

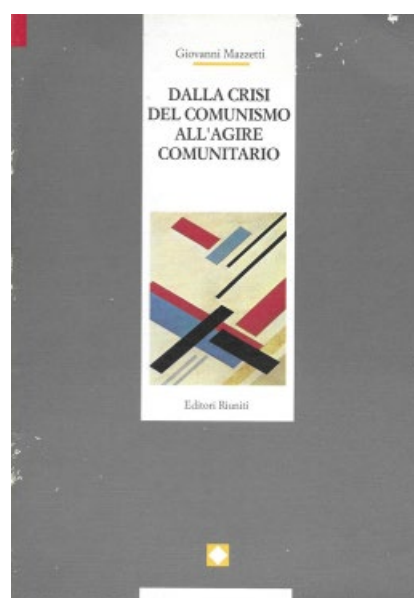


Centro Studi e Iniziative

per la riduzione del tempo individuale di lavoro
e redistribuzione del lavoro complessivo sociale

formazione online

2 / 2019



Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario

(Parte Seconda)

GIOVANNI MAZZETTI

Quaderni di formazione on-line è una iniziativa a cura del Centro Studi e Iniziative per la riduzione del tempo individuale di lavoro e per la redistribuzione del lavoro sociale complessivo.

Il Centro Studi e Iniziative è l'organismo attraverso il quale l'“ASSOCIAZIONE PER LA REDISTRIBUZIONE DEL LAVORO A.RE.LA.” svolge le attività di ricerca e studio, pubblica i risultati, sviluppa proposte incentrate sulla riduzione del tempo individuale di lavoro e sulla redistribuzione del lavoro complessivo sociale. L'Associazione opera su base volontaria da circa un ventennio. Ha svolto prevalentemente attività di studio, sviluppando un'articolata teoria della crisi sociale. Ha sin qui pubblicato molti testi, alcuni dei quali hanno avuto una larga diffusione. I tentativi di socializzare quei risultati attraverso le diverse vie istituzionali (partiti, sindacati, centri culturali, ecc.) hanno però prodotto solo risultati modesti. Si ritiene pertanto necessario tentare una esposizione sociale diretta.

I Quaderni sono dei saggi finalizzati all'attività di formazione on-line da parte del Centro Studi che in qualche modo inquadrano in modo semplice il problema della necessità di redistribuire il lavoro. La pubblicazione avviene con cadenza almeno mensile.

Quanti sono interessati ad approfondire i problemi contenuti nei testi di volta in volta proposti possono farlo scrivendo a bmazz@tin.it – www.redistribuireillavoro.it

Presentazione quaderno

n. 2/2019

Scrive Marx nei Grundrisse: *“se non trovassimo già occultate nella società, così com'è, le condizioni materiali di produzione e i loro corrispondenti rapporti per una società senza classi, tutti i tentativi di farla saltare sarebbero soltanto degli sforzi donchiscotteschi”*. Il cambiamento non interviene cioè dal di fuori, con l'imposizione di una volontà esteriore, ma dal di dentro, cioè facendo leva sulle contraddizioni interne al modo di produrre, che impediscono un ulteriore sviluppo proprio perché il loro superamento presuppone la creazione di una nuova base sociale.

Come aggiunge nel Capitolo VI inedito, questa visione è profondamente diversa da quella degli economisti ortodossi, e del senso comune che *“non vedono come all'interno dei rapporti egemoni si sprigionano le condizioni materiali della loro dissoluzione, sopprimendo così la loro giustificazione storica in quanto forma necessaria dello sviluppo storico, della produzione della ricchezza sociale”*.

In questo secondo quaderno, che contiene la seconda parte di *Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario*, ci confrontiamo con un'analisi dei mutamenti intervenuti nella base della società, che spingono in direzione del costituirsi di una comunità. Per afferrare la natura di questa spinta è essenziale comprendere in che modo il denaro si è sviluppato come forma di cooperazione superiore rispetto a tutte quelle dei modi di produrre precedenti e come, su quella base, gli esseri umani hanno

costruito una forma di cooperazione universale che ora debbono imparare a sottomettere ad un comune controllo, dandosi consapevolmente una comunità.

Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario

**La base dalla quale emerge
il bisogno della comunità**

(Parte Seconda)

INDICE

Prefazione

Introduzione

Un esperimento dimenticato - I legami sociali: forze o catene? - Il bisogno della comunità: legame positivo o negativo? - L'esaurirsi di un modo di ricerca della comunità - Dal comunismo all'agire comunitario - L'educazione all'agire comunitario.

Parte prima. Il bisogno della comunità come problema

I. Come si pone la questione dell'identità comunitaria

Crisi del comunismo o dissoluzione di ogni spinta verso la comunità? - La ricerca della comunità nei momenti bui - Il bisogno di una nuova base - Le alternative aperte dalla crisi - Il compito attualmente corrispondente al bisogno della comunità.

II. Chi sono i fautori dell'agire comunitario?

Con quali occhi guardarsi? - Il bisogno della comunità come passione - Il bisogno della comunità come passione orientata - Chi sono dunque coloro che lottano per il prevalere della comunità?

III. Che cosa è l'agire comunitario?

L'agire comunitario, principio propulsore, non meta! - Il problema del rovesciamento della base sociale - La ricorrente rimozione del cammino percorso - Uomini ad una dimensione - Come porre il problema del superamento del capitalismo? - La via da imboccare.

Parte seconda. La base dalla quale emerge il bisogno della comunità

IV. Il denaro ovvero la conquista della comunità umana in forma capovolta

La prima grande fase storica dello sviluppo dell'umanità - La seconda grande fase dello sviluppo - Il denaro, una relazione intenzionalmente non comunitaria - Il rapporto di denaro come fattore di integrazione dell'umanità.

