

Quarto Ciclo di Seminario “Linguaggio e potere”

Relazione di Rosario Rispoli

Paolo Vinci

Potere della prassi e linguaggio del potere in Marx

Nel seminario *Potere della prassi e linguaggio del potere in Marx*, il relatore professor Paolo Vinci ha fin da subito tenuto a sottolineare che l'approccio più produttivo per leggere Marx è considerarlo come un "classico", come un pensatore la cui inesauribilità interpretativa mette fuori gioco il problema, diffusamente discusso dalla critica contemporanea, di ciò che è vivo e di ciò che è morto, di quel che resta. Di Marx resta Marx, cioè un pensiero che si rivela, nonostante le sue indubie questioni interne, estremamente ricco e fecondo. Qui di seguito vorrei provare a ripercorrere gli snodi più importanti del ragionamento svolto da Paolo Vinci.

Per comprendere il pensiero di Marx nel suo nucleo essenziale è indispensabile confrontarsi con il suo atteggiamento verso la filosofia. Nell'*Ideologia tedesca*, l'autore si misura con una radicale presa di distanza nei confronti tanto di Feuerbach che dei Giovani hegeliani. Se in precedenza egli riteneva di potersi riconoscere nella impostazione feuerbachiana, a questo punto viene a maturazione la sua piena consapevolezza dei limiti della critica alla religione. Marx, però, fa un passo ulteriore: denuncia il limite della filosofia, la presunzione di autonomia e di autosufficienza come ad essa costitutiva, un limite intrinseco che coincide con la cecità nei confronti del suo legame col mondo. Quel che Marx si propone è la fondazione di una nuova forma di sapere, che s'incarna in ciò che egli chiama *Darstellung*, vale a dire l'illuminazione della provenienza della filosofia, l'esposizione del movimento del suo prodursi.

Ora, per capire il valore della *Darstellung* marxiana bisogna metterla a confronto con le posizioni hegeliane a proposito della superiorità della propria Scienza speculativa, del suo essere l'unica forma adeguata al sapersi dello Spirito. Infatti, nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* la *Darstellung* è prospettata come un auto-sviluppo, avente la forma di un intero, costituito dal *fine* e dell'*intero percorso* attraverso cui esso è raggiunto: «il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale¹». E ancora: «la sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità Soggetto, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso²». Dopo di che, Hegel conclude affermando: «che il vero sia effettuale solo come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente Soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come Spirito³». Dire allora che l'Assoluto è Spirito coincide col sapere che lo Spirito è una totalità che consiste in un auto-sviluppo, il *movimento del porre se stesso*, che è

¹ G. W. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2008, p. 14.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 19.

mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso. O, per usare un'espressione a cui Hegel ricorre «contiene un *divenir-altro* che deve venire ripreso, ossia una mediazione⁴». Questo motivo è enunciato anche delineando lo Spirito come il processo di un soggetto che ha al suo interno riferimento e determinatezza, ma che esso è se stesso, cioè Spirito, solo se nel suo essere fuori di sé, resta entro se stesso.

