

La potenza filosofica del marxismo

Scopo di questo mio intervento è, in primo luogo, collocare Marx rispetto al senso comune intellettuale oggi dominante in filosofia e, in secondo luogo, riaprire un cantiere di intervento nell'orizzonte del marxismo, che si ricollega al termine assente nel titolo di questa giornata: la *prassi*.

Quanto al primo punto, non si tratta di un'impresa semplice, tanto meno lo è in pochi minuti. Ma non è un'impresa semplice per due ordini di ragioni:

- perché in filosofia appare o dovrebbe apparire difficile indicare in cosa mai consista un supposto senso comune intellettuale. Per un verso, infatti, un certo regime di idee condivise si stabilisce anche nelle regioni del pensiero filosofico; per altro verso, però, il potenziale critico della ragione filosofica dovrebbe esercitarsi anzitutto nei confronti di questo regime;

- perché l'appartenenza di Marx al «filosofico», la filosoficità di Marx e del marxismo, della marxologia è già di per sé una faccenda complicata, com'è a tutti noto, così che la collocazione che si vuole tentare può apparire, prima ancora che impossibile, vana.

Tuttavia io procederò in maniera un po' ingenua, come se questi problemi non sussistessero. Come se fosse possibile, con opportune precauzioni e un certo numero di preliminari (che tuttavia non potrò dare), parlare della «filosofia di Marx». E d'altra parte come se un senso comune, una *koiné* larga e diffusa facesse da sfondo alle cronache filosofiche di questi anni.

Di più, io procederò come se fosse prioritario indicare anzitutto le ragioni dello scivolamento di Marx via dal dibattito filosofico – il che è, naturalmente, altra cosa dalle copertine di «Newsweek» e dalla riscoperta di Marx che si verifica puntualmente ogni volta che si levano impetuosi venti di crisi.

Da questo punto di vista, dal punto di vista cioè del proposito che ho dichiarato, considero in certo modo esemplare gli *Spettri di Marx* di Jacques Derrida¹. *Spettri di Marx* costituisce un tentativo «contro tempo» di tornare

¹ Spero che non appaia troppo irriverente eleggere Derrida a campione di un certo «senso comune intellettuale». Ma è un fatto, di cui pure bisogna dar conto non in termini di mero fraintendimento, la parentela che è venuta stabilendosi fra poststrutturalismo, decostruzioni-

a Marx negli anni del precipitoso congedo dal marxismo, perlomeno dal marxismo ufficiale. Esce infatti nel '93, cioè dopo i grandi fatti dell'89: e in verità proprio per questa ragione alcuni tra i suoi critici lo hanno accusato, tutt'al contrario, di opportunistico tempismo².

Spettri esibisce questa tesi fondamentale: Marx, anzi «un certo spirito del marxismo, perché ce n'è più d'uno» (Derrida lo ripete a mo' di ritornello) è compromesso con l'ontologia greca della presenza, del presente vivente, e quindi con la storia tutta intera della metafisica occidentale. E tutto dipende da questa parentela, da questa dottrina imperativa dell'essere, del fondamento, dell'economico, come struttura fondamentale dell'esistenza umana – tanto che, in sede di replica ai suoi critici, la domanda fondamentale e per Derrida inaggrabile, la domanda che solo un cieco e inconsapevole dogmatismo impedisce di tenere innanzi e di considerare assolutamente prioritaria, si formula così: «che ne è della eredità di Marx, della *filosofia come ontologia?*»³.

Il compito che Derrida si assegna è perciò, sul filo di questa domanda, quello di liberare Marx da questa compromissione, da quest'orizzonte metafisico presupposto, che a causa della saldatura del politico e dell'ontologico è pienamente, essenzialmente coinvolto nella crisi del marxismo (coinvolto: nel senso che ne è parte in causa, e lo è con le più grandi responsabilità).

Questa liberazione, peraltro, si fa o si può fare secondo Derrida (e comunque Derrida intende farla) nello spirito stesso del marxismo, e anzi nello spirito di una sua *radicalizzazione*. Il marxismo, un certo marxismo, quello nella cui eredità Derrida situa il suo sforzo decostruttivo, si identifica infatti con le armi della critica (non certo con la critica delle armi, quello il senso comune pensa che non sia mai, non sia per nessuno e in nessun caso il caso di impugnarle), radicalizzate però ed estese a sufficienza da investire le radici stesse del pensiero dell'Occidente⁴.

smo, postmodernità e relativismo, con l'ultimo termine nella posizione di grossolano punto di caduta finale della nube intellettuale sollevata da tutto un ordine di idee, e con i conseguenti, inevitabili contraccolpi naturalistici nell'ambito delle scienze umane e sociali.

