

STRUTTURA ED EVENTO DEL FETICCIO IN LOUIS ALTHUSSER (ALLA LUCE DEL MATERIALISMO ALEATORIO)

DI LUCA PINZOLO

«[...] la singola merce (l'«essere» nell'economia politica)».
Lenin¹.

«Questo mondo: un mostro di forza senza principio né fine».
F. Nietzsche².

«[...] come ha potuto l'*incontro* fra l'investimento ambivalente dell'oggetto fantasmatico [...] aver presa sulla realtà oggettiva?»
L. Althusser³.

1. Premessa

In *Leggere il Capitale* (1965), Althusser sembra abbracciare in pieno l'approccio, in certa misura analitico e deduttivo, che lui stesso definisce della *Darstellung* laddove, nella sua introduzione all'edizione francese del I Libro del *Capitale* (1969), egli propone, al contrario, di cominciare la lettura del testo dalle sezioni dedicate all'analisi di processi empirici; egli, insomma, sembra quasi invitare il lettore a seguire il percorso di ricerca di Marx stesso – o a invertire il procedimento di esposizione nel processo di ricerca: se in *Leggere il Capitale* l'unità di analisi era la *Darstellung*, la struttura e la sua efficacia, ora è la *storia* e l'*evento*. Nello scritto del 1978, *Marx nei suoi limiti*, pubblicato postumo nel 1994, addirittura egli arriva a denunciare l'approccio deduttivista di Marx come un'ipoteca hegeliana e si spinge quasi ad affermare che non vi è autentica sistematicità nella sua esposizione – né la scienza della storia marxiana può essere considerata un sistema. Voglio mostrare come queste molteplici letture althusseriane si concentrino sulla soluzione che egli offre circa il carattere di feticcio della merce – cui ha dedicato poche pagine anche se non prive di interesse. Tutto ciò per sostenere che l'oggetto della scienza marxiana è l'immaginario ed è *immaginario*: l'oggetto del *Capitale* e della marxiana

1 V.I. Lenin, *Quaderni filosofici*, Milano, Feltrinelli, 1958, p. 241.

2 F. Nietzsche, *Opere. Frammenti postumi (1884-1885)*, vol. VII, tomo III, a cura di G. Colli-M. Montinari, Milano, Adelphi, 1975, §38 [12], giugno-luglio 1885, p. 292.

3 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps suivi de «Les faits»*, Paris, Stock/Imec, 1992, tr. it. *L'avvenire dura a lungo seguito da I fatti*, Parma, Guanda, 1992, p. 239.

scienza della storia è il deposito immaginario di un *movimento* di cui può esserci solo constatazione postuma degli effetti. Se si accetta questa posizione, il cosiddetto materialismo aleatorio, motivo di una riflessione che diventa centrale nell'ultimo Althusser, è la pratica teorica che deve farsi carico di questo *movimento* e si pone, pertanto, come teoria dell'*inizio-in-movimento*.

2.

L'errore del pensiero economico, denunciato con forza da Marx, consiste in una ipostatizzazione quasi naturalizzante del proprio oggetto che viene assunto come dato ed evidente (Heidegger avrebbe detto: semplicemente presente) per poi essere oggetto di mera *constatazione* – per esempio, l'esistenza di uomini portatori di bisogni e capaci di comportamenti economici; la presupposizione immediata dell'oggetto economico sfocia in una specie di tautologia, la scienza economica è teoria dei bisogni e nasce perché ... gli uomini hanno dei bisogni:

La struttura teorica propria dell'Economia Politica consiste, dunque, nel mettere in rapporto immediatamente e direttamente uno spazio omogeneo di fenomeni dati e un'antropologia ideologica che fonda, nell'uomo soggetto dei bisogni (il dato dell'homo oeconomicus) il carattere economico dei fenomeni del suo spazio⁴.

La critica dell'economia politica consisterà proprio nella denuncia di questa ipostatizzazione e nel tentativo della sua revoca in una pratica teorica che non prende più la forma della *constatazione* bensì della *produzione* di un oggetto teorico:

L'Economia politica si dà per oggetto il dominio dei fatti economici, che hanno per essa l'evidenza di *fatti*: dati assoluti, che prende come si danno senza sottoporli a esame. La revoca della pretesa dell'Economia Politica fa tutt'uno per Marx con la revoca dell'evidenza di questo dato che essa, infatti, *si dà* arbitrariamente come oggetto pretendendo che questo oggetto *le è dato*⁵.

Sotto questo punto di vista, le forme del ragionamento marxiano, nonché le sue modalità di espressione, non sono rivestimenti di un processo di pensiero che andrebbe rintracciato nella mente dello studioso, almeno in quanto capace di osservare dati, registrarli e raccogliarli: queste definiscono, al contrario, interamente il campo problematico dell'oggetto scientifico, in breve, il *suo concetto* – quello stesso che gli economisti avrebbero mancato di costruire.

Cruciale diventa, come noto, la questione della distinzione tra «l'*ordine storico reale*» e l'*ordine logico*, ossia «l'*ordine di deduzione delle categorie nel Capitale*»⁶, anche perché è proprio qui che si gioca la partita del definitivo congedo di Marx da Hegel, al di là di ogni immaginario rovesciamento. Per Hegel, infatti, i due ordini si sovrappongono al

4 L. Althusser, «L'oggetto del *Capitale*», in L. Althusser et alii, *Leggere Il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006, p. 236.

5 Ivi, p. 233.

6 L. Althusser, «Dal *Capitale* alla filosofia di Marx» in L. Althusser et alii, *Leggere Il Capitale* cit., p. 44.

punto che il primo diventa espressione e dispiegamento del secondo. Negando la «*corrispondenza biunivoca* tra i differenti momenti di questi due ordini distinti»⁷, Marx deve adottare una peculiare *Darstellungsweise* che, pur partendo dalla raccolta di dati tratti dall'ordine storico reale, dovrà organizzarli in una *Gliederung*, ossia in una «combinazione gerarchizzata dei concetti nel *sistema*»⁸, in una esposizione sistematica la cui articolazione non corrisponde necessariamente alla successione delle forme reali così come si danno nell'ordine storico e cronologico⁹: al contrario, il lavoro teorico consiste, con le parole di Marx, nella *Verarbeitung* (trasformazione) dell'intuizione (*Anschauung*) e della rappresentazione (*Vorstellung*) in concetti (*Begriffe*)¹⁰, ed è così, e solo così, che l'*esibizione* di un oggetto teorico fa tutt'uno con la sua *costruzione* e con la *produzione* dell'*effetto di conoscenza* corrispondente; nel *Capitale* abbiamo, infatti, a che fare con «l'esposizione sistematica, con la messa in ordine apodittica dei concetti nella forma stessa di quel tipo di discorso dimostrativo che è l'analisi di cui parla Marx»¹¹.

