



A CURA DI STEFANO BORSELLI  
E ARMANDO ERMINI

**MARXISTI  
ANTIMODERNI**  
ANTOLOGIA

III EDIZIONE ACCRESCIUTA

BARCELONA, BAUDRILLARD,  
BORDIGA, CAMATTE, COLLU,  
DEBORD, FUSARO, MICHÉA,  
PREVE, TRONTI (E ALTRI)

*I libri del Covile*









I libri del Covile  
*Una collana dal formato ottimizzato  
per la stampa su carta.*

5



© Questo testo è licenziato nel marzo 2018 sotto Creative Commons Attribuzione · Non Commerciale Non opere derivate 3.0 Italia License · Copyright 2018 Stefano Borselli · Email: [il.covile@gmail.com](mailto:il.covile@gmail.com) · Pubblicazione non periodica e non commerciale, ai sensi della Legge sull'Editoria n. 62 del 2001 · Archivio disponibile a [www.ilcovile.it](http://www.ilcovile.it) · Marca tipografica di Alzek Misheff · Caratteri di pubblico dominio utilizzati: per il testo & alcuni ornamenti, i *Fell Types* di Iginio Marini, per i capilettera & decori, vari di Dieter Steffmann & altri.



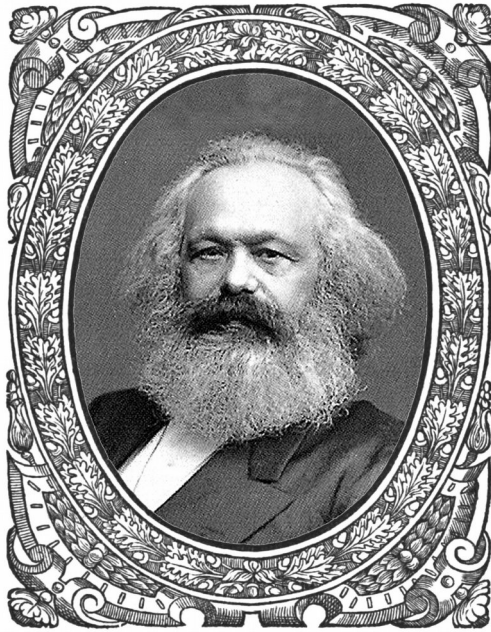
MARXISTI  
ANTIMODERNI

ANTOLOGIA

III EDIZIONE ACCRESCIUTA  
MARZO 2018







MA LÀ DOV'È PERICOLO,  
CRESCe ANCHE CIÒ  
CHE SALVA.



*Wo aber Gefahr ist, wächst Das Rettende auch.*

FRIEDRICH HÖLDERLIN



## *Indice*

NOTA INTRODUTTIVA.....	13
PARTE PRIMA.....	17
PREMESSE.....	19
Il Capitale totale. Letture del Cap. VI.....	19
Il tempo sottomesso.....	21
La perdita del mondo e della carne.....	23
APPROFONDIMENTI.....	27
Utilità, scarsità, valore d'uso.....	27
La natura umana.....	32
La comunità.....	35
Katéchon o del contenimento.....	37
L'oppio dei popoli?.....	40
CONSEGUENZE.....	43
Sentirsi antimoderni.....	43
Sul sesso liberato.....	45
Addio sinistra.....	48
Stato nazionale vs capitale internazionale.....	56
Sull'Arte Contemporanea.....	59
Limite, norma e autorità.....	63
Sua Maestà.....	66
PARTE SECONDA.....	69
CRESCITA ILLIMITATA DEL CAPITALE E COMUNITÀ UMANA.....	71
In sintesi.....	71
Un movimento senza misura.....	73
La comunità umana ( <i>Gemeinwesen</i> ).....	74
... e la sua dissoluzione.....	75
Sottomissione reale del lavoro al capitale.....	79
Il dominio reale cinquemila anni fa.....	82
Dal processo di produzione alla società.....	85
L'antropomorfo del capitale.....	87
LA GRANDE INVERSIONE.....	89
Il carattere di feticcio della merce.....	89

L'inversione del tempo.....	92
Défense de coucher.....	93
<b>MECCANISMI GENERATIVI.....</b>	<b>95</b>
Come cresce l'astrazione.....	95
Surrogati & protesi.....	97
Dalla speranza all'aspettativa.....	100
La minaccia.....	101
<b>APORIE MARXIANE.....</b>	<b>104</b>
Qualcosa sul valore d'uso.....	104
L'origine del valore.....	108
La religione delle forze produttive.....	109
Capitale e sussistenza delle classi sociali.....	112
<b>INDICE DELLE CITAZIONI.....</b>	<b>115</b>
<b>FONTI.....</b>	<b>117</b>





## NOTA INTRODUTTIVA

«Ma là dov'è pericolo, cresce anche ciò che salva».  
(Friedrich Hölderlin, *Patmos*, 1803)

«Scriva un autor grave, che ogni animal velenoso porta seco il rimedio da curarlo: & che non vi è pianta, od altro misto, che essendo veleno non habbia vicino a sé il rimedio contro il suo morbo. Hanno detto alcuni, che in Malta, & in altri luoghi, & Isole non si trovino animali velenosi: altri dicono esservene assai, ma esservi anco il rimedio, che è l'istessa terra, od altro, atto a curar quel veleno. ¶ Trovasi in Oriente una pianta, di cui le radici, che guardano a Ponente sono velenosissime, & quelle volte a Levante sono ottimo rimedio a quel veleno». (Pio Rossi, *Convito morale...*, Venezia 1639, p. 481)



QUESTA raccolta di brani nasce dalla serie omonima di numeri del *Covile* dedicata ad autori di area marxista accomunati da una visione critica della modernità e, in maniera meno omogenea, anche della tecnica. Visione esito di una lettura di Marx opposta a quella consueta, ma non certo illegittima.<sup>1</sup> Più esplicita-

<sup>1</sup> In Marx troviamo infatti, ad esempio, sia la giustificazione della brutale distruzione di ogni residuo comunitario da parte delle potenze capitalistiche sia il suo contrario. L'imbalsamazione della sua opera in corpo dottrinario chiuso ad opera del marxismo *mainstream* si è rivelata particolarmente negativa sul piano teorico perché ha ostacolato, con le scomuniche ed anche celando documenti dello stesso Marx in contraddizione con la lettura ufficiale, il libero approfondimento delle sue intuizioni e scoperte,

mente, se l'interpretazione progressista del pensiero marxiano oggi chiamata *accelerazionista*<sup>2</sup> (che approda ad una, non dichiarata, identificazione tra comunismo e capitalismo, il quale va quindi accelerato collaborando alla sua universale opera dissolvitrice) corrisponde al contenuto della *maggioranza quantitativa* degli scritti di Marx, tuttavia la sua critica del valore resta imprescindibile per chi voglia cercare le radici delle mostruose, antiumane, derive della modernità. *Solo vicino al veleno si trova il rimedio*, ricorda il distico di Hölderlin che qui leggiamo alla luce non della sua ardua teologia, ma della sapienza medica tradizionale. ¶ Quelle a cui ci siamo riferiti sono aree e movimenti formati negli anni sessanta del secolo scorso intorno alla lettura dei *Grundrisse*,<sup>3</sup> quando da un lato l'espandersi del capitalismo — che andava trasformando non solo le strutture economiche ma anche quelle antropologiche delle società —, dall'altro le contraddizioni dell'esperienza sovietica posero la necessità di approfondire al-

approfondimento che avrebbe potuto portare a sviluppi fecondi. Il recente libro di Ettore Cinnella, (*L'altro Marx, una biografia*, Della Porta Editori, 2014), evidenzia non solo ciò che del pensiero marxiano è stato sempre trascurato, ma soprattutto il mutamento del suo punto di vista sul capitalismo, dal consenso apologetico (quale passaggio storico liberante e necessario) degli anni del *Manifesto*, a quello totalmente critico e solidale alle prospettive «reazionarie» dei *narodniki* russi degli ultimi anni di vita.

2. Quella di Toni Negri e, in fondo, dei globalisti neocon, tutti ex trotzkisti, per intenderci.
3. Pubblicati per la prima volta in versione integrale nel 1939-41 dall'IMEL di Mosca, i *Grundrisse* e altri inediti marxiani cominciarono a circolare in Europa dal 1958 con la mitica edizione MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*). Ignorati dai partiti comunisti parlamentari e dalle loro corti di intellettuali, in italiano e francese furono tradotti dai bordighisti (Bruno Maffi, Roger Dangeville) e dagli operaisti (Renato Solmi, Enzo Grillo).



cune idee chiave di Marx (capitale, valore, classe ecc.). Ne emersero alcune originali linee interpretative, in particolare intorno a quattro centri di pensiero e iniziativa: i *situazionisti* {Henry Lefebvre, Guy Debord, Jaime Semprun, Raoul Vaneigem, Jean Baudrillard}, il gruppo intorno alla rivista *Invariance* {Jacques Camatte, Gianni Collu, Giorgio Cesarano}, gli *operaisti* {Raniero Panzieri, Mario Tronti, Toni Negri}, la scuola di Louis Althusser {Gianfranco La Grassa, Costanzo Preve}. Una specie di grande laboratorio, di cui è storia ancora da ricostruire sia la divaricazione<sup>4</sup> sia l'interscambio — di idee, letture, persone — che fu forte, continuo e in qualche modo protratto fino ai nostri giorni.<sup>5</sup> ¶ Se a quell'epoca le intuizioni di autori come Lefebvre, Debord,<sup>6</sup> Collu, Camatte o Baudrillard potevano apparire astratte e apocalittiche, oggi diviene una mera constatazione che la realtà abbia superato l'immaginazione, ed è logico che nel giudizio e nel dissenso verso la società attuale convergano filosofie e visioni del mondo tra loro originariamente lontane, e che cresca l'interesse verso chi precocemente e fino alla visionarietà, ne colse la prospettiva antiumana. ¶ La presente antolo-

<sup>4</sup> Va registrato che dalle suddette scuole, un tempo piuttosto coese, si sono dipartite con gli anni linee di ricerca tra loro incompatibili: si pensi all'operaismo italiano, che ha visto Toni Negri (grazie anche alla frequentazione di Gilles Deleuze e Félix Guattari) sposare modernità, capitale e impero americano, mentre Mario Tronti, maturando un ripensamento profondo, incontrava proficuamente il grande pensiero conservatore.

<sup>5</sup> Vedi la ripresa da parte di Preve e Fusaro di alcuni temi delle serie iniziali di *Invariance*, segnatamente su dominio reale e comunità. In realtà il primo a riutilizzare (qualche anno dopo e senza mai citare la fonte) l'idea di Camatte di *dominio reale* fu Negri (Endnotes 2010).

<sup>6</sup> Via, come pare, l'incontro con l'opera di Günther Anders.

gia di testi — tappa di un lavoro *in progress* — vuol essere quindi anche un invito a risalire alle fonti degli autori, in un percorso di lettura, quale esemplificato nella seconda parte, che contiene i testi utilizzati per un seminario.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Intitolato «Il contributo di Marx alla comprensione del mondo moderno dal punto di vista della critica del valore e in particolare di Jacques Camatte» il seminario, organizzato dal *Covile*, si tenne a Incisa Valdarno, Circolo Arci Nova, l'11-12 novembre del 2017





PREMESSE.

§ IL CAPITALE TOTALE. LETTURE DEL CAP. VI.

1. (Marx 1847: Cap. I §1)

Venne infine un tempo in cui tutto ciò che gli uomini avevano considerato come inalienabile divenne oggetto di scambio, di traffico, e poteva essere alienato; il tempo in cui quelle stesse cose che fino allora erano state comunicate ma mai barattate, donate ma mai vendute, acquisite ma mai acquistate — virtù, amore, opinione, scienza, coscienza, ecc. — tutto divenne commercio. È il tempo della corruzione generale, della venalità universale, o, per parlare in termini di economia politica, il tempo in cui ogni realtà, morale e fisica, divenuta valore venale, viene portata al mercato per essere apprezzata al suo giusto valore.

2. (Debord 1967: tesi 1)

L'*intera vita* delle società, in cui dominano le moderne condizioni di produzione, si annuncia come un immenso accumulo di spettacoli. Tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione.

3. (Debord 1967: § 16)

Lo spettacolo sottomette gli uomini viventi nella misura in cui l'economia *li ha totalmente sottomessi*.

4. (Collu & Camatte 1969)

Il punto di partenza della critica dell'attuale società del capitale, deve essere la riaffermazione dei concetti di *dominio formale* e *dominio reale* come fasi storiche dello svilup-

po capitalista. Ogni altra periodizzazione del processo di autonomizzazione del valore [...] non ha fatto altro che misticare il passaggio del valore alla sua autonomia completa, vale a dire l'oggettivazione della quantità astratta in processo nella comunità materiale. Il capitale, come modo sociale di produzione, realizza il proprio dominio reale quando perviene a rimpiazzare tutti i presupposti sociali o naturali che gli preesistono, con *forme di organizzazione* specificamente sue, che mediano la sottomissione di tutta la vita fisica e sociale ai propri bisogni di valorizzazione; l'essenza della *Gemeinschaft* (comunità) del capitale è l'organizzazione.

5. (Camatte 1974: 4-5)

[...] il capitale astrae l'uomo. Il che vuol dire che gli prende tutto il suo contenuto, tutta la sua materialità: forza-lavoro; tutta la sostanza umana è capitale. [...] L'uomo è l'uomo astratto definito dalla costituzione. Inoltre non bisogna dimenticare che il capitale s'è assoggettato tutta la scienza, tutto il lavoro intellettuale umano, e domina proprio in nome di questo ammasso di conoscenze. Esso è la conoscenza, l'uomo la manovra. Al contrario dell'uomo della società feudale che era soprattutto animale, l'uomo della società borghese è puro spirito.

6. (Camatte 1978: 5)

Il capitale, anche quando sembra cadere al di fuori della sfera di produzione industriale, produce tutto in serie e riduce gli esseri umani alla medesima situazione di dipendenza di fronte a sé stesso. È l'alienazione portata a termine. Gli esseri umani sono totalmente divenuti «altro» oppure, il che è lo stesso, gli schiavi hanno a tal punto accettato il potere del padrone da esserne divenuti il simulacro. Con ciò è finita qual-

siasi dialettica fra forze produttive e rapporti di produzione di cui parlava Marx nell'«Introduzione» del 1857; e d'altra parte la produzione non è piú solo produzione per la produzione, bensí produzione per la riproduzione del capitale.

7. (Fusaro 2012: 373)

[Il capitalismo] diventa *assoluto-totalitario*: *assoluto* perché — in termini hegeliani — pienamente corrispondente al proprio *Begriff*, ossia tale da esprimere in forma compiuta la propria segreta logica immanente [...], *totalitario*, perché ha sussunto sotto di sé la totalità sociale, simbolica, produttiva, culturale, andando a saturare ogni ambito della produzione, dell'esistenza e dell'immaginazione e segnando l'avvenuta presa di possesso totale dal parte del mercato, di tutti gli aspetti della riproduzione sociale.

8. (Fusaro 2012: 375)

Nell'«orizzonte unico» della merce, il capitalismo diventa «speculativo» poiché — data la sua natura totalitaria e assoluta — vede ormai sé stesso riflesso in ogni determinazione del reale. Ogni cellula della realtà è stata colonizzata dall'illimitata mercantizzazione posta in essere dal *fondamentalismo economico*, nella transizione da un sistema dicotomico e conflittuale (dialettico-antitetico) a un capitalismo assoluto, monocratico, totalitario e imperiale.

IL TEMPO SOTTOMESSO.

9. (Debord 1967: § 43)

Mentre nella fase primitiva dell'accumulazione capitalistica «l'economia politica non vede nel *proletario* che

*l'operaio*», ovvero colui che deve ricevere il minimo indispensabile per la conservazione della propria forza-lavoro, senza mai considerarlo «nei suoi svaghi e nella sua umanità», questa posizione delle idee della classe dominante si inverte nel momento in cui il grado d'abbondanza raggiunto nella produzione delle merci esige un surplus di collaborazione da parte dell'operaio. [...] Allora *l'umanesimo della merce* prende in carico «gli svaghi e l'umanità» del lavoratore, semplicemente perché l'economia politica può e deve ora dominare queste sfere *in quanto economia politica*. Così «il rinnegamento compiuto dell'uomo» ha saturato la totalità dell'esistenza umana.

10. (Collu & Camatte 1969)

Dominio reale del capitale significa quindi che non soltanto il tempo di vita e le capacità mentali del proletariato gli vengono espropriate, ma che prevalendo ormai (sul piano spaziale) il tempo di circolazione su quello di produzione, la società del capitale crea popolazione «improduttiva» su larga scala — crea cioè la stessa «vita» in funzione delle proprie necessità — per fissarle poi nella sfera della circolazione e delle metamorfosi del plusvalore accumulato. Il ciclo si chiude con una identità: *tutto* il tempo di vita degli uomini è il *tempo socialmente necessario* alla creazione e alla circolazione-realizzazione del plusvalore; tutto è misurabile dalle lancette degli orologi. «Il tempo è tutto, l'uomo non è più nulla, esso diviene tutt'al più la carcassa del tempo» (*Anti-Proudhon*).



II. (Camatte 1978: 6)

Si è arrivati all'organizzazione del tempo per il capitale ed è a partire da ciò che il capitale ha potuto mettere a punto la programmazione di ogni aspetto della vita umana.

12. (Camatte 1978: 24)

[...] c'è integrazione dei diversi momenti e il capitale diventa esso stesso soggetto consumatore. Il tempo libero diventa a sua volta un momento di capitalizzazione, vale a dire il momento in cui un capitale dato si realizza in un capitale accresciuto. La rivendicazione dell'abolizione del lavoro diventa perciò un elemento dell'utopia del capitale [...].

☛ LA PERDITA DEL MONDO E DELLA CARNE.

13. (Baudrillard 1977a: 73-74)

Liberazione delle forze produttive, liberazione delle energie e della parola sessuale: stesso combattimento, stessa avanzata di una socializzazione sempre più potente e differenziata [...] La trafila della produzione porta dal lavoro al sesso, ma cambiando di binario: dall'economia politica al libidinale (ultima acquisizione del '68) vi è la sostituzione di un modello di socializzazione violento e arcaico (il lavoro) con un modello di socializzazione più sottile, più fluido, ad un tempo più psichico e più vicino al corpo (il sessuale e il libidinale). Metamorfosi e svolta dalla forza lavoro alla pulsione.

13. bis (Collu 1973: § 49)

Come nel ciclo della merce il valore prodotto deve circolare compiendo diverse metamorfosi, sotto le seducenti spoglie di un qualsiasi valore d'uso, per riuscire a realizzarsi,

quindi a risultare valorizzato; così è per l'individuo ridotto a frammento del momento complessivo del valore, che deve in un continuum ossessivamente coatto (questione di «vita» o di «morte»), valorizzare la propria sopravvivenza, che in quanto immagine con apparenza di valore d'uso può, o realizzarsi divenendo matrice di una serie, oppure andare incontro al disastro della devalorizzazione. Ciò che il dominio reale del capitale cerca di programmare in questo ambito, è una forma di «circolazione semplice» delle differenti forme di sopravvivenza, comunque progettate o confezionate, in cui viga del tutto la competizione. L'Ego-valore, che diviene piccola azienda operando sul mercato secondo lo schema classico della legge del valore (scambio di pseudo-equivalenti), è il soggetto dell'ultima utopia «proudhoniana» del capitale, la società del libero mercato della sopravvivenza. Il ciclo maniacale euforico e quello depressivo, che costituiscono oramai i momenti focali e caratterizzanti del non-vissuto quotidiano, e ne regolano la stravolta scansione emotiva, sono ormai il riflesso palese l'uno dell'avvenuta valorizzazione del valore, che è poi il conseguimento di una dignità ontologica del tutto irreali, l'altro una bancarotta sempre potenzialmente mortale. La ciclotimia incombe come destino collettivo.

#### 14 (Camatte 1991)

Analizziamo il fenomeno. Un uomo, una donna, l'amore; essi s'uniscono, hanno un figlio. Per lo spirito-capitale è un crimine, perché è un atto libero. Hanno ottenuto un essere, considerato dai sostenitori della dinamica del capitalismo, come un oggetto, un prodotto, ma senza pagare nulla. Invece domani non si accoppieranno più, bensì comperanno in comune un embrione. A seconda delle loro risorse finanziarie, potranno procurarsi un genio o un cretino. Il vantaggio è

che potranno sempre reclamare, se il prodotto non corrispondesse a ciò che desideravano quanto a sesso, colore degli occhi, QI, etc. Inoltre, la separazione dei sessi sarà pienamente possibile [...] poiché sarà possibile, allora, far proseguire lo sviluppo dell'embrione in vitro. Per far trionfare la generazione artificiale, remunerativa e creatrice di posti di lavoro, si utilizzeranno effettivamente tali argomenti. Si invocherà il beneficio dell'asepsi integrale, la possibilità di eliminare le tare. Ciò ha per corollario la necessità di dimostrare che ogni essere umano è normalmente tarato (a meno che non intervenga la scienza). La tara medica sostituirà il peccato originale, e il cristianesimo verrà così salvato. I preti potranno occuparsi del loro gregge artificiale. Meglio ancora, si mostrerà, come viene già fatto [...] che la sessualità è pericolosa, che ogni contatto è rischio patogeno. Da lí, tutta l'esaltazione mercantile dell'AIDS, delle malattie sessualmente trasmissibili. Al limite, essere naturali non potrà (come già hanno scritto gli autori della fantascienza, cfr. *Défense de coucher* per esempio) che generare disgusto, da cui il tuffo forzato nella virtualità [...]. Se non ci sono piú contatti, tutto può essere protetto, ma l'*Homo sapiens* sarà spogliato della sessualità, come tende a esserlo del pensiero grazie al computer. Così come di tutti i rapporti intraspecifici.

