



Penetriamo nuovamente in epoche che non aspettano dal filosofo né una spiegazione né una trasformazione del mondo, ma la costruzione di rifugi contro l'inclemenza del tempo. *Nicolás Gómez Dávila*

MARXISTI ANTIMODERNI. APPROFONDIMENTI, INCONTRI, PRECISAZIONI. (4)

ARMANDO ERMINI CONVERSANDO CON CAMATTE



↳ *Parlando con Stefano Borselli su come dare un seguito all'antologia Marxisti Antimoderni, ci è sembrato buona cosa andare a incontrare Jacques Camatte di persona. Jacques ha preferito che i nostri colloqui non avvenissero in forma di intervista, ma che fossero del tutto liberi, conviviali (stricto sensu), proprio per darci maggiori possibilità di recepire a modo nostro le sue parole. Ciò che dunque emergerà non sarà il Camatte-pensiero, ma ciò che di esso, dalle conversazioni e dai suoi scritti, abbiamo capito noi.*

navigabili anche a imbarcazioni di una certa mole e, insieme, ne rallenta la marcia. Ma questo, in quei luoghi, non ha l'aria di essere un problema.

Per giungere in zona, prima di addentrarci nell'interno abbiamo lambito in autostrada luoghi famosi ed affollati lungo il Mediterraneo, le mete di vacanza della Costa Azzurra, il che ha contribuito a generare il contrasto con la tranquillità dell'interno: anche i picnic familiari — abbiamo notato sulla via

IN QUESTA impresa non possiamo non partire dai luoghi che Jacques ha scelto di abitare. Una campagna, fra Tolosa e Bordeaux, scarsamente antropizzata, con paesini antichi per lo più siti in collina, coltivazioni di viti, campi, ed ancora tanti boschi. Luoghi che gli inevitabili centri commerciali che qua e là appaiono non hanno ancora sfigurato. Una campagna caratterizzata dai tipici fiumi francesi che per trovare la loro strada verso il mare si involgono in numerosi amplissimi meandri, i quali trasmettono a chi osservi il paesaggio dall'alto un senso di grande calma. Insieme ai fiumi, un reticolo di canali con un sistema di chiuse che li rende



Jacques Camatte, aprile 2016.



del ritorno — lí si svolgono in parchi attrezzati, intorno a enormi autogrill, come se nemmeno nel tempo libero passato all'aperto ci si potesse allontanare dai colossi del consumo.

Dopo aver sfiorato Carcassonne, nella regione dell'eresia catara, ora disseminata di gigantesche torri eoliche, siamo arrivati nel tardo pomeriggio nelle zone di Jacques, convinti di individuare facilmente la sua casa. Invece siamo stati *costretti* ad un lungo peregrinare su e giù per belle colline, finché siamo arrivati alla meta non senza qualche difficoltà, ma lieti di aver posticipato il viaggio, preventivamente per gennaio, fino al piú luminoso aprile.

La casa dove Camatte vive insieme ad una figlia, il suo compagno e il loro piccolo, e che ha chiamato «*Domaine de la certitude*» (Jacques, anche se non crede in Dio, per me è uomo di fede), è stata una prima sorpresa rispetto all'idea che me ne ero fatta. Immaginavo l'agiato *buen retiro* di un anziano intellettuale dedito ai libri e, semmai, al giardinaggio, ed

invece abbiamo trovato un casale essenziale, immerso nel verde, a piú corpi separati a una qualche distanza l'uno dall'altro, lontano da centri abitati ed anche dalle proprietà vicinali. Un tempo sede di un centro ippico, ma forse prima era ancora altro, il complesso è stato parzialmente e pazientemente ristrutturato da Jacques in persona. Parzialmente perché i lavori sono sempre, per cosí dire, in corso, e la cosa non è casuale. In uno dei fabbricati, dove abitualmente si mangia, troneggiano un grande camino e in mezzo alla stanza un'antica cucina economica alimentata a legna. L'acquaio in pietra grigia grezza mi ha ricordato quello della mia casa d'infanzia, quando mio padre lo riempiva per farci navigare un piccolo motoscafo alimentato ad alcool. Giocattoli d'epoca! Nel corpo principale il regno di Camatte, il suo studio, con innumerevoli tappeti su un pavimento in cemento grezzo. Alle pareti tantissimi libri, molti in italiano, lingua che parla benissimo, anche per lo



Ingresso al *Domaine de la certitude*, foto dal sito di Camatte.

speciale rapporto che ha col nostro paese fin dai tempi della militanza nel gruppo di Bordiga e poi per il sodalizio intellettuale con Giorgio Cesarano, Gianni Collu, Joe Fallisi e Piero Coppo; una quantità di appunti, riviste etc, fra cui ho trovato *Umanità Nova*, l'antico periodico della FAI, storica Federazione Anarchica Italiana di Carrara, a cui è abbonato. Ad un lato della casa una rimessa aperta, col trattore e gli attrezzi agricoli. Tutt'intorno alla casa, o meglio alle case, diversi ettari di terreno, in parte disseminati da alberi da frutto e non, piantati personalmente da Jacques secondo un preciso criterio di promiscuità, in parte adibiti ad orto con la tecnica della permacoltura, larga parte lasciati a bosco. Non mancano una sorgente e uno stagno da essa alimentato, che abbiamo visitato poi durante un giro nel terso e soleggiato pomeriggio. L'impressione, e non solo l'impressione, è di rustica sobrietà, che punta volutamente all'essenziale: un'esigenza sentita da Camatte come propria da sempre, e che ha costituito un leitmotiv anche della sua opera teorica.

QUANDO siamo arrivati, Jacques non c'era ancora, come ci aveva preavvertito, e neanche la famiglia della figlia, fuori per alcuni giorni. È giunto poco dopo a bordo di una vecchia Citroen GS degli anni '80, un po' sgangherata ma efficiente. Come per la casa, il mio immaginario, evidentemente poco originale, mi ha ingannato. Pensavo ad un anziano e ormai statico signore ultraottantenne, ed invece ecco un uomo piccolo di statura con lunghi capelli canuti, ma dall'aspetto ancora vigoroso, che ci svela essere di ritorno da uno stage di arti marziali. Sapremo poi che si diletta tuttora a correre nelle sue campagne. Una vita piena, quella di Jacques, sul piano intellettuale come su quello pratico, materiale; piena ma non frenetica o compulsiva. Per quello

che ho potuto percepire direi, all'opposto, addirittura calma, nel senso che le diverse attività sembrano amalgamarsi spontaneamente, in conformità ai ritmi della natura, in un continuum in cui Jacques si muove con disinvoltata naturalezza. C'è una cosa, parlando con lui, che mi ha colpito. Egli parla dei suoi piani futuri (continuare a ristrutturare le case, piantare ancora alberi, curare la permacoltura, proseguire il lavoro teorico, senza dimenticare la sua ammirazione per le donne) come se avesse davanti a sé un tempo senza limiti, testimoniando di un rapporto integralmente umano, libero ma organizzato e consapevole, tra le attività giornaliere e un progetto di vita. Si percepisce che non esistono due entità diverse, da un lato l'uomo Camatte e dall'altro il lavoro, con cui il primo entra in rapporto. L'uomo e la sua attività sono la stessa cosa. L'uomo è il suo lavoro, compenetrato completamente in esso, pienamente identificato in esso. La mente non può non andare, allora, a quel passo di Marx negli *Appunti su James Mill* che Camatte riporta nel suo *Il capitale totale* e che abbiamo già riprodotto in *Marxisti antimoderni*.

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 procura-

to 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 sapersi 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*) (Marx 1844).

Un lavoro, beninteso, non alienato come quello moderno sussunto sotto il capitale e funzionalizzato al movimento del valore. È un lavoro libero, che si confà ad *homo gemeinwesen*, quello che Camatte si è costruito, compatibilmente con il nostro ambiente sociale ed economico di oggi, ambiente affatto diverso da quella comunità-*gemeinwesen* su cui insiste nei suoi studi, nella quale soltanto anche l'individualità potrà finalmente ridispiegarsi emancipata dal capitale e dal valore. Leggiamo in *Glossaire*:

La *Gemeinwesen* si presenta quindi come l'insieme degli individui, la comunità che risulta dalle loro attività nella natura e in seno al mondo creato dalla specie, la quale nello stesso tempo lo ingloba, donando ad essi la loro naturalità (indicata da *wesen*), la loro sostanza in quanto generalità (indicata da *gemein*), in un divenire (*wesen*) (Camatte 2016).

Se nel 1968 Camatte poteva scrivere che [...] 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) Formazione 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 (Camatte 1968: 231),

oggi ha abbandonato ogni illusione sul comunismo scientifico e sulla lotta di classe. «Da tutti può arrivare qualcosa di positivo, anche da chi ha idee molto diverse» ci ha ripetuto nelle nostre conversazioni. Del resto nei suoi scritti più recenti, scrive spesso «Non ho nemici», non perché non esistano oppressori e oppressi, ma perché anche i primi sono parte funzionale alla dinamica del Capitale, e in definitiva soffrono della stessa perdita di naturalità dei secondi. In *Sommossa* leggiamo:

Il processo di rivoluzione è finito e la dinamica del lottare contro un potere che domina e tende a strutturare la società è che ha bisogno di oppressori e oppressi per potersi realizzare [...]. Anche i repressori cercano di liberarsene, di ritrovare la loro naturalità. Essi lo effettuano riattualizzando ciò che hanno subito e riattualizzando un mondo in cui ci sono dei nemici. Quindi io considero, come è stato già indicato, che non bisogna più pensare che vi siano dei nemici — altrimenti si ratifica il meccanismo infernale [...] Ciò implica di aprirsi alla repressione che è realizzata da coloro che giocano il ruolo di repressori, non per accettarla ma per eliminare un supporto. In effetti il rispetto del loro ordine non incepperà assolutamente il fenomeno di dissoluzione che essi vogliono scongiurare, per paura di una minaccia inconscia, ma essi non potranno servirsi di uomini e di donne, posti al di

fuori della loro sfera, come supporti di colpevolizzazione che gli permettano di occultare, nascondere tutto (Camatte 2005).