L'intento di Marx di trattare del modo di produzione capitalistico a partire dalla merce quale sua forma elementare sembrerebbe trovare la sua giustificazione, se non fosse che Marx stesso non riesce ad essere del tutto fedele al suo intento: allorché egli tratta del feticismo della merce, infatti, eccolo ricadere nelle maglie di un semplice antropologismo empirico, che postula soggetti dotati di una mente soggetta all'errore, e di un hegelismo mai del tutto abbandonato – la «*distinzione epistemologica tra la conoscenza di una realtà e questa realtà stessa*» viene risucchiata nella coppia metafisica di essenza e apparenza¹². Ed ecco che allora il carattere di feticcio della merce si presenta in alcune, anche se non in tutte, le pagine di Marx, come una sorta di *abbaglio soggettivo*, ancorché reso possibile da circostanze ed esigenze reali, la non visibilità a occhio nudo della produzione di plusvalore, l'intento di tenere celata la realtà dello sfruttamento ecc...

Probabilmente Marx non ha portato del tutto a compimento il suo scopo, ossia la *costruzione del concetto dell'economico*. C'è, però, da domandarsi se questo concetto potrebbe definire a sua volta, come sembra affermare Althusser, un campo omogeneo e se questo campo non riprodurrebbe piuttosto, anche se in meglio, l'ideale di una assoluta visibilità ed autotrasparenza. Althusser, in effetti, fa riferimento, citando Marx, ad una purezza distinta «dall'*impurità empirica*», una «*purezza del concetto*, purezza della conoscenza adeguata al suo oggetto», tale per cui le «determinazioni di questo concetto» renderebbero possibile «la conoscenza effettiva dei modi d'esistenza» del proprio oggetto¹³. Tale concetto sarebbe definibile a partire dalla totalità – termine che da lì a poco Althusser sostituirà con il più adeguato «Tutto»¹⁴ – del modo di produzione e «nel movimento totale dei suoi effetti»¹⁵, in breve, dalla complessità del tutto sociale:

7 Ivi, p. 45.

8 Ivi, p. 62.

9 Ivi, p. 46.

10 Ivi, p. 41.

11 Ivi, p. 47.

12 L. Althusser, «L'oggetto del *Capitale*» cit., p. 260.

13 Ivi, p. 261.

14 «Se mi è consentito di essere un po' provocatorio, mi sembra che si possa lasciare a Hegel la categoria di *totalità*, e rivendicare per Marx la categoria di *tutto*»: L. Althusser, *Soutenance d'Amiens*, «La Pensée» 183 (1975) con il titolo *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, tr. it. in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 143.

15 L. Althusser, «L'oggetto del *Capitale*» cit., p. 251.

Definire i fenomeni economici tramite il loro concetto, significa definirli tramite il concetto di questa complessità, cioè tramite il concetto della *struttura* (globale) del modo di produzione, in quanto essa determina la *struttura* (regionale) che costituisce e determina in oggetti economici i fenomeni di questa regione definita, situata in un luogo definito della struttura del tutto¹⁶.

Tuttavia, è Althusser stesso a rilevare che «*L'economico non si vede mai chiaramente, non coincide mai con il 'dato'*»¹⁷: e, non a caso, gli antropologi e gli etnologi lo cercano nei rapporti di parentela e nelle istituzioni religiose, così come gli storici medievalisti lo cercano nella sfera della politica e in quella della religione¹⁸. Questa oscurità della sfera economica è «tanto più evidente per il modo di produzione capitalistico, che noi sappiamo essere il modo di produzione in cui il *feticismo* intacca [*affecte*] per eccellenza la regione dell'economico»¹⁹.

Siamo arrivati ad un punto cruciale: se l'andamento dell'esposizione marxiana è analitico e deduttivo, se il metodo della *Darstellung* è quello di far vedere l'efficacia della struttura sui suoi effetti, partire dalla merce significa partire da un *abbaglio*. Il concetto dell'economico è, quindi, il concetto di un *déplacement* che prende la forma di una mistificazione oggettiva – esso non può definire, pertanto, un campo teorico omogeneo, trasparente o puro neanche sul piano solamente concettuale, perché è il concetto di una permutazione continua di termini, di un continuo spostamento di luogo che ha come effetto una oggettiva, ossia strutturale, *mistificazione*.

3.

Passiamo adesso all'*Introduzione* del 1969. Lo scenario appare assai differente: il riferimento metodologico, adesso, è la «Prefazione» del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, che, però, viene connotata come «assai ambigua e (ahimé) celebre»; essa ha, anzi, causato «danni devastanti nella storia del Movimento operaio marxista», in quanto piena di hegelismo e di evolucionismo, che dello hegelismo è il risvolto pseudo-scientifico²⁰.

Il I Libro del *Capitale* risente di una forte ipoteca hegeliana sia nel lessico che nei contenuti; il lessico: si pensi alla negazione della negazione con cui Marx connota la futura espropriazione degli espropriatori nel capitolo XXXII della sezione VII²¹, o l'impiego della parola valore per significare tanto l'utilità sociale dei prodotti del lavoro tanto la loro scambiabilità – come se vi fosse un solo valore, essenziale, che si scinde in due; il contenuto: la «flagrante ed estremamente dannosa» teoria del feticismo della merce²². L'opera è, comunque, scientifica, nonché articolata scientificamente – ossia in modo

16 Ivi, p. 253.

17 Ivi, p. 250.

18 Ivi, p. 249.

19 Ivi, p. 250, tr. it. lievemente modificata.

20 L. Althusser, *Avertissement aux lecteurs du Livre 1 du Capital*. In K. Marx, *Le Capital. Tome 1*. Paris, Garnier-Flammarion, 1969, tr. it. Id., *Introduzione al I Libro del Capitale*, tr. it. a cura di M. Ciampa, Parma-Lucca, Pratiche, 1977, p. 37.