14. bis (Collu 1973: § 66)

Non importa quale natura abbia la merce, se di «cosa» piuttosto che di «persona», perché il capitale possa seguitare ad accrescersi in quanto tale: è sufficiente che sussista un momento della circolazione in cui *una merce qualsiasi* si assuma il compito di scambiarsi con D per ricambiarsi successivamente con D'. Ciò è perfettamente possibile, in linea teorica, quando si sostituisca alla merce-cosa la mer-

ce-uomo, purché il capitale costante converta il suo investimento maggioritario dagli impianti idonei a produrre esclusivamente oggetti agli impianti idonei a produrre «persone sociali» (servizi sociali, e «servizi personali»).

15. (Barcellona 2005a: 49-50)

Mentre l'epoca precedente è stata caratterizzata dal dominio della natura, oggi quest'ultimo si presenta come dominio della vita. Il dominio della natura significa mettere a profitto un terreno, costruire una città; il dominio della vita consiste invece nel sostituire la natura nei meccanismi del vivente [...] Ciò che consente la manipolazione della vita è la convinzione che la vita stessa non ha valore, all'interno di una visione nichilista che travolge ogni idea di diritto. [...] All'aurora del nuovo mondo, le *norme giuridiche al pari di qualsiasi bene sono prodotte a partire dal nulla* e possono essere ricacciate nel nulla.

16. (Barcellona & Sorbi & Tronti & Vacca 2012)

La manipolazione della vita, originata dagli sviluppi della tecnica e dalla violenza insita nei processi di globalizzazione [...] ci pone di fronte ad una inedita emergenza antropologica. Essa ci appare la manifestazione piú grave e al tempo stesso la radice piú profonda della crisi della democrazia. Germina sfide che esigono una nuova alleanza fra uomini e donne, credenti e non credenti, religioni e politica.

APPROFONDIMENTI.

§ UTILITÀ, SCARSITÀ, VALORE D'USO.

17. (Debord 1967: § 40)

Questo incessante sviluppo della potenza economica sotto forma di merce, che ha trasfigurato il lavoro umano in lavoro-merce, in *salariato*, porta cumulativamente a un'abbondanza nella quale la questione primaria della sopravvivenza è senza dubbio risolta, ma in modo tale che deve sempre riproporsi; essa è ogni volta posta di nuovo a un livello superiore. La crescita economica libera le società dalla pressione naturale che esigeva la loro lotta immediata per la sopravvivenza, ma allora è dal loro liberatore che esse non sono liberate. L'*indipendenza* della merce si è estesa all'insieme dell'economia sulla quale domina. L'economia trasforma il mondo, ma lo modifica solo in mondo dell'economia. La pseudonatura, nella quale il lavoro umano si è alienato, esige di proseguire all'infinito il suo servizio, e questo servizio, che essendo giudicato e assolto se non da sé stesso, ottiene infatti la totalità degli sforzi e dei progetti socialmente leciti, come suoi servitori. L'abbondanza delle merci, vale a dire del rapporto mercantile, non può più essere altro che la *sopravvivenza aumentata*.

18. (Debord 1967: § 46)

Il valore di scambio ha potuto formarsi solo come agente del valore d'uso, ma la sua vittoria con armi proprie ha creato le condizioni del suo dominio autonomo. Mobilitando ogni uso umano e guadagnando il monopolio del suo soddisfacimento, ha finito per *dirigere l'uso*. Il processo di scam-

bio si è identificato con ogni uso possibile e l'ha ridotto alla sua mercé. Il valore di scambio è il condottiero del valore d'uso, che finisce per condurre la guerra per proprio conto.

19. (Baudrillard 1972: 138)

Il produttore sociale astratto rappresenta l'uomo pensato in termini di valore di scambio. L'individuo sociale astratto (l'uomo dei «bisogni») rappresenta l'uomo pensato in termini di valore d'uso. Vi è un'omologia tra l'«emancipazione», nell'era borghese, dell'individuo privato finalizzato dai propri bisogni e l'«emancipazione» funzionale degli oggetti nel loro valore d'uso.

20. (Baudrillard 1972: 139-140)

Il valore d'uso è espressione di tutta una metafisica: la metafisica dell'utilità, che si iscrive, come una specie di *legge morale*, nel cuore stesso dell'oggetto, e vi si iscrive in funzione della finalità del «bisogno» del soggetto. Il valore d'uso è la trascrizione nel cuore delle cose della medesima legge morale (kantiana e cristiana) inscritta nel cuore del soggetto, che la rende positiva nella sua essenza e la istituisce entro una relazione *finale* (con dio o con una qualsiasi realtà trascendente). Nell'uno e nell'altro caso la circolazione del valore è regolata da un codice provvidenziale che veglia sulla correlazione dell'oggetto con il bisogno del soggetto, sotto il segno della «funzionalità»; come assicura, del resto, la coincidenza del soggetto con la legge divina, sotto il segno della morale. [...] Se non si sottopone radicalmente il valore d'uso a questa logica dell'equivalenza, mantenendo il valore d'uso nell'ambito del «non comparabile», l'analisi marxista ha contribuito alla mitologia (vera «mistica» razionalista) che fa passare la relazione dell'individuo con gli oggetti, concepiti come

valore d'uso, come una relazione concreta e oggettiva, «naturale», insomma, il bisogno proprio dell'uomo e la funzione, propria dell'oggetto — che è l'inverso della relazione «alienata», reificata, astratta, che vi sarebbe rispetto ai prodotti come valore di scambio: qui, nel valore d'uso, vi sarebbe come una sfera concreta della relazione privata, in opposizione alla sfera sociale e astratta del mercato.

21. (Baudrillard 1972: 136–138)

[...] il valore d'uso, la stessa utilità, proprio come l'equivalenza astratta delle merci, è un *rapporto sociale* feticizzato — un'astrazione, quella del *sistema dei bisogni*, che assume la falsa evidenza di una destinazione concreta, di una finalità propria ai beni e ai prodotti — proprio come l'astrazione del lavoro sociale che fonda la logica dell'equivalenza (valore di scambio) si nasconde sotto l'illusione del valore «infuso» delle merci. [...] Perché vi sia scambio economico e valore di scambio è già necessario che *il principio dell'utilità sia divenuto il principio della realtà dell'oggetto*, o del prodotto. [...] Ormai secolarizzati, funzionalizzati, razionalizzati nell'ambito di ciò per cui servono, gli oggetti diventano la promessa di un'economia politica ideale (e idealistica) che ha come parola d'ordine «a ciascuno secondo i suoi bisogni». Contemporaneamente l'individuo sottratto a ogni obbligazione collettiva d'ordine magico o religioso, «liberato» dai suoi legami arcaici, simbolici o personali, «privato» ed autonomo, si definisce mediante un'attività «oggettiva» di trasformazione della natura — il lavoro — e mediante la distruzione di oggetti utili a proprio profitto: bisogni, soddisfazione, valore d'uso.

22. (Camatte 1978: 6)

Ora si è mostrato come, col capitale, essenziali per l'uomo non siano più i valori d'uso, bensì il movimento di valorizzazione-capitalizzazione nel cui ambito viene abolita ogni differenza fra valore d'uso e valore di scambio [...] la ricerca della ricchezza era abbinata alla lotta contro la penuria. Ora, in realtà, questa comincia precisamente con l'autonomizzazione del valore di scambio. Le comunità primitive la ignoravano allo stesso modo che ignoravano l'assillo del tempo libero.

23. (Camatte 1978: 9)

Ma in definitiva non è lo stesso Marx a considerare che lo sviluppo delle forze produttive (dati neutri) verrebbe falsato dal movimento del capitale? Non è forse una falsa coscienza storica quella che vorrebbe fondare il comunismo sulla base di uno sviluppo delle forze produttive, pari a quello che ha reso possibile l'instaurarsi del capitale?

24. (Illich 1982: cap. 1)

Per esempio, gli uomini e le donne sono sempre diventati adulti; ora per riuscirci hanno bisogno della istruzione. Nelle società tradizionali maturavano senza accorgersi che le condizioni della crescita erano determinate dalla scarsità. Oggi le istituzioni didattiche insegnano loro che l'apprendimento e la competenza desiderabili sono beni scarsi per i quali uomini e donne devono competere. In tal modo l'istruzione diventa un sinonimo dell'imparare a vivere in condizioni di scarsità.



24. bis (MacIntyre 1981: 243)

Un punto essenziale di incompatibilità fu notato molto tempo fa da D.H. Lawrence. Quando [Benjamin] Franklin afferma: «Fa' uso raramente del venereo, se non per la salute o per la procreazione...», Lawrence ribatte: «Non fare mai *uso* del venereo».

25. (Preve 2006a: 73)

Il capitalismo, nella sua dinamica, produce gradi di vera e propria «artificialità» sociale e antropologica sempre maggiori, per cui i bisogni (e ancor piú i desideri, per loro natura illimitati) vengono incessantemente creati, in una vera e propria «creazione continua» del consumatore, che da *homo sapiens* diventa *homo consumans*.

26. (Barcellona 2010: 17)

Il linguaggio dell'eccedenza non è il linguaggio logico-deduttivo, dal punto di vista del calcolo non c'è differenza fra le pillole e la fontana d'acqua sorgiva, si stabiliscono equivalenze funzionali, secondo il parametro dell'utilità rispetto a un obiettivo perseguito. Nel linguaggio dell'eccedenza, invece, non possono esserci equivalenze: ogni parola, ogni cosa rappresentata, vale per sé e non è suscettibile di essere scambiata con niente.

27. (Fusaro 2012: 396-397)

Contrapposto al bisogno, il desiderio costituisce l'elemento riproduttore strutturale del consumo capitalistico e della sua metafisica del «voler-avere-sempre-di-piú»; il sistema globale vive di desideri, poiché i bisogni, una volta appagati, lo porterebbero rapidamente verso crisi letali di sovrapproduzione e di sotto-consumo [...] L'antropologia del

desiderio e l'economia feticisticamente autonomizzata e non più incorporate nel tessuto sociale complessivo sono le due facce della stessa medaglia.

🌿 LA NATURA UMANA.

28. (Miłosz 2000: 112)

Comincerò con una mancanza di tatto, confessando cioè di credere nella natura umana. Questa idea è passata di moda, è stata anzi giudicata indecorosamente conservatrice, e in ciò il pensiero progressista non dà prova di coerenza [...] Un altro passi, ma Karl Marx difficilmente può venir accusato di essere un conservatore. A questo proposito mi rifaccio a Leszek Kołakowski che dice «bisogna dunque richiamare l'attenzione sul fatto che l'idea del «ritorno dell'uomo a sé stesso» è contenuta nella categoria stessa dell'alienazione, di cui Marx continuava sempre a servirsi. Che cos'è l'alienazione, in realtà, se non un processo in cui l'uomo si priva di qualcosa che egli è davvero, si priva dunque della propria umanità? Per poter adoperare in modo sensato questo termine, dobbiamo supporre di sapere in che cosa consiste il condizionamento dell'uomo, ossia che cos'è l'uomo realizzato a differenza dell'uomo smarrito, che cos'è l'«umanità», ovvero la natura umana [...]. Mancando quest'esempio o modello, anche se tracciato in maniera piuttosto vaga, non v'è modo di dare un significato alla parola «alienazione»».

29. (Preve 2012: 53)

Il concetto di natura umana è pienamente legittimo, ed è anche filosoficamente fondativo. Esso è ad un tempo biologico, storico e sociale. In quanto storico e sociale, es-

so è certamente «influenzato» da fattori storici e sociali (educazione, rapporti sociali classisti, manipolazione, ecc.), ma non si riduce ad essi.

29. bis (Perlman 1970: 31-33)

Il filosofo jugoslavo Veljko Korač ha presentato la teoria della alienazione formulata da Marx nel 1844 come la forma piú avanzata del marxismo e l'ha sintetizzata come segue: «Scoprendo per mezzo dell'analisi critica l'alienazione dell'uomo dall'uomo, dal prodotto del suo lavoro e dalla sua stessa attività umana, Marx ha posto la questione della abolizione di tutte queste forme di disumanizzazione e la possibilità di reintegrare la società *umana*». ¶ In effetti, nel 1844 Marx ha parlato di «restaurare» (se non esattamente di «reintegrare») la «società umana»: «Il comunismo è... perciò il momento *reale* — è necessario per il prossimo sviluppo storico — dell'umana emancipazione e restaurazione. Il *comunismo* è la forma necessaria e l'energico principio del prossimo avvenire; ma esso non è come tale il termine della evoluzione umana — la forma dell'umana società». ¶ In alcune pagine dei *Manoscritti economico-filosofici* egli ha parlato persino di comunismo come ritorno alla natura umana: «Il *comunismo* in quanto *effettiva* soppressione della *proprietà privata* quale *autoalienazione dell'uomo*, e però in quanto reale *appropriazione dell'umana* essenza da parte dell'uomo e per l'uomo; e in quanto ritorno completo, consapevole, compiuto all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico, dell'uomo per sé quale uomo *sociale*, cioè uomo umano. Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo... L'*effettiva* soppressione della *proprietà privata*, come appropriazione della vita *umana*, è quindi l'*effettiva* soppressione di ogni

alienazione, e con ciò la conversione dell'uomo dalla religione, dalla famiglia, dallo Stato ecc., alla sua esistenza *umana*, cioè *sociale*». ¶ Nel 1844 Marx aveva già indicato anche il soggetto, la classe sociale, che avrebbe realizzato questa riappropriazione della potenza creativa umana, questo ritorno all'essenza umana dell'uomo: «[...] una classe con *catene radicali*, una classe della società civile che non sia una classe della società civile, una classe che sia la dissoluzione di tutte le classi, una sfera che, per la sua sofferenza universale, possieda un carattere universale e non rivendichi un *diritto particolare*, poiché non ha subito un *torto particolare*, bensì l'*ingiustizia di per sé, assoluta*, una classe che non possa più appellarsi a un titolo *storico*, bensì al titolo umano...[*Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*]». ¶ Marx ha perfino descritto alcuni dei rapporti sociali della società umana non alienata: «Ma se supponi l'uomo come *uomo* e il suo rapporto col mondo come rapporto umano, tu puoi scambiare amore solo contro amore, fiducia solo contro fiducia, ecc. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo colto in fatto di arte...[*Manoscritti...* ]». ¶ Non c'è quindi alcun dubbio che Marx nel 1844 abbia parlato di una società e di una essenza umana che dovevano venire restaurate o alle quali si doveva tornare. Tuttavia, sebbene i passi che abbiamo citato siano vigorosi e suggestivi, essi non possono essere considerati come la formulazione più avanzata della teoria sociale ed economica di Marx e tantomeno è possibile considerare le opere della maturità come semplici riformulazioni degli stessi temi giovanili.

## LA COMUNITÀ.

30. (Marx 1844a)

Posto che noi avessimo prodotto come uomini: ciascuno di noi nella sua produzione avrebbe *doppiamente affermato* sé stesso e l'altro. Io avrei 1) oggettivato nella mia produzione la mia *individualità*, la sua peculiarità, e dunque tanto durante l'attività avrei goduto una individuale *esteriorizzazione di vita*, quanto nella contemplazione dell'oggetto avrei goduto la gioia individuale di sapere la mia personalità come potere *oggettivo*, sensualmente *contemplabile*, e dunque *sopra ogni dubbio sublime*. 2) Nel tuo godimento o nel tuo uso del mio prodotto, io avrei *immediatamente* il godimento, tanto della coscienza di aver soddisfatto nel mio lavoro un bisogno *umano*, quanto di avere oggettivato l'essere umano e dunque di aver procurato il suo oggetto corrispondente al bisogno di un altro essere umano; 3) di essere stato per te il *mediatore* fra te e il genere, dunque di essere saputo e sentito da te stesso come un complemento del tuo proprio essere e come una parte necessaria di te stesso, quindi di sapermi confermato tanto nel tuo pensiero quanto nel tuo amore; 4) di aver creato immediatamente nella mia individuale esteriorizzazione di vita, dunque di avere immediatamente *confermato e realizzato* nella mia attività individuale il mio vero essere, il mio *umano, comune essere (mein menschliches, mein Gemeinwesen)*.

31. (Camatte 1968: 231)

[...] la questione della comunità è la questione centrale del movimento proletario. In modo sintetico, essa si presenta come segue: a) Comunità umana primitiva. b) Distruzione di questa con sviluppo di due movimenti, quello del valore e quello di espropriazione degli uomini. c) For-

mazione della comunità materiale con fusione dei due movimenti precedentemente separati: il capitale-valore in processo. d) Il comunismo scientifico, la comunità umana ritrovata, che integra tutte le acquisizioni dei periodi anteriori.

32. (Preve 2006a: 6)

[...] una ragionevole e praticabile nozione di «comunità» (*koinonia*) ci è stata tramandata dai nostri maestri greci, ed in particolare (ma non solo) da Aristotele, e percorre come un filo rosso tutto il pensiero occidentale fino a giungere alla nozione di «etica sociale» (*Sitten, Sittlichkeit*) in Hegel e di «comunità» (*Gemeinwesen*) nello stesso Marx.

33. (Preve 2006a: 82)

L'intera storia della tradizione filosofica occidentale può essere ricostruita senza alcuno sforzo o deformazione unilaterale sulla base della categoria di comunità. Ed anzi, se facciamo un rapido esame comparativo tra la nascita della filosofia nell'antica Grecia (Parmenide) e nell'antica Cina (Confucio), in cui è dimostrata la totale assenza di rapporti reciproci diretti o indiretti, vediamo che in tutti e due i casi al centro dell'attenzione dei filosofi sta la «ricomposizione ideale» di un intero comunitario nel frattempo corrotto e dissolto, in vista di una nuova armonia comunitaria da ricostruire razionalmente e senza più ricorrere all'autorità dei miti cosmogonici precedenti.

34. (Preve 2006a: 103)

Alla minaccia di insensatezza si risponde con proposte differenziate di ristabilimento della sensatezza, sempre e solo su base comunitaria. Pitagora, Parmenide, Protagora, Socrate, Platone, Aristotele, sono tutti momenti di un unico

problema, la sensatezza del fondamento della comunità. Aristotele tira i fili di questo dialogo durato tre secoli, proponendo una visione integralmente comunitaria della convivenza umana e sociale. Respingendo la tentazione eugenetica, ben più pericolosa per la comunità del pensiero sociale sull'uomo.

35. (Preve 2011)

Nessuno della ventina di codici «marxisti» posteriori è basato sulla consapevole coniugazione di comunitarismo e di comunismo. [...] Una parziale eccezione è data dalla scuola (oggi estinta) di Jacques Camatte, che effettivamente ha cercato una fusione di comunitarismo e di comunismo. Ma chi guarda le cose più da vicino vedrà che quella di Camatte è una eresia interna alla corrente bordighista storica [...]. La nostra impostazione non ha letteralmente nulla a che vedere con quella di Camatte.<sup>8</sup>

### ☞ KATÉCHON O DEL CONTENIMENTO.

36. (Camatte 1978: 22)

L'altro momento è quello del salazarismo, che si è voluto chiamare «fascismo portoghese» ma che in realtà non presenta i caratteri del nazismo o del fascismo. Secondo me esso è stato invece un mezzo di lotta contro la distruzione di una società. Esso infatti è riuscito a congelarla e temporaneamente ad impedire che una forma più evoluta del MPC [=Modello di Produzione Capitalistico] si instaurasse e sconvolgesse

<sup>8</sup> Formati, ahimè, alla scuola dei maestri del sospetto, non possiamo non leggere questa nota come l'ammissione di Preve di aver *molto* a che vedere con l'impostazione di Camatte (*N.d.R.*).

il paese. Questo bloccaggio è legato all'esistenza di un impero coloniale che ha permesso di conservare la vecchia struttura agraria (importanza dei piccoli proprietari del Nord, delle piccole e medie imprese ecc). [...] si ha dunque una situazione del tutto differente da quella della Germania nazista, nella quale l'ideologia del ritorno a un certo Stato originario ha direttamente mascherato il movimento attraverso il quale si instaurava la comunità materiale del capitale (il suo dominio reale sulla società), e questo perché in Germania la vecchia società borghese è stata rapidamente distrutta. [...] Nella vittoria del salazarismo è infine da tenere presente l'anticomunismo. Inoltre, ma questo resta da dimostrare, non ci sarebbe stato il persistere di un sentimento comunitario, per lo meno in alcune zone del Portogallo? Ciò comporterebbe la preoccupazione di sapere di quale tipo di comunità si trattava, quale rapporto essa manteneva con la Chiesa.