NELLE lunghe chiacchierate serali al caldo della stufa a legna o nel suo grande studio, mentre fuori si scatenavano, rapidi ma intensi, i temporali provenienti dalle perturbazioni atlantiche non bloccate da rilievi montuosi e la temperatura si abbassava repentinamente — per poi lasciare il posto al sole matutino in un alternarsi di condizioni climatiche per noi inconsueto — ci ha ripetuto che un lungo periodo storico è terminato. *Homo sapiens* si separò dal resto della natura e ruppe la continuità della specie col cosmo perdendo la sua *naturalità*, e con essa la naturalità della comunità-*gemeinwesen*. Nello stesso tempo, però, ha sempre tentato di ricostituire quella continuità, quel legame, tramite la cultura nelle sue diverse manifestazioni.

Questo è il tempo della nascita effettiva della cultura che si basa sull'idea della necessità dell'intervento delle specie. C'è realizzazione di una separazione dell'uomo con la natura ma cercando di mantenere un forte legame con essa, da cui il sempre più potente affermarsi della cultura. (Camatte, 1987)

La religione, l'arte, lo Stato, la scienza, l'economia, hanno avuto la doppia e contraddittoria funzione, da un lato di consentire all'uomo un equilibrio possibile, di recuperare senso alla propria vita, ma dall'altro hanno anche celato, nascosto, la negatività della rottura e delle sue conseguenze tanto sul piano sociale che individuale. Ciò ha segnato l'*erranza* dell'umanità, e fonda quella che definisce la malattia della specie (speciosi) e degli individui (ontosi).

«Ma — abbiamo chiesto a Jacques — sarebbe stata possibile una storia umana diver-

sa? Ovvero: perché *homo sapiens* ha interrotto la continuità col resto della natura e dalla comunità in cui viveva e insieme a lui sono nati prima il *valore* e poi il *capitale*, col loro seguito di processi repressivi e di *orrore*, come spesso definisci il percorso storico dell'umanità?»

Dalla sua risposta, per certi aspetti sorprendente ma intuibile dai suoi scritti, si comprende meglio anche l'evoluzione del suo pensiero, che lo ha portato a decretare la fine di ogni ipotesi rivoluzionaria per così dire classica ed all'affermazione, per certi aspetti inquietante, della necessità di sfuggire alla logica amico/nemico. La rottura col resto della natura, la discontinuità con essa, dice Camatte, è sí stata una scelta dell'uomo, ma una scelta dettata da una minaccia oggettiva incombente sulla specie, quella della sua estinzione a causa di eventi naturali (siccità, alluvioni, glaciazioni, con conseguente diminuita possibilità per l'originario raccoglitore di cibarsi) ed anche dalla presenza di predatori da cui difendersi. Jacques, avendo visto un'aquila reale librarsi da un maestoso abete mentre passavamo in auto, ha accennato anche ai grandi rapaci che ghermivano i neonati.

Homo sapiens si fonda attraverso il rifiuto della natura percepita come minacciosa, il che ha un fondamento per il fatto del rischio di estinzione. Un tale rifiuto comporta la repressione della naturalità (designata da certuni come ciò che è selvaggio) in ogni uomo e in ogni donna (Camatte 2005).

Dapprima la caccia con la sua tecnicità (che tuttavia non alterava fundamentalmente il territorio), poi soprattutto l'agricoltura e l'allevamento (che creano uno squilibrio permanente fra la specie e l'ambiente) non solo hanno spinto l'uomo a credere di dover intervenire sempre più massicciamente sulla natura per *migliorarla* secondo un criterio produt-

tivo, ma anche a pensare sé stesso come superiore alle altre specie e in diritto di dominarle. È ciò che ha reso per la prima volta possibile dapprima pensare il *valore*, ma poi anche l'appropriazione privata di pezzi della natura stessa, il sorgere del capitale, delle classi, dell'oppressione etc. Si è trattato quindi di un processo accaduto spontaneamente e non per un'intenzione unilaterale di alcuni.

Ora, il capitale nel suo lungo processo storico, è arrivato dapprima a diventare totale, ossia a sussumere ogni altra espressione della vita umana, inducendo l'uomo a pensare la sua umanità come particella di capitale (antropomorfo), ma poi, in una fuga in avanti inarrestabile, anche a sopprimere sé stesso autonomizzandosi dalla sua stessa base (la produzione e il lavoro vivo), per manifestarsi sempre più come processo di circolazione e come capitale che genera sé stesso, e dunque come pura rappresentazione e astrazione, pur conservando la sua forma. Ciò spiega un'altra affermazione di Camatte circa «la morte del capitale», ed anche il fatto che esso non riesce più a mascherare la sua essenza, facendosi schermo di quelle forme che l'uomo si è dato per tentare di ricostituire la continuità perduta col cosmo. Solo arrivato al termine di questo movimento, finalmente il suo meccanismo repressivo può svelarsi, e può emergere un nuovo possibile. Oggi — dice Camatte — è di nuovo pensabile un ricostituirsi non effimero di quella continuità con la natura interrotta da millenni, e non avrebbe senso ricercarla contro qualcuno, essendo tutti parte attiva in tale dinamica. «Non ho nemici» ha questo significato di universalità.

ABITUATI alla lettura di Marx in chiave progressista ed evolutiva, del resto per niente illegittima, sconcerta un po' la rivendicazione di Jacques di sentirsi marxista, sia pure critico e sia pure aspirando ad andare

oltre lo stesso Marx; tale rivendicazione appare però corretta se consideriamo l'opera di Marx nel suo complesso e nelle sue contraddizioni, dal momento che Marx ha pur scritto:

I popoli presso i quali [la produzione capitalista] ha avuto il suo maggiore esordio in Europa e negli Stati Uniti d'America non aspirano che a spezzare le loro catene sostituendo la produzione capitalista con la produzione cooperativa e la proprietà capitalista con una forma superiore di tipo arcaico della proprietà, e cioè la proprietà comunista,

e anche

Un uomo non può ridiventare un bambino senza ritornare all'infanzia. Ma non si rallegra dell'ingenuità del bambino, e non deve egli stesso aspirare a riprodurre, ad un livello più elevato, la sincerità del bambino? Perché l'infanzia sociale dell'umanità, sul più bello della sua dissoluzione, non eserciterebbe, come una fase mai scomparsa, un'eterna attrazione? (Marx 1857)

E non solo: ad un certo punto Marx ha pensato anche alla possibilità per la Russia di saltare la fase capitalistica e di un passaggio al comunismo sulla base dell'antica comunità rurale russa. Nella risposta a una lettera che gli aveva inviato Vera Zazulich, esponente del movimento dei Narodniki, Marx scrive l'8 marzo 1881:

In questo movimento occidentale si tratta dunque della trasformazione da una forma di proprietà in un'altra forma di proprietà privata. Presso i contadini russi si dovrebbe al contrario trasformare la loro proprietà comune in proprietà privata. L'analisi fornita in *Il Capitale* non offre dunque ragioni né a favore né contro la vitalità della comune rurale, ma lo studio speciale che ne ho fatto, e

di cui ho cercato i materiali nelle fonti originali, mi ha convinto che questa comune è il punto d'appoggio della rigenerazione sociale in Russia; ma affinché essa possa funzionare in quanto tale, bisognerebbe innanzitutto eliminare le deleterie influenze che l'assalgono da ogni parte ed in seguito assicurarle le condizioni normali di uno sviluppo spontaneo.

E, sempre a proposito dell'antica comune agricola russa, Marx afferma anche che in virtù del fatto che ogni coltivatore possiede la sua casa ed il suo cortile individuali e che la terra arabile, pur restando proprietà comunale, si divide periodicamente tra i membri della comune contadina, essa è compatibile con lo sviluppo dell'individualità.

Il pensiero di Camatte, dunque, è nell'alveo di un Marx volutamente dimenticato, in quanto adombra la possibilità — inaudita per i progressisti di ogni tipo — che il capitalismo non sia una tappa obbligata e universale nel succedersi dei modi di produzione, ma che il comunismo sarebbe potuto nascere direttamente, come ad esempio in Russia, dall'antica proprietà collettiva delle comuni agricole sopravvissute all'impatto della modernità capitalistica.

CONVERSARE CON Jacques, in un contesto rilassante e nello stesso tempo ricco di senso, è stato un ripercorrere un pensiero radicato nella sua vita, attento alla quotidianità e aperto al futuro. La stringente coerenza del suo ragionamento sottendeva alla narrazione, alla confidenza, al dialogo, e ci attendeva più in là, nei momenti della riepilogazione teorica, del puntuale riferimento ai testi.

Se qui solo di questo possiamo dar conto, ci resta la percezione dello spessore umano, della sua tensione a verificare le idee nella vi-

ta, a non rinunciare, in nome dell'utopia, al quotidiano confronto con la realtà.