2. «L'obiezione scontata per un marxista di cattivo umore – e cioè che Derrida si sia rivolto al marxismo giusto quando questo è divenuto marginale, e, quindi, nella prospettiva post-strutturalista, sicuramente più seducente – è così ovvia che non vale la pena dilungarvisi, e forse neanche menzionarla» T. EAGLETON, *Marxismo senza marxismo*, in AA. VV., *Marx & Sons. Politica, spettrali, decostruzione*, Mimesis, Milano 2008, p. 95.

3. J. DERRIDA, *Marx & Sons*, in AA. VV., *Marx & Sons*, cit., p. 240. Più avanti, p. 241: «Il pensiero di Marx è essenzialmente una filosofia? Tale filosofia è essenzialmente una metafisica come ontologia?», e in nota: «Se mi è permesso ricordarlo, in *Spettri di Marx* tutto sembrava dipendere da questa questione».

4. Glossa maligna di Eagleton: «La decostruzione ha sempre mostrato al mondo due facce: una prudentemente riformista, l'altra esteticamente di ultrasinistra. Il suo problema è stato che

Naturalmente, la filosofia di Marx non è solo critica e demistificazione, non è solo un «atteggiamento questionante», per quanto esteso, profondo e radicale esso sia. Se fosse solo questo, forse Marx non sarebbe andato molto oltre i suoi testi giovanili⁵. Il fatto che venga così recepita è però assai indicativo, anche se non posso raccogliere fino in fondo questa indicazione. Quel che invece vorrei fare, è mostrare a quale esito pervenga Derrida, indipendentemente dalle intenzioni dichiarate del suo testo.

In breve direi così, quasi nella forma di uno slogan: massima radicalità filosofica, minima incidenza politica. (E quindi una politica desoggettivata ma anche incapace di costruire soggettività politica). La potenza filosofica di Marx, secondo Derrida, è infatti recuperata, salvaguardata, rilanciata persino, una volta che il suo spirito sia depurato dalle compromissioni con la storia reale: non solo con la storia del socialismo reale, ma proprio con tutti i momenti di organizzazione pratico-effettiva di forze, interessi, partiti, Stati. Di qui l'auspicio di una nuova Internazionale «senza coordinazione, senza partito, senza patria, senza comunità nazionale [...], senza con-cittadinanza, senza appartenenza comune a una classe». Altrove Derrida parla di un'alleanza «senza congiunto, senza organizzazione, senza partito, senza

Il primo stile di pensiero è accettabile ma non spettacolare, il secondo esaltante ma implausibile. Se la sua presa di posizione contro il marxismo ortodosso non è niente di più che una sorta di *caveat* antidogmatico, allora è poco distinguibile dalla pletera di antistalinismi di maniera [...]. Se, d'altro canto, la decostruzione vuole essere qualcosa di più di un familiare revisionismo *marxisant* o di una noiosa versione di liberalismo di sinistra, allora deve spingere le proprie pretese antimetafisiche, antisistemiche, antirazionalistiche fino a sfavillanti estremi anarchici, guadagnando così una briosa eleganza, ma col rischio di una drastica perdita di credibilità intellettuale» in AA. VV., *Marx & Sons*, cit., p. 97. Terry Eagleton è, peraltro, quello che si attira la replica di Derrida più risentita, la più stizzita e, se posso aggiungere, la meno filosofica: gli si mettono innanzi i disastri «teorici-e-politici» (p. 248) del marxismo per chiedere come sia possibile che da simili disastri Eagleton non abbia imparato nulla, e come possa quindi rifiutarsi con tanta sicumera di cercare nella decostruzione un alleato, sia pure «difficile».