Da tutto ciò dovrebbe risultare chiaro che la *Darstellung* come modo adeguato di esprimere lo Spirito viene a coincidere con quel movimento che Hegel chiama della *mediazione* e che si caratterizza come il *divenir-altro* di un soggetto che poi si riafferma come se stesso. Il punto a cui Hegel vuole arrivare è quello di affermare una filosofia che sia scienza. Sempre nella *Prefazione* la verità viene stabilita come intero, come *l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo* e l'assoluto viene definito *risultato*, che *solo alla fine è ciò che è verità*. Per questa ragione la filosofia non può essere costruita attraverso rappresentazioni preliminari o sulla base di un principio primo, ma richiede una *Darstellung*, un'auto-esposizione dell'assoluto, che solo in questo modo può essere *soggetto* o *divenire se stesso*. Bisogna tener presente, però, che pur sottolineando la distinzione della scienza dal sapere apparente e dalla coscienza, Hegel afferma contemporaneamente l'esistenza di un legame necessario fra queste dimensioni. Quest'ultimo aspetto è quello su cui Hegel si concentra una volta esclusa per la scienza una compiutezza già data e una semplice auto-intuizione, dichiarando che esso può costituirsi solo grazie a un processo che ha origine nella coscienza, il proprio altro. Hegel, ancora una volta, afferma che *si deve qui intraprendere l'esposizione (Darstellung) del sapere apparente* perché ritiene che l'apparire della scienza sia l'altra faccia della critica al sapere apparente. Le posizioni differenti, caratterizzate come rappresentative, non verranno così ignorate dalla scienza, ma costituiranno il terreno attraverso cui essa si attua. L'introduzione alla filosofia, la conquista del Sapere Assoluto avverrà percorrendo un itinerario attraverso le forme inadeguate di sapere. Viene così stabilito una volta per tutte che la scienza non può auto-affermarsi, né semplicemente contrapporsi alla rappresentazione, perché in questo modo cadrebbe proprio in quel dualismo, caratteristico del *sapere apparente*, che è stato giudicato inadeguato per la filosofia che voglia essere scienza.

A questo punto, l'ultimo passo che dobbiamo compiere consiste nel comprendere il perché lo Spirito dal divenir-altro ritorna in se stesso. Il senso di questa conclusione hegeliana può essere colto sempre attraverso il confronto al negativo con un altro punto di vista che è quello della *Vorstellung*, che si caratterizza per essere *mediazione incompleta*. Ora è importante sottolineare che, per Hegel, la mediazione è sì passaggio, cioè giungere a un termine provenendo da un altro, ma contemporaneamente essa è definita corretta soltanto nel momento in cui tolga se stessa; questo

⁴ Ivi, pp. 15-16.

avviene se riesce ad esercitare un'attività negativa su questo altro. Quindi, per un verso l'altro è necessario altrimenti non si darebbe movimento, si resterebbe nell'immediatezza, ma poi l'altro deve essere negato perché possa realizzarsi l'unità, il superamento di ogni dualismo. Questo appare molto chiaramente qualora si tenga in conto che l'incompletezza della *Vorstellung* come mediazione sta esattamente, per Hegel, nel suo non esercitare l'attività negativa: essa permane nella scissione.

La *Vorstellung* soggiace alla contraddizione; non vede il passare; conserva l'essere, il sensibile; resta affetta dalla differenza; non riesce a conciliare la scissione, a far sì che il pensiero unifichi con sé la materia sensibile. Restare alla contraddizione e non vedere il passare significa non rendersi conto del divenir-altro della determinatezza e quindi della possibilità di un risultato affermativo, dell'unità del diverso. Oltre a ciò la *Vorstellung* non è in grado di esercitare l'attività negativa sull'altro del pensiero, non ha la forza di completare la mediazione, non riesce a toglierla. In questo modo svela tutta la sua inadeguatezza a dar conto dello Spirito. Lo Spirito allora e la sua *Darstellung* si specificano come la capacità sia di contenere la contraddizione, il movimento, il divenir-altro, sia di ritrovarsi, di riaffermarsi. Una mediazione che si toglie proprio perché ha la forza di vedere il divenir-altro come interno a se stesso, di negare quest'altro come indipendente ma di conservarlo come momento costitutivo.