36. bis (Michéa 2013: 77)

Sotto le sue strutture monarchiche centralizzate (e santificate dalla Chiesa), il sistema feudale contribuiva infatti a mantenere interi pezzi di vita comunitaria — e di autonomia locale — che il principio di eguaglianza continuava a irrigare in profondità.

37. (Tronti 2015: 22)

La mia idea è che la Rivoluzione d'ottobre somiglia più alla rivoluzione conservatrice che alle rivoluzioni borghesi. Anche la rivoluzione conservatrice ha il carattere del *katéchon*, cerca di trattenere l'avvento del demone nazista, che a suo modo è un nuovo che avanza, come del resto il fascismo-movimento delle origini, una modernizzazione politica, istituzionale, sociale, tecnologica [...] I totalitarismi non sono



un prodotto del Novecento, sono l'esito del Moderno, della sua volontà di potenza senza limiti [...] Prodotto del Novecento sono state le rivoluzioni, che contrastavano questa deriva; frutto maturo della storia europea, quindi, cultura operaia da un lato, aristocrazia intellettuale dall'altro, uniche forze indisponibili al destinale spirito borghese moderno.

38. (Tronti 2015: 18–20)

Il movimento operaio ha sbagliato strada quando ha seguito il Marx apologeta della borghesia, e ha indovinato la strada quando ha seguito il Marx critico dell'economia politica. [...] Marx, che ha visto come nessun altro la terribile potenza del capitale, non ha visto che il destino del Moderno si era ormai indissolubilmente identificato con la storia del capitale.

39. (Tronti 2015: 23)

Le rivoluzioni novecentesche non erano antimoderne, reagivano, resistevano, all'invasione del Moderno da parte dei barbarici spiriti animali del capitalismo. L'originario progetto moderno era infatti la loro tradizione. E il lascito che si riconosce nel fallimento di tutti i moti rivoluzionari del secolo passato, [...] dalla rivolta giovanile alla rivoluzione femminile, è la necessità di mantenere nell'atto di rottura con il passato il rapporto con la tradizione. La Tradizione non è il passato, ma è quello che del passato resta nelle nostre mani come irriducibile al presente.

## ☞ L'OPPIO DEI POPOLI?

40. (Preve 2004: 37)

La religione è un'attività originaria connaturata alla forma antropologica della natura umana, ed ha perciò almeno in parte una natura metastorica, anche se sono sempre storiche le sue forme concrete di manifestazione individuale (significato dell'esistenza singola) e collettive (riti collettivi di identificazione e di autorassicurazione). Dal momento che la religione è un'attività originaria connaturata nella forma antropologica (ed addirittura etologica) della natura umana, prevederne possibile l'estinzione e addirittura auspicarla in nome di una sorta di «ateismo scientifico universale» è un errore, ed anzi qualcosa di piú di un errore, un vicolo cieco della filosofia e della politica.

41. (Preve & Bontempelli 1997: 233-134)

[...] il monoteismo religioso non è pertanto un «nemico» della verità, ma un alleato possibile. È bene notare che questa possibile alleanza non può essere fondata (come molti sostengono) su ragioni di tipo populistico, pauperistico e miserabilistico. La cosiddetta «scelta preferenziale per i poveri», che alcuni considerano il terreno di incontro fra rivoluzionari atei e religiosi, non è che una conseguenza secondaria di qualcosa che le sta alle spalle e che è primario, cioè l'ammissione dell'esistenza della verità.

42. (Preve 2006a: 108)

L'attuale deformazione positivista, che si è accompagnata inevitabilmente allo sviluppo della scienza moderna, ha però imposto la correlazione dei concetti di verità con l'adeguato rispecchiamento dei fenomeni fisici, al punto che

la fisica, da scienza particolare, è diventata una vera e propria concezione del mondo. Ma originariamente la «verità» era un disvelamento sapienziale delle condizioni permanenti che reggevano la riproduzione armonica della comunità, e la falsità si identificava direttamente con le dinamiche di dissoluzione di questa comunità.

43. (Preve 2005)

L'origine della religione, o piú esattamente delle religioni, sta dunque nella razionale esigenza di sottrarre allo scorrimento annichilitore del tempo un'Origine che possa funzionare da garante di tutti i valori fondativi di una comunità.

44. (Fusaro 2012: 473)

[...] la religione non soltanto è dotata di un suo spazio veritativo [...], ma racchiude al proprio interno, blocchianamente, una corrente calda che, in nome del Dio trascendente, è fonte di lotte contro i soprusi terreni. Del resto, la religione può oggi costituire una preziosa risorsa di resistenza al nichilismo, già solo in forza del suo eroico riconoscimento dell'alterità della forma di merce rispetto alla divinità trascendente.

45. (Tronti 2015: 130)

La critica della religione come alienazione umana è un tributo pagato alla cultura del tempo. Quello che di Marx oggi risulta irrecuperabile è quel suo prepositivismo, o quel suo postmaterialismo di stampo settecentesco. Che per una società di produttori di merci, misurate come valori da un uguale lavoro umano, il cristianesimo — col suo culto dell'uomo astratto, specialmente nel suo svolgimento borghese, protestante, deista eccetera — sia la forma di religione piú

corrispondente, come si recita in queste pagine, è una semplificazione che nemmeno la successiva, famosa tesi weberiana riesce a rendere convincente. Che il riflesso religioso del mondo reale scomparirà il giorno in cui i rapporti della vita pratica quotidiana presenteranno agli uomini relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura, questa è una previsione che non solo il tentativo di socialismo, ma lo stesso sviluppo del capitalismo ha smentito.

## CONSEGUENZE.

### SENTIRSI ANTIMODERNI.

46. (Marx 1858: II, 142)

Presso gli antichi non troviamo mai un'indagine su quale forma di proprietà fondiaria, ecc., crei la ricchezza piú produttiva, la massima ricchezza. La ricchezza non si presenta come scopo della produzione, sebbene un Catone possa indagare quale coltivazione dei campi sia la piú redditizia oppure Bruto possa persino prestare il suo denaro al massimo interesse. L'indagine è sempre volta a stabilire quale forma di proprietà crei i migliori cittadini. La ricchezza come fine a sé stessa si ritrova solo nei pochi popoli commerciali — monopolisti del *carrying trade* — che vivono nei pori del mondo antico come gli ebrei vivono nei pori della società medioevale. [...] Perciò l'antica concezione secondo cui l'uomo, quale che sia la sua limitata determinazione nazionale, religiosa, politica, è sempre lo scopo della produzione, sembra molto elevata nei confronti del mondo moderno, in cui la produzione si presenta come scopo dell'uomo e la ricchezza come scopo della produzione. Ma *in fact*, una volta cancellata la limitata forma borghese, che cos'è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive ecc. degli individui, creata nello scambio universale? Che cos'è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della propria natura? Che cos'è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a sé stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tut-

te le forze umane come tali, non misurate su di un metro *già dato*? Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione determinata, ma produce la propria totalità? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire? Nell'economia politica borghese — e nella fase storica di produzione cui essa corrisponde — questa completa estrinsecazione della natura interna dell'uomo si presenta come un completo svuotamento, questa universale oggettivazione come alienazione totale, e l'eliminazione di tutti gli scopi determinati unilaterali come sacrificio dello scopo autonomo a uno scopo completamente esterno. Perciò da un lato l'infantile mondo antico si presenta come qualcosa di più elevato. Dall'altro esso lo è in tutto ciò in cui si cerca di ritrovare un'immagine compiuta, una forma e una delimitazione oggettiva. Esso è soddisfazione da un punto di vista limitato; mentre il mondo moderno lascia insoddisfatti, o, dove appare soddisfatto di sé stesso, è *volgare*.

47. (Tronti 2015: 27)

Non si può essere più moderni del capitalismo. Questa pretesa è stata la vera utopia del socialismo come scienza.

48. (Tronti 2015: 29)

Sono a questo punto pensabili l'idea e la prassi, contestatrici dell'ordine esistente, da parte di una moderna forza antimoderna?

49. (Tronti 2015: 45-46)

Il movimento operaio ha cominciato a perdere quando ha cominciato a correre, ripeto, in Occidente e in Oriente, con il capitalismo moderno: a correre, e non dietro alla contraddizione, piuttosto davanti alla modernizzazione

sempre crescente [...] Sarebbe stato compito del movimento operaio [...] quello di imporre alla tarda modernità, con i mezzi che giustificano il fine, di non piú correre ma camminare: trattenendo, rallentando, ritrovando il passo dell'uomo, sottomettendo il ritmo della macchina, non per la decrescita, ma per una concrescita, tra il fuori e il dentro, tra situazione ed esistenza, tra destino e libertà.

50. (Tronti 2015: 79)

Siamo in questa condizione, di cui lucidamente occorre prendere atto: solo il passato è oggi alternativo al presente, non piú catturabile dal suo selvaggio istinto predatorio. Il futuro è già tutto inscritto nel presente: questo farà di quello tutto ciò che vorrà.

## 51. SUL SESSO LIBERATO.

51. (Baudrillard 1977a: 77)

Ormai non si dice neppur piú: «tu hai un'anima e bisogna salvarla», ma «tu hai un sesso e devi trovarne il buon uso», «tu hai un inconscio e bisogna saperne godere», «tu hai un corpo e bisogna saperne godere», «tu hai una libido e bisogna saperla spendere», ecc. ecc. Questa costrizione di liquidità, di flusso, di circolazione accelerata dello psichico. del sessuale e dei corpi è la replica esatta di quella che gestisce il valore mercantile: bisogna che il capitale circoli, che non abbia piú gravità, punto fisso, che la catena degli investimenti e reinvestimenti sia ininterrotta, che il valore si irradi senza sosta ed in tutte le direzioni. E questa è la forma stessa della realizzazione attuale del valore. È la forma del capitale; e la

sessualità, la parola d'ordine sessuale, il modello sessuale, è il modo della sua epifania al livello dei corpi.

51. bis (Collu 1977: Lettera IV)

Voglio riferirmi alla cosiddetta liberazione sessuale di cui tanto si blatera sulla stampa di ogni bandiera, senza mai tenere conto che essa progredisce non già in ragione dello schiazzazzo e della problematizzazione che se ne fa al riguardo, ma come effetto inevitabile dello sviluppo del capitale. [...] Tutto ciò premesso, non posso che valutare con favore la vostra lotta per la diversità sessuale, la quale asseconda l'ordinato movimento di antropomorfizzazione del capitale. Esso, come ben sai, ha avuto bisogno di merci sempre diverse e sempre rinnovate. E la sua voracità continua, richiedendo ora una merce umana *à la page*, ciò che significa, nell'ambito che abbiamo indagato, l'immissione di nuovi modelli di mercanzia sessuale nel mercato dei comportamenti. Sì alla valorizzazione della devianza, di ogni devianza. Sì alla creazione indefessa di nuove devianze. Continuate compagni, ma con rigore.

52. (Baudrillard 1977b)

Chi vive con lo stesso perirà dello stesso. L'impossibilità di scambio, di reciprocità, di alterità, secerne quest'altra alterità invisibile, diabolica, sfuggente, questo Altro assoluto che è il virus, lui stesso fatto d'elementi semplici e di una ricorrenza infinita. Noi siamo in una società incestuosa. E il fatto che l'AIDS ha toccato prima gli ambienti omosessuali o drogati attiene a questa incestuosità dei gruppi che funzionano in circuiti chiusi.



53. (Camatte 1978: 61-62)

Perché, a partire dal momento in cui si rimette in causa l'eterosessualità, limitare la sessualità a un rapporto uomo-donna, donna-donna, uomo-uomo, e questo a diverse età (dunque pederastia e pedofilia)? Ci possono essere anche zoofilia, necrofilia, coprofilia ecc. Se si considera logico che degli omosessuali si sposino tra loro (negando in tal modo quella rottura col sociale che il loro legame in origine comporterebbe) e che ci siano chiese per omosessuali come M. Mieli precisa a pag. 87 del suo libro, perché non dovrebbero esserci anche matrimoni fra uomini o donne e animali, che sarebbe un modo per superare l'antitesi natura cultura sul terreno di quest'ultima? [...] Con ciò, non ritengo certo che ogni qual volta si fa all'amore si debba pensare o si pensi alla procreazione, ma essa non dev'essere un possibile da realizzarsi solo quando lo vogliamo. Se si dissocia, sarà difficile vivere al momento voluto tutta la dimensione specifica, paleontologica e cosmica dell'atto sessuale che si sviluppa nello sfociarsi-aprirsi procreativo. [...] Il pericolo di una riduzione a particelle neutre è molto reale, poiché da diversi orizzonti si propone in definitiva di sopprimere la procreazione (che permetterebbe una liberazione completa della donna e dell'amore). [...] Ma in che cosa il non procreare, partorire, allattare, potrebbe essere una manifestazione positiva? Questa liberazione-emancipazione è una spoliazione, una riduzione dell'essere umano a semplice supporto di diverse funzioni che gli si possono innestare e che egli potrebbe manipolare al di fuori di lui... [...] Emancipazione-liberazione è un processo interno al capitale [...] La dinamica della liberazione è quella della frammentazione; la liberazione sessuale è la polverizzazione dell'amore in quanto processo totale della vita umano-femminile [...] essere contro

la procreazione è come essere contro il lavoro; è voler essere finalmente spossessato della vita e dell'attività; il capitale che tende in definitiva a realizzare una comunità senza esseri biologici umani e senza attività biologica umana.

54 (Illich 1982: cap. 1)

Una società industriale non può esistere se non impone certi presupposti unisex: il presupposto che entrambi i sessi siano fatti per lo stesso lavoro, percepiscano la stessa realtà e abbiano, a parte qualche trascurabile variante esteriore, gli stessi bisogni. Ed *anche il presupposto della scarsità, fondamentale in economia*, è logicamente basato su questo postulato unisex.

☞ ADDIO SINISTRA.

54 bis (Collu 1973: § 33)

Lo spossessamento è così assoluto e completo. Ogni vuoto è colmato dalla razionalizzazione dello sfruttamento integrale. L'obbiettivo «pacificante» dell'ideologia progressista è, anche in questo processo d'intervento occultamente violento sulla formazione dell'esperienza individuale, perfettamente chiaro. La fabbrica della persona è una fabbrica continua, non può abbandonare la persona a sé stessa, né può rischiare di consentirle uno spazio di sviluppo autonomo in cui ritrovi la propria volontà-vocazione di giudicare la realtà fuori dagli schemi prefabbricati del giudizio e di esercitare una critica al di fuori degli schemi prefabbricati della «critica razionale», cui il sistema e i suoi apparati mediatori sono pronti a rispondere con l'eterna promessa del rimedio immediatamente futuro, con l'eterno

espediente logico di minimizzare le «imperfezioni» del presente sempre spacciato come il «momento» di trapasso.

55. (Barcellona 2005b)

La sinistra si è smarrita per una ragione molto semplice: perché ha abbandonato ogni idea di bene comune. Prima, seppure nella forma perversa dello Stato totalitario, sottoponeva l'idea della libertà individuale a qualche limite. Crollata l'adesione a questa forma di Stato, è rimasto solo un atteggiamento libertario [...] La sinistra è nata storicamente come un'eresia del cristianesimo. Questa eresia è stata portata a conseguenze nefaste, ma non era figlia del liberalismo. Era figlia di un'altra visione.

55. bis (Michéa 2013: 30)

Si può anche dire che se quei pensatori [i primi teorici socialisti. (*N.d.R.*)] si opponevano con tanta forza all'ideologia liberale [...] ciò accadeva in primo luogo perché quest'ultima si basava su una concezione della libertà individuale che — per il fatto che dove passava travolgeva ogni cosa — portava necessariamente, ai loro occhi, a dissolvere *l'idea stessa di vita in comune.*

55. ter (Bordiga 2013: 30)

Come può dirsi che *il più disgraziato e pernicioso prodotto del fascismo è l'antifascismo* quale oggi lo vediamo, così può dirsi che la stessa caduta del fascismo, il 23 luglio 1943, coprì nel medesimo tempo di vergogna il fascismo stesso, che non trovò nei suoi milioni di moschetti un proiettile pronto ad essere sparato per la difesa del Duce, ed il movimento antifascista nelle sue varie sfumature, che nulla aveva osato dieci mi-

nuti prima del crollo, nemmeno quel poco che bastasse per poter tentare la falsificazione storica di averne il merito.

56. (Barcellona 1946: 71)

Quanto, infine, al nesso fra libertà e sinistra vorrei aggiungere che trovo assai strano combattere il liberismo economico e poi sostenere il radicalismo libertario in una materia così complessa e densa di implicazioni collettive come la procreazione dei futuri uomini.

56. bis (Michéa 2013: 24)

[...] la celebrazione continua, portata avanti dai nuovi dirigenti dei partiti «marxisti» europei, del progresso tecnologico *a ogni costo*, delle gigantesche organizzazioni industriali e di tutte le megamacchine immaginabili [...] non poteva, al contrario, che allontanare un po' di più quelle categorie sociali — il cui status spesso assai modesto era basato sulla *piccola* proprietà privata — dall'indispensabile lotta comune contro le logiche capitalistiche (proprio mentre il loro *amore per la terra* o il loro *senso del mestiere* — valori incompatibili con l'utilitarismo liberale — le avevano generalmente portate, fino a lì, ad opporsi radicalmente a quella logica [...]) È in primo luogo quella politica progressista dalla vista corta [...] che spingerà pian piano quelle classi medie tradizionali a rifugiarsi sotto l'ala protettrice della destra conservatrice dell'epoca (evidentemente molto più lucida circa le ambiguità del progresso).

57. (Preve 2010a)

Al tempo di Marx (1868) la sinistra si costituì storicamente sulla base di una fragile alleanza fra una critica economico-sociale al capitalismo, di cui erano titolari le classi

popolari, operaie, salariate e proletarie [...], ed una critica artistico-culturale alla borghesia, soprattutto ai suoi costumi ipocriti, di cui erano titolari appunto gli intellettuali di «sinistra» del tempo. Ma questa fragile alleanza oggi non esiste più. A partire da un secolo dopo (1968) la borghesia ha «liberalizzato» i suoi precedenti costumi, e così l'alleanza è di fatto finita [...] In Europa occidentale [...] la sinistra «concreta» (e non idealtipica) non è più da tempo una forza emancipatrice [...] Non lo è perché è diventata nel suo complesso la punta avanzata dell'individualismo atomistico assoluto. La sinistra avrebbe quindi bisogno di una correzione comunitaria. Ma questo è reso impossibile dal suo codice culturale egemonico, che si è ormai stabilizzato in un profilo individualistico, filosoficamente postmoderno, relativistico e nichilistico. [...] Essa [la sinistra (*N.d.R.*)] lotta contro il patriarcato paterno ed il suo Superio, fino a trasformare la stessa vita familiare in un inferno [...] con la confusione dei ruoli esistenti da millenni [...] Essa lotta contro la scuola severa (già correttamente difesa da Gramsci), che era peraltro la sola forma di normale promozione sociale per i figli dotati delle classi dominate [...] È la sinistra a favorire la rilettura dell'intero novecento come secolo del totalitarismo [...] anziché essere valutato come secolo in cui la politica organizzata tentò (con inatteso fallimento finale) di dominare il cieco movimento autonomizzato dell'economia [...] È la sinistra a gestire intellettualmente la riconversione della critica alla sfruttamento colonialistico ed imperialistico nell'ideologia interventistica e bombardatrice dei diritti umani [...] È la sinistra il luogo del nuovo miserabile culto di Obama [...] che impedisce oggi attivamente la comprensione della strategia di dominio mondiale dell'Impero Usa [...] È stata la sinistra negli ultimi decenni ad assumere un atteggiamento

mento possibilista e moderatamente favorevole all'uso della droga [...] come reazione al conformismo borghese del Superio paterno ed a diffondere le fregnacce sulla droga che «apre la mente» (Preve 2010a).

57. bis (Preve 2010)

La sinistra ufficiale è gradualmente arrivata a trovare i propri connotati simbolici privilegiati nel matrimonio per tutti, nella legalizzazione della cannabis e nella costruzione di un'Europa sostanzialmente commerciale (a scapito, di conseguenza, della difesa prioritaria di coloro che vivono e lavorano in condizioni sempre più precarie e sempre più disumanizzanti.

57. ter (Bordiga 1950)

Mano mano che le forze produttive del capitale si ammassano, la forza politica della borghesia si concentra in pochi centri mondiali, i successi possibili sono maggiori nel condurre il macchinone e anche nel trarne un poco di ricavo per gli stomaci proletari. ¶ Nel filo in viaggio la mia visione semplicistica sta nella trilogia: Inferno: democrazia; Purgatorio: fascismo; Paradiso: dittatura proletaria. Quale la trilogia economica? Inferno: concorrenza liberista; Purgatorio: dirigismo, riformismo, migliorismo sociale; Paradiso: socialismo. [...] Se ho una pistola tra due lanciatori di bombe H è indifferente come la punto. Sono libero di fare calcoli se in una delle due ipotesi di vittoria potrò usare la pistola. Io non avrei certo trattato con Hitler né tratterei con Stalin neanche per un partitino di tre iscritti. Credo però di aver potuto dire allora: perderà Hitler, peccato, e domani perderà Stalin, peccato. Con la mia pistola non ammazzo certo tutti e due, e nemmeno uno dei due. Sto a vedere.