*Domaine de la certitude, 15 aprile 2016,
Jacques e Stefano.*

UNA importante teorizzazione di Camatte è quella dell'*ontosi*, la malattia che colpisce i singoli individui in forza di quello che definisce il processo di *domesticazione*, ossia la *repressione genitoriale* della naturalità nei bambini: quella operata dai genitori, per adattarli ad un mondo ormai non più in sintonia con la natura, ma anche la repressione delle donne da parte degli uomini e qualsiasi rapporto in qualche modo riportabile alla dialettica servo-padrone.

Jacques ci ha raccontato alcuni episodi della sua vita d'insegnante, in particolare del modo con cui riuscì a recuperare un ragazzo molto problematico senza fare ricorso alla sua autorità formale di docente, di per sé repressiva, bensì facendo leva sullo spirito cooperativo e solidaristico della naturalità insita in ogni essere umano. Integrando le sue parole con ciò che possiamo leggere in *Insorgere e divenire dell'ontosi*,¹ possiamo farci una buona

¹ (Camatte 2002). Si tratta di un testo, tradotto in italiano, che si compone di due parti separate, «Insorgere dell'ontosi» e «Divenire dell'ontosi», strutturate a tesi numerate. I riferimenti che seguono, se non indicato altrimenti, si riferiscono a «Diveni-

idea del suo pensiero, ed anche delle aree di problematicità che, a nostro avviso, presenta. Innanzi tutto, però, occorre sgombrare il campo da un possibile equivoco interpretativo a causa di alcune solo apparenti assonanze con concetti che siamo usi sentir ripetere con frequenza.

La fine della repressione genitoriale e della domesticazione dei bambini non significano affatto, per Camatte, la liberazione di ogni desiderio verso un godimento *smarrito* e compulsivo, né l'assenza di limiti, né una confusa *combinatoria sessuale* come manifestazione *naturale* di una natura umana che in sé non esisterebbe, o ancora peggio l'esaltazione di una supposta natura al modo di Sade, non casualmente elevato anche da una parte della sinistra a vate della liberazione dell'individuo dai ceppi della civiltà. Al contrario, tutto ciò fa parte anch'esso dello smarrimento di sé insito nell'ontosi ed è funzionale al valore e al capitale: in *Divenire dell'ontosi*, (tesi 118) si legge: «L'elemento unitario della specie si manifesta nella coppia uomo-donna», ed è solo a causa di uno sviamento, di una *inversione* e di un *rovesciamento*, che

la coppia si afferma come il supporto dell'antagonismo, della lacerazione, come il supporto della ripetizione coatta fondamentale della lacerazione-separazione dalla madre [...] e non l'intima unione nella quale l'uomo, la donna, mantengono la loro individualità e tutta la loro potenza.

Tutto quel testo, del resto, è un condensato di concetti psicanalitici (proiezione, regressione, dipendenza, difesa, resistenza, transfert etc.) immediatamente familiari a chi abbia una qualche dimestichezza con un set che non punti riduttivamente all'adattamento del soggetto, ma si proponga di risalire ai

re dell'ontosi».

suoi traumi, per riviverli, decodificarli e così liberarsi delle loro conseguenze o almeno acquisire consapevolezza di sé e delle proprie modalità di funzionamento.

Il passaggio sopra riportato sull'individualità dell'uomo e della donna consente di introdurre altri ragionamenti di Camatte che, benché non privi di ambiguità, risultano controcorrente rispetto al *mainstream*, che vorrebbe non esistessero più ruoli o funzioni distinte fra maschio e femmina, o fra padre e madre. Alla tesi 108, leggiamo infatti che «l'instaurazione dell'ontosi»

si realizza con l'istituzione dei ruoli, e questo mostra per la gran parte la speciosi. Quest'ultima infatti è in rapporto con la separazione dei sessi: la fondazione della madre e del padre, così come la fondazione del figlio in qualità di oggetto conteso e segno di potere (matriarcato e patriarcato).

Il significato di queste affermazioni si chiarisce nelle tesi successive. In particolare nella numero 115 leggiamo:

Il divenire del capitale e il divenire della virtualità comportano l'evanescenza dei ruoli: la donna è tendenzialmente liberata (spossessata) della maternità e diventa una guerriera; l'uomo può progettare di realizzare il fantasma del partorire e perde la prerogativa di protettore, di guerriero, mentre tendenzialmente perde anche il ruolo di colui che separa il figlio dalla madre per iniziarlo all'ambito della cultura. L'evanescenza dei ruoli, legata all'autonomizzazione delle funzioni e determinata da una sempre maggiore separazione nei confronti della natura, lascia il campo libero all'operatività di un meccanismo di educazione-domesticazione, mediato da diverse istituzioni che intervengono

sempre più precocemente nell'ambito della vita del bambino

mentre nella 116 viene affermato:

L'evanescenza dei ruoli conduce ad una immensa confusione, ripetizione coatta della confusione originaria. In tal modo la specie si avvicina a quel che determinò la sua speciosità.

Dunque, il processo di separazione/specializzazione artificiale allontana i sessi dalla loro naturalità, che attribuisce loro prerogative specifiche (madre e protettore), al contrario della intercambiabilità/indifferenza a cui tende la modernità.

Le dinamiche ontosiche della donna/madre e dell'uomo/padre si intrecciano ed entrambe finiscono per riversarsi sul bambino, in termini di discontinuità con la madre, di rifiuto da parte sua della naturalezza del bambino, e di assenza del padre. Camatte, se definisce le caratteristiche della madre ontosica in termini di ambivalenza, ambiguità, rifiuto e contemporaneamente possessività verso il bambino, emanazione di fascino e insieme di terrore, individua un'ambiguità parallela anche nella figura paterna ontosica: «il padre reprime, separa e protegge» (tesi 31 bis), ambiguità raddoppiata a causa della sua assenza durante la gravidanza, alla nascita e nella prima infanzia, «determinata da motivi sociali e ontosici». Fra questi, «la trasmissione al figlio della separazione subita nella sua prima fase di vita», e quindi la sua

incapacità di accedere alla piena maturità di uomo. Inconsciamente, egli resta un bambino alla ricerca della propria madre, e ciò può farlo entrare in concorrenza con il figlio. Ne deriva la sua assenza anche se fisicamente è qui e ora. Se l'uomo cerca nella donna la madre, e fa in modo di comportarsi come un bambino, la donna cerca nell'uomo

il padre, ma, a causa della sua evanescenza, ella tenderà ad educare il bambino in lui affinché trascresca il padre ideale — soprattutto per lei [...].

RIGUARDO al padre, Camatte esprime concetti in parte affini a quelli di Franco Fornari, per il quale il padre è il bonificatore del rapporto carico di ambiguità madre-bambino e operatore dell'affermarsi del codice materno. Anche per Camatte, «il padre è colui che permette, nella realtà, il verificarsi della continuità tra *topos* uterino e *topos* esterno», ma mentre per Fornari la successiva, essenziale, funzione paterna è quella di rompere la simbiosi madre-figlio che nel tempo diventa mortifera, per Camatte quella funzione di separazione, che imputa alla lotta fra i sessi, viene equiparata a giustificazione del «*topos* esterno dominato dalla repressione sociale». Ed è a causa di questa separazione che, argomenta nella tesi 113, «gli uomini hanno abbandonato la loro partecipazione alla generazione del figlio». Ciò determina da un lato un sovraccarico per la donna lasciata sola nella maternità, ma anche, per lei, la giustificazione nel suo ruolo preponderante verso il figlio e la tendenza ad «imporsi come il genitore essenziale».

Questi aspetti degli studi di Camatte sono di grande interesse e attualità, anche se presentano elementi di non facile interpretazione: nei riguardi della figura paterna, non è infatti chiaro se il ruolo di separatore (inevitabile su questo il richiamo a Claudio Risè, che in *Il Padre l'assente inaccettabile*, individua nella *ferita paterna* un momento essenziale della crescita) e di operatore dell'accesso del figlio alla cultura e alla vita sociale sia positivo o negativo. Del resto è una problematica che si pone riguardo alla cultura nel suo complesso, che pare negativa in sé come manifestazione della rottura di continuità con la natura, ma positiva in quanto ten-

tativo di ritrovare la continuità perduta. In ogni caso è da notare l'attenzione che Camatte presta ai movimenti maschili che pongono la paternità al centro delle loro riflessioni, benché critichi ogni impostazione di lotta contro le donne, in quanto invece «si tratta di diventare consapevoli di una dinamica aberrante, concernente entrambi i sessi, che bisogna abbandonare».

L'abbandono della dinamica della lotta *contro* qualcosa o qualcuno, Camatte coerentemente lo estende al rapporto genitori-figli. Non si tratta di colpevolizzare padri e madri, di giudicarli, di perdonarli o condannarli, ovvero auspicare una lotta contro di essi. Anche questo inibirebbe la possibilità della loro liberazione-emergenza. Si tratta invece di uscire da un processo che tende a riprodursi/riproporsi col succedersi delle generazioni, perché trasmesso dall'una all'altra.

UNA chiave per comprendere il pensiero di Camatte è il concetto di naturalità. Se lasciata libera di manifestarsi, conduce allo sviluppo psichico dell'individualità in armonia con la comunità, non contro di essa o nonostante essa. Nella tesi 39 leggiamo che

la teoria ontosica postula che il bambino non ha limiti, vuole tutto, è insaziabile etc., ma se si è in continuità, non c'è il problema dei limiti: si percepisce esattamente dove si è, giacché si è posizionati nel continuo, come ciò che sorge emergendo entro il fenomeno vita.