A partire da questa distinzione hegeliana di *Vorstellung* e *Darstellung* si può comprendere il senso del discorso marxiano e la distinzione che si vuole affermare fra la filosofia (*Vorstellung*) e la nuova scienza (*Darstellung*). Infatti, nell'*Ideologia tedesca* si dimostra vero sapere quello in grado di esprimere la totalità costitutiva della realtà storica: rispetto alla quale le forme di pensiero devono perdere il carattere di alterità, cioè devono essere negate come indipendenti e ricollegate al processo che le genera necessariamente. Marx sottolinea a più riprese il nesso indissolubile tra realtà e idee fino ad affermare che: «sarebbe sufficiente che i filosofi risolvessero il loro linguaggio in quello comune, da cui esso è ricavato per astrazione⁵». Su questa base la pretesa della filosofia di costituire una dimensione autosufficiente è denunciata come incapacità di andare oltre il rispecchiamento della propria separatezza. Essa non è in grado di cogliere il processo che la genera, il suo essere esclusivamente un prodotto, qualcosa che dipende da altro. La filosofia subisce questa separatezza come antitesi, separatezza che è invece eliminata dalla *Darstellung*, in quanto essa toglie l'alterità, dimostrando che ciò che è autonomo è creato e quindi non definito esclusivamente dall'autonomia. Dunque, alla presunzione della coscienza filosofica di auto-fondarsi come dominio autosufficiente Marx contrappone il linguaggio, in quanto coscienza reale pratica, la quale sorge dalla necessità dei

⁵ K. MARX-F. ENGELS, *Ideologia tedesca*, Bompiani, Milano, 2011, p. 1293.

rapporti fra gli uomini e costituisce un modo di vita intrinsecamente attivo e relazionale. Il linguaggio, intreccio di spirito e materia, ha la sua genesi a partire dalla prassi reale, «rompe la visione monologica della coscienza⁶» e costituisce la dimensione dalla quale si genera un pensiero che è in maniera immanente connesso alla comunità, al legame interumano. La *Darstellung* è l'esposizione del sorgere del mondo delle idee: ciò che ci appare separato è ricondotto al dispiegarsi di una modalità specifica di attività, quella del lavoro.

Al centro della visione di Marx sta un inedito concetto di lavoro, che non va letto in chiave antropologica, come espressione diretta della definizione di uomo come ente naturale-generico, ma piuttosto va legato alla disamina dell'assetto sociale che storicamente è venuto ad imporsi. L'attività lavorativa viene vista come il dispiegarsi delle diverse configurazioni del nesso immanente fra l'estrinsecarsi degli individui e la dimensione sociale. In questo modo Marx sgombera il campo dalla tradizionale distinzione fra *praxis* e *poiesis*. Infatti, a partire dalla filosofia greca, che ne faceva il privilegio dei cittadini, cioè dei padroni, la *praxis* è identificata con l'*azione libera*, nella quale l'uomo non realizza e non trasforma nient'altro che se stesso, cercando di raggiungere la sua propria perfezione. Quanto alla *poiesis* (*fare, fabbricare*), che i Greci consideravano come fondamentalmente servile, essa era l'*azione necessaria*, sottomessa a tutti i vincoli del rapporto con la natura, con i condizionamenti imposti dalla natura. La perfezione che essa ricerca non è quella dell'uomo, ma quella delle cose, dei prodotti d'uso. Ecco dunque il fondo del materialismo di Marx che non è una mera inversione gerarchica, o come sostiene la Arendt un *operaismo teorico*⁷, cioè un primato accordato alla *poiesis* sulla *praxis* in ragione del suo rapporto diretto con la materia, bensì l'identificazione delle due, cioè la tesi rivoluzionaria secondo la quale la *praxis* passa costantemente nella *poiesis*, e viceversa. Dunque la *poiesis*, la trasformazione della natura per opera dell'uomo è anche al contempo la trasformazione della stessa soggettività che opera, è *praxis*. Proprio questo è il luogo in cui nascono il linguaggio e la coscienza, cioè la struttura relazionale che è costitutivo dell'uomo.

Lavoro e azione sono accomunati dall'essere entrambi delle modalità ineludibili, non solo nella realizzazione degli individui, ma anche della costituzione della realtà stessa. Il lavoro è sempre un'attività individuale, che consiste nel dare forma a una materia e nel produrre qualcosa di utile, ma quel che conta è mettere in luce la sua natura di relazione sociale, cioè la modalità specifica di socializzazione in cui viene ad iscriversi. Questo ci porta a concludere non solo che non vi è mai una libertà effettiva che non sia anche una trasformazione materiale, non iscritta storicamente nell'esteriorità, ma anche che non vi è mai neppure lavoro che non sia trasformazione di sé. In

⁶ P. VINCI, *La forma filosofia in Marx*, Manifestolibri, Roma, 2011, p. 12.