58. (Fusaro 2013)

Dal Sessantotto, la sinistra promuove la stessa logica culturale antiborghese del capitalismo, tramite sempre nuove crociate contro la famiglia, lo Stato, la religione e l'eticità borghese. Ad esempio, la difesa delle coppie omosessuali da parte della sinistra non ha il proprio baricentro nel giusto e legittimo riconoscimento dei diritti civili degli individui, bensì nella palese avversione nei confronti della famiglia tradizionale e, più in generale, della normalità borghese. Si pensi, ancora, alla distruzione pianificata del liceo e dell'università, tramite quelle riforme interscambiabili di governi di destra e di sinistra che, distruggendo le acquisizioni della benemerita riforma della scuola di Giovanni Gentile del 1923, hanno conformato — sempre in nome del progresso e del superamento delle antiquate forme borghesi — l'istruzione al paradigma dell'azienda e dell'impresa (debiti e crediti, presidi managers, ecc.). [...] Il principio dell'odierno capitalismo postborghese è pienamente sessantottesco e, dunque, di sinistra: vietato vietare, godimento illimitato, non esiste l'autorità, ecc. Il capitalismo, infatti, si regge oggi sulla nuda estensione illimitata della merce a ogni sfera simbolica e reale (è questo ciò che pudicamente chiamiamo «globalizzazione»!). «Capitale umano», debiti e crediti nelle scuole, «azienda Italia», «investimenti affettivi», e mille altre espressioni simili rivelano la colonizzazione totale dell'immaginario da parte delle logiche del capitalismo odierno. Lo definirei capitalismo edipico: ucciso nel Sessantotto il padre (l'autorità, la legge, la misura, ossia la cultura borghese), domina su tutto il giro d'orizzonte il godimento illimitato. Se Mozart e Goethe erano soggetti borghesi, e Fichte, Hegel e Marx erano addirittura borghesi anticapitalisti, oggi abbiamo personaggi capitalisti e non

borghesi (Berlusconi) o antiborghesi ultracapitalisti (Vendola, Luxuria, Bersani, ecc.): questi ultimi sono i vettori principali della dinamica di espansione capitalistica. La loro lotta contro la cultura borghese è la lotta stessa del capitalismo che deve liberarsi dagli ultimi retaggi etici, religiosi e culturali in grado di frenarlo. [...] Oggi il capitalismo è il totalitarismo realizzato (a tal punto che quasi non ci accorgiamo nemmeno piú della sua esistenza) e, in quanto fenomeno «totalizzante», occupa l'intero scacchiere politico. Piú precisamente, si riproduce a destra in economia (liberalizzazione selvaggia, privatizzazione oscena, sempre in nome del teologumeno «ce lo chiede l'Europa»), al centro in politica (sparendo le ali estreme, restano solo interscambiabili partiti di centro-destra e di centro-sinistra), a sinistra nella cultura.

58. bis (Michéa 2013: 27)

[...] un militante di sinistra è sostanzialmente riconoscibile, ai nostri giorni, dal fatto che gli è psicologicamente impossibile ammettere che, in qualunque campo, le cose potessero andare meglio prima.

59. (Tronti 2015: 44)

È un grosso favore — e non l'unico — che i favolosi anni sessanta, libertari, cioè giovanili e femminili, hanno fatto al sistema generalizzato di oppressione liberamente volontaria che ne è seguito, quello di aver espresso pensieri di libertà come comportamenti trasgressivi. Singole individualità, falsamente eccezionali, e gruppi minoritari falsamente rivoluzionari, si sono esercitati, riuscendoci in pieno, a rendere ridicolo qualsiasi intento e programma di contestazione dell'ordine attuale.



60. (La Grassa 2015)

La lotta all'islamismo estremista dell'ISIS, che deve andare di pari passo con lo sforzo per non essere invasi da milioni di emigranti da «quelle zone», ha un senso se è anch'essa una mossa tattica — certo rilevante e che richiederà grande impegno e atteggiamenti assai drastici di autodifesa (implicante anche l'offesa) — in vista della suddetta finalità strategica: crescita del multipolarismo. Questo rappresenta la «bestia nera» degli Stati Uniti, che lo combattono da almeno sei-sette anni tramite la cosiddetta «strategia del caos», di fatto acceleratasi a partire dal 2011 con la sedicente «primavera araba». E in questa direzione essi utilizzano la complicità degli abominevoli sicari annidati nei governi europei, in specie quelli detti «di sinistra», che sarebbero da spazzare via con metodi assai poco gentili.

60. bis (Collu 1977: Lettera VII)

Non voglio annoiarti con notazioni storiche, mio caro Antonio [Negri], e perciò mi limito ad osservare che nel secolo presente gli intellettuali ed i politici italiani hanno saputo dare corpo ad un nucleo ideologico, ormai consolidato, a forte intonazione combattentistica, oppositiva, resistenziale. Da Gramsci a voi, attraverso tappe intermedie quali la politica editoriale di Einaudi prima e poi quella di Feltrinelli, l'attività del CLN, la dissidenza dal PCI negli anni '60, la contestazione studentesca dei Viale e dei Sofri, il FUORI, i movimenti femministi, non c'è soluzione di continuità. Questo filone combattentistico di cui siete gli epigoni, vera e propria ideologia italiana, non è ancora incappato per fortuna nel suo critico, nel Marx in grado di liquidarlo in blocco, e continua quindi a prosperare. Si tratta, malgrado le apparenze oppostive, di un'ideologia di regime, nel senso

che essa permette alla condizione presente di alimentarsi con ragioni di vita sempre nuove.

## STATO NAZIONALE VS CAPITALE INTERNAZIONALE.

61. (Preve 2006b: 202)

La morale provvisoria che possiamo adottare consiste nell'appoggiare le comunità locali, che in varie parti del mondo si oppongono all'espropriazione dei loro territori e all'annullamento delle loro forme di vita comunitaria.

62. (Preve 2006b: 31)

L'ideale per un comodo controllo militare e geopolitico del pianeta non è dato dall'attuale pluralismo statale, ma da un panorama di mille o duemila Stati più deboli ed economicamente più ricattabili.

63. (Preve 2006b: 17)

Il nuovo ciclo di guerre apertosi con la vergognosa dissoluzione del comunismo storico novecentesco [...] ha come sua logica la formazione di un Nuovo Ordine Mondiale nel quale non c'è nulla di folle e irrazionale. Esso è anzi una tendenza storica oggettiva, che trova dei sostenitori, in primo luogo l'impero militare e ideologico degli Usa, i suoi alleati, e il circo mediatico mondiale che lo sostiene ideologicamente. [...] Si contrappongono a tale logica, invece] i popoli, le nazioni e le classi oppresse che resistono in vari modi e forme, dalle forme militari alle forme pacifiche.

64. (La Grassa 2016)

Si sosteneva la fine della funzione degli Stati nazionali. Con ciò s'intendeva sostenere precisamente che quegli apparati di potere (interno ed esterno), di cui ho appena detto, non avevano piú alcun reale compito in quanto ormai il potere in questione spetterebbe ad organismi sovranazionali, in particolare di carattere finanziario; vere massonerie che ormai comanderebbero in tutto il mondo o quasi. A tali organismi dovrebbero ribellarsi tutti i cittadini (le «moltitudini»), senza piú distinzione di questo o quel paese (di tutto il mondo appunto). [...] Il problema è diverso [...] Cosa invece si nota nettamente nell'attuale fase storica? I conflitti piú acuti e piú significativi sono quelli tra Stati. Di conseguenza, diventa in un certo senso scopo preminente seguire gli eventi di quella che è la politica internazionale, l'interrelazione tra i diversi Stati, lo stabilirsi di determinati rapporti di forza tra essi, il loro eventuale modificarsi i cui effetti ricadono immediatamente anche sull'andamento dei sistemi economici. [...] gli Stati Uniti sono ancor oggi il centro di un ampio sistema mondiale di paesi; in particolare, hanno la guida, per quanto a volte appena mascherata, dell'intera UE che, come già detto, è in definitiva un'organizzazione parallela a quella della Nato. È impossibile seguire le vicende politiche interne di un qualsiasi paese europeo senza tener conto dei rapporti di subordinazione rispetto al paese predominante [...] si è avuto il «crollo» del campo sedicente socialista ed è sembrato che ci si avviasse verso una sorta di monocentrismo Usa. La sensazione è durata poco e ormai, malgrado sia ancora predominante quel paese, pare assai probabile che ci si avvii intanto verso un multipolarismo per quanto ancora imperfetto. Il caos nel mondo va accentuandosi come sempre avviene in epoche del genere; piú volte ho fatto il paragone con la

fine del secolo XIX. [...] E non c'è nessuna difesa possibile se restiamo un paese governato da élites che si pongono nella relazione di subordinazione rispetto a quelle del paese predominante. È di una evidenza palmare che il primo passo da compiere è (diciamo sarebbe) togliere il governo ai servi del potere statunitense. Valuto negativamente pure le sedicenti opposizioni, invischiate in quel gioco elettorale che fa dimenticare ogni problema di reale potere, con il mero scopo di conquistare favori nell'«opinione pubblica» onde migliorare la propria posizione all'interno dell'attuale struttura politica, comunque sempre subordinata alla predominanza degli Stati Uniti. Ecco allora spiegato perché è indispensabile battersi oggi per l'autonomia nazionale. E per porsi in quest'ottica, è necessario dedicare i nostri sforzi soprattutto all'analisi degli intrecci internazionali tra i vari paesi; nelle loro filiere di predominanti, subdominanti, subsubdominanti... ecc. fino alle ultime propaggini della subordinazione, laddove siamo tutto sommato situati noi italiani. E mi sembra lampante che passi in avanti di questa autonomia sarebbero favoriti dall'affermarsi crescente della tendenza al multipolarismo. Quindi ci si deve battere per il rafforzamento delle relazioni — non solo economiche, bensì proprio politiche e di collegamento tecnico-scientifico e di «Informazione» e magari anche militari — con i paesi che hanno maggiori prospettive «oggettive» di ergersi quali antagonisti degli Stati Uniti; e fra questi, a mio avviso, il principale è la Russia. [...] Il problema centrale è la lunga subordinazione che, soprattutto i più sviluppati paesi europei (quelli «occidentali»), hanno dovuto subire rispetto agli Usa. Bisogna invertire questo processo — economico, politico, culturale — di subordinazione. Per far questo, nei vari paesi europei devono crescere movimenti consapevoli della difficoltà e com-

plexità di tale compito, che comporterà infine la necessità di abbattere con energia i governi del servilismo. È un processo che va sviluppato all'interno dei vari paesi; e che, se avrà successo, lo avrà in modi e tempi specifici per ognuno d'essi. Ogni movimento dovrà rispettare le caratteristiche del proprio paese, delle proprie popolazioni (e, in questo senso, tornerà utile anche l'analisi delle differenti strutture dei rapporti sociali). [...] Ogni movimento che si batta per l'autonomia del proprio paese — lo ripeto ossessivamente, autonomia soprattutto in direzione degli Usa — dovrà non soltanto cercare i collegamenti con i propri simili europei, bensì sviluppare precise politiche verso est; in particolare nei confronti della Russia. Inutile nascondersi che simili politiche potrebbero un giorno provocare il passaggio dalla tendenza multipolare all'affermarsi di un reale policentrismo conflittuale, con tutti i rischi che ben conosciamo dal XX secolo. Se si teme questo, è inutile mettersi sulla strada dell'autonomia; si resti subordinati come lo si è adesso.

## § SULL'ARTE CONTEMPORANEA.

65. (Camatte 1978: 50-51)

«*Beaubourg: il cancro del futuro.*» L'arte si sviluppa dal momento in cui gli esseri umani si separano dalla loro comunità. Nel corso della preistoria non c'è arte [...] Una volta prodottasi la frattura, l'arte diventerà un mezzo attraverso il quale far rivivere l'antica comunità, la totalità perduta; e dal momento che il legame immediato non opera più l'arte si pone come mediazione che ristabilisce la comunicazione. [...] Parallelamente si attua la desacralizzazione. La perdita del sacro conduce l'arte ad assumere come modello la natura.

Ma, per contro, essa è anche il luogo dove il sacro si conserva. È proprio grazie all'arte che le eresie hanno potuto sopravvivere. [...] Al momento in cui si attua il dominio formale sulla società, l'arte può restare al di fuori di tale movimento e adempiere alla propria funzione antiborghese [...] Questa opposizione anticapitalista dell'arte rimarrà fino al momento dadaista [...] gli artisti di quell'epoca intuirono molto meglio dei rivoluzionari ciò che stava per accadere e il loro proclamare la morte dell'arte era legato alla percezione della fine di un mondo: quello della vecchia società borghese, cioè quel passaggio del capitale dal dominio formale al suo dominio reale [...] già alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX i pittori, rompendo con ogni riferimento alla natura e scoprendo che «tutto è possibile», avevano anticipato il movimento del capitale. [...] Il «tutto è possibile» è ciò che fondamentalmente caratterizza il capitale, rivoluzionario per sua essenza in quanto distrugge gli ostacoli al proprio sviluppo, eliminando i tabù e le mimesis fossilizzate; in quanto rimette tutto in discussione [...] in effetti il capitale ha avuto bisogno della propria rappresentazione per potersi impiantare nell'insieme economico-sociale e dominarlo [...] S'impone così la fabbrica arte che, in conformità al capitale, deve produrre arte e uomini-arte. Giacché quel che interessa è raggiungere la massa degli essere umani (altrimenti l'arte non potrebbe realizzarsi) che non sono ancora integrati al modo di essere del capitale e quindi restano più o meno legati a certi ritmi, a certe pratiche, a certe superstizioni [...] La rappresentazione del capitale deve impadronirsi di tutti. Questa è la funzione di Beaubourg carcinoma, neoplasia il cui compito è di far deviare il flusso estetico nel senso del dominio del futuro. [...] Organizza la distruzione dell'arte preconizzata dai dadaisti e,

nei termini in cui la cultura si impone come natura, toglierà agli esseri umani ogni possibilità di fuga.

66. (Baudrillard 1996)

L'arte che giocava con la propria scomparsa e con quella del suo oggetto, era ancora grande opera. Ma l'arte che gioca a riciclarsi indefinitamente, facendo man bassa sulla realtà? Ebbene, la maggior parte dell'arte contemporanea consiste esattamente in questo: appropriarsi della banalità, dello scarto, della mediocrità come valore e come ideologia. In queste innumerevoli installazioni, *performance*, non c'è che un compromesso con lo stato delle cose, e nello stesso tempo con tutte le forme passate della storia dell'arte. Una confessione di non originalità, di banalità e di nullità eretta a valore, ovvero a godimento estetico perverso. Certo, codesta mediocrità pretende di sublimarsi ad un secondo livello, ironico, dell'arte. Ma è altrettanto nullo e insignificante al secondo livello che al primo. Il passaggio al livello estetico non salva niente, anzi al contrario: è mediocrità alla seconda potenza. Si pretende di essere nulla: «Io sono nulla! Io sono nulla!» ed è veramente nulla. La duplicità dell'arte contemporanea è tutta in questo: rivendicare la nullità, l'insignificanza, il non-senso, mirare alla nullità, quando si è già nulla. Mirare al non-senso quando si è già insignificanti. Aspirare alla superficialità in termini superficiali. Ora, la nullità è una qualità segreta, che non può essere rivendicata da chiunque. L'insignificanza, quella vera, la sfida vittoriosa al senso, lo svuotamento del senso, l'arte della scomparsa del senso, è qualità eccezionale di alcune rare opere, le quali mai se lo pongono come obiettivo. C'è una forma iniziatica della nullità, come c'è una forma iniziatica del niente, o una forma iniziatica del Male. E poi, c'è il delitto di iniziato, i falsari della nullità, lo snobismo della nullità,

di tutti quelli che prostituiscono il Niente al valore, che prostituiscono il Male all'utilità. Non bisogna dare spazio ai falsari. Quando il Nulla affiora nei segni, quando il Niente emerge dal cuore stesso del sistema dei segni, questo è un evento fondamentale nell'arte. È propriamente l'operazione poetica di far sorgere il Nulla dalla potenza del segno, non la banalità o l'indifferenza verso il reale, bensì l'illusione radicale. Così Warhol è veramente nullo, nel senso che reintroduce il niente nel cuore dell'immagine. Fa della nullità e dell'insignificanza un evento che egli trasforma in una strategia fatale dell'immagine.

67. (Semprun 2011)

*«Perché non esiste un'arte contemporanea.»* Perché degli artisti? Oggi, necessariamente, anacronici. Il dovere, per un artista, è di essere anacronico: quando è contemporaneo, non è arte; quando è arte, non è contemporaneo. Quello che è arte, non può essere contemporaneo, ma solo «di un'altra epoca» — la prossima. [...] Storia dell'arte moderna come autodistruzione. Questa storia è finita; non è nemmeno più la fase terminale... Sono discussioni estetiche ormai cadute in prescrizione, che si prolungano autoparodiandosi lungo tutto il XX secolo, e oltre... [...] Le querelles sull'arte contemporanea sono senza oggetto. In realtà, non esiste niente di tale. In un romanzo di fantascienza della metà del XX secolo, erano esposte nei musei le opere dei pubblicitari e «creativi» del passato. Ecco, ci siamo arrivati: i pubblicitari si sono fatti «artisti», e gli artisti si sono fatti pubblicitari (di sé stessi e del loro mondo). Quello che porta il nome di arte contemporanea è un composto di pubblicità, di finanza speculativa e di burocrazia culturale. Si direbbe forse con qual-



che buona ragione che è una sfida, in un tale mondo, fare il pittore. Ma lo è anche essere un uomo!

☞ LIMITE, NORMA E AUTORITÀ.

67. bis (Collu 1973: § 75)

Pochi anni, e lo spirito della stampa underground ha mostrato la sua intrinseca debolezza: d'essere, come ogni «spirito», connaturato al potere degli spettri. C'è un modo di rappresentarsi liberati che svela un «underground» in più nella prigione. C'era da aspettarselo: quella «giovinezza», così immaginifica, creativa, liquidatrice di «cose», [...] digiunatrice, è già il modello ideale della Civiltà della Carestia. Si profila la fine del proibizionismo per le droghe leggere, mentre le droghe pesanti alimentano il profitto di un capitale mafioso [...] la via della droga è il secondo canale sul quale il potere preme perché si intubi la lava della sovversione. «Politici» e drogati sono i nemici che piacciono alla CIA.

68. (Fusaro 2012: 390)

La liberalizzazione avviata dal '68 contro le autorità rientra in quest'ottica, trovando uno snodo decisivo nella sostituzione della figura del rivoluzionario con quella del dissidente la cui protesta avviene sul terreno dell'accettazione integrale della civiltà dei consumi e dei desideri propri della mercificazione globale [...] la contestazione del dissidente si fonda sull'indebolimento del Superio, ossia della figura paterna autoritaria. Senza che ciò comporti l'effettiva messa in discussione del cosmo capitalistico nelle sue strutture portanti. [...] la merce può imporre la sua egemonia, non trovando più di fronte a sé alcuna autorità borghese in grado di opporle resi-

stenza (il principio del consumo illimitato non è l'autorità ma il valore di scambio, incompatibile con ogni *auctoritas*).

69. (Barcellona 2002: 80)

Il progetto della libertà non può mai significare per ciò stesso assoluta assenza di vincoli e norme, e nessuno può reclamare, argomentando filosoficamente dell'assenza di leggi eterne e dall'assenza di significati e senso trascendenti, la disponibilità individuale/singolare dei processi che coinvolgono l'esistenza di tutti nella forma storico sociale in cui si dà, e specie del processo di procreazione di altri esseri umani che di per sé coinvolge i rapporti fra le generazioni e lo stesso modo in cui ciascuno si rappresenta come figlio di altri uomini.

70. (Barcellona 2002: 78)

Piuttosto questa libertà del «farsi» nella pura fisicità relazionale dei «corpi» [...] è in sorprendente sintonia con la libertà di quanti intendono affermare che nessun vincolo può essere posto al «desiderio singolare» di procreare un figlio anche attraverso le tecniche e gli artifici che oggi consentono praticamente di produrre «embrioni», utilizzando gameti e ovociti di varia provenienza, e impiantarli in un utero consenziente. [...] dubito fortemente che siffatte pratiche rispondano ad autentiche esigenze di liberazione e ritengo, anzi, che esse rischiano di alterare lo statuto antropologico (psico-sociale) costruito attraverso millenni dagli abitanti di questo pianeta (come patrimonio di tutti gli uomini, in quanto opera di tutti), mi permetto di formulare alcuni dubbi su siffatto modo di concepire la «libertà», e ancor più sulla sua connotazione di «sinistra».