Il mondo, la natura, il cosmo, costituiscono dunque un *continuum* in cui ogni essere può trovare il suo posto in armonia con gli altri esseri e le altre specie, senza che ciò presupponga un pregiudizio di superiorità/inferiorità gerarchica. Se applicata ai rapporti fra genitori e figli, da questa concezione non scaturirebbe l'eliminazione o il superamento *tout court* della genitorialità e della famiglia,

ma la loro collocazione in un ordine sociale di tipo cooperativo più ampio, dove la famiglia mononucleare diverrebbe la manifestazione particolare di una matrice cosmica. Non, dunque, il momento originario dal quale nasce per aggregazione la comunità, ma un'emanazione di quest'ultima, supposta preordinata alla prima.

Non si pone il tema del bene e del male, in quanto questo non è presupposto o innato in *homo sapiens*, ma è il risultato del processo ontosico che (tesi 128) «determina le differenti forme della violenza e le attitudini per esprimerla, per effettuarla: ad esempio, la cattiveria». Non si tratta nemmeno, però, di teorizzare (tesi 135) un'innocenza o bontà originarie: «Si verificherà, invece, una dinamica naturale che non mostrerà morale alcuna».

Anche il rapporto sessuale deve esser visto in una prospettiva che superi la mera individualità presupposta slegata da ogni determinazione che la precede: nel rapporto sessuale gli uomini e le donne si potranno percepire non come atomi o particelle neutre, ma come parte di un ordine cosmico naturale che li trascende:

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 es-

sere una manifestazione positiva? Questa liberazione emancipazione è una spogliazione, 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 possessoro della vita e dell'attività; il capitale che tende in definitiva a realizzare una comunità senza esseri biologici umani e senza attività biologica umana

QUANTO alle donne, se c'è in Camatte una sottolineatura della subordinazione storica all'uomo, appare pertinente anche una lettura dei rapporti fra i sessi diversa da quella puramente repressiva. Camatte, ad esempio, valuta come un fattore di esclusione il divieto per le donne, generalizzato quasi in ogni civiltà, di portare armi. Ma non è anch'esso forse anche un segno di quanto la donna fosse tenuta in conto, considerata così preziosa da ridurre il rischio che venisse uccisa, tanto che l'unica vita da sempre considerata spendibile è stata quella maschile, in guerra o sul lavoro? E non è un segno che tutte le civiltà, come d'altronde ammette Jacques, abbiano visto nella donna il simbolo della conservazione/continuità fra generazioni, ossia della vita, a causa della sua capacità di procreare, mentre è all'uomo che si addicono i processi trasformativi, in sé né positivi né negativi? E, se è così e se la rottura con la natura fu dovuta ad una misura di autopreservazione della specie, tale rottura/trasformazione che Camatte sembra imputare agli uomini — «tutto

ciò che si è prodotto da circa tremila anni (arco storico del capitale) è dovuto all'attività maschile (1978)» — non è forse ciò che ha salvato l'umanità? Anche qui si rileva un nucleo problematico nella visione camattiana: se la donna ha goduto di una speciale protezione ha anche *sofferto* di uno status subordinato a quello maschile e quindi, fuori da ogni condanna ontologica del maschile come in sé oppressore, occorre comprendere il senso e i motivi più profondi di questo svolgersi della storia.²

JACQUES insiste spesso sulla necessità di ridurre la sovrappopolazione³ e nella sua visione ciò potrebbe accadere, ancora una volta, ove si ricostituisse la comunità umana e la specie ritrovasse una sua stabilità, anche de-

2 In *La questione maschile oggi* (2014), ho evidenziato l'ipotesi che avanza Britton Johnston (2013), sulla base delle idee di René Girard, secondo cui il patriarcato nasce nelle culture agricole primitive di tipo matriarcale (anche per Camatte la prima fase dell'agricoltura, quella in cui non era ancora stato inventato l'aratro, aveva un'impronta femminile) come risposta alla crisi mimetica generata dall'indifferenziazione culturale prodotta dal principio femminile. Per Johnston, dunque, alle fondamenta del dominio sociale maschile non ci sarebbero pericoli di ordine materiale ma culturale, precisamente nel fatto che l'insieme delle caratteristiche femminili, affettività, attenzione, confidenza, cura materna, empatia etc., benché essenziali per la crescita e la vita umana, nello stesso tempo tendano a cancellare confini e differenze. È l'indifferenziazione, per Girard, a produrre la violenza caotica e distruttiva dei comportamenti mimetici. Gli individui sono portati a desiderare per sé ciò che desiderano gli altri, e ad usare violenza per ottenerlo mettendo con ciò in pericolo la sopravvivenza della società. In tal senso, per Johnston, «Per la cultura, il patriarcato diventa il mezzo per sopravvivere».

3 La quale di per sé tende a eternizzare la minaccia della scarsità, e quindi costituisce un fattore di giustificazione e rinforzo alla spinta speciosa di uscire dalla natura dominandola o «migliorandola».

mografica, liberata da ogni idea di accrescimento del numero come affermazione di potenza o come surrogato di immortalità. In ciò, nonostante il tema sia lo stesso, la prospettiva camattiana si pone in termini antitetici rispetto ad una realtà dominata dal mondialismo e dall'eugenetica ONU. Mentre Camatte coglie l'elemento quantitativo come dinamica spontanea della specie nel recupero dei valori umani, di solidarietà ed apertura alla vita, quello stesso dato quantitativo è letto dal mondialismo interamente nella prospettiva di compatibilità con lo sviluppo capitalistico ed edonista. Ne consegue che mentre Jacques usa parole fermissime contro l'aborto, la fecondazione artificiale, la selezione della specie, in quanto metodi direttamente scaturiti dalla dinamica speciosa di artificializzazione e astrazione della vita, quegli stessi sono invece ossessivamente propagandati ed anzi imposti dalle grandi agenzie ONU.

Queste contraddizioni, proprie di un'estrapolazione estrema oltre i limiti dell'utopia, sono risolte nella sincera, convinta e profonda fede di Camatte nell'umanità, nell'anticipazione visionaria di un comunismo fondato sulla spontaneità e sull'amore, non dissimile dal comunitarismo cristiano delle origini. Forse, leggendo queste parole Jacques non si riconoscerà, perché non è credente e perché il suo pensiero è che nella comunità e nell'*homo gemeinwesen* non ci sarebbe bisogno di un Dio trascendente. E del resto anche la filosofia, lo Stato, l'arte e la scienza, cioè la cultura in senso lato, sarebbero sorte a causa della rottura della continuità col resto della natura. Cosa ne sarebbe stato di queste espressioni umane, che pure hanno toccato vette altissime insieme ad abissi profondissimi, ove l'antica comunità non si fosse dissolta, viene da chiedersi? Camatte in ogni caso non ritiene affatto che la religione sia una iat-

tura. Anzi, è per lui un tentativo di ricostituire la *continuità* perduta istituendo un vincolo comunitario: ma tale vincolo (ricordiamo l'antico slogan anarchico «Né Dio, né Stato, né servi né padroni»), aderente alla naturalità, non è espressione di onnipotenza, auto-creazione, né una somma di individualismi sfrenati. È un'utopia generosa, in forza di una concezione dell'uomo e della natura aperti alla speranza e agli interrogativi sull'origine e il senso della vita umana. Un'utopia che appare oggi — forse più di ieri — ragionevole, in quanto la rinuncia alla ragione e l'asservimento dell'umanità alle forze cieche del capitale perverso, rendono la vita infelice, oppressa e insicura per milioni di esseri umani, a smentita dei miti del progresso. Lui cerca di farlo personalmente sfuggendo ai meccanismi e alle modalità di pensare e di relazionarsi agli altri della società del capitale totale, e mi pare ci riesca in larga misura (quella possibile qui ed ora). Camatte dà in sostanza concretezza alla sua idea che occorra «porsi fuori da questo mondo», ma la domanda è se e come ciò sarebbe replicabile per la grande massa degli esseri umani. Anche qui il discorso, complicatissimo, rimane aperto e problematico.

La risposta di Camatte la si può capire in alcuni passaggi all'inizio di *Inversione e Disvelamento*:

La percezione piena dell'inversione è un fenomeno breve nel suo insorgere ma per dispiegarsi avrà bisogno di numerosi anni. Ciò che si impone non è semplicemente un andare in senso inverso, e la necessità di comportarsi di conseguenza, poiché la sua realizzazione implica un disvelamento attraverso il quale essa è avvenuta, e il suo dispiegarsi a partire da essa, operante in modo irraggiante, favorendo una affermazione,

una manifestazione in seno alla natura, in seno al cosmo. [...]

L'inversione è imposta dai fatti e sorge spontaneamente (fenomeno non volontario ma cosciente) ma in seguito ad una lunga maturazione in gran parte inconscia e, da lí, si dispiega il disvelamento di tutto ciò che nel corso del cammino precedente era stato mascherato, velato, occultato [*escamote*].

Nel 1974 ho affermato che il processo rivoluzione era finito e ho messo in evidenza che quello di liberazione poteva sfociare in un vasto spossessamento, che il risultato delle rivoluzioni consisteva in definitiva nel rafforzare il fenomeno della repressione, quindi il potere vigente, poiché lottare contro di esso torna a dargli piú stabilità fornendogli un supporto. Il fenomeno rivoluzione esaltato dai marxisti e dagli anarchici, per ciò che riguarda l'area occidentale, non era piú efficace per una dinamica di liberazione-emergenza, per cui si imponeva la soluzione, per non essere unicamente prede della repressione e contribuire alla sua eternizzazione, di abbandonare questo mondo.