21 Ivi, p. 36.

22 Ivi, p. 37.

sistematico – nella sua esposizione²³ e dotata di oggetti scientifici, ossia costruiti ed astratti: il modo di produzione, la dinamica dello sfruttamento, infatti, non si vedono ad occhi nudi né si toccano con le mani, pur riferendosi ad una realtà effettiva²⁴. L'oggetto astratto, infatti, «è straordinariamente reale», ma «non *esiste* mai allo stato puro, poiché esiste soltanto nelle società capitalistiche»²⁵.

Di qui la «raccomandazione *imperativa*»²⁶ rivolta a tutti i lettori (intellettuali inclusi, i più esposti a deviazioni interpretative di stampo idealistico) a cominciare la lettura del testo dalla sezione II, di taglio ancora teorico, ma che comincia a presentare «la teoria scientifica di cui [i proletari] hanno quotidiana esperienza: lo *sfruttamento di classe*»²⁷; nella sezione II, intitolata «La trasformazione del denaro in capitale», Marx parte dalla circolazione delle merci e dal denaro come «*prima forma fenomenica del capitale*»²⁸: è, quindi, dal modo di produzione *in movimento*, ossia dalla sua effettiva realtà storica e manifesta che Althusser invita i lettori a prendere le mosse, lasciando per ultima l'analisi dell'*aspetto formale* del capitalismo, così come si esprime nella merce, non a caso definita dallo stesso Marx «*forma elementare*» del modo di produzione capitalistico²⁹.

Resta, naturalmente, da domandarsi *che cosa farne* di questo primo capitolo e, soprattutto, una volta lasciatolo per ultimo, *che cosa bisognerebbe capirne*.

Nell'inedito *Marx nei suoi limiti* (1978), è lo stesso ordine espositivo di Marx a rivelarsi, almeno a prima vista, fittizio³⁰, in quanto alterna, alla prevalente analisi di tipo deduttivo, dei «capitoli concreti [...] che stridono con l'ordine astratto della sua esposizione»³¹. Questo perché egli si è «*imposto l'idea di un inizio reso necessario dall'astrazione ultima del valore*»³²: egli, cioè, parte dall'*astrazione* del valore come se fosse un *dato*, senza tener conto che il valore è il risultato di un processo storico complicato e non è affatto «lo stato originario più semplice»³³.

Marx, insomma, nell'ordine di esposizione, sembra adeguarsi al principio «secondo il quale bisogna cominciare dal più semplice, dall'elemento primo, merce o valore, senonché questo elemento semplice non è né semplice né il più semplice»³⁴: muovendo dalla merce come forma elementare – semplice – del modo di produzione capitalistico, egli finisce col soggiacere a una *logica dell'essenza* che si riflette nel suo sistema di esposizione, che è appunto, o *vorrebbe essere*, analitico e con «lo scopo di scoprire nel semplice la sua essenza e gli effetti di questa essenza, effetti adatti a ritrovare, alla fine, attraverso una deduzione sintetizzante, il concreto stesso»³⁵.

23 Ivi, p. 17.

24 Ivi, p. 16.

25 Ivi, p. 17.

26 Ivi, p. 22.

27 *Ibidem*.

28 K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, tr. it. a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 179.

29 Ivi, p. 67.

30 L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in Id., *Ecrits Philosophiques et politiques*, Tome I, Stock-Imec, Paris 1994, pp. 357-524, tr. it. *Marx nei suoi limiti*, a cura di F. Raimondi, Milano, Mimesis, 2004, p. 63.

31 Ivi, p. 68.

32 Ivi, p. 65.

33 Ivi, p. 64.

34 Ivi, p. 65.

35 *Ibidem*.

Non è che Marx non ne sia stato consapevole: in effetti, come rileva Althusser, la sua macchina argomentativa è tutt'altro che compatta. Nel Libro I troviamo, infatti, accanto a capitoli in cui predomina un approccio argomentativo astratto e deduttivo, dei capitoli che sono «fuori dall'ordine di esposizione», ossia di taglio descrittivo e storico, relativi alle condizioni dell'avvento del modo di produzione capitalistico, all'accumulazione originaria, alla descrizione della giornata lavorativa, della manifattura e della grande industria³⁶. Ma anche i capitoli cosiddetti astratti non sono del tutto sistematici, in quanto Marx fa intervenire dei concetti, parimenti astratti, ma non ricavati per deduzione dall'elemento semplice originario che funge da punto di partenza: Marx, pertanto, rompe con l'esigenza di sistematicità e di deduttività, ereditato suo malgrado dallo hegelismo, «non solo nei capitoli, cosiddetti concreti, inseriti nell'ordine d'esposizione del *Capitale*, ma anche negli inserimenti di concetti astratti che non smette d'immettere nel campo teorico dell'ordine d'esposizione astratto, per allargarlo, mostrandosi così [...] il meno hegeliano possibile»³⁷.

Althusser non ci dice quali siano questi concetti astratti che Marx inserirebbe surrettiziamente nella sua deduzione, ma il seguito dell'argomentazione suggerisce che, più che di un inserimento, si tratti di una rimodulazione di concetti dovuta ad uno *spostamento di terreno*. Le posizioni di Marx, infatti, vengono formulate ed espresse almeno *due volte* e con esiti sensibilmente differenti. Anzitutto come *principi di analisi del proprio oggetto* che sono coestensivi ad esso³⁸. In secondo luogo, come «principi situati in un luogo determinato e estremamente limitato dello spazio occupato dalla stessa realtà d'insieme»³⁹, ossia nel qui-e-ora dei rapporti tra le classi, «in un luogo definito, al contempo, dai rapporti di classe e dai loro effetti ideologici»⁴⁰: questo spostamento produce il corrispondente slittamento dalla *forma-teoria* alla *forma-ideologia*. Ne segue che lo stesso oggetto del *Capitale* si scinde in due: da un lato, il modo di produzione e di scambio capitalistici nella sua media ideale, dall'altro «la storia concreta delle condizioni della lotta di classe che hanno spinto la borghesia occidentale nel capitalismo»⁴¹ – si noti, di passaggio, che, volendo, questo secondo oggetto è, a sua volta, scisso in due: da un lato forma-ideologia della lotta di classe, dall'altro interpretazione della formazione del modo di produzione capitalistico a partire dalla lotta di classe; se accettiamo questa formulazione di Althusser, possiamo osservare che *non necessariamente* borghesia e capitalismo si saldano indissolubilmente, ma che questa è arrivata al capitalismo a seguito di uno specifico andamento della lotta di classe e, quindi, avrebbe potuto anche non arrivarci mai. Ci ritorneremo.