⁷ H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 2008.

questo modo Marx nega la possibilità teorica che gli uomini possano cambiare le loro condizioni di esistenza, conservando un'essenza invariata.

Bisogna soffermarci in maniera più approfondita proprio su questa questione dell'essenza. Infatti, tramite questo nuovo e illuminante concetto di lavoro Marx assume una nuova posizione nei confronti del concetto stesso di *essenza*, che pur aveva caratterizzato la sua prima produzione filosofica, come vediamo nelle *Tesi su Feuerbach* (in particolare le tesi VI - VIII) in cui si sostiene che nella sua realtà effettiva *l'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali*. Questa posizione non vuole rifiutare la questione dell'essenza, bensì tenta di spostare radicalmente il modo in cui, fino ad allora, essa è stata compresa, non soltanto per ciò che concerne l'uomo, ma, più fondamentalmente ancora, per ciò che concerne il concetto stesso di essenza. I filosofi per Marx si sono fatti un'idea sbagliata di ciò che è un'essenza. Hanno creduto, in primo luogo, che l'essenza sia un'idea, o un'astrazione, un concetto universale, sotto il quale possono essere disposte, secondo un ordine di generalità decrescente, le differenze specifiche e infine le differenze individuali; e, in secondo luogo, che questa astrazione generica sia in qualche modo alloggiata negli individui dello stesso genere, che sia come una qualità che possiedono, in base alla quale li si può classificare e che sia anche come una forma o una potenza che li fa esistere come altrettante copie del medesimo modello.

Marx vuole rifiutare, allo stesso tempo, le due posizioni (dette *realiste* e *nominaliste*) tra cui si dividono tradizionalmente i filosofi: quella che vuole che il genere, o l'essenza, preceda l'esistenza degli individui e quella che vuole che gli individui siano la realtà primaria, a partire dalla quale si astraggono gli universali. Ciò perché, in modo stupefacente, né l'una né l'altra di queste due posizioni è capace di pensare ciò che vi è di essenziale nell'esistenza umana: *le relazioni multiple e attive* che gli individui stabiliscono gli uni con gli altri (si tratta del linguaggio, di lavoro, dominio o conflitto) e il fatto che sono queste relazioni che definiscono ciò che essi hanno in comune, *il genere*. Esse lo definiscono, perché lo costituiscono ad ogni istante, sotto forme multiple. Esse forniscono, dunque, il solo contenuto effettivo della nozione di essenza umana.

Risulta chiaro come questa posizione rifiuti ad un tempo il punto di vista *individualistico* (primato dell'individuo e, soprattutto, finzione di un'individualità che potrebbe essere definita di per se stessa, isolatamente, in termini di biologia o di psicologia o di comportamento economico⁸) e il punto di vista *organicistico* (primato del tutto e in particolare della società, considerata come una unità indivisibile, di cui gli individui non sarebbero che i membri funzionali).

⁸ Così come nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Marx critica l'economia politica che assumeva un punto di vista idealistico che pretendeva di partire dall'uomo isolato a-storico. Mentre assumendo il punto di vista del nuovo sapere e cioè quella *Darstellung*, su cui ci siamo soffermati così a lungo, si comprende di come l'uomo generico a-storico non è mai esistito e che invece sono sempre esistiti gli uomini determinati che vivono e lavorano insieme.