5. Se fosse solo questo, che ne sarebbe di uno dei più celebri pensieri di Marx, il passo della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, in cui, secondo Gentile, è «ogni parte della teoria materialistica della storia»? (G. GENTILE, *Una critica del materialismo storico*, 1897). Rileggiamolo, perché anche le successive considerazioni che proverò a svolgere sul concetto di prassi non intendono prescindere: «Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza». Sull'interpretazione gentiliana di Marx abbiamo trovato ancora utile G. MARRAMAO, *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari 1971.

nazione, senza Stato, senza proprietà»⁶. Certo, Derrida ha messo più volte i suoi lettori sull'avviso, quanto all'uso della preposizione *senza* e in generale alle modalità di impiego della negatività. Si pensi a questo testo di *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*: «Se scrivo per esempio: l'acqua senz'acqua, che succede? O ancora: una risposta senza risposta? La stessa parola e la stessa cosa appaiono soppressi in se stessi, sottratti alla loro referenza e alla loro identità, pur continuando a lasciarsi attraversare, nei loro vecchi corpi, verso un tutt'altro dissimulato in loro»⁷: ma possono bastare questa soppressione e questo attraversamento, questa sottrazione della referenza e dell'identità al rilancio del marxismo o di un certo suo spirito? E qual è il loro effetto ultimo? Non continua Derrida scrivendo che «*senza* gioca come uno strano meccanismo, né un'energia né un funzionamento. X *senza* X sembra non funzionare più?»⁸. E se X non funziona, cosa resta o cosa funziona? Forse solo il «tutt'altro» a cui il *senza* destina – ma è appunto tutt'altro da X: cioè da un qualunque partito o organizzazione o Stato.

Non v'è chi non veda in quali difficoltà lo spirito della critica sarebbe messo, una volta che si sia rotto così radicalmente «con la "forma partito" o con questa o quella forma di Stato o di Internazionale», anche se Derrida è troppo avvertito per non proseguire affermando che una simile rottura non significherebbe affatto la rinuncia «a ogni forma di organizzazione pratica o efficace»⁹. Ad onta infatti di ogni pretesa di intensa ripolitizzazione dell'eredità del marxismo¹⁰ – una dichiarazione di cui si comprende bene l'esigenza, ma appunto solo l'esigenza –, resta infatti che la ripolitizzazione del marxismo sarebbe affidata a un'istanza così altra da ogni contenuto determinato da presentarsi nei termini di una «pura formalità, nell'indeterminazione che richiede»¹¹, e da giustificare quindi il sospetto che del marxismo resti solo un

6. Cfr. J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; trad. it. G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994, pp. 111 e 41.

7. ID., *Parages*, Galilée, Paris 1986; trad. it. S. Facioni, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaca Book, Milano 2000, p. 149.

8. *Ivi*, p. 151. In *Marx & Sons*, cit., p. 282, Derrida ammette: «tutto sembra ricondurre, sia detto di passaggio, all'interpretazione e alla "logica" di una piccola parola: "senza", e replica così: «"senza" non indica necessariamente la negatività, e ancora meno l'annichilamento». Dopodiché concede (non ad Eagleton ma a Pierre Macherey) che Marx decostruito «corre il rischio di essere ridotto al suo fantasma», ma – aggiunge – si sbaglierebbe a concludere «che un "fantasma" non sia niente, che sia meno di niente, che sia senza materialità, senza corpo, che sia pura apparenza illusoria». Sia pure. Ma il punto della critica non è che Marx decostruito sia niente o meno di niente, ma che sia poco, o comunque molto meno di quanto non sia e non possa dare l'autore di *Per la critica dell'economia politica* o del *Capitale*.

9. ID., *Spettri*, cit., p. 116.

10. ID., *Marx & Sons*, cit., p. 247.

11. ID., *Spettri*, cit., p. 116.

certo «spirito». E dico apposta così, perché l'intero testo di Derrida è invece organizzato intorno alla distinzione fra lo spirito e lo spettro, e corrispondentemente fra un'ontologia e una *hantologie*: la prima da incrinare, la seconda da frequentare. Non approfondisco oltre questo punto, ma butto là l'obiezione più ovvia a Derrida, la seguente: nonostante egli avverta la necessità di prendere le distanze (lo dice espressamente) dall'«anestesia neutralizzante di un nuovo teoreticismo»¹², nonostante riconosca a Marx il merito di avere portato in filosofia «la maniera pratica e performativa dell'impegno e della responsabilità», di cui la decostruzione si vorrebbe anzi erede – nonostante l'una e l'altra cosa, è difficile sottrarsi all'impressione che lo spettro, la possibilità spettrale, la possibilità dello spettro e lo spettro come possibilità che si situerebbe al di là dell'orizzonte dell'onto-teologia, al di là della storia dell'ontologia e dell'ontologia come storia, «al di là della storia del diritto e della storia come diritto»¹³, è difficile sottrarsi all'impressione che questo spettro e questa possibilità impossibile che è per Derrida la possibilità stessa della levinasiana relazione con l'altro e della giustizia (l'unico indecostruibile quasi-trascendentale che Derrida riconosca)¹⁴, è difficile pensare che tutto ciò non sia un distillato purissimo di uno spirito strettamente speculativo, e non sospettare che la sua evocazione, se ha un effetto pratico e performativo, non lo ha affatto nel senso di disestare l'esistente, di spingere il tempo fuori dei suoi cardini (*the time is out of joint* non è solo il verso shakespeariano sotto il cui segno Derrida legge Marx, ma è anche l'esperienza stessa della temporalità nella modernità capitalista), o almeno di mettere a fuoco i lineamenti dell'assetto sociale del capitalismo contemporaneo, per Marx fondati prima di ogni altra cosa su una prestazione assai concreta, lo sfruttamento del lavoro vivo¹⁵.