Camatte non è dunque in attesa della catastrofe apocalittica e non si prepara ad essa. Può sempre accadere naturalmente (una guerra atomica, o un crack finanziario devastante, ad esempio) ma non la considera scontata e soprattutto non la auspica per il prezzo immane che avrebbe. Il punto è che la catastrofe è già avvenuta, in *illo tempore*. Il fatto nuovo, per Camatte, è che oggi stanno fallendo tutti i tentativi di ristabilire una continuità, sia pure nei modi parziali, incerti, del passato (religione, stato, cultura etc). Ciò è negativo perché lascia l'umanità ancor piú nell'incertezza e nell'inquietudine, etc., ma allo stesso tempo positivo perché permette quello che lui chiama il *disvelamento* del mec-

canismo speciosico/ontosico, e quindi apre un possibile, Un possibile appunto, non una certezza granitica, una speranza in cui crede perché crede nell'umanità.

«Abbandonare questo mondo», «vivere come se», frasi che Jacques usa spesso, non sono solo espressioni linguistiche ma un vero e proprio programma di vita, il cui senso deve tuttavia essere precisato. Non significano prepararsi a vivere dopo la catastrofe, ma vivere come se fossimo già nella comunità umana. Da qui il suo «non ho nemici». Il raffigurarsi il nemico, scrive spesso, sarebbe di supporto al potere speciosico e ontosico, a cui, al contrario, deve essere tolto ogni alibi. Si tratta, mi sembra, di una visione utopica (in senso buono) e profetica, che ai nostri occhi appare quasi «sovrumana» (non al modo di Nietzsche), ma che nella sua visione è invece semplicemente naturale, e l'accesso alla quale è possibile per tutti.

Anche sul piano concreto, Camatte accenna ad alcune soluzioni pratiche che realizzino *l'inversione* e *l'abbandono di questo mondo*:

La teoria della decrescita, la volontà di estendere la solidarietà con l'economia solidale, e le esperienze comunitarie miranti a limitare l'individualismo come la condivisione dell'automobile, la tendenza ad instaurare la gratuità, la pratica dei sistemi di scambio locali (SEL), le Associazioni per il Mantenimento dell'Agricoltura Paesana (A-MAP), l'agricoltura in città, la percezione della debolezza delle relazioni affettive, la messa in questione della razionalità, l'affermazione che un altro mondo è possibile, che non si tratta piú di conquistare il potere, etc., tutto ciò potrebbe formare degli elementi per un'inversione.

Dando atto che in Francia esiste un serio movimento antiglobalista che perora l'agricoltura tradizionale, guidato da Josè Bovè, tuttavia occorre anche sgombrare il campo da possibili equivoci. In Camatte, e per quanto riguarda l'Italia potremmo citare le esperienze di Giannozzo Pucci e della sua Fierucola,⁴ quelle soluzioni hanno senso in quanto inserite in una visione del mondo coerente su tutti i piani. All'economia solidale, alla creazione di circuiti economici alternativi al mercato capitalistico, all'agricoltura praticata con metodi tradizionali, non può non accompagnarsi anche una visione comunitarista in tema di rapporti sociali, di visioni culturali e di concezione dell'individuo. Il contrario cioè delle concezioni del movimento no-global (e della maggioranza di coloro che aderiscono a quelle forme di economia alternativa), che contesta la globalizzazione economica ma fa suoi i principi di quella giuridica e sociale in termini di diritti civili e individuali, cadendo in una contraddizione insanabile.

Gender theories, diritto d'aborto, fecondazione artificiale, eutanasia (solo per fare alcuni esempi), sono il portato dell'astrattizzazione e dell'artificializzazione capitalistica della vita, che intende superare ogni legame con la natura e con ogni concezione solidaristica della vita sociale in favore dell'assolutizzazione dell'individuo sganciato da ogni determinazione comunitaria e relazionale dell'esistenza. Camatte, molto netto su questi argomenti, è consapevole del problema, quando dopo il passaggio sopra citato, immediatamente scrive

ma mi sembra che gli uomini e le donne ricerchino soprattutto delle altre coperture [*recouvrements*]. Così pure,

⁴ Vogliamo qui menzionare anche la ricerca pratica di Sergio Cabras: www.ecofondamentalista.it/autore.htm.

con la rivendicazione dello sviluppo durevole, si tratta di mascherare un'inquietudine riguardante l'obsolescenza di tutto, e della specie stessa. Tutto viene ripreso ma deve diventare durevole, l'aggettivo dello scongiuro. Si rimane nel quadro stesso della società-comunità e della sua dinamica anche quando si tratta di ripensare tutto. Così pure spesso si auspica l'insurrezione delle coscienze che sono in effetti dei concentrati di repressione, e si ricerca la democrazia ideale, quella che in definitiva maschererà al meglio la repressione.

E ciò accade, oltre che per l'intrinseca difficoltà degli uomini e delle donne ad accedere ad una dimensione davvero *altra* della vita, anche per la straordinaria capacità del capitale di impossessarci delle inquietudini degli uomini per volgerle a proprio vantaggio

Se si può dire che la rivoluzione conservatrice fu il risultato di uno stornamento [*détournement*] della rivoluzione, questo acquista un'ampiezza ancora più grande con la rivoluzione innovatrice [attuata dal capitale (*N.d.R.*)]. I rivoluzionari vengono espulsi dal futuro, che diviene proprietà e materia prima della capitalizzazione, della virtualizzazione, per i gestori della repressione.

Alla tesi 144 Jacques scrive, in un passaggio che fa balenare un cortocircuito fra post-modernità e origini:

L'essere liberato è, infatti, l'essere originario, col suo piano di vita, e dunque la sua dimensione *Gemeinwesen*, le quali furono mascherate dall'immensa sofferenza determinata dalla rottura della continuità. La dinamica di liberazione-emergenza, di conseguenza, non può essere ridotta a un rivissuto dei traumi, a un profondo sentire le emozioni ai diversi livelli dell'individuo. La dinamica

di liberazione-emergenza può essere completa e reale soltanto se ci si separa dal momento iniziale fondatore della sofferenza, creatore dell'impronta dell'attaccamento e del blocco, e soltanto se si ritrova la continuità, in noi stessi, con l'essere originario, così come coi nostri simili, con tutto il processo di vita, e dunque con il cosmo

Come non pensare, allora, alla genesi ed alla cacciata dal Paradiso Terrestre che secondo il racconto biblico fondò l'umanità come noi la conosciamo?

E COME non individuare nei temi sollevati dal non credente Camatte, e nel modo con cui li tratta, assonanze con un pensatore cristiano quale Ivan Illich? Per Jacques, abbiamo visto, la confusione dei ruoli paterno/maschili e materno/femminili, conduce alle dinamiche dell'ontosi. Per Illich, nelle società preindustriali.

quando fin dall'infanzia, uomini e donne cominciano a comprendere il mondo secondo due modi complementari, essi elaborano due modelli differenti di concettualizzazione dell'universo. Un modo di percezione legato al genere corrisponde all'insieme degli utensili e dei compiti propri di ogni genere. Non solo si vedono le cose con differenti sfumature, ma si impara sin dall'inizio che ogni cosa ha sempre un altro aspetto.

Al contrario, la 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 uni-

sex. [...] Il soggetto su cui si basa la teoria economica è proprio questo essere umano neutro (Illich 1982).

Camatte colloca l'inizio del dominio maschile al momento del distacco dell'umanità dal resto della natura e dal sorgere del valore, mentre Illich lo posticipa alla società industriale, essendo prima in presenza di una «complementarietà asimmetrica fra i sessi», ma per entrambi la possibilità di un ritorno all'armonia fra donne e uomini risiede nell'abbandono della lotta per il potere e nel riconoscimento della complementarietà, tanto che Illich, nel libro citato poté scrivere, con riferimento agli USA:

Recentemente le ricercatrici donne hanno fornito una descrizione sessista complementare, uno specchio femminossista [...] Il loro interesse si è soprattutto rivolto al modo in cui le donne maneggiano i simboli e le leve del potere.

Ma soprattutto colpisce la somiglianza fra l'*homo gemeinwesen* di Camatte e l'*uomo epimeteico* di Illich. In *Inversione e disvelamento*, Camatte scrive:

ciò che fu occultato costituisce il supporto della nostalgia. Nostalgia della comunità e della continuità tra uomini



Le Lot.

e donne con la natura. Mircea Eliade parla di unità perduta, mentre si tratta di unione perduta

mentre per Illich:

Dalla prospettiva dell'uomo giunto sulla luna, Prometeo potrebbe riconoscere nell'azzurra e splendente Gaia il pianeta della speranza e l'arca dell'umanità. Una nuova consapevolezza dei limiti della Terra e una nuova nostalgia possono oggi aprire gli occhi agli uomini e portarli a condividere la scelta di Epimeteo che sposando Pandora sposò la Terra. A questo punto il mito greco diventa una profezia carica di speranze, perché ci dice che il figlio di Prometeo era Deucalione, il timoniere dell'arca che, come Noè, resistette al diluvio e diventò padre di una nuova umanità, che egli fece con la terra unitamente a Pirra, figlia di Epimeteo e di Pandora. Incominciamo così a capire che in realtà il *pythos* che Pandora ricevette dagli dèi è il contrario di una scatola: è il nostro vascello, la nostra arca. Abbiamo ora bisogno di un nome per chi crede più nella speranza che nelle aspettative. Abbiamo bisogno di un nome per chi ama più la gente dei prodotti, per chi crede che

*Non ci sono uomini poco interessanti.
Sono i loro destini storie di pianeti.
Tutto, nel singolo destino, è singolare,
e non c'è un altro pianeta che gli somigli.*

Abbiamo bisogno di un nome per chi ama la terra sulla quale tutti possono incontrarsi.