4.

Lo scenario, come detto, si è notevolmente articolato. In *Marx nei suoi limiti* il testo marxiano di riferimento per quanto riguarda il metodo – ancorché riletto criticamente – è ancora la «Prefazione» a *Per la critica dell'economia politica*. E qui Althusser procede

36 Ivi, p. 64.

37 Ivi, p. 65.

38 Ivi, p. 71: «Le idee teoriche di Marx sono [...] presentate in modo ubiquo, esse occupano tutto lo spazio, dunque il luogo di questo oggetto, poiché si tratta di fornire attraverso di esse l'intelligenza dell'insieme di questo oggetto».

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 Ivi, pp. 64-65.

con due mosse sorprendenti: rilegge il rapporto tra la base e la sovrastruttura e impiega la critica marxista dello Stato, opportunamente rielaborata, come materiale per rendere conto del feticismo della merce.

Prendiamo in considerazione la prima mossa: Marx non spiega mai, da nessuna parte, il rapporto tra la struttura economica e la sovrastruttura giuridica in termini di corrispondenza o di espressione o di riflesso – se corrispondenza si dà, è solo tra sovrastruttura politica e giuridica e ideologia, o tra forze produttive e rapporti di produzione⁴². Il rapporto tra lo Stato e la base è, piuttosto, di *Ehreibung*, *elevazione*: lo Stato si solleva dalla base e, lungi dal corrisponderele o dal rifletterla, resta realmente *trascendente* rispetto a questa – il che comporta che lo Stato *non è mai attraversato dalla lotta di classe*, anche se la sua funzione consiste nel garantire il mantenimento del potere da parte della classe economicamente dominante.

Lo Stato è, insomma, una *macchina politica*; questa si è *sollevata* da un rapporto di proprietà che si esercita come un rapporto – già di per sé *politico*, si potrebbe pensare – di *signoria e servitù*; lo scopo di questa macchina è il mantenimento del potere da parte della classe dominante mediante la riproduzione delle condizioni sociali e materiali della produzione. Ma come funziona questa macchina? Il motore dello Stato, e la sua benzina, è il potere della stessa classe dominante: questo potere, afferma Althusser, si trasforma letteralmente e realmente in potere *legale*⁴³, ossia in quel Potere dello Stato che fa sì che esso detenga – weberianamente – il monopolio della forza legittima e la titolarità esclusiva della produzione e dell'applicazione delle leggi. In ciò, e grazie a ciò, lo Stato effettua «una *prodigiosa operazione di annullamento, d'amnesia e di rimozione politici*»⁴⁴, nega, cioè, l'esistenza stessa di qualcosa come un conflitto tra le classi: gli individui, siano essi sudditi o cittadini, sono *tutti uguali* davanti alla legge, cui sono tutti egualmente sottoposti; nello Stato moderno non esistono ceti o classi, ma solo popolo.

Ma che cosa è, effettivamente, oggetto di rimozione? Che il Potere non è una qualità o una proprietà, ma *l'indice di un differenziale di forza*:

Forza e Violenza non sono dei concetti assoluti, ma relativi, [...] la Forza designa *quella del più forte*, la Violenza *quella del più violento* [...] Forza e Violenza designano dunque una *differenza conflittuale* dove, nella differenza e nel conflitto, è il più forte che rappresenta la Forza [...] e il più violento rappresenta la Violenza⁴⁵.

Si vede bene, qui, come *una relazione diventa proprietà specifica e peculiare, per non dire esclusiva, di un apparato*: una differenza di potenza, quindi, viene concepita come una qualità univoca e attribuita come proprietà ad un soggetto, lo Stato.

È difficile, tuttavia, non vedere che questa dinamica, per cui lo Stato si *solleva* sopra la società civile, sul sistema dei bisogni e degli scambi, acquisendo caratteri propri e trascendenti, è la *stessa dinamica* per cui la merce diventa soggetto dotato in sé di qualità in sé, il valore. Se è così, però, bisogna anche dire che lo Stato si solleva sopra una base

42 Ivi, p. 81: «Marx, il quale usa continuamente il termine corrispondenza, *non dice affatto che la sovrastruttura corrisponde (entspricht) alla base*. Egli conserva il termine corrispondenza (*entsprechen*) per due casi e due soltanto: per la corrispondenza tra i rapporti di produzione e le forze produttive e per quella tra la sovrastruttura (il diritto e lo Stato) e le forme di coscienza ideologica che corrispondono loro. Prudenza».

43 Ivi, p. 123.

44 *Ibidem*.

45 Ivi, p. 122.

che, a sua volta, *ha già acquisito* una stessa connotazione trascendente: esso *riproduce*, sotto il punto di vista del politico, quella trascendenza che si è già prodotta nella società. In altri termini, lo Stato si può appropriare della potenza delle classi sociali in lotta, così come la merce si è appropriata del lavoro erogato dagli individui sotto un padrone e se lo è incorporato come valore «in sé».

Althusser, commentando criticamente la Prefazione sopra richiamata, afferma, qui citando Marx, che un rapporto di proprietà si manifesta come un rapporto di signoria e di servitù, ossia come un rapporto che è, almeno in germe, politico:⁴⁶ di qui la critica a Marx di aver fatto dello Stato la manifestazione diretta di un rapporto di produzione (lo Stato sarebbe l'epifenomeno di un'essenza che è il mercato)⁴⁷. Tuttavia, è anche vero, se accettiamo l'analisi appena svolta, che un rapporto di produzione, un rapporto di proprietà, è già sempre un rapporto politico – ne segue che la merce *funziona come un'immagine* che condensa in sé un rapporto che è tanto sociale quanto politico: l'immaginario sovrastrutturale politico è *già dato* nell'immaginario della merce – immaginario politico e immaginario economico, insomma, sono *strutturalmente uno*, ancorché ognuno nel proprio ambito e con una propria temporalità, sono *un identico immaginario*, il cui reale è l'effettuazione di un *rapporto di subalternità*.