Insomma, siamo in presenza di un concetto di *relazione costitutiva*, che sposta la questione dell'essenza umana apportandole una risposta formale. L'essenza non consiste in ciò che è idealmente in ogni individuo, o ciò che servirebbe, dall'esterno, a classificarlo, ma ciò che esiste tra gli individui, per le loro molteplici interazioni, primo fra tutti proprio il lavoro. Come abbiamo visto, per Marx, la discussione si deve fissare sui rapporti che storicamente si sono affermati fra gli individui, su questa molteplicità di relazioni, attraverso cui si fa e si disfa il legame degli individui con la comunità e che, a sua volta, costituisce essi stessi. Infatti, ciò che più colpisce di questa posizione è che essa afferma la completa reciprocità tra la sfera individuale e quella comunitaria, che non possono esistere l'una senza l'altra e che non sono, ciascuna per suo conto, *delle astrazioni*, ma sono l'una e l'altra necessarie al pensiero del rapporto o della relazione.

Questa relazione costitutiva è di fondamentale importanza per comprendere appieno la pratica dei movimenti rivoluzionari: una pratica che non oppone mai la realizzazione dell'individuo agli interessi della comunità, che non li *separa* neanche, ma che cerca sempre di realizzare l'uno attraverso l'altro. In ciò si manifesta l'estrema differenza con la società capitalista. Infatti, quest'ultima, va superata per conquistare una condizione in cui sia possibile la *libertà di tutti e di ciascuno*, in quanto la realtà è il prodotto di tutti e di ciascuno, così che nulla è più lontano da Marx dell'idea di un modello di società basato sul predominio dell'unità, del momento del collettivo, rispetto al quale gli individui non sarebbero che semplici articolazioni.

Quel che viene prospettato è piuttosto una visione in cui le libere individualità, esprimono compiutamente se stesse, generando dal basso l'unità, che è il frutto di una produzione di socialità immanente allo stesso lavoro individuale. Nel ribadire con estrema chiarezza la necessità della compresenza tanto della individualità, quanto dell'essenza comune, Marx viene affermando che soltanto così può sorgere una relazione di reciprocità e di conferma fra gli individui, in modo da produrre un'autentica manifestazione umana. Siamo davanti ad una situazione che vuole affermare una dimensione di pieno compimento umano, caratterizzata dalla contemporanea salvaguardia dell'autonomia individuale e dell'unità sociale.

Come abbiamo osservato, per Marx la società del dominio è quella capitalista, ma essa non è solo il fondamento di quella scissione che la filosofia sancisce in una dimensione teorica. Infatti, non bisogna dimenticare che il punto di vista della *Darstellung* non solo è impiegato per la critica alla filosofia in modo da contrapporre un sapere alternativo, ma lo è anche per descrivere la struttura del reale, della società in cui la divisione del lavoro è spontanea e non volontaria, in quanto questo è il fondamento della scissione colta e rappresentata dalla filosofia.

Allora, il costituirsi delle idee come regno fisso e indipendente è da spiegarsi soltanto con l'autodissociazione e l'autocontraddittorietà del fondamento mondano. Questa scissione è il frutto di

una scissione più radicale che si verifica in una dimensione socio-economica, che si presenta nella *società civile* già colta e descritta da Hegel nella sua filosofia del diritto. La scissione descritta dal testo hegeliano, e ripresa dallo stesso Marx, è quella tra *universale* e *particolare*. In un mondo dominato dal meccanismo economico della causalità, si crea, per Hegel, un sistema di dipendenza universale, in cui gli individui, nel perseguire l'autonomia della particolarità, i *loro interessi*, sono sottomessi all'insieme sociale e restano in una situazione di *non-coscienza*.

Marx sembra ragionare a partire da questa situazione descritta da Hegel, in cui gli individui restano sotto il dominio dell'universale e non raggiungono la piena consapevolezza dei loro rapporti. Infatti, nella produzione capitalistica si compie *l'estraneazione*, che si produce quando la coordinazione della attività sociali non è frutto di un piano elaborato in comune, ma il risultato di processi *non-intenzionali* e, pertanto, quasi naturali o che si configurano come tali.