71. (Barcellona 2013: 9)

Senza l'emancipazione, che si realizza attraverso una figura paterna non piú vissuta come antagonista mortale, ognuno di noi resta «legato» alle pulsioni negative, implicate in ogni rapporto simbiotico con la madre, che portano prima o poi al desiderio di distruggere tutto per tornare a uno stadio allucinato di totalità onnicomprensiva.

72. (Barcellona & Garufi 2008: 25)

Cosí, nella logica del post-umano, non esistono fatti negativi, perché anche lo spreco di risorse mette alla prova l'intelligenza per produrre selezioni migliori. La guida interna del processo è capace di metabolizzare tutto. Senza alcun giudizio morale. L'assenza di valori ci rappresenta attori su di una scena in cui non si riesce piú a distinguere il bianco dal nero, con il risultato del ritorno all'indeterminazione originaria.

73. (Barcellona & Garufi 2008: 85)

Un gran numero di narrazioni mitologiche, elaborate da popoli che appartengono alle piú disparate tradizioni culturali, comincia con il passaggio da una fase in cui gli esseri umani pensano solo a sopravvivere e non sono in grado di distinguere sé stessi dal mondo che li circonda a uno stadio in cui prendono «coscienza» di sé. In tale processo di individuazione, gli esseri umani si pongono la domanda «chi sono io?». Nasce, cosí, il problema del bene e del male e il principio della coscienza morale, cioè il «limite» a ciò che si può fare. Oggi, al contrario, i limiti della «società della tecnica» coincidono con tutto ciò che è tecnicamente possibile e si può immediatamente realizzare. Assistiamo cosí a una completa perdita della coscienza morale, poiché essa non può esserci senza l'esistenza di un gruppo umano che riconosca

una trascendenza dei principi, delle regole cui deve unificarsi la condotta individuale.

74 (Tronti 2015: 100)

La libertà, nella lotta contro il potere, non può essere priva, o essere privata, di autorità. È di fronte a questo scarto prodotto dal tempo, è di fronte a questa fine e a questo inizio d'epoca, che va pensata, e possibilmente praticata, una nuova forma di potere: «Quella dell'uomo che ha strutturato la sua vita in una dimensione etico-personale».

♣ Sua Maestà.

74 bis (Bordiga 1952)

Siamo in un periodo storico non di avanzata ma di piatta decadenza e rinvilimento della scienza e della tecnica ufficiale, di basso ciarlatanismo nella dottrina e nella applicazione [...] Di tutti gli idoli che ha conosciuto l'uomo sarà quello del progresso moderno della tecnica che cadrà dagli altari col più tremendo fragore.

74 ter (Bordiga 1962)

Finora neghiamo che esista una Scienza umana, serbatoio comune a cui ha attinto la forma capitalistica e a cui ancora attingiamo noi. [...] Leviamo dunque il grido che lascia perplessi molti accecati dalla forza dei luoghi comuni più triti di: *abbasso la scienza!*

74 quater (Semprun 1993)

Il progresso appare fundamentalmente viziato e in regola generale tutto ciò che avrebbe dovuto facilitare la vita, invece

la divora. L'idea che il processo storico iniziato nel Rinascimento possa conoscere un lieto fine è ormai così poco credibile che si può affermare che la Modernità ha raggiunto la pura perfezione — poiché la perfezione è la caratteristica di ciò che non può essere migliorato. La Modernità dunque finisce; era iniziata nelle città, e nelle città si conclude.

#### 74. *quinquies* (Semprun 2005)

E così l'automobile, macchina che non può essere più banale e quasi arcaica, che tutti sono d'accordo nel trovare tanto utile e persino indispensabile alla nostra libertà di movimento, diventa un'altra cosa se la collochiamo nella società delle macchine, nell'organizzazione generale di cui è un semplice componente, un ingranaggio. Vediamo allora un sistema complesso, una gigantesca organizzazione composta da strade e autostrade, giacimenti petroliferi e oleodotti, stazioni di servizio e motel, viaggi organizzati in autobus e grandi aree con i loro parcheggi, scambiatori e tangenziali, linee di assemblaggio e uffici di «ricerca e sviluppo»; ma anche sorveglianza poliziesca, segnalazioni, codici, regolamenti, norme, cure chirurgiche specializzate, «lotta contro l'inquinamento», montagne di pneumatici usati, batterie da riciclare, lamiere da pressare. E in tutto questo, come parassiti che vivono in simbiosi con l'organismo ospite, affettuosi afidi solletica macchine, uomini impegnati a prendersi cura di loro, mantenerle, dar loro da mangiare e ancora servirle mentre loro credono di circolare di propria iniziativa, dal momento che devono essere così consumate e distrutte al ritmo prescritto in modo che non si interrotta neppure per un istante la loro riproduzione, il funzionamento del sistema generale delle macchine.









## CRESCITA ILLIMITATA DEL CAPITALE E COMUNITÀ UMANA.

### IN SINTESI.

75. (Iannucci 2017: 14,17)

Il disvelamento operato da Marx è profondo e nello stesso tempo ricco di dettagli, e io non posso che rimandare alle sue parole. Ma voglio qui ricordare solo tre capisaldi di quel disvelamento, quelli che anche allora mi colpirono con maggiore forza:

innanzitutto restai stupefatto e nello stesso tempo illuminato nel momento in cui Marx mi chiarì che *il capitale non è una cosa, ma un rapporto sociale tra persone, mediato da cose*. «Ma allora — pensai — il capitale in definitiva non è un oggetto interno all'economia». Se il capitale è un rapporto sociale tra persone, vuol dire che non è un fenomeno appartenente ad un ambito particolare, ma è ciò che determina il modo di vivere degli uomini e delle donne, è ciò che dà forma alla loro vita. Quindi, proporsi di smontare il capitale, di disattivarlo, di tirarsene fuori, non è compiere un'operazione politico-economica, ma vuol dire riprogettare la vita umana sotto un'altra forma, e questa riprogettazione non è limitata ad un ambito predefinito, ma è totale, e va alla radice dell'umano. Cominciavo a capire che se ciò che appare alla superficie sono «cose» (le merci, il denaro) mentre ciò che non appare è che queste cose mediano i rapporti sociali, ecco allora perché di cose si può sempre parlare, mentre sulla forma che i rapporti sociali prendono in quanto modellati da queste cose, è meglio sorvolare;

ma di quali rapporti sociali è portatore il capitale quando si insedia tra gli uomini? Evidentemente di rapporti sociali corrispondenti alla sua natura. E qual è la sua natura? Secondo disvelamento: *il capitale è denaro in processo, è denaro che si valorizza, che aumenta la sua quantità*. Ulteriore illuminazione stupefacente: ma allora mi sta dicendo che le relazioni umane, se si sottomettono al capitale, assumono come loro perno il denaro che deve aumentare, cioè prendono una forma funzionale ad un processo che deve portare alla fine, nelle tasche di chi vi ha immesso (investito) denaro, più denaro di quanto vi era presente inizialmente. Le relazioni umane si modellano così in funzione di questo aumento di denaro a uno dei loro poli, cioè della valorizzazione che rende il denaro capitale. Questa valorizzazione diventa il legante dei rapporti umani, con un'inversione che Marx sottolinea, per cui i rapporti sociali a quel punto non sono più «rapporti immediatamente sociali fra persone [...] ma anzi, rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose (Marx 1867: Cap. 1, § 4)». Se non stai a questo gioco il processo ti relega ai margini della vita sociale, il che spesso vuol dire della vita *tout court*. Perché la valorizzazione esige che tutti i beni diventino merci, e se non hai accesso alle merci, muori, socialmente e fisicamente. E per avere accesso alle merci devi possedere denaro, e il principale modo che ti viene prospettato per acquisirlo è di divenire merce tu stesso, vendendo le tue facoltà umane. Si capisce quali enormi conseguenze derivino da qui a cascata;

ma quale limite di penetrazione ha questo processo nella vita degli uomini? Dove si ferma? Risposta di Marx e terzo disvelamento: *non ha alcun limite prestabilito; il capitale non si ferma di fronte a nulla*. Ciò vuol dire che esso trasforma tendenzialmente tutte le relazioni intraumane e le

relazioni tra la specie e la natura in relazioni funzionali alla sua valorizzazione. Ciò vale *in estensione* (e Marx segnalò per prima cosa il bisogno del capitale di crearsi un mercato mondiale) ma vale anche *in intensione*, con il suo entrare capillarmente a determinare le azioni che gli individui compiono ogni giorno. A questo proposito Marx ad esempio dimostrava che è esigenza del capitale non di creare prodotti per i bisogni, ma bisogni per i prodotti. Gli atti che noi crediamo di compiere naturalmente e semplicemente per soddisfare i nostri bisogni, sono in realtà pilotati in modo da passare attraverso l'acquisto di merci, così da garantire la massima valorizzazione del capitale. Il nostro agire è appendice di questa valorizzazione. Ciò richiede che le rappresentazioni mentali che si associano ai nostri atti siano parimenti modellate sulle esigenze del capitale (è ciò di cui si incaricano la pubblicità e l'informazione di massa).

### 🌀 UN MOVIMENTO SENZA MISURA.

76. (Marx 1867: 184-187)

La circolazione del denaro come capitale è fine a sé stessa, poiché la *valorizzazione del valore* esiste soltanto entro tale movimento continuamente rinnovato. Quindi il movimento del capitale è senza misura.

[...] Il valore trapassa costantemente da una forma all'altra, senza perdersi in questo movimento, e si trasforma così in un soggetto automatico.

[...] Come *soggetto* prepotente di tale processo, nel quale ora assume ora dimette la forma di denaro e la forma di merce, ma in questo variare si conserva e si espande, il valore ha bisogno prima di tutto di una forma autonoma, per mezzo

della quale venga constatata la sua identità con sé stesso. E possiede questa forma solo nel *denaro*. Quindi il denaro costituisce il punto di partenza e il punto conclusivo di ogni processo di valorizzazione.

[...] Il valore diventa dunque *valore in processo, denaro in processo* e, come tale, *capitale*.

## § LA COMUNITÀ UMANA (*GEMEINWESEN*)...

77. (Marx 1844a: 235-236)

Lo *scambio* tanto dell'attività umana entro la produzione stessa, quanto dei prodotti umani fra loro è = all'*attività del genere* e allo spirito del genere, la cui esistenza reale, cosciente e vera è l'attività *sociale* e il godimento *sociale*. Poiché l'essenza *umana* è la vera *essenza comune* [*Gemeinwesen*] degli uomini, gli uomini, realizzando la loro *essenza*, producono l'*essenza comune* [*Gemeinwesen*] umana, l'essenza sociale, che non è una potenza universale-astratta contrapposta al singolo individuo, ma è l'essenza di ciascun individuo, la sua propria attività, la sua propria vita, il suo proprio spirito, la sua propria ricchezza. Non dalla riflessione ha dunque origine quella *vera essenza comune* [*Gemeinwesen*], quindi essa appare prodotta dal *bisogno* e dall'*egoismo* degli individui, ossia dalla realizzazione immediata della loro stessa esistenza. Non dipende dall'uomo che questa *essenza comune* [*Gemeinwesen*] sia o non sia; ma fintantoché l'uomo non si riconosce come uomo e dunque non ha organizzato umanamente il mondo, questa *essenza comune* [*Gemeinwesen*] appare sotto la forma dell'*estraneazione*. Poiché il suo *soggetto*, l'uomo, è un essere estraniato a sé stesso. Gli uomini sono questa *essenza*, non in una astrazione, ma come individui

reali, viventi e particolari. *Come* sono gli uomini, così è la loro essenza. È dunque la stessa e identica cosa dire che l'uomo è estraniato a sé stesso e che la *società* di quest'uomo estraniato è la caricatura della sua *reale essenza comune* [*Gemeinwesen*], della sua vera vita generica; e dunque che la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione come una potenza estranea, la sua ricchezza come povertà, il *vincolo essenziale* che lo lega all'altro uomo come un vincolo inessenziale, che anzi la separazione dall'altro uomo gli appare come la sua vera esistenza; che la sua vita appare come sacrificio della sua vita, la realizzazione della sua essenza come vanificazione della sua vita, la sua produzione come produzione della sua nullità e il suo potere sull'oggetto come il potere dell'oggetto su di lui; che egli, il signore del suo prodotto, appare come il servo di questo prodotto.

☞ ... E LA SUA DISSOLUZIONE.

78. (Marx 1844b: 222–223)

Ora abbiamo ancora a che fare con il «*disperato isolamento degli uomini dalla comunità* [*Gemeinwesen*]». Per comunità si deve intendere qui [nelle parole del «prussiano»] la *comunità politica*, lo *Stato*. È sempre l'antica canzone della *non politicITÀ* della Germania.

Ma non scoppiano forse tutte le rivolte, senza eccezione, *nel disperato isolamento dell'uomo dalla comunità*? Ogni rivolta non presuppone forse necessariamente questo isolamento? Avrebbe avuto luogo la rivoluzione del 1789 senza il disperato isolamento dei cittadini francesi dalla comunità? Essa era appunto destinata a sopprimere tale isolamento.

Ma la *comunità* dalla quale il lavoratore è isolato è una comunità di ben altra realtà e di ben altra estensione che non la comunità *politica*. Questa comunità, dalla quale *il suo lavoro* lo separa, è la *vita stessa*, la vita fisica e spirituale, la moralità umana, l'attività umana, l'umano piacere, l'essenza *umana*. L'essenza umana è la *vera comunità* umana [Das *menschliche Wesen* ist das *wahre Gemeinwesen der Menschen*]. Come il disperato isolamento da essa è incomparabilmente piú universale, insopportabile, pauroso, contraddittorio dell'isolamento dalla comunità politica, cosí anche la soppressione di tale isolamento e anche una reazione parziale, una *rivolta* contro di esso, è tanto piú infinita quanto piú infinito è l'*uomo* rispetto al *cittadino* e la *vita umana* rispetto alla *vita politica*.

Una rivoluzione *sociale* si trova dal punto di vista della *totalità* perché — se pure ha luogo unicamente in *un* distretto industriale — essa è una protesta dell'uomo contro la vita disumanizzata, perché muove dal *punto di vista* del *singolo individuo reale*, perché la *comunità*, contro la cui separazione da sé l'individuo reagisce, è la *vera comunità* dell'uomo, l'essenza umana.

79. (Marx 1858a: v. II 96 «Forme che precedono...»)

La comunità naturale della tribú, o se si vuole, il gregarismo, è il primo presupposto — voglio dire l'affinità di sangue, di lingua e di costume — dell'appropriazione delle condizioni oggettive della loro vita, e della riproduzione e oggettivazione dell'attività di cui vivono (attività di pastori, cacciatori, agricoltori). La terra è insieme il grande laboratorio, l'arsenale che dà i mezzi e il materiale di lavoro, e la sede che costituisce la base della comunità. Con essa gli uomini istituiscono un rapporto istintivo come con la proprietà del-

la comunità, e della comunità che si produce e riproduce nel lavoro vivo. Ogni individuo singolo si comporta soltanto come membro di questa comunità, come *member* che è proprietario o possessore. L'effettiva appropriazione attraverso il processo del lavoro avviene attraverso questi presupposti, i quali non sono a loro volta un prodotto del lavoro bensì figurano come suoi presupposti naturali o divini.

80. (Marx 1858a: v. II, 182–183 «Il Capitale»)

Tutte le forme di società finora esistite sono crollate in presenza dello sviluppo della ricchezza — o, che è la stessa cosa, delle forze produttive sociali. È per questo motivo che presso gli antichi, che avevano questa consapevolezza, la ricchezza viene denunciata direttamente come elemento di disgregazione della comunità. [...] Con lo sviluppo della ricchezza [...] si dissolsero le condizioni economiche su cui poggiava la comunità, i rapporti politici dei diversi elementi della comunità che ad essa corrispondevano: la religione, in cui essa veniva idealizzata (e l'una e l'altra poggiavano a loro volta su un determinato rapporto con la natura, nella quale ogni forza produttiva si risolve): il carattere, il modo di pensare ecc. degli individui. Lo sviluppo della scienza — ossia della forma più solida della ricchezza, al tempo stesso prodotto e produttrice della stessa — era sufficiente, da solo, a dissolvere questa comunità.

81. (Marx 1858b: 908–912 del testo tedesco)

Gli individui stanno l'uno di fronte all'altro soltanto come proprietari di valori di scambio, come proprietari tali che si sono dati reciprocamente un'esistenza oggettiva tramite il loro prodotto, la merce. Senza questa mediazione oggettiva essi non hanno alcuna relazione fra di loro, considerati

dal punto di vista del ricambio organico sociale che si svolge nella circolazione. Essi esistono solo coralmemente l'uno per l'altro, cosa che è solo ulteriormente sviluppata nella relazione di denaro, dove il loro stesso essere comune [*Gemeinwesen*] appare nei confronti di tutti come una cosa esteriore e perciò casuale. Il fatto che il contesto sociale, il quale sorge tramite l'urto degli individui indipendenti, appaia nei loro confronti al tempo stesso come necessità cosale e come un legame esteriore, rappresenta *proprio la loro indipendenza*, per la quale *l'esserci sociale è sì necessità*, ma è soltanto *mezzo*, *appare dunque agli individui di per sé come un che di esteriore, nel denaro addirittura come una cosa tangibile*. Essi producono entro e per la società, in quanto individui sociali, ma al tempo stesso ciò appare come un mero mezzo per oggettivare la loro individualità. In quanto né essi sono sussunti sotto una comunità naturale, né d'altro canto sussumono in quanto coscientemente elementi di una comunità, la comunità sotto di sé, questa deve esistere di fronte a loro, di fronte a soggetti indipendenti, come un che di cosale parimenti indipendente, esteriore, casuale. Proprio questa è la condizione affinché essi in quanto persone private indipendenti stiano al tempo stesso in un contesto sociale.

[...] c'è nella coscienza dei soggetti dello scambio l'idea che ciascuno è nella transazione solo scopo a sé stesso; che ciascuno è soltanto mezzo per l'altro; infine, che la reciprocità in base alla quale ciascuno è al tempo stesso mezzo e scopo, e cioè raggiunge il proprio scopo soltanto diventando mezzo per l'altro e diventando mezzo solo in quanto raggiunge il suo scopo —, che questa reciprocità è un *fact* necessario, presupposto come condizione naturale dello scambio, ma che essa però in quanto tale è indifferente a ciascuno dei due soggetti dello scambio ed ha interesse per esso solo in



quanto essa è il suo interesse. Vale a dire l'interesse comune, che appare come contenuto dello scambio complessivo, esiste sí come fatto nella coscienza di tutt'e due le parti, ma esso non è in quanto tale motivo, bensí esiste per cosí dire solo dietro le spalle degli interessi singoli in sé riflessi. Il soggetto può, se vuole, avere anche ancora la coscienza esaltante che il soddisfacimento del suo spietato interesse individuale è proprio la realizzazione dell'interesse individuale soppresso, dell'interesse generale. Dall'atto dello scambio stesso ciascuno dei soggetti ritorna in sé stesso come scopo finale dell'intero processo, come soggetto globale. Con ciò è dunque realizzata la completa libertà del soggetto. [...] la coscienza che l'interesse generale o comune è proprio soltanto l'universalità dell'interesse egoistico.

#### § SOTTOMISSIONE REALE DEL LAVORO AL CAPITALE.

82. (Marx 1864: 68-70)

Permane qui la caratteristica generale della *sottomissione formale*, cioè la *diretta subordinazione del processo lavorativo*, comunque sia esercitato dal punto di vista tecnologico, *al capitale*. Ma su questa base si erge *un modo di produzione* tecnologicamente (e non solo tecnologicamente) *specifico*, che modifica la *natura reale del processo lavorativo e le sue reali condizioni* — il modo di produzione capitalistico. Solo quando esso appare in scena, ha luogo la *sottomissione reale del lavoro al capitale*.

[...] Alla sottomissione reale del lavoro al capitale si accompagna una rivoluzione completa (che prosegue e si ripete

costantemente)<sup>9</sup> nel modo stesso di produzione, nella produttività del lavoro, e nel rapporto fra capitalisti e operai.

La sottomissione reale del lavoro al capitale va di pari passo con le trasformazioni nel processo produttivo che abbiamo già illustrate: sviluppo delle *forze produttive sociali del lavoro* e, grazie al lavoro su grande scala, applicazione della scienza e del macchinismo alla produzione immediata. Da una parte, il *modo di produzione capitalistico*, che ora appare veramente come un modo di produzione *sui generis*, dà alla produzione materiale una forma diversa; dall'altra, questa variazione della forma materiale costituisce la base per lo sviluppo del rapporto capitalistico, la cui forma adeguata corrisponde perciò a un determinato grado di sviluppo delle forze produttive sociali del lavoro.