Ed è per questo che Althusser può, a questo punto, affermare che «ciò che è stato detto dello Stato» fornisce degli strumenti per affrontare «la lancinante questione [...] del feticismo»⁴⁸: la teoria dello Stato, cioè, consente di illustrare la teoria del feticismo in quanto teoria di una «mistificazione oggettiva»; la teoria materialista dello Stato è adesso ciò che fornisce gli strumenti per illuminare l'immaginario della merce.

Il punto di partenza deduttivo del *Capitale*, già denunciato da Althusser, non permette, tuttavia a Marx di formulare una teoria soddisfacente del feticismo; egli deduce, infatti, le illusioni degli economisti ed il carattere di feticcio della merce *dalla stessa forma-merce*: così, però, è costretto a fare astrazione dalla *storia*, ossia dal fatto che ciò che egli stava descrivendo è un *mondo capitalista avanzato* «nel quale non esistevano solo le merci e la moneta-oro, ma anche il lavoro salariato e, dunque, lo sfruttamento capitalista e lo Stato. Da queste realtà [...] Marx deve forzatamente fare astrazione nella sua deduzione a partire dall'astrazione più semplice: il valore»⁴⁹. La merce, insomma, non può essere un *primo*, un *inizio*, perché va concepita come punto culminante di una rete di rapporti economici succedutisi nel tempo e stratificatisi.

La soluzione proposta da Althusser è, però, almeno a prima vista, sorprendente: quella trasparenza dei rapporti sociali tra persone che verrebbe ricoperta dal feticcio, ossia tradotta in rapporti tra cose, può venire rintracciata *nel diritto*. È il diritto mercantile, con la sua ideologia, a fondare la trasparenza dei rapporti sociali proprio rivelandoci che quelli che appaiono come rapporti tra cose sono in effetti ... *rapporti tra cose!* Nel diritto mercantile,

effettivamente, il rapporto di un soggetto di diritto alla cosa che detiene e di cui possiede anche la proprietà è trasparente perché immediato. E l'ideologia del diritto afferma in più che, siccome tutti i rapporti commerciali sono fondati sull'immediatezza del possesso delle cose da parte di ogni soggetto di diritto, questa trasparenza si estende a tutti i rappor-

46 L. Althusser, *Marx nei suoi limiti* cit., p. 111.

47 Ivi, p. 113.

48 Ivi, p. 137.

49 Ivi, p. 140.

ti giuridici. Essa afferma, infine, che il rapporto del soggetto di diritto alle cose, essendo un rapporto di proprietà, è allo stesso tempo un rapporto che implica il diritto di alienare e dunque di vendere e comprare le cose (merci), il che fa apparire il rapporto immediato e trasparente del soggetto alla cosa come un rapporto sociale. Il diritto riconosce così che i rapporti sociali degli uomini tra loro sono identici ai rapporti sociali delle merci (cose) tra loro, dato che ne sono il rovescio⁵⁰.

Il diritto riconosce che i rapporti sociali tra gli uomini sono *identici* ai rapporti tra le cose; tuttavia «Marx oppone i rapporti tra gli uomini ai rapporti tra le cose, mentre la realtà stessa del diritto enuncia questi rapporti nella loro unità»⁵¹: Marx dirà che questa identità è apparente, ma questa apparenza fa pur sempre parte «della realtà dei rapporti sociali»⁵². Ecco la *mistificazione oggettiva*, ma ecco anche l'inseparabilità o l'*unità* dell'oggetto economico e dell'oggetto politico, della merce-feticcio e dell'ideologia giuridica e politica, unità che però, nella prospettiva della *Darstellung*, della struttura astratta del modo di produzione si presta a letture non adeguate al proprio oggetto.

Il feticismo permette di vedere la realtà dei rapporti sociali come il tutto-sempre-già-dato del modo di produzione capitalistico; la merce è lo *spazio* sensibilmente soprassensibile in cui le relazioni tra i portatori dei rapporti sociali divengono visibili⁵³.

Il rapporto sociale, in quanto basato su un'espropriazione (originaria) si vede soltanto nella merce, che ne è al tempo stesso il risolto ed il feticcio: il rapporto sociale, se vogliamo, è *già la sua originaria proiezione nel feticcio*, perché questo è legge e la regola dell'articolazione e della riproduzione del rapporto stesso. Sotto questo punto di vista, la merce non viene dedotta dalla forma-merce perché è ad essa sovrapposta interamente e senza residui: «*forma elementare*» del modo di produzione capitalistico, è, al tempo stesso, «geroglifico sociale»⁵⁴ in cui il modo di produzione stesso si offre nel suo risolto immaginario. La merce è sia lo specchio capovolto dei rapporti sociali sia la *regola* di tali rapporti – che sono, in effetti, rapporti tra merci.

Non può stupire più di tanto, allora, che l'intelligibilità della forma-merce sia possibile solo in quanto il *feticcio* venga posto sotto l'illuminazione dell'ideologia giuridica: la merce è un'immagine, un immaginario che condensa in sé un'asimmetria di potenza

50 Ivi, p. 138.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

53 Così si esprime, ad esempio, E. Balibar: «il feticismo non è – come potrebbe essere, ad esempio, un'illusione ottica o una credenza superstiziosa – un fenomeno soggettivo, una percezione falsata della realtà. Esso costituisce, piuttosto, il modo in cui la realtà (una certa forma di struttura sociale) non può non apparire»: E. Balibar, *La filosofia di Marx*, tr. it. di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1994, p. 70. Ma anche A. Callinikos, *Il marxismo di Althusser*, tr. it. Bari, Dedalo, 1981, seppure da una diversa prospettiva, aveva sottolineato che «il feticismo non è solo una apparenza illusoria, è il *modo di esistenza* stesso della produzione capitalistica. Il carattere mistificato del sistema non risulta da qualche sua caratteristica accidentale, o dall'abilità dei capitalisti a ingannare i lavoratori, ma [...] dalla natura della merce, vale a dire dalla vera forma che i prodotti del lavoro devono prendere all'interno del modo di produzione capitalistico» (p. 68): ciò perché «il valore di una merce, sebbene creato dal lavoro dei lavoratori nel diretto processo di produzione [...] è stabilito dalla forma del suo valore di scambio e prezzo sul mercato. La legge del valore trova applicazione solo attraverso mistificanti rapporti di mercato» (p. 69); ne segue che «le apparenze non sono qualcosa di contingente, semplici illusioni soggettive, ma la forma che necessariamente la realtà prende. Ora egli rovescia l'argomento affermando che la realtà non è qualcosa di soggiacente alle apparenze, ma è lo stesso strutturato rapporto tra queste apparenze» (p. 72).