12. *Ivi*, p. 45.

13. *Ivi*, p. 32. E ancora: al di là della tradizione in cui allignano «le metafisiche del proprio, del logocentrismo, del linguisticismo, del fonologismo» (p. 119), ma anche al di là di ogni economia e di ogni contabilità, al di là di ogni diritto e di ogni retribuzione, al di là di ogni dovere morale e di ogni reciprocità, al di là di ogni logica e di ogni rappresentabilità: al di là – viene da dire – di tutto quanto si può in qualunque modo determinare!.

14. ID., *Dal diritto alla giustizia*, in F. GARRITANO (a cura di), *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003: «La giustizia in se stessa, se esiste qualcosa di simile, al di fuori o al di là del diritto, non è decostruibile. Non più della decostruzione stessa, se esiste qualcosa di simile. *La decostruzione è la giustizia*», p. 64. E rievocando la circostanza in cui nacque questo testo, Derrida ribadì: nel 1989, «in uno spazio americano, segnato dai *Critical Legal Studies* [...] ho detto per la prima volta in questa forma che c'è dell'indecostruibile, e che la giustizia è indecostruibile», ID., *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 50.

15. Non so dire peraltro (o non lo voglio) se le movenze postmoderne del pensiero siano «oggettivamente» solidali a quell'assetto, come per esempio sostiene Slavoj Žižek o, ancor prima, Fredric Jameson, per il quale è sempre in agguato il pericolo di cedere alle retoriche

C'è però anche un altro modo di esaltare la potenza filosofica del marxismo. E consiste non già nel liberarne una indeterminata e desertica componente messianica, sia pure di un peculiare messianesimo senza Messia¹⁶, oltre l'orizzonte del presente, ma nell'iscriverlo per intero, e da cima a fondo, nel corso principale della modernità e nei suoi esiti fallimentari. La potenza del marxismo starebbe allora tutta intera, tutta dispiegata e consumata nell'orizzonte della storia, di cui si dovrebbe fornire un'interpretazione densamente filosofica. In effetti, la stessa espressione che ho adoperato, «potenza filosofica del marxismo», proviene da una lettura in questo modo orientata, quella di Augusto Del Noce¹⁷.

La tesi di Del Noce è nota e non occorre ora che io la esponga in dettaglio. Se la richiamo è anzitutto perché essa contrasta con gli usi metodologici e micrologici di Marx, con la pratica dello sbocconciamento, con la quale si prende questo o quello, come più piace. Ma anche perché trovo significativo presentare questa sottolineatura della potenza filosofica di Marx in coppia con la spettrologia derridiana. Che è quanto dire: la spettrale possibilità che ossessiona ed eccede l'orizzonte storico presente, è in realtà strettamente solidale con l'idea filosofica del presente come fine e compimento (o, delnociamente, come *prova*).

Il fatto che Derrida caldeggi, per dir così, la prima, rende ai miei occhi assai poco incisiva la critica, che pure occupa una posizione centrale nel libro, alla seconda, che a Derrida si presenta nella specie delle tesi di Fukuyama sulla *fine della storia*, cioè sulle democrazie liberali come orizzonte ultimo di senso (e pienamente adeguato, pienamente soddisfacente) del corso storico.

Ma voglio continuare con Del Noce. Il quale, ai miei occhi, ha più di una ragione. Che esplicito così, in riferimento alla spettrologia derridiana:

della «religione estetica postmoderna» e, quindi, all'occultamento di ogni contenuto sociale; mi limito perciò a dire che certe mosse teoriche non mi appaiono così radicali come pretendono di essere. Sull'insufficienza della critica derridiana insiste tra gli altri Antonio Negri (*Marx & Sons*, cit.), per il quale non può bastare una generica «protesta morale», anche se sono d'accordo con F. VANDER, *Derrida e la critica (marxista)*, in «Critica marxista», n. 5, 2009, p. 53: non convince neppure l'ontologia postdecostruttiva di Negri, il cui approdo è un «movimentismo non meno impolitico dell'esito che vorrebbe scongiurare».