Si è già visto che *un minimo dato e sempre crescente di capitale* nelle mani di singoli capitalisti è sia la premessa necessaria, che, d'altra parte, il risultato costante del modo di produzione specificamente capitalistico. Il capitalista deve essere proprietario o detentore di mezzi di produzione *su scala sociale*; quindi in una grandezza di valore che ha perduto ogni rapporto con quanto può essere prodotto dal singolo o dalla sua famiglia. Il *minimo di capitale* è tanto maggiore in un ramo della produzione, quanto più esso è condotto capitalisticamente, quanto più la produttività sociale del lavoro vi si è sviluppata. Nella stessa proporzione il capitale deve crescere in grandezza di valore e assumere dimensioni

<sup>9</sup> *Manifesto del Partito Comunista*, 1848. «La borghesia non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali... Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le altre». Ed. cit., p. 471.

sociali, spogliandosi di ogni veste *individuale*. La produttività del lavoro, la massa di produzione, popolazione e sovrappopolazione, che questo modo di produzione determina, danno continuamente vita (grazie a capitale e lavoro liberati) a nuove branche produttive, in cui il capitale può riprendere a funzionare su scala piú modesta e ripercorrere le diverse tappe di sviluppo finché esse pure non funzionino su scala sociale. E questo è un processo ininterrotto.

Nello stesso tempo, la *produzione capitalistica* tende a impadronirsi di tutti i *rami di industria* in cui non regna ancora sovrana, e dove continua a vigere soltanto una *sottomissione formale*. Una volta assoggettate l'agricoltura, l'industria mineraria, le principali manifatture tessili e di abbigliamento ecc., essa si impadronisce degli altri settori in cui la sottomissione è puramente *formale* o in cui gli artigiani sono ancora indipendenti.<sup>10</sup> A proposito del macchinismo, abbiamo già osservato che l'introduzione delle macchine in un ramo porta con sé il loro impiego in altri rami e, contemporaneamente, in altri settori dello stesso ramo. Per esempio, la filatura meccanica porta alla tessitura meccanica; la filatura meccanica nell'industria cotoniera alla filatura meccanica nell'industria della lana, del lino, della seta ecc.; l'impiego intensivo di macchine nelle miniere di carbone, nelle manifatture cotoniere ecc. ha reso necessaria l'introduzione nella stessa industria meccanica del modo di produzione in grande. A prescindere dall'aumento dei mezzi di trasporto che questo modo di produzione su grande scala ha resi necessari, è solo grazie all'introduzione del macchinismo nella stessa industria meccanica — cioè dei *prime motors* ciclici — che è stata possibile la diffusione delle ferrovie e della navigazione a vapore e, con

<sup>10</sup>Cfr. *Il Capitale*, Libro I, sez. IV, cap. 13, ed. it. cit., II, p. 84 ss.

essa, il rivoluzionamento dell'industria cantieristica. La grande industria getta nelle branche di cui non si è ancora impadronita quella massa di uomini, o vi produce quella sovrappopolazione relativa, che si richiede per trasformare le botteghe artigiane o le piccole officine formalmente capitalistiche in grandi aziende industriali.

### IL DOMINIO REALE CINQUEMILA ANNI FA.

83. (Mumford 1967: 263-268)

Nel considerare l'immensa potenza e portata della monarchia divina, sia come mito sia come istituzione attiva, ho sinora lasciato da parte, in attesa di esaminarlo piú da vicino, un particolare molto importante, che fu il suo contributo piú grande e duraturo: l'invenzione della macchina archetipa. Questa invenzione straordinaria fu infatti il primo modello funzionante di tutte le macchine complesse successive, anche se a poco a poco alle sue componenti umane si sostituirono parti meccaniche che garantivano un funzionamento piú regolare. Il contributo eccezionale della monarchia fu di radunare il materiale umano e di dargli una disciplina organizzativa che permise di lavorare su dimensioni mai tentate in precedenza. Si deve a questa invenzione il fatto che, cinquemila anni or sono, si realizzarono opere di ingegneria che, per tecnica della produzione in serie, standardizzazione e progettazione meticolosa, rivaleggiano con le migliori di oggi.

[...] Uomini di capacità medie, basandosi soltanto sulla forza muscolare e sulle tecniche tradizionali, erano in grado di svolgere tutta una serie di attività, comprese la ceramica e la tessitura, senza una guida esterna né un controllo scientifico, di là da quelli tradizionalmente disponibili nella comuni-

tà locale. Per la megamacchina il discorso cambia completamente. Soltanto i re, aiutati dalla disciplina della scienza astronomica e sorretti dall'appoggio della religione, erano in grado di montarla e dirigerla. Era una struttura invisibile, composta di parti umane, vive ma rigide, ognuna delle quali aveva un compito, una funzione, un lavoro specifico da svolgere, per attuare le immense potenzialità produttive e i giganteschi progetti di una grande organizzazione collettiva.

[...] Questa invenzione fu il massimo risultato della civiltà primitiva: un capolavoro tecnologico che servi da modello a tutte le forme successive di organizzazione meccanica. Tale modello continuò a funzionare, a volte con tutte le sue parti in buone condizioni e a volte con soluzioni di ripiego, ma sempre con agenti esclusivamente umani per circa cinquemila anni — prima di essere ricostruito entro una struttura materiale che corrispondesse maggiormente alle sue esigenze specifiche — ed era incorporato in un complesso istituzionale che includeva ogni aspetto della vita.

[...] Benché sia stata montata per la prima volta nel periodo in cui si cominciava a servirsi del rame per fabbricare armi, essa era comunque un'innovazione a sé stante: nell'ordine assai piú antico del rituale, la meccanizzazione degli uomini aveva preceduto di molto quella dei loro strumenti di lavoro. Poi una volta concepito il nuovo meccanismo si diffuse con rapidità, non solo perché c'era chi lo imitava per meglio difendersi, ma perché veniva imposto con la forza da re che si comportavano come avrebbero potuto soltanto gli dèi o i loro rappresentanti consacrati. Ovunque sia stata montata con efficienza, la megamacchina moltiplicò la produzione di energia e produsse su dimensioni precedentemente inimmaginabili.

[...] Grazie alle energie a disposizione della macchina regia, si allargarono enormemente le dimensioni di spazio e di tempo: operazioni che una volta sarebbe stato difficile completare nell'arco di secoli, venivano ora compiute in meno di una generazione. Nelle pianure sorsero in obbedienza agli ordini del re montagne di pietra o d'argilla cotta costruite dall'uomo, piramidi e ziqqurat; di fatto venne trasformato l'intero paesaggio che nei suoi confini rigorosi e nelle sue forme geometriche portava l'impronta di un ordine cosmico e di un'inflessibile volontà umana. Macchine paragonabili a questo meccanismo furono utilizzate soltanto a partire dal XV secolo della nostra era, quando si diffusero nell'Europa occidentale gli orologi e i mulini a acqua e a vento. Perché questo nuovo meccanismo rimase invisibile all'archeologo e allo storico? Per una semplice ragione già implicita nella nostra prima definizione: perché si componeva soltanto di elementi umani, e aveva una precisa struttura funzionale solo fin quando l'esaltazione religiosa, l'abracadabra magico e gli ordini regi che lo avevano montato erano accettati come realtà immutabili da tutti i membri della società. Bastava che la forza polarizzatrice della monarchia diminuisse, per una morte o per una sconfitta in battaglia, per lo scetticismo o per una rivolta vendicatrice, e l'intera macchina crollava. Dopo di che le sue parti si ricomponavano in unità più piccole (feudali o urbane) o sparivano completamente come un esercito disfatto quando viene spezzata la catena di comando.

[...] Ora definire macchine queste entità collettive non è un ozioso gioco di parole. Se la macchina, seguendo più o meno la definizione classica di Franz Reuleaux, è una combinazione di parti resistenti, ognuna con funzioni particolari, che agiscono sotto il controllo dell'uomo per sfruttare l'energia e compiere del lavoro, la megamacchina era sotto

ogni aspetto una macchina autentica, tanto piú che i suoi elementi, benché fatti di ossa, nervi e muscoli umani, erano ridotti alle loro nude componenti meccaniche e rigorosamente standardizzati per i limitati compiti da eseguire. La frusta del direttore dei lavori assicurava l'obbedienza. Tali macchine erano già state montate, se non inventate, dai re agli albori del periodo delle piramidi, cioè verso la fine del quarto millennio. In quanto libere da immutabili strutture esterne, esse avevano possibilità di cambiamento e di adattamento assai piú dei loro rigidi equivalenti meccanici di una moderna catena di montaggio. Nella costruzione delle piramidi, riconosciamo non solo la prima testimonianza indiscutibile dell'esistenza della macchina, ma una prova della sua sbalorditiva efficienza. Ovunque si diffuse la monarchia, l'accompagnò la «macchina invisibile» nella sua forma distruttiva anche se non sempre in quella costruttiva. Il discorso vale per la Mesopotamia, l'India, la Cina, lo Yucatan e il Perú come per l'Egitto.

#### § DAL PROCESSO DI PRODUZIONE ALLA SOCIETÀ.

84. (Camatte 2016)

[...] i concetti di dominio formale e reale sulla società erano stati sviluppati da me ne *Il VI capitolo e l'opera economica di Marx*, che diventerà *Capitale e Gemeinwesen*. Questo lavoro è stato scritto tra il 1964 e il 1966 (nel marzo di quell'anno ho iniziato a esporlo nella riunione di partito a Milano). [...]

Infine ribadisco che Marx non ha parlato di dominio formale e poi reale del capitale *sulla società*. Sono io che ho esteso la ricerca. Ho constatato che la maggior parte di color-

o che utilizzano i concetti di dominio formale e reale non specificano mai se riguarda il processo di produzione immediato o quello totale e quindi la società.

Ho mostrato, in seguito, ciò che c'era di erroneo nelle qualificazioni di formale e reale. Tornerò su tutto questo nel seguito, in corso di redazione, del saggio sul movimento del capitale.

85. (Camatte 1976: 151, Nota del 1972 «A proposito di...»)

Nel periodo di dominio formale, il capitale non arriva ad assoggettare a sé e dunque ad incorporare la forza-lavoro, che gli è restia, gli si ribella al punto da mettere in pericolo lo sviluppo del suo processo, dal momento che ne dipende totalmente. Ma l'introduzione delle macchine modifica tutto. Il capitale si impadronisce allora di tutta l'attività che il proletario dispiega nella fabbrica. Con lo sviluppo della cibernetica si constata che il capitale si appropria, incorpora in sé il cervello umano; con l'informatica, crea il proprio linguaggio sul quale deve modellarsi il linguaggio umano, ecc. A questo livello, non sono più unicamente i soli proletari — coloro che producono il plusvalore — ad essere sottomessi al capitale, ma tutti gli uomini, la maggior parte dei quali viene proletarizzata. È il dominio reale sulla società, dominio in cui tutti gli uomini diventano schiavi del capitale (schiavitù generalizzata, quindi, convergenza col modo di produzione asiatico).

In tal modo non è più il lavoro, momento definito e particolare dell'attività umana, ad essere sottomesso e incorporato al capitale, bensì tutto il processo vitale degli uomini. Il processo di incarnazione (*Einverleibung*) del capitale, cominciato in Occidente quasi cinque secoli or sono, è terminato. Il capitale è ormai l'essere comune (*Gemeinwesen*) oppressore degli uomini.



## § L'ANTROPOMORFOSI DEL CAPITALE.

86. (Marx 1844a: 233-234)

Che cosa costituisce l'essenza del *credito*? [...] Il *credito* è il giudizio *economico* sulla *moralità* di un uomo. Nel *credito*, al posto del metallo o della carta, l'*uomo* stesso è diventato l'*intermediario* dello scambio, non però in quanto uomo, ma in quanto *esistenza di un capitale* e dei suoi interessi. Il medio dello scambio è dunque certamente tornato e trasferito, dalla sua figura materiale, nell'uomo, ma solo perché l'uomo stesso, estraniato a sé, è diventato egli stesso una figura materiale. Non è già il denaro ad esser superato nell'uomo, nel rapporto di *credito*, ma è l'uomo stesso che viene mutato in *denaro*, ovvero è il denaro che si è *incorporato* in lui. L'*individualità umana*, la *morale* umana è diventata essa stessa sia un articolo di commercio, sia un *materiale* in cui esiste il denaro. Non più moneta e carta, ma la mia propria esistenza personale, la mia carne ed il mio sangue, la mia virtù ed il mio valore sociali sono la materia, il corpo dello spirito del denaro. Il *credito* strappa il valore del denaro non più dal denaro stesso, ma dalla carne umana e dal cuore umano. [...] a causa di questa esistenza del tutto ideale del denaro la falsificazione non può essere intrapresa dall'uomo su nessun'altra materia che non sia la sua propria persona, egli stesso deve fare di sé una falsa moneta, deve carpire con inganno il *credito*, deve mentire ecc., e questo rapporto di *credito* [...] diventa oggetto di commercio, oggetto di inganno e abuso reciproco.

87. (Gamatte 1977: 233-235)

L'uomo si è completamente perduto e — quando crede di ritrovarsi in rappresentazioni antagonistiche al capitale — si fa assorbire ancora una volta dal proprio nemico dive-

nuto specchio di tutte le rappresentazioni, divenuto ormai mito. La capitalizzazione di quanto poteva, per natura, sembrare irriducibile ad una trasformazione del genere, comportava la formazione e la generalizzazione del capitale fittizio. Che agisce come mediazione unificante tutti i movimenti del capitale e come processo di assimilazione, di appropriazione di tutto ciò che gli era esteriore, estraneo. Ecco perché il dominio reale del capitale è nello stesso tempo un al di là di esso: il capitale ha superato i propri limiti.

[...] Nondimeno, malgrado il divenire al fittizio, il capitale difficilmente arriva a padroneggiare la sua antropomorfosi. Per dominare gli uomini, esso s'è fatto uomo. Perciò è portato contraddittoriamente a reintrodurre qualcosa che già aveva espunto: i desideri umani. C'è qui, di nuovo, una certa irrazionalità: è il divenire del capitale. Marx mostra fino a che punto è irrazionale la forma del capitale produttivo d'interesse, e tuttavia essa si è generalizzata. Col capitale, quindi, non è unicamente il razionale, ma anche l'irrazionale, che diventa una realtà di fatto.

## LA GRANDE INVERSIONE.

Marx? Un cacciatore di fantasmi.  
(Gianni Collu)

§ IL CARATTERE DI FETICCIO DELLA MERCE.

88. (Marx 1867: Cap. I, § 4)

A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi, risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è *valore d'uso*, non c'è nulla di misterioso in essa, sia che la si consideri dal punto di vista che soddisfa, con le sue qualità, bisogni umani, sia che riceva tali qualità soltanto come *prodotto* di lavoro umano. È chiaro come la luce del sole che l'uomo con la sua attività cambia in maniera utile a sé stesso le forme dei materiali naturali. P. es. quando se ne fa un tavolo, la forma del legno viene trasformata. Ciò non di meno, il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come *merce*, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile. Non solo sta coi piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci, si mette a testa in giù, e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare.

Dunque, il carattere mistico della merce non sorge dal suo valore d'uso. E nemmeno sorge dal contenuto delle determinazioni *di valore*. Poiché: in primo luogo, per quanto differenti possano essere i lavori utili o le operosità produttive, è verità *fisiologica* ch'essi sono funzioni dell'organismo *umano*, e che tutte tali funzioni, quale si sia il loro contenuto e la loro forma, sono essenzialmente dispendio di cervel-

lo, nervi, muscoli, organi sensoriali, ecc. *umani*. In secondo luogo, per quel che sta alla base della determinazione della grandezza di valore, cioè la *durata temporale* di quel dispendio, ossia la *quantità* del lavoro: la *quantità* del lavoro è distinguibile dalla *qualità* in maniera addirittura tangibile. In nessuna situazione il *tempo* di lavoro che costa la produzione dei mezzi di sussistenza ha potuto non interessare gli uomini, benché tale interessamento non sia uniforme nei vari gradi di sviluppo. Infine, appena gli uomini lavorano in una qualsiasi maniera l'uno per l'altro, il loro lavoro riceve anche una forma *sociale*.

Di dove sorge dunque il carattere enigmatico del prodotto di lavoro appena assume *forma di merce*? Evidentemente, proprio da tale forma. L'eguaglianza dei lavori umani riceve la forma reale di eguale oggettività di valore dei prodotti del lavoro, la misura del dispendio di forza-lavoro umana mediante la sua durata temporale riceve la forma di grandezza di valore dei prodotti del lavoro, ed infine i rapporti fra i produttori, nei quali si attuano quelle determinazioni sociali dei loro lavori, ricevono la forma d'un rapporto sociale dei prodotti del lavoro.

L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma rimanda agli uomini come uno specchio i caratteri sociali del loro proprio lavoro trasformati in caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, in proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi rispecchia anche il rapporto sociale fra produttori e lavoro complessivo come un rapporto sociale di oggetti, avente esistenza al di fuori dei prodotti stessi. Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovra-sensibili cioè cose sociali. Proprio come l'impressione luminosa di una cosa sul nervo ottico non si presenta come sti-

molo soggettivo del nervo ottico stesso, ma quale forma oggettiva di una cosa al di fuori dell'occhio. Ma nel fenomeno della vista si ha realmente la proiezione di luce da una cosa, l'oggetto esterno, su un'altra cosa, l'occhio: è un rapporto fisico fra cose fisiche. Invece la forma di merce e il rapporto di valore dei prodotti di lavoro nel quale essa si presenta non ha assolutamente nulla a che fare con la loro natura fisica e con le relazioni fra cosa e cosa che ne derivano. Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci.

Come l'analisi precedente ha già dimostrato, tale carattere feticistico del mondo delle merci sorge dal carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci. Gli oggetti d'uso diventano merci, in genere, soltanto perché sono *prodotti di lavori privati, eseguiti indipendentemente l'uno dall'altro*. Il complesso di tali lavori privati costituisce il lavoro sociale complessivo. Poiché i produttori entrano in contatto sociale soltanto mediante lo scambio dei prodotti del loro lavoro, anche i caratteri specificamente sociali dei loro lavori privati appaiono soltanto all'interno di tale scambio. Ossia, i lavori privati effettuano di fatto la loro qualità di articolazioni del lavoro complessivo sociale mediante le relazioni nelle quali lo scambio pone i prodotti del lavoro e, attraverso i pro-

dotti stessi, i produttori. Quindi a questi ultimi le relazioni sociali dei loro lavori privati *appaiono* come quel che *sono*, cioè, non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi, come *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose*.

§ L'INVERSIONE DEL TEMPO.

89. (Marx 1847)

[...] gli uomini scompaiono davanti al lavoro [...] il bilanciere della pendola è divenuto la misura esatta dell'attività relativa di due operai, come lo è della velocità di due locomotive. Per cui non si deve più dire che un'ora di un uomo vale un'ora di un altro uomo, ma piuttosto che un uomo di un'ora vale un altro uomo di un'ora. Il tempo è tutto, l'uomo non è più niente; è tutt'al più la carcassa del tempo.

90. (Debord 1967: § 147)

Il tempo della produzione, il tempo-merce, è un'accumulazione infinita di intervalli equivalenti. È l'astrazione del tempo irreversibile, in cui tutti i segmenti devono provare sul cronometro la loro sola uguaglianza quantitativa. Questo tempo è, in tutta la sua realtà effettiva, ciò che è nel suo carattere scambiabile. È in questo dominio sociale del tempo-merce che «il tempo è tutto e l'uomo non è niente; egli è tutt'al più la carcassa del tempo» [...]. È il tempo svalorizzato, l'inversione completa del tempo come «campo di sviluppo umano».

91. (Camatte 1977: 213)

Il capitale s'è accresciuto a spese del lavoro umano, non solamente di quello dei proletari, ma anche di quello di tutte le generazioni del lavoro trascorso (*vergangene*). Ora, esso è un mostro animato: «come un vampiro, si impregna costantemente di lavoro vivo come anima — *es als ein Vampyr die lebendige Arbeit beständig als Seele einsaugt* —» (*Lincamenti*, II, p. 327; *Grundrisse*, p. 359). Attraverso il movimento della società, il capitale si è accaparrato tutta la materialità dell'uomo, il quale non è piú altro che un soggetto di sfruttamento, un tempo determinato di lavoro: «Il tempo è tutto, l'uomo non è piú niente; è tutt'al piú la carcassa del tempo» [...]. Così, il capitale è divenuto la comunità materiale dell'uomo; tra movimento della società e movimento economico non c'è piú scarto, il secondo ha totalmente subordinato il primo.

## ☞ DÉFENSE DE COUCHER.

92. (Camatte 1991)

Analizziamo il fenomeno. Un uomo, una donna, l'amore; essi s'uniscono, hanno un figlio. Per lo spirito-capitale è un crimine, perché è un atto libero. Hanno ottenuto un essere, considerato dai sostenitori della dinamica del capitalismo, come un oggetto, un prodotto, ma senza pagare nulla. Invece domani non si accoppieranno piú, bensí comprenderanno in comune un embrione. A seconda delle loro risorse finanziarie, potranno procurarsi un genio o un cretino. Il vantaggio è che potranno sempre reclamare, se il prodotto non corrispondesse a ciò che desideravano quanto a sesso, colore degli occhi, QI, etc. Inoltre, la separazione dei sessi sarà pienamente possibile [...] poiché sarà possibile, allora, far la ge-

nerazione artificiale, remunerativa e creatrice di posti di lavoro, si utilizzeranno effettivamente tali argomenti.