La produzione capitalistica si presenta come una serie di lavori privati eseguiti dai produttori gli uni indipendentemente dagli altri e senza un coordinamento preliminare. Questa condizione trova il suo inizio con l'affermarsi nella storia umana del *lavoro alienato* e la nascita della *proprietà privata*. Già nei *Manoscritti economico-filosofici*, Marx attuava una connessione ben determinata fra il *lavoro alienato* e *proprietà privata*: non è quest'ultima a generare il lavoro alienato, ma, al contrario, se si guarda più in profondità, è il lavoro alienato a generare la proprietà privata, è in esso che questa trova il suo fondamento. Insomma, è la separazione del lavoratore dai suoi mezzi di produzione e la conseguente mercificazione della *forza-lavoro* a creare profitto e quindi proprietà privata capitalistica. Ma questo va compreso come qualcosa di storicamente divenuto che Marx riconduce a quando gli individui delle classi laboriose perdono la loro capacità di produrre autonomamente, in seguito a sviluppi determinati, che consistono tanto nella rottura di antiche dipendenze servili quanto nella separazione dei contadini autonomi dalle terre attraverso processi di *recensione*, *privatizzazione* ed *espropriazione*⁹. In questo modo, la cooperazione sociale tra gli uomini viene così stravolta e snaturata, poiché quella che si afferma è una cooperazione non cosciente occultata dietro il presunto primato dell'individuo isolato. Finché l'attività umana è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui *estranea*, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata. Dove il lavoro è stato diviso naturalmente, gli uomini sono stati limitati in un determinato ruolo e la potenza sociale complessiva, da essi creata, si è loro contrapposta come una potere estraneo.

La causa di questa condizione di dominio sta proprio nel modificarsi di quella particolare attività che era il lavoro come trasformazione della natura, auto-trasformazione e relazione con gli altri uomini. Infatti, nel momento in cui il lavoro diventa una *merce*, all'uomo viene sottratta la sua

⁹ K. MARX, *Il Capitale*, I, Utet, Torino, 2009, cap. XXIV.

essenza, che passa sotto il controllo di un entità cosale, il *medium denaro*. Ciò perverte la relazione dell'uomo con il prodotto del suo lavoro, con la sua stessa attività produttiva, con la sua essenza di essere appartenente ad una specie, con gli altri uomini e persino con la natura.

Cerchiamo di vedere rapidamente i vari aspetti di *alienazione* che caratterizza l'operare dell'uomo a partire dal momento in cui il lavoro diventa una merce. Innanzitutto, il prodotto non gli appartiene più: l'oggettivazione diventa perdita dell'oggetto; l'operaio può anche produrre ogni meraviglia, ma col salario potrà comprarsi a malapena il necessario per vivere. Egli, in secondo luogo, è alienato dalla sua attività, perché non si tratta di un'attività svolta liberamente, creativamente, in cui trae anche piacere: «non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distruggere il suo spirito¹⁰». L'attività diventa un lavoro forzato, non il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un mezzo per soddisfare bisogni estranei: quando lavora, l'operaio in realtà non appartiene a sé, ma ad un altro. Quando il lavoro, infine, diventa merce l'uomo non vive più la sua vita di specie, ma questa vita di specie diventa soltanto un mezzo per sua esistenza fisica.

Dunque, in ciò consiste *il movimento dell'alienazione* che denuncia l'assumere vita propria di ciò che è il prodotto dell'attività lavorativa dagli individui: ciò è quel che Marx, nel primo libro de *Il Capitale*, definisce *feticismo*, cioè quell'atteggiamento in cui alle merci viene attribuito un valore come se esso spettasse loro per natura e non in forza della specifica modalità con la quale sono prodotte; nell'atteggiamento feticistico, dunque, una modalità specifica di produzione sociale appare come modalità naturale o come unica modalità possibile. In questo modo, Marx sulla base della coppia opposizionale del *proprio e dell'estraneo* mette in luce il rovesciamento di ciò che è soggettivo e umano in qualcosa di oggettivo e naturale, cioè ciò che si definisce *reificazione* o *cosalizzazione*. Essa consiste nel mondo dei valori mercantili, in cui i soggetti sono essi stessi valutati e di conseguenza trasformati in cose rappresentando così l'altra faccia del feticismo.