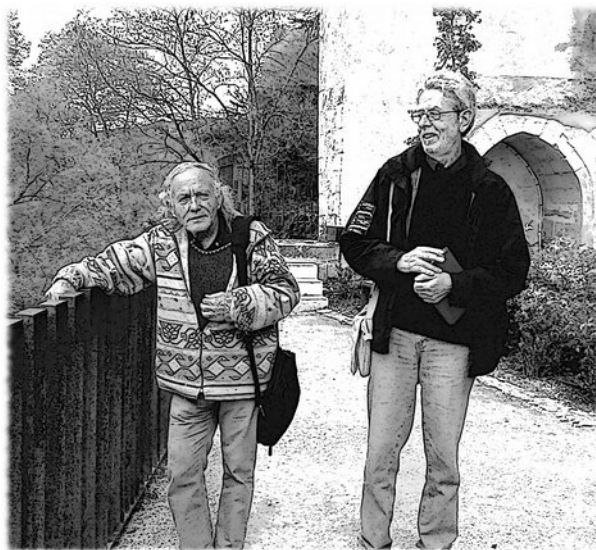
*Ma se qualcuno è vissuto inosservato
— e di questo s'è fatto un amico —
tra gli uomini è stato interessante
anche col suo passare inosservato.*

Abbiamo bisogno di un nome anche per chi collabora con il proprio fratello pro-

meteico ad accendere il fuoco e a foggia-
re il ferro, ma lo fa per accrescere la
propria capacità di assistere, curare e
aiutare gli altri, sapendo che

*Ognuno
ha un mondo misterioso
tutto suo
e in esso c'è l'attimo più bello
e l'ora più angosciosa,
solo che noi non ne sappiamo niente.*

Propongo che questi fratelli e sorelle
pieni di speranza vengano chiamati uo-
mini epimeteici (Illich 1972).⁵



Puy-l'Évêque, 16 aprile 2016, Jacques e Armando.

⁵ Le tre citazioni sono tratte dalla poesia «Uomini» di Evgenij Evtusenko, in *Non sono nato tardi*, traduzione di Ignazio Ambrogio, Editori Riuniti, Roma 1962.



Postilla sul tempo.

*Le temp est une invention
des hommes incapables d'aimer.*
(Jacques Camatte, *Il disvelamento*).

PESSO Camatte ritorna sulla questione del *tempo* e della sua *invenzione*. Per afferrare i suoi non facili concetti occorre partire dall'idea base, ripetutamente affermata nei suoi lavori: quando l'uomo non vive separato dai suoi simili e dalla natura ma in continuità con essa, egli è capace di accedere, qui ed ora, all'eternità, nel senso di sapersi spontaneamente posizionare rispetto al suo continuo divenire. Non si tratta perciò di vivere in un eterno presente scisso dal passato, né nell'angoscia e nello svuotamento causati dall'attesa di un futuro tanto agognato quanto incerto ed evanescente.

L'attesa, l'incoazione, la procrastinazione sono dei fenomeni psichici che intervengono nella produzione del tempo. Essi divengono delle concretizzazioni del tempo, del tempo che è una modalità sofferente del vivere.

L'attesa induce ad astrarsi da tutto nella dinamica dell'ottenimento di qualche cosa, posta nel futuro. Tutto svanisce, non resta che la linearità tra questo momento e quello a venire. Tutto si svuota, resta solo il tempo che diventa una prigionia (Camatte 2012).

In un incontro a Milano (2012, circa sette persone presenti, racconta Riccardo De Be-

nedetti, che ne filmò una parte) Camatte pronunciò queste parole:

[...] la vita è gioia. È il *godimento* di vivere. Altrimenti, se non c'è il godimento c'è il *vuoto*: e questo accade quando ho bisogno di colmare tutto quello che accade e mi ritrovo con il tempo. A questo proposito è straordinario tutto quello che S. Agostino scrive sulla questione del tempo. Si vede il bambino che dipende... Lui dice: «Da dove nasce il tempo?». Dice, ad esempio, «Il passato è quello che è accaduto e che preme su di me, il futuro è quello che si aspetta». Dunque lui sta sempre aspettando. E quello che è terribile è che il tempo viene dal futuro ed è... sempre nell'attesa di essere visto, di ricevere tutto quello che deve ricevere normalmente da una madre o da un padre. Invece se io accetto il mio bambino nella sua naturalezza, nella sua spontaneità, nella sua concretezza, nella sua immediatezza, in quanto non è me, ma evidentemente [...] è nella mia continuità biologica, allora sí che lui non può piú aver bisogno della creazione di un tempo per dare un quadro alla sua vita. Capisci? È straordinario questo problema del tempo posto da [S. Agostino]. Quando si conosce un po' la sua vita e poi la vita della madre, Monique, che è stata veramente... Ah! Lei è riuscita... S. Agostino è un prodotto proprio della madre. È incredibile. Non dico questo contro le madri e contro le donne, eh...

Analoga critica a S. Agostino la troviamo in *Inversione e disvelamento*

La dinamica di separazione dal resto della natura ha condotto la specie a vivere e a concepire secondo il separato e, per questo, a inventare il tempo, strumento per investigarlo e allo stesso tempo per ricostituire una totalità. È at-

traverso la sua attività di essere che si separa, che in una lenta maturazione venne prodotto il tempo, soprattutto in quanto supporto delle diverse lacerazioni legate ai traumi subiti, tutti in rapporto alla separazione. Ciò si percepisce molto bene in Sant'Agostino per il quale l'eternità è un eterno presente al quale si accede tramite la morte. Per lui il tempo esprime la dipendenza. Esso proviene dal futuro e questo risulta dall'attesa, mentre il passato dal tempo che si accumula, dal quale non ci si può separare e che incide su di noi costantemente. L'eternità, eterno presente, rivela di essere lo stato in cui lui non è minacciato, poiché non può essere colpito, e in cui accede al godimento più sublime, la contemplazione di dio. Tutto ciò risulta dal suo rivissuto del blocco, dal quale si può dire che egli esce producendo il tempo, strumento manipolabile dalla rappresentazione, e sostituendo l'eternità reale, nella quale tutto è divenire, con un'eternità rappresentata nella quale tutto è fissato. Grazie a questa sostituzione egli sfugge alla minaccia e accede alla sicurezza poiché, insisto, se l'eternità reale si presenta come ciò che non è affetto [*affecté*], essa è costituita da molteplici affezioni [*affectations*] essendo un perpetuo divenire.

Tuttavia, come per le altre *invenzioni* della cultura, anche il tempo ha un doppio statuto perché, come ha consentito ad Agostino la *messa in sicurezza di sé stesso*, così grazie ad esso, «la specie ha potuto vivere la sua erranza evitando di perdersi, poiché fu il supporto per l'attivazione di diversi punti di riferimento» Si tratta sempre però di forme di aggiustamento incerte, provvisorie, perché

la messa in continuità è realizzabile solo se noi ritroviamo l'eternità come qua-

dro e sostanza della vita, come dato immediato. Reciprocamente, vivere nell'eternità è vivere la continuità, in continuità, accedere all'evidenza, alla pienezza e alla certezza, perché l'eternità corrisponde all'espressione più profonda della non separazione (Camatte 2012).

Solo così l'uomo può sfuggire anche alla dinamica del capitale che è, citando Marx,

«accumulazione di tempo; esso lo riasorbe, lo assorbe (è possibile avere entrambe le modalità) e perciò si pone come eterno [...] L'eternità — durata del valore nella sua forma capitale — è posta soltanto tramite la riproduzione che è essa stessa duplice: riproduzione in quanto merce, riproduzione in quanto denaro e unità di questi due processi di riproduzione» (*Grundrisse*, p. 539). Sviluppata dal punto di vista della sostanza, l'eternità del capitale comporta anche la lenta scomparsa degli uomini, vale a dire tanto la loro caducità quanto la loro insignificanza. Il capitale sottrae all'uomo il tempo (elemento stesso del suo sviluppo, secondo Marx), crea un vuoto dentro il quale il tempo viene abolito. L'uomo perde un riferimento importante, non è più in grado di riconoscersi, percepirsi. E il tempo congelato gli si erge di fronte.

Nella nota cxxxv dello stesso lavoro, Camatte osserva:

Uno studio del tempo e delle diverse sue concezioni fuoriesce dai limiti della nostra esposizione poiché si tratterebbe di riprendere l'indagine sulle differenti comunità successive nei loro rapporti con la natura e il cosmo. Sarebbe interessante mettere in evidenza l'esistenza del tempo, quello ciclico, in seno all'eternità rappresentata come eterno ritorno, e il passaggio allo sfuggire da esso, il tempo lineare, quello che si rapporta

con il valore, con il capitale, il tempo degli scienziati. La parentela tra questo tempo e il capitale si rivela attraverso il fenomeno della fuga in avanti [*échappement*]. Ma già era stato detto: «il tempo è denaro».