16. Cfr. J. DERRIDA, *Spettri*, cit., p. 40, pp. 96-97 e pp. 210-211. Ma cfr. anche ID., *Fede e sapere*, in ID., G. VATTIMO (a cura di), *La Religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 19: «Il messianico, o la messianicità senza messianismo. Sarebbe l'apertura all'avvenire, o alla venuta dell'altro come avvento della giustizia ma senza orizzonte di attesa e senza prefigurazione profetica».

17. Di Augusto Del Noce si vedano soprattutto: *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1964; ID., *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, e la monografia postuma su Gentile: *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990.

il messianismo senza Messia si tiene con l'ateismo contemporaneo e ne è anzi un frutto squisito. Ma questo significa che non eccede affatto, neppure come possibilità, l'orizzonte complessivo del nostro presente storico. Ma ha poi torto Del Noce, io credo, quando pretende di comprendere per intero il marxismo, la sua potenza filosofica, nell'orbita ormai conclusa di questa storia e di questo presente¹⁸.

Si sa bene cosa a Del Noce preme: denunciare la deriva immanentistica moderna, vederla culminare, in Italia, nell'idealismo attualistico di Gentile e nella terrestrità assoluta e «totalitaria» del suo rovesciamento gramsciano¹⁹, per poi concludere che senza trascendenza, senza Tradizione, senza la mediazione cattolica sono guai seri: è, *alla fine*, il relativismo, è il nichilismo, è la società dei consumi.

Ora, io non credo che la potenza filosofica del marxismo si iscriva tutta dentro la storia interpretata da Del Noce. Soprattutto, non credo all'unilateralità e unilinearità di questa come di altre interpretazioni del moderno, e non per semplice scetticismo nei confronti di simili generalizzazioni, ma per una ragione determinata: perché l'interpretazione transpolitica delnociana, come altre letture del moderno giocate tutte in chiave di progressiva secolarizzazione del campo della teologia politica (che nelle braccia della teologia politica finiscono poi magari col ritornare, in altre versioni, per esempio decisionistiche e tragiche) conosce un unico vettore di dissipazione, o di consumazione, e non anche il vettore della lenta formazione e del paziente accrescimento, che è poi il movimento storico della democrazia, il lievito crescente del principio democratico, che si è dispiegato lungo tutto il percorso della modernità²⁰. E che non va misconosciuto solo perché non

18. Cfr. il decisivo giudizio seguente: «Quel che è avvenuto successivamente, e cioè la coincidenza tra il declino irreversibile della fortuna di Gramsci e il passaggio del pensiero di sinistra al nichilismo mi sembra esserne la conferma» (A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, cit., p. 8, in nota) - la conferma, precisamente, della definitiva perdita del valore di verità della filosofia della prassi, una volta trasferita dalla sua sede attualistica gentiliana in quella rivoluzionaria gramsciana.

19. Sul rapporto Gentile-Gramsci e la tesi delnociana è ormai ampia la bibliografia. Cfr. ad es. M. NATOLI, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989. Mi limito perciò soltanto a rilevare, senza discuterlo oltre, il punto rilevante dell'interpretazione delnociana, che lega strettamente i due pensatori -, e cioè il nesso fra filosofia del divenire e negazione della metafisica.

20. Cfr. G. VACCA, *Vent'anni dopo. La sinistra fra mutamenti e revisioni*, Einaudi, Torino 1997, in particolare pp. 62 e ss. Vacca mostra tra l'altro come certe conclusioni nichilistiche siano iscritte in una idea del «principio democratico» come principio di organizzazione della forma politica puramente individualistico-formale, che astrae da ogni considerazione storico-reale (dal capitale come rapporto di produzione per un verso, dalla nascita del movimento operaio per l'altro).

trova, anzi non può trovare riconoscimento nella Tradizione, fondazione in un orizzonte normativo liberale, organizzazione nell'effervescenza postmoderna delle differenze.