54 K. Marx, *Il Capitale* cit., p. 106.

nei rapporti sociali nonché la sua regolarizzazione e sistematizzazione nell'ideologia giuridica e politica. *Forma elementare* del modo di produzione capitalistico, la merce è al contempo elemento che scivola dal livello *basico* dell'economia a quello sovrastrutturale – casella vuota deleuzeana, che non sta mai al suo posto, perché non ha posto⁵⁵.

Tuttavia, una lettura sul solo piano sincronico della struttura non ne consente una comprensione adeguata: una mistificazione *oggettiva* – la maniera in cui accade il reale di un modo di produzione – *appare* come un errore *soggettivo* che viene concepito in termini psicologici.

5.

La forma espositiva del *Capitale* condensa almeno tre discorsi: quello della *Darstellung*, ossia dell'efficacia del tutto sempre-già-dato sui suoi effetti; un discorso storico-descrittivo; il discorso ideologico-politico. Ora, questi tre discorsi *non formano un sistema* – e forse è proprio per questo che Marx, alla fine, riesce a non essere hegeliano; il che non toglie che, però, un problema ci sia e Althusser lo sappia e lo faccia intravedere. Torniamo, quindi, a *Leggere il Capitale*, alle pagine in cui Althusser, nel rifiutare i concetti di origine e di genesi, afferma che l'oggetto del *Capitale* è l'*effetto-società* come *risultato*, e non il suo *divenire*:

L'oggetto dello studio di Marx è dunque la società borghese attuale che è pensato come un *risultato* storico: ma l'intelligenza di questa società, lungi dal passare attraverso la teoria della genesi di questo risultato, passa al contrario esclusivamente attraverso la teoria del «*corpo*», cioè della *struttura attuale della società*, senza che la sua genesi vi intervenga in nessun modo⁵⁶.

A sostegno della sua posizione, Althusser cita, quasi di sfuggita, un passo della *Miseria della filosofia* tratto dal paragrafo metodologico del II capitolo, in cui vengono ribadite le critiche marxiane a Proudhon. Marx lo accusa di aver costruito una successione non già delle forme economiche reale, bensì dei concetti dell'economia e di aver concepito questa ricostruzione storica come un *processo semplice* avente la forma di una *successione lineare* di momenti, ad ognuno dei quali corrisponderebbe una categoria economica. Tuttavia, in un modo di produzione effettivo e storicamente dato, i rapporti di produzione formano un tutto e farne delle fasi equivale a scomporre questo tutto; un discorso genetico di tal fatta procede come una *scomposizione* del tutto che non riesce a dare ragione di ciò che lo rende tale – il *processo*, da *costituente*, diventa *dissolutivo*:

Costruendo con le categorie dell'economia politica l'edificio di un sistema ideologico, si sconnettono le membra del sistema sociale; si mutano le differenti membra della società in altrettante società a parte, che si succedono le une dopo le altre. Come, in effetti, la sola formula logica del movimento, della successione, del tempo potrebbe spiegare nella sua reale concretezza la società, nella quale, appunto, tutti i rapporti consistono simultaneamente, e si sostengono gli uni con gli altri⁵⁷?

55 Cfr. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, tr. it. *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 51-52.

56 L. Althusser, «Dal *Capitale* alla filosofia di Marx» cit., p. 59.

57 K. Marx, *Miseria della filosofia*, tr. it. di F. Rodano, Roma, Editori Riuniti, 1950, p. 95.

Non è sufficiente, insomma, mettere in fila degli elementi irrelati per costruire una relazione: la successione temporale non spiega l'effetto-società caratterizzato dalla coesistenza di tutti i suoi rapporti e dal loro mutuo supportarsi; anzi, spiegare una società a partire dal suo processo originativo equivale a scioglierne la *Gliederung*, ossia a dissolverne il *corpo* negli elementi costitutivi. Se l'effetto-società, in quanto *risultato*, è pur sempre *secondo* rispetto alla sua genesi, la ricostruzione del processo genetico, avverte Marx, risale ad un *movimento* in cui il *corpo* e la tenuta di una società si perdono per strada. Ci troviamo di fronte al paradosso per cui *la società è il risultato di un movimento che scompare nei suoi effetti* e in cui *gli effetti stessi si annullano nella loro genesi*.

Per riprendere un esempio caro all'ultimo Althusser: se abbiamo la maionese non abbiamo gli ingredienti; viceversa: se abbiamo solo gli ingredienti, non c'è la maionese (non hanno preso). Ma, ancora, *se abbiamo solo la successione degli ingredienti*, non otteniamo nulla – se non, al limite, la ricetta della maionese.

Che cosa fa, invece, il filosofo idealista? Egli giustappone a questa successione un motore, il finalismo, procedimento macchinoso che funziona solo moltiplicando le ipotesi. Queste, in particolare: che una combinazione possa essere scomposta in particelle elementari senza esserne compromessa in nessun luogo; che queste particelle possano essere messe in fila, ossia disposte in *successione*; che questa successione segua un ordine *progressivo* e che il suo orientamento sia finalistico. Ora, Marx fa notare che tra *l'analisi e la sintesi* c'è un *buco* epistemologico – forse anche ontologico – e non un passaggio diretto: tra *il risultato* e le *sue condizioni* c'è un'implicazione che le ipotesi idealistiche non sono in grado di spiegare.

Tuttavia, se vogliamo concepire la struttura di un modo di produzione come un *risultato*, ossia come l'effetto di un processo storico e non come un dato di natura, questi due aspetti – struttura e processo – vanno fatti giocare insieme nella loro tensione; solo che, a questo punto, il processo non potrà più essere concepito nei termini di una successione lineare di momenti in cui pezzi staccati di realtà vengono disposti in fila e combinati tra di loro: anziché di genesi e di origine, si dovrà parlare semplicemente di inizio, collocare tale inizio nel mezzo, ossia nel sempre-già-dato, conferendogli, infine, una durata che ha la forma di una ripetizione.