A scrivere la storia del rapporto fra uomo e tempo ci pensò Ernst Jünger nel 1954 col suo lavoro, considerato minore, *Il libro dell'orologio a polvere*, Adelphi, 1994.⁶ Jünger distingue fra il tempo dell'orologio solare, quello dell'orologio a polvere coi suoi analoghi (orologio ad acqua e a combustione), e quello dell'orologio meccanico. Il primo, misurato sulle ombre, è

un tempo ciclico, il tempo delle stagioni e dell'eterno ritornare. È un tempo non umano, perché il suo principio è il sole, «occhio del Cielo»; quindi tempo celeste. È il tempo del destino, del fato, a cui l'uomo non può sottrarsi [...] tempo di antiche paure: paura che gli dei, o gli antenati, tornando, possano vendicarsi dell'ingratitude degli uomini; o paura che il sole non torni più [...] è quindi anche il tempo del ricordo, il tempo della nostalgia: ricordo e nostalgia delle origini, dell'età dell'oro, quando *in illo tempore* tutto ebbe inizio. Quindi il tempo delle feste, che ritornano anch'esse ciclicamente

Il tempo dell'orologio a polvere è invece legato alla Terra e ai suoi elementi, un tempo tellurico e lineare. «Qui non abbiamo a che fare con moti circolari, bensì con movimenti di materia che scorre, fluisce». Da una parte quindi il tempo mitico, dall'altra il tempo storico, il tempo del ricordo contrapposto al tempo della speranza e dell'attesa.

⁶ Recensito da Stefano Di Ludovico (2016) da cui traggio le citazioni.

il tempo ciclico è un tempo che dona e restituisce, il tempo lineare un tempo che promette. Nel primo l'Eden [...] è posto all'inizio; nel secondo alla fine, la fine dei tempi

In entrambi i casi, tuttavia, era un tempo concreto e relativo, fluido, legato alle attività umane che accompagnava piuttosto che imporsi ad esse. Parlando dell'orologio a polvere Jünger scriveva che

Proprio la possibilità di correlarlo empiricamente a determinate attività ne rivela il carattere insieme concreto ed umano.

Al contrario del tempo del mito o di quello della storia,

l'orologio meccanico, dividendo il tempo in unità astratte e uniformi, e pertanto intercambiabili — come intercambiabili sono gli individui che su di esse regolano la propria esistenza — annulla la peculiarità degli eventi e proietta l'uomo in un universo privo di senso. Il tempo della Tecnica non dona né promette: si limita a riprodurre sé stesso. [...] Passato, presente e futuro sono parole senza senso, essendo tutti i movimenti uguali, ripetibili, privi di una loro specifica identità [...] L'orologio meccanico realizza così l'aspirazione ultima dell'uomo della società tecnologica: la fine della storia e l'affermazione di un mondo che si limita a riprodurre sé stesso, espandendosi indefinitamente secondo linee di sviluppo puramente quantitative.

Nella nota citata di *Inversione e disvelamento*, Camatte prosegue:

infine è difficile separare il tempo dallo spazio, e si comprende la teorizzazione attuale dello spazio-tempo. Per parlare

del tempo Sant'Agostino faceva appello all'estensione.

Dal canto suo, Jünger nota che lo stesso processo di astrazione nella misurazione del tempo è avvenuto anche per lo spazio.

In passato ogni spazio aveva i suoi propri strumenti e le proprie unità di misura, legati anche qui all'agire concreto dell'uomo — i piedi, i passi, il palmo — prima che tutto venisse misurato con lo stesso *metro*,

e si chiede, in analogia con Camatte per il quale, come abbiamo riportato sopra «Tutto si svuota, resta solo il tempo che diventa una prigione», se in questo modo l'uomo si sia costruito un palazzo o un carcere. L'uomo ha voluto misurare e dominare meglio il tempo; ma forse «il mondo degli orologi e delle coincidenze è il mondo degli uomini poveri di tempo, che non hanno tempo»

Infine, a proposito di attesa, vale la pena riportare alcuni passi del giornalista cattolico Antonio Socci, che su *Libero* (5 giugno 2016), parlando dell'ansia da connessione che ci colpisce in quanto uomini moderni, «si è calcolato che un utente comune — come ciascuno di noi — controlla il cellulare almeno 150 volte al giorno», sostiene che è questa proviene «*da un'inquietudine, da una mancanza indecifrata. Da una insoddisfazione costante*». Si tratta, scrive, di un fenomeno che, per quanto ora sia immediatamente percepibile, risale indietro nel tempo, fin da quando andò affermandosi il mondo moderno. La grande letteratura se ne era accorta e l'ha raccontato. È l'attesa compulsiva e ansiosa di Madame Bovary, che

[...] attendeva un avvenimento. Come i marinai che si sentono perduti, essa volgeva di qua e di là degli sguardi disperati, cercando in lontananza qualche vela bianca tra le nebbie dell'orizzonte.

Non sapeva che cosa aspettasse, quale caso; né da qual vento questo sarebbe portato, né a qual riva condurrebbe lei; se fosse scialuppa o bastimento grande, se carico d'angosce o pieno di felicità fino alle murate. Ma ogni mattina, appena sveglia, incominciava a sperare che sarebbe venuto appunto quel giorno; e ascoltava tutti i rumori, si alzava di soprassalto, si stupiva che non capitasse nulla; poi, al tramonto, sempre più triste, desiderava di esser già al domani.

Occorre fermarsi, conclude Socci, occorre osservare il mondo intorno a noi, le cose e le persone.

Forse se — dal telefonino — alzassimo lo sguardo sui volti, sui tramonti, sulle cattedrali delle nostre città, sulle nostre campagne, sui nostri padri e i nostri figli, sugli incontri, sui nostri santi, i nostri eroi silenziosi e i nostri artisti, ci renderemmo conto che il messaggio è già arrivato e ce lo siamo persi. Ce lo stiamo perdendo.

Anche Roland Barthes nelle sue lezioni al Collège de France così raccomandava:

«*Comment vivre ensemble?*» Sognare e far crescere il Vivere-insieme come quotidianità: rifiutare, respingere, elidere l'avvenimento. Prescrizioni di Pacomio: nessuna intrusione di notizie nella comunità.

Si può ben dire, per concludere, che il modo di vivere di Jacques è in sintonia con l'esortazione di Socci ad apprezzare ciò che la vita sa ancora offrire, nonostante tutto. E che per viverla ed apprezzarla, sa sfuggire, come esorta Barthes, al pericolo di essere fagocitato dall'accavallarsi tumultuoso degli eventi e delle notizie. Questo significa il suo voler vivere «come se» *homo* e comunità *gemeinwesen* fossero già una realtà concreta, qui e ora.



Postilla sul valore.

A questione del valore è fondamentale nella discussione in ambito marxista, sia per il significato in sé, sia per le implicazioni sulla fase di transizione dal capitalismo al comunismo (socialismo), sia per lo stesso concetto e significato di «rivoluzione». Posto che, come è inevitabile per autori complessi, dello stesso Marx sono possibili letture diverse, la questione, seguendo il bel testo chiarificatore di *Endnotes* (2010) si può tentare di riassumerla così: il valore è semplicemente «l'incarnazione del lavoro nella merce» oppure «una relazione o un processo che domina coloro coloro che lo mettono in moto»?

Nella prima ipotesi il lavoro è «la sostanza del valore, e il valore è il lavoro incorporato nel prodotto». Il lavoro astratto diventa un dato oggettivo, indipendente dalla struttura sociale ed economica. «Il lavoro esiste quasi naturalmente nel prodotto, e lo sfruttamento è visto come un problema di distribuzione di quel prodotto», ossia come sottrazione ai reali produttori di una quota del prodotto sociale ad opera di una classe parassitaria. Ne consegue che il socialismo, almeno per tutta la lunga fase di transizione al comunismo, dovrebbe sostituire con lo Stato (o anche coi Consigli) il mercato capitalistico quale organizzatore della divisione industriale del lavoro e, con l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione in favore della proprietà collettiva, come fattore della distribuzione della ricchezza: ma non proporsi di mettere in discussione né il modo con cui essa è prodotta, né i bisogni che deve soddisfare, anch'essi considerati come un dato naturale,

non influenzato dalle strutture socioeconomiche. Si assume in pieno, quindi, la teoria di Ricardo «del lavoro come contenuto del valore e del tempo di lavoro come sua grandezza», aggiungendovi una teoria dello sfruttamento; Marx è letto in chiave di continuatore di Davide Ricardo e come colui che porta alle conseguente ultime le sue scoperte. Il valore, perciò, persiste anche nel socialismo, così che diventa possibile parlare di un «mercato socialista» di «denaro socialista» etc. Questa è stata la lettura di Marx ufficiale e nettamente prevalente nelle esperienze rivoluzionarie del XX secolo.