Aggiungo: se con Marx (ma prima di lui con Bruno, Spinoza ed Hegel) è in questione l'immanentismo della filosofia moderna, non bisogna vedere in esso solo il suo carattere di *esito* rispetto alla sostanza teologica presupposta e dissipata, ma anche quello costruttivo di *inizio*, di *cominciamento*. Il piano di immanenza che la modernità scopre, non è infatti solo quello che residua una volta che sia venuto meno un certo orizzonte trascendente. La lettura di Del Noce (non solo quella, ma tutte le interpretazioni analogamente orientate della modernizzazione, della modernità come razionalizzazione o come secolarizzazione) sembra scontare questo limite. Ma il significato filosofico di «immanenza» non è affatto, o almeno: non è soltanto e necessariamente quello del termine opposto a trascendenza, del suo negativo.

Vengo così al punto indicato nel sottotitolo di questa giornata su Marx, *Lavoro e natura umana*, di cui mi interessava proporre un'approssimativa *Erörterung*, perché è chiaro che «lavoro» e «natura umana», la loro articolazione determinata allestisce per Marx un piano d'immanenza assoluto. È evidente altresì che, per sé presi, i termini in questione non sono propriamente marxiani: non lo è nemmeno lavoro (lo sarebbe invece forza lavoro, ma a condizione di pensare nella *forza* la natura stessa dell'uomo, storicamente determinata e non astrattamente proposta come l'altro termine della coppia oppositiva «lavoro e natura»).

Orbene, la potenza filosofica del marxismo consiste nel mettere l'accento dove ora c'è una semplice congiunzione: *lavoro è natura umana*. Dire che il lavoro è la natura umana costituisce la proposizione fondamentale dell'immanentismo filosofico marxiano, ma anche la migliore cornice «metafisica» a un'idea filosoficamente alta di democrazia. Il punto è però che l'accentuazione marxiana non comporta affatto, io credo, la cancellazione della natura nell'artificio, o anche solo la sua riduzione a scarto residuo del lavoro umano, o a semplice materiale e fattore di produzione. Comporta piuttosto pensare ancora nell'orizzonte della prassi.

Dal momento che quest'orizzonte è così carico di investimenti filosofici, storici e politici che è impossibile, in poche battute, misurarne l'ampiezza e la portata²¹, io mi limiterò, anche in questo caso, ad accennare (in maniera

21. Lo è particolarmente in Italia, per la centralità che il concetto ha acquistato in Gramsci, su cui si porta oggi un'attenzione rinnovata: basti pensare ai due ponderosi volumi di F. GISSI (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, pref. di G. Vacca, Carocci, Roma 2009, e a G. LIGUORI, P. VOZA (a cura di), *Dizionario gramsciano*, Carocci, Roma 2009. Per una prima messa a punto

inevitabilmente approssimativa) al senso che può avere una riproposizione della potenza filosofica del marxismo in termini di prassi, o semplicemente alla necessità di introdurre questo termine fra i membri della equazione sui quali siamo stati invitati a riflettere, cioè ancora lavoro e natura, per evitare che si separino astrattamente (ma anche che l'uno fagociti semplicemente l'altro)²².

Oggi, infatti, l'orizzonte della prassi è oscurato oppure esaltato, ma mai messo a fuoco nella sua giusta misura: è oscurato sul versante delle tecnoscienze, il cui programma di ricerca generale può essere indicato in termini di progressiva, invadente e massiccia naturalizzazione dell'umano. Il concetto di *praxis* puzza allora di *idealismo*: avrebbe il difetto di non riconoscere il dato naturale nella sua obiettività, e per l'appunto, datità – che si tratti poi del gene o del neurone, del clone o del computer cambia poco (di rimbalzo, lo spessore storico della prassi si assottiglia fino a depositarsi in procedura-

del concetto di filosofia della prassi nei *Quaderni* di Gramsci, cfr. comunque F. FROSINI, *Filosofia della prassi*, in ID., G. LIGUORI (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei «Quaderni dal carcere»*, Carocci, Roma 2004, pp. 93-111. Ma per le più generali vicende del marxismo in Italia mi permetto di rimandare alla più densa e completa storia apparsa negli ultimi anni: C. CORRADI, *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri, Roma 2005.