Tra il *risultato* e le *sue condizioni* non c'è, pertanto, un rapporto di mera successione messa in movimento attraverso l'introduzione dell'ipotesi supplementare del finalismo; piuttosto, vi sarà un rapporto di *implicazione* che l'idealismo non è davvero in grado di spiegare: si tratta, però, di capire se tale implicazione *debba necessariamente essere spiegata*. È questa la sfida di un materialismo che si vuole *aleatorio*, di quella svolta epicureista che attraversa tutta la riflessione di Althusser e riemerge con prepotenza negli ultimi scritti.

6.

Le filosofie idealiste si caratterizzano per la ricerca di un punto di appoggio originario che viene presupposto come un dato – è il caso dell'*homo œconomicus*, dello stato di natura, del *cogito* cartesiano o di Dio. Non fa eccezione la variante materialista dell'idealismo, in cui il fondamento viene cercato nella materia, concepita, a sua volta, in termini sostanzialistici. Negli scritti postumi, già dal 1976, singolarmente, Althusser arriva a

sostenere che lo specifico del materialismo storico marxiano è, al contrario, di cominciare dal *movimento*: «l'esigenza più profonda di tale filosofia – egli scrive infatti – è sì di cominciare da una cosa qualsiasi, ma con la precisazione supplementare che *questa cosa qualsiasi deve essere in movimento*»⁵⁸.

Ecco, allora, in che modo l'epicureismo althusseriano si fa carico di questo problema negli ultimi scritti di Althusser:

Alla vecchia domanda: qual è l'origine del mondo? questa filosofia materialista risponde con: il niente? – nulla – [...] non c'è cominciamento perché non è mai esistito nulla prima che ci fosse qualcosa⁵⁹.

È la tesi di un *inizio assoluto*, prima del quale non c'è nulla e che quindi mette fuori gioco ogni tentativo di spiegare l'attuale mediante un processo che si è dispiegato teleologicamente: semplicemente, *nulla esiste... prima di esistere*, non vi sono possibili che si realizzano – ogni risultato si spiega in base a se stesso, o a ciò che è divenuto, e solo in questo senso può rendere conto del suo essere-divenuto.

Poi, però, leggiamo anche questo passo, in cui dall'*inizio assoluto* si passa ad una sua *secondità* rispetto al *Fall*, alla caduta degli atomi – se qualcosa è risultato, non potrà che essere secondo rispetto al suo evento, pur essendo, paradossalmente *inizio* di se stesso:

Dunque, per quanto lontano si possa risalire: c'è = 'c'è sempre stato', 'c'è sempre-già stato', il già è infatti essenziale per marcare questa precedenza dell'occorrenza, del *Fall* su tutte le sue forme, cioè su tutte le *forme* degli esseri⁶⁰.

Come interpretarlo? Alcuni scritti pubblicati postumi, ma che risalgono al 1976, possono aiutarci. L'approccio di Epicuro viene descritto con singolare chiarezza: egli non parla di origine del mondo, bensì di *inizio*, e rintraccia le *condizioni* dell'evento dell'*inizio*, il suo *prima*, in uno stato in cui, letteralmente, *non accade niente*, in cui, quindi, regna «il Nulla di eventi, ma non il nulla di materia»⁶¹, un vuoto di eventi riempito, però, di una materia tutt'altro che caotica, ma, anzi, «ben definita»⁶² e «sottoposta a certe leggi»⁶³, di modo tale che l'incontro «ha luogo nella materia [...] è causato dalla materia»⁶⁴.

L'*inizio* è, in primo luogo, un movimento che determina una deviazione della caduta degli atomi – ma, se parliamo di modi di produzione, dobbiamo piuttosto parlare di uno spostamento dei rapporti di forza; in secondo luogo, uno spostamento *che fa presa*, ossia, darwinianamente, che *si riproduce* – ed ecco l'interesse di Althusser per le forme di riproduzione dei rapporti sociali nel capitalismo. Se l'*inizio* è un *movimento*, una

58 L. Althusser, *Essere marxisti in filosofia*, Bari, Dedalo, 2017, pp. 50-51.

59 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in: Id., *Ecrits Philosophiques et politiques*, Tome I cit., tr. it. Id., *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino-L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, p. 61.

60 Ivi, p. 63.

61 L. Althusser, *Essere marxisti in filosofia* cit., p. 173.

62 *Ibidem*.

63 L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non philosophes*, Paris, PUF, 2014, tr. it. *Filosofia per non filosofi*, Bari, Dedalo, 2015, p. 27.

64 L. Althusser, *Essere marxisti in filosofia* cit., p. 174.

deviazione che fa presa, l'inizio *non è all'inizio*, ma sta nel mezzo, cioè è pur sempre preceduto da qualcosa. Se gli atomi cadono a pioggia in un *pieno* di materia sottoposta a leggi determinate, è impensabile che questo pieno non abbia degli effetti. Solo che, rispetto alla presa, il movimento che fa scattare l'inizio è in-significante: se anche non è un *nulla*, è tuttavia *contingente rispetto ai suoi effetti*.

L'evento dell'inizio, insomma, è aleatorio non tanto perché avrebbe potuto non verificarsi o produrre altri effetti (e che importanza ha? comunque, le cose sono andate così...), ma, semplicemente, perché è *insignificante rispetto ai suoi effetti* – e, in questo senso, è un *niente*.

La recinzione delle terre, cui Althusser dedica molto spazio negli scritti inediti e in cui ravvisa la preconditione dell'*incontro* tra capitale e lavoro⁶⁵, non è accumulazione originaria se non per noi, ma di per sé non è né un episodio dell'economia feudale, né l'evento inaugurale del modo di produzione capitalistico: si tratta solo di un mutamento dei rapporti di forza, per cui i *commons* vengono sottratti all'uso comune e resi oggetto di appropriazione privata, ma, di per sé, *non è condizione necessaria né sufficiente* per la nascita del capitalismo⁶⁶. Se, infatti, è chiaro che il modo di produzione capitalistico non è certo arrivato dal nulla e all'improvviso, ma ha preso le mosse all'interno di quello feudale è, però, altrettanto vero che «vi è nato in maniera strana»⁶⁷, ossia dall'incontro e dal concorso di processi relativamente indipendenti, che hanno coinvolto più attori di differente estrazione sociale – non solo borghesi, ma anche aristocratici latifondisti o dediti ad attività bancarie, i cui interessi personali *si sono incontrati* con quelli della emergente classe borghese⁶⁸. È, quindi, adeguato affermare che «*il modo di produzione capitalista si è incontrato con la borghesia*»⁶⁹.