Come possiamo constatare siamo di fronte ad un potere che è diventato sempre più smisurato e che in ultima istanza si rivela come il *mercato mondiale* ma anche *merce*, e soprattutto come *denaro*. Quest'ultimo acquista il carattere di un universale astratto che appunto feticisticamente, sottoforma di cosa, domina e sussume sotto di sé gli individui.

In questa prospettiva risulta molto importante l'analisi che Marx fa del *valore*. L'autore de *Il Capitale* sottolinea che il valore non è un attributo delle cose, mentre la forma di valore che le merci assumono dipende dal fatto che esse sono prodotte secondo una modalità sociale determinata, cioè sono il frutto di lavori privati eseguiti da produttori gli uni indipendentemente dagli altri e senza un

¹⁰ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, 2004, p. 71.

coordinamento preliminare. Il valore e le merci esistono in quanto la produzione sociale è strutturata secondo una modalità di «coordinamento non coordinato¹¹». In quest'ultima i beni prodotti si devono rivestire di una forma di valore perché deve essere possibile uno scambio, altrimenti i bisogni non potrebbero essere soddisfatti; nella forma di valore si esprime il fatto che i differenti lavori degli individui vengono equiparati e resi commensurabili: essi sono ridotti alla qualità comune che tutti hanno, cioè di essere dispendio di forza lavorativa umana, *astratto* lavoro umano. Le merci sono scambiabili in quanto sono prodotti di astratto lavoro umano, che quantitativamente si esprime nel valore, il quale a sua volta si esprime in denaro. Il denaro in primo luogo è una misura dei lavori e, dunque, scala dei prezzi. Ma, se le merci hanno un prezzo, è per poter essere scambiate: scambio che è condizione necessaria per la soddisfazione dei bisogni sociali.

Questa prospettiva delinea una società borghese che si caratterizza per una scissione a causa della quale agli individui privati le relazioni sociali si presentano come indipendenti e contrapposte, in una perdita proprio di quel legame immanente fra il carattere particolare e quello sociale che, come abbiamo visto, caratterizza l'attività lavorativa.

È importante sottolineare che anche in questo caso siamo davanti al movimento della *Darstellung*, che si configura come il mostrare il carattere di un'apparenza. Gli agenti dello scambio attribuiscono il valore alle cose, come se esse di per se stesse possedessero delle qualità sociali. Questo non si configura come un errore mentale, ma è ciò che accade e non può non accadere nella prassi stessa dello scambio, che però svela qualcosa di decisivo: il fatto che la fonte del valore è una specifica forma di lavoro umano, un lavoro privato e indipendente, che può diventare sociale solo nel meccanismo della compra-vendita.

La *Darstellung* ci aiuta a capire anche quella che per Marx è la via per la liberazione dal dominio *feticistico* della società capitalistica. Infatti, essa è proprio la relazionalità costitutiva dell'uomo che si esprime tramite quell'attività particolare che è il lavoro, su cui bisogna fare attenzione. Come abbiamo precedentemente visto, questa attività è prima di tutto reciprocità che si instaura tra l'individuo e il collettivo; mentre ora è proprio questo legame reciproco a generare quel movimento di resistenza comune allo sfruttamento del capitale e di rivoluzione liberatrice.

Il minimo incomprimibile di individualità e di socialità che Marx descrive a proposito dello sfruttamento capitalistico garantisce il formarsi di un soggetto collettivo capace di resistere al dominio che, come egli ha voluto mostrare, non deve essere inventato o suscitato, perché è sempre già presente.

¹¹ S. PETRUCCIANI, *Marx*, Carocci, Roma, 2010, p. 182.