22. Per questo non mi pare inutile, anche se devo confinare in nota, rimettere in discussione l'idea che il concetto di prassi sia legato *essenzialmente* all'antropologia del primo Marx, al lavoro alienato, all'umanità produttrice e fabbrile presupposta al corso storico in cui questa essenza sarebbe stata alienata. Per Roberto Finelli, il grande merito teorico del Marx maturo è la scoperta che con la modernità si impone per la prima volta come decisivo agente storico «un soggetto non antropomorfo, bensì un soggetto impersonale e astratto, qual è una ricchezza solo quantitativa, il cui unico scopo di vita e di riproduzione è l'aumento, tendenzialmente senza limite, della propria *quantità* [...]». Per la prima volta nella storia delle società umane un fattore astratto «costituisce realtà», R. FINELLI, *Il parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 132. Qui osserverei: 1) che è forse avventata l'idea che per la prima volta l'astrazione costituisce realtà: non solo perché questo è vero piuttosto da quando esiste un'umanità storica (che altro è, ad esempio, la scrittura, se non un fattore astratto che costituisce realtà?), ma perché, in questo modo, i concetti dell'astratto e del concreto attraverserebbero immutati (e con valori semplicemente presupposti, non toccati dal corso storico) l'intera storia umana; 2) che Finelli dà al processo storico il senso di una «pratica di totalizzazione» che consiste nel «porre i propri presupposti» senza forse rispettare davvero la circolarità del circolo presupposto/posto, che non può consistere solo nella progressiva fagocitazione del reale da parte delle potenze dell'astratto (la quale fagocitazione è appunto, così pensata, soltanto progressiva, cioè *lineare e non circolare*), dal momento che il presupposto non è soltanto *posto*, ma è *posto come presupposto*: non è cioè solo *ammontato* come presupposto per essere appunto posto, consumato come presupposto e risolto interamente nella sua posizione, ma è *anche fatto essere* come presupposto, e cioè *posto come tale*, cioè come presupposto (Cfr. le pagine sulla *riflessione ponente della Dottrina dell'essenza* in G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, p. 446: solo il togliere la presupposizione fonda assolutamente l'esser posto, ma così il togliere la presupposizione «è la presupposizione stessa»).

lismi tecnico-giuridici); è oscurato sul versante filosofico-ermeneutico. Si potrebbe dire che in questo caso il concetto di *praxis* ha il difetto opposto, di non essere abbastanza idealistico, se per idealismo si intende quell'agente corrosivo che l'ultimo Kant e poi Jacobi paventavano già all'inizio dell'800 (contro Fichte), diagnosticando per primi il nichilismo come destino della modernità. Il concetto di *praxis* non è abbastanza idealistico perché non scioglie tutto il suo spessore storico-naturale nell'operare umano o nel finale brillio di una pura rappresentazione mediatica; è esaltato, invece, sul versante che si vuole epocale dell'organizzazione del lavoro postfordista e dell'economia capitalistica della conoscenza. Se è vero che il nuovo lavoro deve tutto il valore aggiunto all'apporto di fattori immateriali messi sotto comando del capitale (la conoscenza, per dirla in breve e senza la pur necessaria cura analitica), allora si dovrebbe poter dire che in questo nuovo orizzonte, in cui l'unica materia al lavoro è fondamentalmente la stessa natura umana, il cervello o meglio le sue prestazioni superiori, «la differenza tra produrre e prodursi tende a svanire»²³.

Formulo quindi una veloce considerazione in forma di ipotesi: se il concetto di prassi tiene ancora, vuol dire non solo che ci sono molti equivoci da dissipare intorno all'idea oggi corrente di lavoro immateriale, ma anche che fra quest'idea della struttura del nuovo capitalismo postfordista, e lo scenario ideologico sopra delineato, dominato da naturalizzazione nel campo delle scienze + artificialismo nel campo del diritto e della politica, e idealizzazione linguistica e fantasmalizzazione in quello filosofico-ermeneutico, c'è un rapporto molto stretto, che solo per timidezza non oso definire in termini di struttura/sovruttura.

Sotto l'ipotesi formulata, si potrebbe dire allora: rileggere Marx oggi, da un punto di vista filosofico generale, può comportare ancora la rimessa in

23. A. GORZ, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 62. Cfr. anche p. 54: «L'economia della conoscenza» contiene dunque nel suo fondo una negazione dell'economia capitalistica di mercato». Qui agisce davvero il Marx che nei *Grundrisse* scrive: «Che cosa è la ricchezza se non l'estrinsecazione assoluta delle doti creative umane senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico?», ma soprattutto agisce il mito di una soggettività libera, creativa, comunitaria, la quale, come era all'inizio, così sarà alla fine. (L'ipotesi di Roberto Finelli, sopra appena evocata (cfr. nota 21) – l'incontro con l'economia politica determina in Marx l'abbandono di questa prima antropologia fusionale del *sogetto umano collettivo*, della *menschliche Gemeinwesen*, dell'*esistenza umana comune* – sarebbe quindi verificata dall'idea gorziana che la ricchezza propriamente umana non è quantificabile, misurabile, monetizzabile: un percorso à rebours dall'economia politica a un'altra economia, a un'economia della libera felicità). La cosa davvero curiosa è però che in nessun punto del testo gorziano (e in altre analoghe riflessioni) si spiega perché non tenderebbe a svanire piuttosto la differenza fra produrre ed *esser prodotto*, che è quella su cui invece si dovrebbe appuntare la critica.

gioco del concetto di prassi. Per questo lavoro, che richiede una lena rinnovata, offro solo tre brevi considerazioni conclusive.