Si invocherà il beneficio dell'asepsi integrale, la possibilità di eliminare le tare. Ciò ha per corollario la necessità di dimostrare che ogni essere umano è normalmente tarato (a meno che non intervenga la scienza). La tara medica sostituirà il peccato originale, e il cristianesimo verrà così salvato. I preti potranno occuparsi del loro gregge artificiale.

Meglio ancora, si mostrerà, come viene già fatto [...] che la sessualità è pericolosa, che ogni contatto è rischio patogeno. Da lí, tutta l'esaltazione mercantile dell'AIDS, delle malattie sessualmente trasmissibili. Al limite, essere naturali non potrà (come già hanno scritto gli autori della fantascienza, cfr. *Défense de coucher* per esempio) che generare disgusto, da cui il tuffo forzato nella virtualità [...]. Se non ci sono piú contatti, tutto può essere protetto, ma l'*Homo sapiens* sarà spogliato della sessualità, come tende a esserlo del pensiero grazie al computer. Così come di tutti i rapporti intraspecifici.



## MECCANISMI GENERATIVI.

### COME CRESCE L'ASTRAZIONE.

93. (Marx 1857)

Il lavoro sembra una categoria del tutto semplice. Anche la rappresentazione del lavoro nella sua generalità — come lavoro in generale — è molto antica. E tuttavia, considerato in questa semplicità dal punto di vista economico, «lavoro» è una categoria tanto moderna quanto lo sono i rapporti che producono questa semplice astrazione. Il bullionismo, per es., pone la ricchezza in modo ancora completamente oggettivo, come cosa fuori di sé, nel denaro. Rispetto a questo punto di vista fu un grande progresso quando il sistema manifatturiero o commerciale trasferì la fonte della ricchezza dall'oggetto all'attività soggettiva, al lavoro commerciale o manifatturiero, ma anch'esso concepiva ancora sempre questa attività nell'aspetto limitato di un'attività produttrice di denaro. A questo sistema si contrappose il sistema fisiocratico, che pone come creatrice della ricchezza una determinata forma del lavoro — l'agricoltura — e concepisce l'oggetto stesso non più sotto il travestimento del denaro, ma come prodotto in generale, come risultato generale del lavoro; anche se questo prodotto, conformemente al carattere limitato dell'attività, è ancor sempre un prodotto determinato dalla natura, un prodotto agricolo, un prodotto della terra *par excellence*.

Un enorme progresso compì Adam Smith, rigettando ogni carattere determinato dell'attività produttrice di ricchezza e considerandola lavoro senz'altro: non lavoro manifatturiero, né commerciale, né agricolo, ma tanto l'uno quan-

to l'altro. Con l'astratta generalità dell'attività produttrice di ricchezza, noi abbiamo ora anche la generalità dell'oggetto definito come ricchezza, e cioè il prodotto in generale o, ancora una volta, lavoro in generale, ma come lavoro passato, oggettivato. [...] Ora, potrebbe sembrare che così si sia trovata soltanto l'espressione astratta per la più semplice e antica relazione in cui gli uomini compaiono come produttori, qualunque sia la forma della loro società. E questo in un senso è giusto, in un altro no. L'indifferenza verso un genere determinato di lavoro presuppone una totalità molto sviluppata di generi reali di lavoro, nessuno dei quali domini sull'insieme. Così, le astrazioni più generali sorgono solo dove si dà il più ricco sviluppo concreto, dove una sola caratteristica appare comune a un gran numero, a una totalità di elementi. Allora, essa cessa di poter essere pensata soltanto in una forma particolare. D'altra parte, quest'astrazione del lavoro in generale non è soltanto il risultato mentale di una concreta totalità di lavori. L'indifferenza verso il lavoro determinato corrisponde a una forma di società in cui gli individui passano con facilità da un lavoro ad un altro e in cui il genere determinato del lavoro è per essi fortuito e quindi indifferente. Il lavoro qui è divenuto *non solo* nella *categoria*, ma anche nella *realtà*, il mezzo per creare la ricchezza in generale, e, come determinazione, esso ha cessato di crescere con gli individui in una dimensione particolare. Un tale stato di cose è sviluppato al massimo nella forma d'esistenza più moderna delle società borghesi, gli Stati Uniti. Qui, dunque, la astrazione della categoria «lavoro», il «lavoro in generale», il lavoro *sans phrase*, che è il punto di partenza dell'economia moderna, diviene per la prima volta praticamente vera.

Così l'astrazione più semplice che l'economia moderna pone al vertice e che esprime una relazione antichissima e valida per tutte le forme di società, si presenta tuttavia praticamente vera in questa astrazione solo come categoria della società moderna.

### ♣ SURROGATI & PROTESI.

[il diavolo] Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna. (*Giovanni* 8,44).

Bianchi denti ha Lecania, e Taide neri.  
Perché? Quelli son finti, e questi veri.  
(*Marziale*)

94 (Marx 1844c)

Il denaro, possedendo la caratteristica di comprar tutto, di appropriarsi di tutti gli oggetti, è dunque l'oggetto in senso eminente. L'universalità di questa sua caratteristica costituisce l'onnipotenza del suo essere; è tenuto per ciò come l'essere onnipotente... il denaro fa da mezzano tra il bisogno e l'oggetto, tra la vita e i mezzi di sussistenza dell'uomo. Ma ciò che media a me la mia vita, mi media pure l'esistenza degli altri uomini per me. Questo è per me l'altro uomo.

Mondo boia! Di certo mani e piedi, testa e chiappe sono tue; ♣  
ma tutto ciò che mi godo in allegria è per questo meno mio? ♣  
Se mi posso pagare sei stalloni, le loro forze non sono le mie? ♣  
Corro via di galoppo e sono un uomo in gamba, come se avessi ventiquattro zampe. (Goethe, *Faust*, Mefistofele).

Shakespeare nel Timone di Atene:

Che c'è qui? Oro? Giallo, luccicante, prezioso oro? No, dèi, non faccio voti insinceri: voglio radici, o puri Iddii! ¶ Basterà un po' di questo per rendere nero il bianco, bello il brutto, diritto il torto, nobile il basso, giovane il vecchio, valoroso il codardo. ¶ O dèi, perché questo? Che è mai, o dèi? Questo vi toglierà dal fianco i vostri preti e i vostri servi e strapperà l'origliere di sotto la testa ai malati ancora vigorosi. ¶ Questo schiavo giallo cucirà e romperà ogni fede, benedirà il maledetto e farà adorare la livida lebbra, collocherà in alto il ladro e gli darà titoli, genuflessioni ed encomio sul banco dei senatori. ¶ È lui che decide l'esauista vedova a sposarsi ancora. Colei che un ospedale di ulcerosi respingerebbe con nausea l'oro la profuma e la imbalsama come un dí d'aprile. ¶ Orsú dunque, maledetta mota, comune bagascia del genere umano che metti a soqquadro la marmaglia dei popoli, io voglio darti il tuo vero posto nel mondo.

E piú oltre:

O tu dolce regicida! Caro strumento di divorzio tra figlio e padre! Tu, brillante profanatore del piú puro letto d'Imene! Tu, gagliardo Marte, tu sempre giovane, fresco, amato e delicato seduttore il cui rossore fa fondere la neve che giace nel grembo di Diana! Tu, visibile dio che unisci le cose piú incompatibili e fai ch'esse si bacino! Tu che parli con ogni lingua ed a ogni fine! O pietra di paragone dei cuori! considera ribelle l'umanità tua schiava e con la tua possa gettala in un caos di discordie sí che le belve possano imperare sul mondo!

Shakespeare descrive l'essenza del denaro in modo veramente incisivo. Per comprenderlo, cominciamo dall'interpretazione del passo di Goëthe.

Ciò che mediante il denaro è a mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare, quello sono io stesso, il possessore del denaro medesimo. Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le caratteristiche e le forze es-

senziali del suo possessore. Ciò che io sono e posso, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità. Io sono brutto, ma posso comprarmi la piú bella tra le donne. E quindi io non sono brutto, perché l'effetto della bruttezza, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro. Io, considerato come individuo, sono storpio, ma il denaro mi procura ventiquattro gambe; quindi non sono storpio. Io sono un uomo malvagio, disonesto, senza scrupoli, stupido; ma il denaro è onorato, e quindi anche il suo possessore. Il denaro è il bene supremo, e quindi il suo possessore è buono; il denaro inoltre mi toglie la pena di esser disonesto; e quindi si presume che io sia onesto. Io sono uno stupido, ma il denaro è la vera intelligenza di tutte le cose; e allora come potrebbe essere stupido chi lo possiede? Inoltre costui potrà sempre comperarsi le persone intelligenti, e chi ha potere sulle persone intelligenti, non è piú intelligente delle persone intelligenti? Io che col denaro ho la facoltà di procurarmi tutto quello a cui il cuore umano aspira, non possiedo forse tutte le umane facoltà? Forse che il mio denaro non trasforma tutte le mie deficienze nel loro contrario?

E se il denaro è il vincolo che mi unisce alla vita umana, che unisce a me la società, che mi collega con la natura e gli uomini, non è il denaro forse il vincolo di tutti i vincoli? Non può esso sciogliere e stringere ogni vincolo? E quindi non è forse anche il dissolvitore universale? Esso è tanto la vera moneta spicciola quanto il vero cemento, la forza galvanico-chimica della società. Shakespeare rileva nel denaro soprattutto due caratteristiche;

1) è la divinità visibile, la trasformazione di tutte le caratteristiche umane e naturali nel loro contrario, la confusione universale e l'universale rovesciamento delle cose. Esso fonde insieme le cose impossibili;

2) è la meretrice universale, la mezzana universale degli uomini e dei popoli.

La confusione e il rovesciamento di tutte le qualità umane e naturali, la fusione delle cose impossibili — la forza divina — propria del denaro risiede nella sua essenza in quanto è l'essenza estraniata, che espropria e si aliena, dell'uomo come essere generico. Il denaro è il potere alienato dell'umanità.

### § DALLA SPERANZA ALL'ASPETTATIVA.

95. (Illich 1970)

La nostra società assomiglia a quella macchina insuperabile che ho visto una volta a New York in un negozio di giocattoli. Era uno scrigno metallico, che, premendo un pulsante, si apriva per mostrare una mano meccanica le cui dita cromate si protendevano verso il coperchio, lo abbassavano e lo chiudevano a chiave dall'interno. Trattandosi di una scatola, ti saresti aspettato che si potesse estrarne qualcosa, e invece conteneva soltanto un meccanismo per chiudere il coperchio. Questo bizzarro congegno è il contrario esatto della «scatola» di Pandora.

La Pandora originaria, «Coei che tutto dona», era una dea della terra nella Grecia matriarcale della preistoria. Essa fece scappare tutti i mali dal suo vaso (*pythos*), ma chiuse il coperchio prima che potesse fuggirne anche la speranza. La storia dell'uomo moderno comincia con la degradazione del mito di Pandora e termina con lo scrigno che si chiude da solo. È la storia dello sforzo prometeico per creare istituzioni che blocchino l'azione dei mali scatenati. È la storia dell'affievolirsi della speranza e del sorgere delle aspettative.

Per capire ciò che questo vuol dire dobbiamo riscoprire la differenza tra speranza e aspettativa. Speranza, nell'accezione più pregnante, indica una fede ottimistica nella bontà della natura, mentre aspettativa, nel senso in cui utilizzerò questo termine, è contare su risultati programmati e controllati dall'uomo. La speranza concentra il desiderio su una persona dalla quale attendiamo un dono. L'aspettativa attende soddisfazione da un processo prevedibile, il quale produrrà ciò che è nostro diritto pretendere. Oggi l'*ethos* prometeico ha messo in ombra la speranza. La sopravvivenza della specie umana dipende dalla sua riscoperta come forza sociale.

## ❧ LA MINACCIA.

96. (Camatte 2003)

Si tratta tanto di ciò a cui siamo arrivati in seguito ad un'interrogazione sul divenire della specie e sul fatto che l'individualità, per ogni uomo, per ogni donna, è stata costantemente negata attraverso un immenso processo di repressione, quanto di ciò a cui questa specie è pervenuta. Noi enunciamo semplicemente.

Lo svelamento dell'ontosi-speciosi che si caratterizza fondamentalmente come un rinchiudersi in tutte le sue forme. Così la specie tende a rinchiudere l'intero pianeta in un complesso di cemento, di acciaio, di vetro, di plastica, per rinchiudervisi e proteggersi, mettendo in moto un'immensa catastrofe e il rischio della sua estinzione.

Con questo svelamento si evidenzia simultaneamente lo scacco dell'uscita da natura. La specie non è riuscita a mettersi al sicuro e ad abolire l'angoscia indotta dalla mi-

naccia che, sotto la sua forma piú estrema, è quella della sua estinzione.

97. (Camatte 2001-2003)

Quello che è accaduto l'11 settembre 2001 rivela pienamente la speciosi-ontosi e il fatto che l'umanità vive costantemente sotto una *minaccia* inconscia e rimette in gioco [*rejoue*] il rischio dell'estinzione. È necessaria un'indagine approfondita perché questo testimonia pienamente lo scacco dell'uscita dalla natura. Non la si può effettuare nella precipitazione perché richiede un «ascolto» potente e multiplo. [...] Da migliaia di anni gli uomini e le donne sono ossessionati dalla catastrofe e, lo ripeto, essi anticipano al fine di scongiurare. La ricerca di un determinismo universale, implacabile e che la specie potrebbe controllare, manipolare, si origina nella volontà inconscia di eliminare la minaccia. A compensazione, il caso diventa un principio per spiegare quando siamo stati sorpresi, quando il nostro determinismo non è piú operante. Insisto, la paura dell'inaspettato è legata al fatto che originariamente la specie fu minacciata di estinzione, fenomeno imprevedibile, inimmaginabile. Da allora essa si muove nel rifiuto dell'accaduto, della spontaneità. La separazione dal resto della natura (per sfuggire alla minaccia) ha indotto il rifiuto della naturalità e quindi della spontaneità del bambino. Ecco perché affermo che se ci liberiamo dall'impronta della minaccia, possiamo addivenire ad una diversa dinamica di vita, nella quale il nostro processo di conoscenza sarà totalmente diverso per effetto dell'apertura alla spontaneità legata alla certezza di essere in grado di vivere. Così la specie non passerà piú il suo tempo a negare gli altri. [...] Ma se c'è terrore, l'impronta della minaccia non solo non viene eliminata, ma viene attivata in modo permanente. Così l'umanità ripeterà



in modo coatto [*rejouera*], ed è il sistema stesso che sarà supporto e operatore di minaccia. J. Baudrillard lo sente bene: «Il terrore distillato ovunque — con il sistema che finirà per terrorizzare sé stesso sotto il segno della sicurezza; è ben questa la vittoria del terrorismo». È in effetti la rivelazione che la specie vive costantemente nel terrore. Essa non può più nasconderselo, «mascherarlo» ricoprendo. È lo stesso con la catastrofe. Essa non è prossima, ma tende — e questo comincia d'altronde ad accadere — a rivelarsi. Questa catastrofe testimonierà di un'altra più antica della quale umanità non è mai stata pienamente cosciente, quella conseguente alla separazione dal resto della natura.

## APORIE MARXIANE.

### QUALCOSA SUL VALORE D'USO.

98. (Baudrillard 1972: 135-141)

In Marx lo statuto del valore d'uso è ambiguo. È noto che la merce è contemporaneamente valore di scambio e valore d'uso; ma quest'ultimo è sempre concreto e particolare, in base alla propria destinazione tanto nel processo individuale di consumo quanto in quello di lavoro (in questo caso il lardo vale come lardo e il cotone come cotone; non possono sostituirsi l'uno all'altro, e quindi «venire scambiati»); mentre il valore di scambio è astratto e generale. Certo non vi potrebbe essere valore di scambio senza valore d'uso, giacché i due valori vanno insieme, ma non vi è implicazione tra i due, nel senso forte del termine:

Per definire la nozione di merce ha poca importanza conoscere il suo contenuto particolare e la sua esatta destinazione. È sufficiente che l'articolo che deve divenire merce — ossia il supporto del valore di scambio — soddisfi un qualsiasi bisogno sociale in quanto possiede la qualità utile corrispondente. Ecco tutto. (*Il Capitale*, I, VI)

Dunque il valore d'uso non è implicato nella logica propria al valore di scambio, che è una logica dell'equivalenza. D'altra parte può esservi valore d'uso senza che vi sia valore di scambio (tanto per la forza lavoro quanto per i prodotti, nella sfera esterna al mercato). Anche se viene continuamente coinvolto nel processo di produzione e di scambio, il valore d'uso non rientra veramente nel campo dell'economia mercantile: ha la sua propria finalità, anche ristretta. E vi è in esso, proprio a partire da ciò, la promessa di risorgere,

oltre l'economia mercantile, il denaro, il valore di scambio, nella gloriosa autonomia del rapporto semplice tra l'uomo e il suo lavoro, tra l'uomo e i suoi prodotti...

Appare quindi che il «feticismo della merce» (cioè il fatto che ciò che è un rapporto sociale si maschera sotto forma di qualità e di attributo della merce stessa) non agisce sulla merce, definita *contemporaneamente* come valore di scambio e valore d'uso, ma sul solo valore di scambio. Il valore d'uso, in quest'analisi *restrittiva* del feticismo, non appare come un rapporto sociale, né, quindi, come luogo della feticizzazione: l'utilità, *in quanto tale*, sfugge alla determinazione storica di classe: designa un rapporto finale oggettivo di destinazione specifica che non si maschera, e la cui trasparenza sfida la storia, *in quanto forma* (anche se il suo contenuto cambia continuamente in conseguenza delle determinazioni sociali e culturali). È qui che agisce l'idealismo marxista, è qui che occorre essere più logici di Marx in persona, e, nel senso che egli dà a questo termine, più radicali: il valore d'uso, la stessa utilità, proprio come l'equivalenza astratta delle merci, è un *rapporto sociale* feticizzato — una astrazione, quella del *sistema dei bisogni*, che assume la falsa evidenza di una destinazione concreta, di una finalità propria ai beni e ai prodotti — proprio come l'astrazione del lavoro sociale che fonda la logica dell'equivalenza (valore di scambio) si nasconde sotto l'illusione del valore «infuso» delle merci.

L'ipotesi che si fa è in effetti che i bisogni (il sistema dei bisogni) siano *l'equivalente del lavoro sociale astratto*: il *sistema del valore d'uso* si fonda su di essi, come il sistema, del valore di scambio si fonda sul lavoro sociale astratto. Questa ipotesi implica anche che, perché vi sia un sistema, una medesima logica astratta dell'equivalenza, un medesimo codice debba regolare il valore d'uso e il valore di scambio. Il codi-

ce dell'utilità è anche un codice di equivalenza astratta degli oggetti e dei soggetti (di ciascuno di essi e dei due insieme, nel loro rapporto), e dunque di combinatoria e di calcolo virtuale (su ciò ritorneremo): ed è proprio perché è tale, perché è un sistema, e non certo in quanto operazione pratica, che il valore d'uso può venire «feticizzato». Ciò che viene feticizzato è sempre l'astrazione sistematica (cfr. *Feticismo e ideologia*). Lo stesso accade per il valore di scambio. E sono le due feticizzazioni, quella del valore d'uso e quella del valore di scambio, proprio in quanto unite, a costituire il feticismo della merce.

Marx definisce la forma del valore di scambio e della merce mediante il fatto che tutti i prodotti possono porsi come equivalenti sulla base del lavoro sociale astratto. E, all'inverso, pone la «non comparabilità» dei valori d'uso. Ma bisogna osservare che:

1. Perché vi sia scambio economico e valore di scambio è già necessario anche che *il principio dell'utilità sia divenuto il principio della realtà dell'oggetto*, o del prodotto. Perché siano scambiabili astrattamente e in modo generale, è altresì necessario che i prodotti vengano pensati e razionalizzati in termini di utilità. Dove ciò non avviene (nello scambio simbolico primitivo) essi non hanno neanche valore di scambio. La *riduzione* allo statuto dell'utilità è la condizione di base dello scambio (economico).
2. Se il principio dello scambio e quello dell'utilità hanno una simile affinità (e, nella merce, «coesistono»), ciò avviene perché, contrariamente a quanto dice Marx sulla «non comparabilità» dei valori d'uso, nell'utilità si ritrova intera tutta la logica dell'equivalenza. Il valore d'uso, anche se

non ha un carattere quantitativo in senso aritmetico è già un equivalente. In quanto valori utili, tutte le merci sono comparabili tra loro, giacché vengono collegate attraverso il medesimo denominatore comune funzionale/razionale, alla medesima determinazione astratta. Solo gli oggetti, o le categorie di beni, investiti nello scambio simbolico, singolare e personale (il dono, il regalo) sono in senso stretto imparagonabili. La relazione personale (lo scambio non economico) li rende del tutto singolari. Ma, al contrario, in quanto valore utile, l'oggetto attinge all'universalità astratta, all'«oggettività» (attraverso la riduzione di ogni funzione simbolica).