Ecco l'idea-cardine: l'*insignificanza* del movimento rispetto al momento inaugurale ed alle sue conseguenze, la sproporzione dell'inizio rispetto al risultato – dove sproporzione non sta ad indicare un eccesso di senso, bensì un *difetto*: rispetto al risultato, l'inizio è *niente*. Anche per questo l'inizio è inattingibile ed inappropriabile: propriamente parlando, *non c'è mai stato inizio*, c'è stato solo movimento, circolazione di energia, diversa distribuzione dei pesi. È *l'economia delle forze* nel senso freudiano, di cui l'oggetto economico è solo il *feticcio* residuale, e, in certo senso, il *deposito*. La variazione infinitesimale dei rapporti di forza non può essere spiegata non tanto perché noi *non ne saremmo capaci*, per un deficit di conoscenza, quanto perché può essere vista solo nel suo *risultato*, ossia nella continua ripetizione della presa: rispetto al risultato, ogni inizio è un'astrazione – e, tuttavia, se di un risultato si tratta, dovrà pur sempre essere in una qualche relazione con un inizio.

65 L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* cit., pp. 71-75.

66 Accanto alla recinzione delle terre, infatti, occorrerebbe considerare altri fattori ed eventi: la trasformazione dell'immagine della povertà, che da via per la salvezza eterna diventa problema sociale o indice di un difetto morale, le *Poor Laws* e gli statuti medioevali dei lavoratori del XIV secolo, le leggi che fissano una base massima del salario e che proibiscono l'accattonaggio, i *Bills of Inclosures* del XVIII secolo. L'evento dell'origine è, insomma, surdeterminato, in quanto si produce nel mezzo di trasformazioni nell'immaginazione sociale e nel diritto: la *determinazione in ultima istanza* si esercita solo come *combinazione* insolubile di fattori di diverso genere e natura.

67 L. Althusser, *Filosofia per non filosofi* cit., p. 165.

68 *Ibidem*.

69 *Ivi*, p. 166.

7. Conclusioni

La *contingenza dell'inizio* ci permette di concepire un modo di produzione come un *risultato*, ma *non ce lo spiega* (e non è detto che sia un male...). Solo considerando la complessità dei fattori che sono in gioco nell'inizio possiamo considerare il risultato, a sua volta, come *contingente* e, al tempo stesso, *necessario nella sua contingenza*⁷⁰.

L'immagine di fondo che ci viene proposta da Althusser è quella di una *materia in una condizione di instabilità continua*, analoga all'immagine nietzscheana di uno *squilibrio di forze* grazie a cui, però, essa si traduce interamente in efficacia; su questo sfondo, la presa è una cattura: una forza ha avuto la meglio sull'altra, si è imposta con la sua violenza; l'incontro ha fatto presa, uno squilibrio iniziale di forze si è stabilizzato e si riproduce – diventa, come si dice, istituzione.

«Reale» indica, adesso, l'efficacia causale di uno scontro di forze il cui assestamento produce un *doppio effetto immaginario*: l'istituzione statale e il feticcio della merce, ipostatizzazioni di un rapporto conflittuale in cui il *polemos* è stato, però, *congelato* e, infine, *rimosso*. Come la maionese, una volta preparata, non ci fa più vedere i suoi ingredienti, così la presa si realizza come una mistificazione oggettiva – lo squilibrio di forze, divenuto stabile, si *deposita* nella sua *immagine feticistica*: questa, più che nascondere le sue origini, esibisce, al contrario, il rapporto di forze *nella sua verità* – il Potere si è trasferito nello Stato, i rapporti tra persone si sono tradotti in rapporti tra cose, tali per cui le persone esistono solo come portavoce della volontà delle merci che si scambiano⁷¹.

In Althusser l'esibizione discorsiva della *struttura* della struttura deve passare per il suo carattere immaginario, per poi risalire ad un evento di cui può esserci solo constatazione *après coup*. Da ciò, però, segue che la descrizione delle condizioni oggettive del modo di produzione capitalistico coincide con quella delle dinamiche altrettanto oggettive della mistificazione: essa sfocia nella constatazione di un differenziale di potenza, di un'asimmetria che rende l'economico già-sempre politico – abitato dalla schmittiana tensione tra amico e nemico. È qui, però, sul livello della narrazione della genesi di una società, che la teoria diventa esibizione delle *condizioni di impossibilità dell'effettività*, ed è qui, anche, che la scienza marxista depona la veste della forma-teoria per indossare quella della forma-ideologia al servizio della lotta di classe – e per ricordare, infine, che la *verità* di una teoria della società è che ogni socializzazione è *sempre* una *socializzazione non riuscita*.

70 Cfr. L. Althusser, «Dal *Capitale* alla filosofia di Marx» cit., p. 43: «siamo obbligati a rinunciare ad ogni teleologia della ragione e a concepire i rapporti storici di un risultato rispetto alle sue condizioni come un rapporto di produzione e non di espressione, dunque ciò che potremmo chiamare [...] *la necessità della contingenza*».

71 È, in fondo, Marx, ad aver osservato che nel rapporto di scambio i contraenti non sono solo possessori di merci: piuttosto, e, se vogliamo, *al contrario*, «le persone esistono qui l'una per l'altra soltanto come rappresentanti di merci». La loro volontà di scambiarsi delle merci si capovolge immediatamente – o si è già capovolta alle loro spalle, prima ancora del loro ingresso sulla scena del mercato – nella *volontà delle merci stesse*: «Per riferire l'una all'altra queste cose come merci, i tutori delle merci debbono comportarsi l'uno di fronte all'altro come *persone* la cui volontà risiede in quelle cose» (K. Marx, *Il Capitale* cit., pp. 117-118).