La prima. Il concetto di *prassi* viene formulato, aristotelicamente, in opposizione a *teoria* da una parte, a *poiesis* dall'altra. Questo significato greco del termine giunge sino a Marx. Ma l'idea filosofico-marxiana di *prassi* regge solo se scompagina queste distinzioni: se la *teoria* appare essa stessa come una forma di pratica (teorica); se la *prassi* appare inseparabile dalla materialità della produzione, persino nei campi tradizionalmente suoi propri dell'agire politico e linguistico (tutto il contrario dell'immaterialità della produzione di cui si parla oggi, dunque); se infine la *poiesis* stessa prende il significato più alto di una prassi, capace di discernere riconoscimento, dignità, coscienza.

La seconda. Il senso della *prassi* non può quindi rimanere, e non occorre affatto che sia, quello di una pura autoproduzione, secondo l'idea aristotelica dell'autotelicità dell'attività pratica, che nelle condizioni moderne del lavoro alienato sarebbe espropriata, e da cui dovrebbe essere ripresa. In questo schema, la *prassi* rimane nel suo significato del tutto estranea alla *poiesis*, alla sua eterotelia: non è in nulla e per nulla costituita (o anche: non è in nulla e per nulla effettivamente materiata), ma è solo costituente e autocostituente. Si tratta dunque di un concetto ingenuo di prassi, a cui soltanto può finire col sommarsi l'ingenuità del soggetto presupposto (o autoposto: fa il medesimo. Fa, anzi, la coincidenza, da Derrida denunciata fin dai suoi primi studi husserliani, di archeologia e teleologia).

La *prassi* va invece pensata in modo che la *poiesis* le sia interna/esterna, e che lo stesso soggetto della prassi le sia interno/esterno. Ce n'è abbastanza perché si sporga ben oltre l'ontologia che Derrida le assegna. Occorre certo che questa prassi non sia solo una figura dello spirito (magari dello spirito sotto altro nome: sotto il nome metafisico di una presenza piena o di una comunità piena da conquistare e/o da recuperare), ma questo non significa solo che invece di ambientarla nelle alte sfere della cultura va per dir così ambientata nelle sfere della produzione economica; significa invece modificare l'orizzonte categoriale della sua comprensione. Il senso *materiale e non spirituale* di questa prassi comporta precisamente che in essa e grazie ad essa il soggetto non è autoprodotta, né può essere presupposto alla prassi stessa come suo soggetto, perché la soggettività è, anche, ineliminabilmente, soggezione.

La terza. Il senso materiale della prassi comporta infine l'abbandono di fantasie di totalizzazione: solo in una cornice non materialistica è pensabile che un qualunque soggetto, astratto o concreto che sia, totalizzi e risolvi a partire da sé ogni altro fattore di produzione storica. Solo lo *spirito* può essere totale in questo senso. Si dice bene quando si afferma che gli individui in

carne ed ossa (presi individualmente o collettivamente) non sono i soggetti della storia, ma si dice forse male quando si installa allora nella posizione di soggetto il lavoro astratto, senza ripensare il senso della *posizione stessa*. Non si intende quindi proporre una qualche forma di riabilitazione del soggettivo di contro all'oggettivo, perché di nuovo non sarebbe allora pensata la prassi in un orizzonte materialistico, il quale non sopporta un simile *di contro*.

Ma è tempo davvero di concludere. E per farlo provo a dire così: la potenza filosofica del marxismo sta tutta nell'errore che Giovanni Gentile imputava a Marx, quando leggeva la *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*: l'errore di pensare la prassi, in una cornice metafisica, quella materialistica, che secondo Gentile non poteva ospitarla. Ma la possibilità di commettere questo errore è anche, probabilmente, ciò che serve per sottrarre il pensiero di Marx alla sua volatilizzazione in un radicalismo critico conseguente all'iscrizione di Marx entro un'ontologia (entro una filosofia *come* ontologia), alla quale quel pensiero e la sua cornice forse si può mostrare che non appartengono necessariamente.