La seconda ipotesi, che sembra essere anche quella di Camatte, è che

il valore è una relazione o un processo che si dispiega e si mantiene attraverso forme differenti— in un determinato momento come denaro, poi come merce necessaria al processo di produzione (merce forza-lavoro compresa), successivamente come merce — prodotto, e poi ancora come denaro — anche se mantiene sempre una relazione con la merce quando è denaro e viceversa. (Endnotes 2010)

In sé ogni lavoro concreto sarebbe incommensurabile ad ogni altro. La sua riduzione a lavoro astratto, intercambiabile e commensurabile, la «forma-valore», cela in sé stessa quindi un rapporto sociale nel quale il valore appare come il fine o il soggetto che domina gli uomini piegandoli alla sua propria «valorizzazione», in qualche modo la radice dell'heideggeriano «oblio dell'essere». È in conseguenza della riduzione del lavoro concreto a lavoro astratto, quindi dell'accento posto sul secondo piuttosto che sul primo, che il «lavoro appare nella forma-valore del suo prodotto»; ma quel lavoro che appare non è il lavoro umano in quanto tale, bensì già il lavoro salariato sotteso a un rapporto so-

ziale alienato. Si tratta dunque non di dato naturale, oggettivo, ma storico. Anche la questione del valore di scambio versus valore d'uso è importante per ciò che qui ci interessa. In linea generale i marxisti *ortodossi*, in ciò seguendo lo stesso Marx, hanno visto il valore d'uso come un dato naturale inscritto nell'oggetto stesso, e perciò la produzione di merci, anche nel capitalismo, come un modo più o meno tecnicamente efficace di soddisfacimento dei bisogni umani. Ma questa concezione finisce per tenere separate e giustapposte le due sfere; per Jean Baudrillard impedisce di cogliere il fenomeno dell'alienazione e della reificazione nella sua unitarietà che investe ogni aspetto della vita umana, dalla produzione al consumo.

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. (Baudrillard 1972: 139-140)

Tornando a Camatte, contro ogni lettura positivista il suo Marx appare in tutta la sua radicalità, con la conseguenza, in sintonia colle sue origini bordighiste (e sulla dimenticata figura di Amadeo Bordiga dovremo tornare), che il suo comunismo o è immediata-

mente soppressione del valore (e quindi implicante tutta una serie di misure che vanno nella direzione della soppressione dello scambio, delle merci e del lavoro salariato) o non è, come non è stato in nessun paese socialista che non ha affatto avviato una fase di transizione. Camatte si è più volte pronunciato in favore della *lotta contro il lavoro*, ma si tratta sempre del lavoro alienato, non del lavoro in quanto rapporto dell'uomo con la natura inorganica e della sua appropriazione, come testimonia la sua vita. In questo senso la sua posizione non deve essere confusa né con quella dei Situazionisti, per i quali il rifiuto del lavoro finisce per porsi come un'istanza bohémienne di artisti borghesi in libera uscita, né con quella di chi pensa il comunismo «come fondato su una nuova forma di ricchezza misurata sul tempo disponibile». In entrambi i casi, mi sembra che il presupposto stia proprio in un implicito elogio del capitalismo che sarebbe capace, attraverso l'applicazione massiccia della scienza e delle conoscenze alla produzione, di minimizzare il lavoro socialmente necessario, e quindi di aprire alla possibilità di riappropriazione del tempo disponibile e all'appropriazione per tutti della ricchezza prodotta. Questa visione, peraltro figlia legittima del marxiano celeberrimo «Frammento sulle macchine» nonché di una concezione *naturalistica* del valore d'uso del quale, come già sottolineato sopra, non si riesce a cogliere la connessione *con* e la stretta funzionalità *al* sistema del valore di scambio, non solo *neutralizza* la scienza e la tecnica nel senso che non ne vede la relazione col capitale e le sue esigenze di valorizzazione, ma finisce inevitabilmente per essere attratta e affascinata dal turbocapitalismo. Le teorizzazioni di Toni Negri, Deleuze e Guattari — il cosiddetto accelerazionismo — si pongono tutte in questo alveo di pensiero. Poiché la modernità è in sé stessa un bene, anzi il bene,

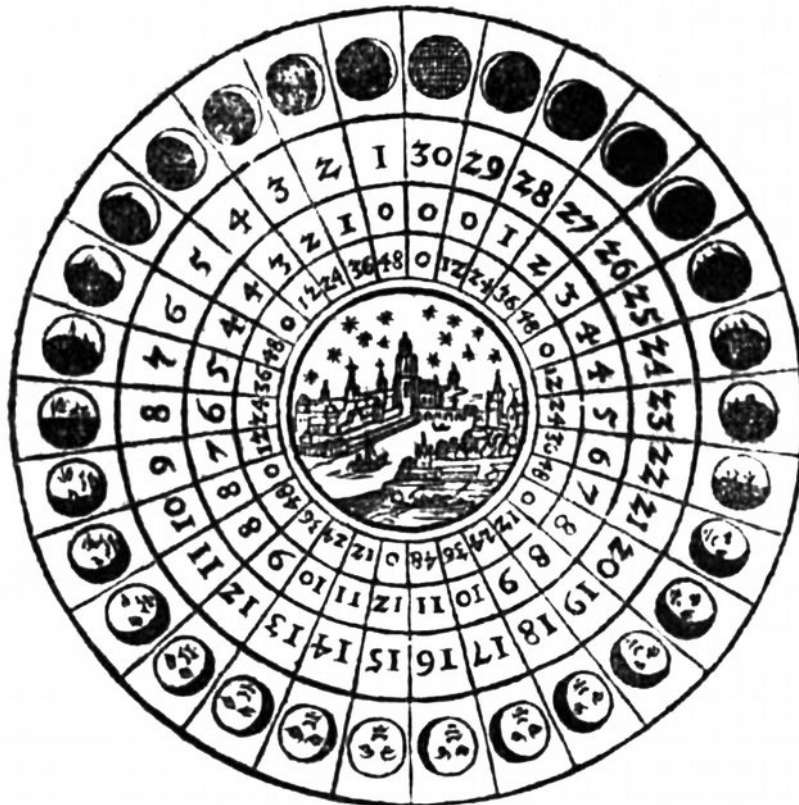
e poiché — come scrive Tronti per giungere a conclusioni opposte — «non si può essere piú moderni del capitalismo», tutto ciò che si pone come ostacolo al suo pieno e libero dispiegarsi (siano esse i socialismi piú o meno autoritari del XX secolo o le modeste istanze redistributrici delle socialdemocrazie), deve essere osteggiato e combattuto. In tal senso non c'è piú neanche la necessità di un soggetto consapevole (la classe operaia) che guidi il processo rivoluzionario, ma questo si svilupperebbe in virtù di processi quasi automatici (o magici?), alla fine dei quali alle moltitudini non rimarrebbe che cogliere i frutti.

Nel già citato testo di *Endnotes* si legge:

Al contrario, la rivoluzione come movimento comunizzatore distruggerebbe — smettendo di costituirle e riprodurle — tutte le categorie capitalistiche: scambio, denaro, merce, l'esistenza di aziende separate fra loro, lo stato e — piú fondamentalmente — il lavoro salariato e la stessa classe lavoratrice.

Volendo usare un po' d'ironia si può osservare che siamo già alla metà dell'opera perché è il capitale stesso ad aver già tendenzialmente distrutto la sua principale categoria, il lavoro salariato. Niente piú onerosi contratti collettivi e neanche aziendali, ma tanti individui-microimprese, in concorrenza perenne con altri e impegnati alla valorizzazione del proprio *capitale umano*, cioè di sé stessi.

Ironia a parte, a me sembra evidente che tutto ciò è agli antipodi del modo di ragionare e di agire di Camatte. Ho già evidenziato che il suo volersi porre al di fuori di questo mondo e il suo agire *come se*, sono il rifiuto, qui ed ora, dei rapporti sociali capitalistici e non la loro accelerazione in vista di una supposta autodissoluzione; e la sua concezione del tempo *disponibile* non significa rifiuto del lavoro ma, niente affatto paradossalmente, coincidenza fra tempo e lavoro non alienato.



Riferimenti.

BAUDRILLARD, JEAN

1972, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mazzotta editore, Milano, 1974, orig. 1972.

BRITTON, JOHNSTON

2013, *Note sull'origine del patriarcato*, trad. di Fabio Brotto, www.bibliosofia.net/files/patriarcato.htm [19 marzo 2013]

CAMATTE, JACQUES

1968, *Invariance*, serie I n° 2, aprile-luglio 1968.

1977, *Il capitale totale*, Dedalo.

1978, *Il Disvelamento*, traduzione di Giovanni Dettori, edizione elettronica sulla base di quella *La Pietra* del 1978, disponibile nel sito di Joe Fallisi: www.nelvento.net.

1987, *Emergence de homo gemeinwesen*, «3. La formazione della comunità astratta: lo Stato», <http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/Emergence3.htm>

2002, *Insorgere e divenire dell'ontosi*, <http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/ontosi1.html> e [ontosi2.html](http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/ontosi2.html).

2005, *Sommossa*, <http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/sommossa.html>.

2012, *Inversione e disvelamento*, <http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/inversionedisvelamento.html>.

2016, *Glossaire*, <http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/glossaire.html>.

DI LUDOVICO, STEFANO

2016, «Jünger, il tempo e gli orologi», *Arianna*, 9 giugno 2016, www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=54420.

ENDNOTES (anonimo)

2010, «Comunizzazione e teoria della forma valore» in *Endnotes* n°2. Aprile 2010, a: endnotes.org.uk.

ERMINI, ARMANDO

2014, *La questione maschile oggi*, Settecolori.

ILlich, IVAN

1972, *Descolarizzare la società*, Mondadori.

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

MARX, KARL

1844, *Appunti su James Mill*, citato in Camatte 1977.

1857, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, www.marxists.org/italiano/marx-engels/1857/introec/introeci.htm.



Un grazie
a Stefano Borselli e Gabriella
Rouf per gli stimoli e i preziosi
suggerimenti, a Francesco
Borselli per l'editing e a
Jacques Camatte per
la pazienza.