3. Si tratta, quindi di una *forma oggetto* il cui *equivalente generale* è l'*utilità*. Né si tratta di un'«analogia» con le formule del valore di scambio: si tratta della stessa forma logica. Ogni oggetto è traducibile nel codice astratto generale dell'utilità, che costituisce la sua ragione, la sua legge oggettiva, il suo senso — e ciò indipendentemente da colui che se ne serve e da ciò a cui serve. È la funzionalità che si afferma come codice, e questo codice, che si fonda unicamente sull'adeguazione di un oggetto al suo scopo (utile), sottomette a sé stesso tutti gli oggetti, reali o virtuali, senza alcun riferimento alla persona. È qui che ha origine il campo dell'economia, il calcolo economico, del quale la forma merce non è che la forma sviluppata, e che vi ritorna continuamente.
4. Questo valore d'uso (utilità), contrariamente all'illusione antropologica che ne vuol fare il semplice rapporto tra un «bisogno» dell'uomo e una proprietà utile dell'oggetto, è anch'esso un *rapporto sociale*. Come nel valore di scambio l'uomo produttore non appare come creatore, ma come forza lavoro sociale astratta, così, nel sistema del valore

d'uso, l'uomo «consumatore» non appare mai come desiderio e godimento, ma come forza di bisogno sociale astratto (si potrebbe dire *Bedürfniskraft*, *Bedürfnisvermögen*, in analogia con *Arbeitskraft*, *Arbeitsvermögen*).

## ☞ L'ORIGINE DEL VALORE.

99. (Camatte 1995-1997)

*Nota 2.* Nella prima edizione del *Capitale* Marx scrive:

Ora conosciamo la sostanza del valore: è il lavoro. Conosciamo la misura della sua grandezza: è il tempo di lavoro. Ci resta da analizzare la forma, quella forma che dà al valore il carattere di scambio (p. 31).

Sembra che qui Marx pensi che il valore preesista al valore di scambio. È un peccato che non abbia affrontato il problema dell'origine del valore (cfr. Nota 4). [...]

*Nota 4.* Secondo altre analisi di Marx, sembrerebbe che sia l'attività umana, all'origine, ad essere potenzialmente valore.

Se noi diciamo: in quanto valore le merci non sono che lavoro umano coagulato, la nostra analisi di queste si riduce all'astrazione valore, essa non ci dà una forma-valore diversa dalla sua forma naturale. Diversamente va nel rapporto di valore tra una merce e un'altra. Il suo carattere di valore nasce dal suo rapporto con l'altra merce (*Le Capital*, Ed. Sociales, L.I, t.I, p. 65).

Si può interpretare ciò dicendo che il lavoro umano è solo potenzialmente valore. Si accede alla sua realtà di valore solo tramite l'astrazione. È quindi in questo fenomeno di potenzialità del valore che risiede l'idea che possa esserci valore prima del valore di scambio.

Non è sufficiente però esprimere il carattere specifico del lavoro in cui consiste il valore della tela. La forza lavoro umana allo stato fluido o il lavoro umano costituisce il valore. Esso diventa valore solo nello stato coagulato in una forma oggettivata (Idem, p. 65).

Quello che è quindi essenziale, ma apparso secondariamente, è la forma oggettivata senza la quale il valore non può apparire. Inoltre, l'oggettivazione inclusa in questo processo è gravida di un'alienazione [...].

### LA RELIGIONE DELLE FORZE PRODUTTIVE.

100. (Weil 1934: 14-21)

Invero, Marx spiega mirabilmente il meccanismo dell'oppressione capitalista; ma lo spiega così bene che si fa fatica a raffigurarsi in quale modo questo meccanismo potrebbe smettere di funzionare. Di questa oppressione si prende solitamente in considerazione solo l'aspetto economico, cioè l'estorsione del plusvalore; e, se ci si attiene a questo punto di vista, è certo facile spiegare alle masse che questa estorsione è legata alla concorrenza, a sua volta legata alla proprietà privata, e che il giorno in cui la proprietà diventerà collettiva tutto andrà bene. Tuttavia, anche nei limiti di questo ragionamento apparentemente semplice, a un esame attento sorgono mille difficoltà. In effetti Marx ha ben mostrato che la ragione vera dello sfruttamento dei lavoratori non consiste nel desiderio di godere e di consumare che i capitalisti avrebbero, bensì nella necessità d'ingrandire l'impresa il più rapidamente possibile per renderla più potente delle imprese concorrenti. Ora non è solamente l'impresa, ma ogni specie di Collettività lavoratrice, qualunque essa sia, ad aver biso-

gno di restringere al massimo i consumi dei propri membri per dedicare piú tempo possibile a forgiarsi armi contro le collettività rivali; cosicché fin quando ci sarà, sulla superficie terrestre, una lotta per il potere, e fin quando il fattore decisivo della vittoria sarà la produzione industriale, gli operai saranno sfruttati. Invero, Marx supponeva appunto, senza peraltro provarlo, che ogni specie di lotta per il potere sparirà il giorno in cui il socialismo verrà realizzato in tutti i paesi industrializzati; l'unica sventura è che, come aveva riconosciuto Marx stesso, la rivoluzione non si può fare contemporaneamente dappertutto; e quando la si fa in un paese, essa non sopprime, anzi accentua la necessità per questo paese di sfruttare e opprimere le masse lavoratrici, poiché teme di essere piú debole delle altre nazioni. Di questo la storia della rivoluzione russa costituisce una illustrazione dolorosa.

Se consideriamo altri aspetti dell'oppressione capitalista, appaiono altre difficoltà ancora piú gravi o, per essere piú precisi, la stessa difficoltà colta in una luce piú cruda. La forza che la borghesia possiede per sfruttare e opprimere gli operai risiede nei fondamenti stessi della nostra vita sociale, e non può essere annullata da alcuna trasformazione politica e giuridica. Questa forza è in primo luogo ed essenzialmente il regime stesso della produzione moderna, cioè la grande industria. Al riguardo abbondano in Marx formule vigorose concernenti l'asservimento del lavoro vivo al lavoro morto, «il rovesciamento del rapporto tra l'oggetto e il soggetto», «la subordinazione del lavoratore alle condizioni materiali del lavoro». «In fabbrica» egli scrive nel *Capitale*

esiste un meccanismo indipendente dai lavoratori, e che se li incorpora come ingranaggi viventi (...). La separazione tra le forze spirituali che intervengono nella produzione e il lavoro manuale, e la trasformazione delle prime in potere del capitale sul



lavoro, trovano il loro compimento nella grande industria fondata sul macchinismo. Il dettaglio del destino individuale di colui che manovra la macchina sparisce come un nulla dinanzi alla scienza, alle formidabili forze naturali e al lavoro collettivo che sono incorporati nell'insieme delle macchine e costituiscono con esse il potere del padrone.

Così la totale subordinazione dell'operaio all'impresa e a coloro che la dirigono poggia sulla struttura della fabbrica e non sul regime della proprietà. Allo stesso modo «la separazione tra le forze spirituali che intervengono nella produzione e il lavoro manuale» oppure, secondo un'altra formula, «la degradante divisione del lavoro in lavoro manuale e lavoro intellettuale» è il fondamento stesso della nostra cultura, che è una cultura di specialisti.

[...] Tutta la nostra civiltà è fondata sulla specializzazione, la quale implica l'asservimento di coloro che eseguono a coloro che coordinano; e su un simile fondamento non si può che organizzare e perfezionare l'oppressione, di certo non alleviarla. La società capitalista è ben lungi dall'aver elaborato nel suo seno le condizioni materiali di un regime di libertà e di uguaglianza, l'instaurazione di un simile regime presuppone piuttosto una trasformazione preliminare della produzione e della cultura.

[...] Raramente tuttavia le credenze che danno conforto sono allo stesso tempo ragionevoli. Ancor prima di esaminare la concezione marxista delle forze produttive, si è colpiti dal carattere mitologico che essa presenta in tutta la letteratura socialista, dove viene ammessa come un postulato. Marx non spiega mai perché le forze produttive tenderebbero ad accrescersi;

[...] Lo sviluppo della grande industria ha fatto delle forze produttive la divinità di una sorta di religione di cui

Marx, elaborando la sua concezione della storia, ha subito suo malgrado l'influsso. Il termine religione può sorprendere quando si parla di Marx; ma credere che la nostra volontà converga con una volontà misteriosa che sarebbe all'opera nel mondo e ci aiuterebbe a vincere è pensare religiosamente, è credere nella Provvidenza. Peraltro il vocabolario stesso di Marx lo testimonia, poiché contiene espressioni quasi mistiche, quali «la missione storica del proletariato». Questa religione delle forze produttive, in nome della quale generazioni di imprenditori hanno schiacciato le masse lavoratrici senza il minimo rimorso, costituisce un fattore d'oppressione anche all'interno del movimento socialista; tutte le religioni fanno dell'uomo un semplice strumento della Provvidenza, e anche il socialismo mette gli uomini al servizio del progresso storico, vale a dire del progresso della produzione. Per questo, qualunque sia l'oltraggio inflitto alla memoria di Marx dal culto che gli oppressori della Russia odierna gli dedicano, esso non è del tutto immeritato.

## ✠ CAPITALE E SUSSISTENZA DELLE CLASSI SOCIALI.

101. (Preve 2010b)

Gianfranco La Grassa non parla più di borghesia e proletariato, ma soltanto di dominanti e dominati, e soprattutto non usa più il termine di «borghesia», ma soltanto il termine strutturalfunzionale di agenti attivi della riproduzione capitalistica. Gli studiosi italiani Badiale e Bontempelli usano il termine di «capitalismo assoluto», per indicare il superamento della fase «relativa» della produzione capitalistica, quando quest'ultima doveva ancora entrare in «relazione» con l'insieme dei comportamenti etici, religiosi e familiari della borghesia tradizionale. Una corrente del pensiero mar-

xista greco [...] usa il termine di «capitalismo totalitario», per indicare la presa di possesso integrale da parte della produzione capitalistica di tutti gli aspetti della riproduzione sociale complessiva. A me pare però evidente che i due termini di capitalismo assoluto e di capitalismo totalitario sono in realtà coincidenti, perché esprimono lo stesso concetto. Tuttavia, io preferisco un'altra connotazione, quella di capitalismo speculativo post-borghese [...]. [... Beninteso] Il capitalismo senza classi è anzi molto più vergognosamente diseguale e barbarico di quello tradizionale, [...]. Il fatto che la forma di merce, assolutizzata e totalitaria, si impadronisca di tutti gli ambiti della riproduzione sociale, infrangendo persino i vecchi confini mobili delle identità storiche delle due classi fondamentali, porta ad una nuova polarità fra l'oligarchizzazione, da un lato, e la plebeizzazione dall'altro. Ma l'oligarchia non è più borghesia, e la plebe non è più proletariato, così come i ceti medi declassati e resi «flessibili», la cui fidelizzazione al sistema è soltanto più passiva ed ideologica, non sono più «piccola borghesia». Ma questo richiede alcune osservazioni supplementari.

[...] Il concetto di capitalismo speculativo ci dice soltanto (ma è già moltissimo!) che la traiettoria storico-temporale del modo di produzione capitalistico non è caratterizzata dalla permanenza illimitata della dicotomia Borghesia-Proletariato (a meno che vogliamo limitarla alla pura definizione economica di proprietari privati o meno dei mezzi di produzione fondamentali), ma è caratterizzata da una dinamica illimitata di produzione di merci, il che comporta di conseguenza l'intrusione della forma di merce in tutti gli ambiti della vita quotidiana, salvati in vario modo dalle precedenti classi sfruttatrici, dispotico-comunitaria, asiatica, schiavistica, feudale, signorile e borghese-capitalistica.



## *Indice delle citazioni.*

Barcellona	15, 26, 55, 56, 69, 70, 71.
Barcellona & Garufi	72, 73.
Barcellona & Sorbi ecc.	16.
Baudrillard	13, 19, 20, 21, 51, 52, 66, 98.
Bordiga	55 ter, 57 ter., 74 bis, 74 ter.
Camatte	5, 6, 11, 12, 14, 22, 23, 31, 36, 53, 65, 84, 85, 87, 91, 92, 96, 97, 99.
Collu	13 bis, 14 bis, 51 bis, 54 bis, 60 bis, 67 bis.
Collu & Camatte	4, 10.
Debord	2, 3, 9, 17, 18, 90.
Iannucci	75.
Illich	24, 54, 95.
Fusaro	7, 8, 27, 44, 58, 68.
La Grassa	60, 64.
Marx	1, 30, 46, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 86, 88, 89, 93, 94.
MacIntyre	24 bis.
Michéa	36 bis, 55 bis, 56 bis, 57 bis, 58 bis.
Miłosz	28.
Mumford	83.
Perlman	29 bis.
Preve	25, 29, 32, 33, 34, 35, 40, 42, 43, 57, 61, 62, 63, 101.
Preve & Bontempelli	41.
Semprun	67, 74 quater, 74 quinquies.
Tronti	37, 38, 39, 45, 47, 48, 49, 50, 59, 74.
Weil	100



## Fonti.

Barcellona, Pietro

- 2002, *Alzata con pugno, dentro la crisi della sinistra*, Città aperta.  
2005a, *Il suicidio dell'Europa, dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*. Dedalo edizioni.  
2005b, Intervista al supplemento di *Avvenire*, «È Vita», 26 febbraio 2005.  
2010, *Elogio del discorso inutile*, Dedalo edizioni.  
2013, «Prefazione», in Claudio Risè, *Il padre, libertà, dono*, ed. Ares.

Barcellona & Garufi

- 2008, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Dedalo

Barcellona & Sorbi & Tronti & Vacca.

- 2012, *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*, Guerini e Associati.

Baudrillard, Jean

- 1972, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mazzotta editore, Milano, 1974, orig. 1972.  
1977a, *Dimenticare Foucault*, Cappelli.  
1977b, «Le Sida: virulence ou prophylaxie?», in *Écran total*, Galilee, trad. nostra.  
1996, «Le complot de l'art» in *Libération*, 20 maggio 1996, trad. G. Rouf.

Bordiga, Amadeo

- 1946, *Prometeo*, serie I n° 2, agosto 1946.  
1950, Lettera a Perrone (Napoli 20 aprile 1950).  
1952, «Politica e «costruzione»», in *Prometeo*, serie II, luglio-settembre 1952, n. 3-4, ora in *Drammi gialli e sinistri della moderna decadenza sociale*, Iskra edizioni, Milano 1978.  
1962, «Programma del Comunismo integrale e Teoria marxista della Conoscenza» in *Il Programma Comunista*, n. 20, 1962.

Camatte, Jacques

- 1968, *Invariance*, serie I n° 2, aprile-luglio 1968.  
1974, *Invariance*, serie II n° 5, ottobre 1974.  
1977, *Il capitale totale*, Dedalo.  
1978, «Amore o combinatoria sessuale (orig: *Amour ou combinatoire sexuelle*, febbraio 1978)» in *Il Disvelamento*, traduzione di Giovanni Dettori, edizione elettronica sulla base di quella La Pietra del 1978, disponibile a: [www.nelvento.net](http://www.nelvento.net).  
1991, *Glosse in margine ad una realtà VI*, disponibile nel sito dell'IA.: [revueinvariance.pagesperso-orange.fr](http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr), trad. G. Rouf.  
1995-1997, *Forme, réalité, effectivité, virtualité*, [http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/forme.html#\\_ednref7](http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/forme.html#_ednref7)  
2001-2003, *Glosse in margine a una realtà, VIII*, <http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/gloses.VIII.html.html>.  
2003, *Punto d'arrivo*.  
2016, Lettera a Stefano Borselli del luglio 2016, v. *Il Covile* n. 913.

Collu, Gianni

- 1973, «Brani di Gianni Collu da *Apocalisse e Rivoluzione* selezionati da lui medesimo. 1973-2016», *Il Covile* n° 912, luglio 1916.  
1977, *Lettere agli Eretici, Epistolario con i dirigenti della nuova sinistra italiana*, falso Einaudi a firma di Enrico Berlinguer poi attribuito a Pierfranco Ghisleni. La tesi dell'intervento decisivo di Collu nella realizzazione è stata avanzata dai suoi amici sulla base di sue dichiarazioni.

Collu & Camatte

- 1969, «Transizione», prima stesura in *Invariance* n. 8 (ottobre-dicembre 1969). Ampliato in appendice a Giorgio Cesarano e Gianni Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, Dedalo, Bari, 1973. Disponibile a: [www.nelvento.net](http://www.nelvento.net).

Debord, Guy

- 1967, *La Società dello spettacolo*, traduzione di Pasquale Stanziiale, [it.wikisource.org](http://it.wikisource.org), I ed. orig. Buchet-Chastel, Paris 1967.



Endnotes (anonimo)

2010, «The history of subsumption» in *Endnotes* n° 2, aprile 2010, a: [endnotes.org.uk](http://endnotes.org.uk).

Iannucci, Marco

2017, *Un percorso nell'essere in comune*, ed. Il Covile.

Illich, Ivan

1970, «Il ritorno dell'uomo epimeteico» in *Descolarizzare la società*, Mondadori.

1982, *Il genere e il sesso*, Mondadori.

Fusaro, Diego

2012, *Minima mercatalia. Filosofia e Capitalismo*, Bompiani.

2013, «Se il capitalismo diventa di sinistra», in *Lo Spiffero*, 3 Aprile 2013, [www.lospiffero.com](http://www.lospiffero.com).

La Grassa, Gianfranco

2015, «Attenti alle trappole», in *Conflitti e strategie*, 16 novembre 2015, [www.conflittiestrategie.it](http://www.conflittiestrategie.it).

2016, «Stato, Interesse Nazionale. Perché scegliamo in questa fase l'Autonomia Nazionale.», in *Conflitti e strategie*, 14 aprile 2016.

Marx, Karl

1844a, *Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique», Paris 1823*, da Marx-Engels: *Opere*, vol. III, Roma: Editori Riuniti 1976.

1844b, *Glosse critiche in margine all'articolo «Il Re di Prussia e la riforma sociale: osservazioni di un prussiano», apparso sul Vorwärts! del 7 e del 10 agosto 1844, nn. 63 e 64*, da Marx-Engels: *Opere*, vol. III, Roma: Editori Riuniti 1976.

1844c, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

1847, *Miseria della filosofia*, [www.marxists.org](http://www.marxists.org).

1857, *Einleitung – Introduzione del 1857*.

1858a, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857–1858*, trad. di Enzo Grillo, Firenze, La nuova Italia, 1968–1970.

- 1858b, *Urtext* (frammento del testo originario di *Per la critica dell'economia politica*), edizioni International, Savona 1977, con testo a fronte e prefazione di Jacques Camatte.
- 1864, *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito. Risultati del processo di produzione immediato*, La nuova Italia, Firenze, 1969, trad. Bruno Maffi.
- 1867, *Il Capitale*, Libro I, Torino, Einaudi 1975.
- MacIntyre, Alasdair  
1981, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando Editore, 2007 (1981).
- Michéa, Jean-Claude  
2013, *I misteri della sinistra. Dall'ideale illuminista al trionfo del capitalismo assoluto*, Neri Pozza, 2015.
- Milosz, Czesław  
2000, *La terra di Ulro*, Adelphi.
- Mumford, Lewis  
1967, *Il mito della macchina*, Il Saggiatore 1969.
- Perlman, Fredy  
1970, *Il feticismo delle merci*, Lampugnani Nigri, Milano, 1972.
- Preve, Costanzo  
2004, *Verità filosofica e critica sociale. Religione, filosofia, marxismo*, C.R.T., Pistoia.  
2005 «Nichilismo, individuo, universalismo reale», pubblicato in origine dalla rivista *Praxis*, ripreso da [www.kelebekler.com](http://www.kelebekler.com).  
2006a, *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Napoli.  
2006b, *Il popolo al potere*, Arianna.  
2010a, «Sempre su Sinistra e Destra. Rilievi fraterni alla risposta a Costanzo Preve di Domenico Losurdo», in *Domenico Losurdo* (blog) 11 febbraio 2010.  
2010b, *Capitalismo senza classi e società neofeudale*, Petite plaisance.  
2011, «La Scuola di Marx. Il problema dei rapporti fra Comunismo e Comunitarismo», in *Comunismo e comunità*, 20 gennaio 2011, a: [www.comunismoecomunita.org](http://www.comunismoecomunita.org).  
2012, *Lettera sull'Umanesimo*, Petite Plaisance, Pistoia.

Preve & Bontempelli

1997, *Nichilismo Verità Storia. Un manifesto filosofico della fine del XX secolo*, CRT.

Semprun, Jaime

1993, *Dialogues sur l'achèvement des temps modernes*, ed. l'Encyclopédie des Nuisances.

2005, *Défense et illustration de la novlangue française*, ed.. l'Encyclopédie des Nuisances.

2011, *Andromaque, je pense à vous!*, ed. l'Encyclopedie des Nuisances, Paris. Trad. di G. Rouf in *Il Covile* n° 698, maggio 2012.

Tronti, Mario

2015, *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, Il Saggiatore.

Weil, Simone

1934, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi 1983.