V. Il denaro ovvero la conquista della separazione reciproca attraverso lo svuotamento dell'individualità

L'altra faccia del rapporto di scambio - Forme della socialità e forme del potere - Il potere corrispondente alla natura del denaro - Il lato rivoluzionario del rapporto di denaro 88 - La base del bisogno dell'agire comunitario.

Parte terza. L'oggettivo costituirsi della comunità

VI. Necessità dell'agire comunitario

L'agire comunitario come struttura necessaria dello sviluppo prossimo futuro - La vita umana come problema - Il legame esistente tra la formulazione dei problemi e la loro soluzione - Quale problema abbiamo ricevuto?

VII. Alle radici della comunità in formazione

La libertà insita nel rapporto di scambio - Il rapporto di scambio come problema dinamico - La spinta a trascendere la concorrenza - Il procedere capovolti nella fuoriuscita dal rapporto di scambio.

VIII. L'oggettivo costituirsi della comunità

La progressiva socializzazione dei mezzi di trasporto - Il significato più profondo della concentrazione e della centralizzazione dei capitali - La progressiva integrazione tra produzione e consumo - Il coordinamento generale di domanda e offerta aggregate e l'emergere del Welfare State - La pianificazione strisciante.

Parte quarta. Il processo di apprendimento del bisogno della comunità

IX. La base di partenza: la libertà borghese

Sbarazzare il campo da un evidente fraintendimento - La forma della libertà corrispondente all'individualità egoistica - L'arbitraria semplificazione del problema della libertà propria della società borghese.

X. Le metamorfosi della libertà

Dalla libertà negativa alla libertà positiva - Dalla libertà come dato alla libertà come compito.

XI. La libertà nella comunità

La ricerca della libertà in una forma ancora capovolta - La specifica passività insita nel rapporto di denaro - Gli ultimi tentativi di spingersi politicamente al di là della politica - Al di là della proprietà privata attraverso la proprietà privata - L'agire comunitario come alternativa alla prostituzione generale - L'agire comunitario: un tentativo di dare forma alla vita - Il valore di una identità comunitaria.

Parte quinta. La comunità che viene

XII. Riformismo rivoluzionario e rivoluzionarismo riformistico. La fine di una falsa opposizione.

Per il superamento della falsa alternativa tra riformismo e rivoluzione - È possibile un'umanizzazione del lavoro? -La dinamica sociale tra particolarità ed universalità.

XIII. Tramonto della società del lavoro e comunità

Si può dire addio alla società del lavoro senza un rivoluzionamento sociale" - Il senso del tramonto della società del lavoro - È possibile espandere l'attività senza toccare i rapporti di proprietà? - È praticabile una libera attività senza una libera proprietà? - Può l'antitesi tra libertà e proprietà essere risolta dal reddito garantito?

XIV. La comunità che nasce

Su quali basi può fiorire oggi la libertà? - Quale potere nella libertà? - Il misticismo inerziale insito nel libertarismo - L'apologia del post-moderno come estremo tentativo di fissare la libertà in opposizione alla necessità - La comunità che viene.

Parte sesta. Dall'egoismo all'individualismo

XV. Il fondamento schizofrenico dell'individualità egoistica

Lo sviluppo insito nella democrazia - I limiti della democrazia - Perché la democrazia politica è un mondo capovolto - La democrazia politica: una forma di antinomia tra individuo e genere - L'egoismo, un impasto schizofrenico di potere politico e denaro.

XVI. Lo sviluppo della democrazia: il tentativo di conquistare un potere sul denaro senza superare l'egoismo

Il rovesciamento del ruolo della politica: da serva del denaro a padrona - Autonomia versus eteronomia: lo sviluppo di una falsa opposizione nella quale rimane intrappolata anche la democrazia - L'enigma dell'imporsi di un potere sovrastante - La politica: ultimo sviluppo del riconoscimento mistico dell'eteronomia - Perché il comunismo è dovuto restar racchiuso nella gabbia della politica - La crisi del comunismo come crisi della politica.

Conclusioni. Il difficile sentiero verso l'individualità

IV

Il denaro ovvero la conquista della comunità umana in forma capovolta

Una volta che si è convenuto sul fatto che il bisogno della comunità non è un qualcosa di semplice e lineare, è evidente che occorre spingersi oltre e cominciare a battere un terreno positivo. Secondo Marx l'imporsi della comunità non è altro che quel processo di trasformazione sociale attraverso il quale gli esseri umani giungono ad agire in maniera tale che «la loro manifestazione personale coincide con la vita materiale, ciò che corrisponde allo sviluppo degli individui in individui completi e all'eliminazione di ogni residuo naturale; e vi corrisponde poi la trasformazione delle relazioni sin qui condizionate nelle relazioni degli individui in quanto tali»¹.

Ma perché, ci si chiederà, si dovrebbe perseguire un simile scopo? Non si sono forse già oggi gli esseri umani liberati dei residui della loro originaria naturalità? Non sono cioè attualmente già divenuti degli «individui completi»? E se anche l'ipotesi marxiana del sussistere di un residuo di naturalità fosse vera, per quale ragione non dovrebbe essere possibile sbarazzarsene *all'interno* del rapporto della proprietà privata e dei suoi possibili sviluppi? Vale a dire, per quale ragione gli esseri umani attraverso la mediazione del denaro - sia esso speso dallo stato, sia esso speso dalle imprese, sia esso, infine, speso dalle famiglie - non dovrebbero poter giungere a produrre «come individui» una vita che sia espressione del loro volere e sapere riflessi?

Rispondere a questa valanga di interrogativi non è possibile senza una conoscenza critico-analitica del rapporto della proprietà privata e di come esso si è affermato. Il fatto è che, nell'ambito del rapporto di denaro, come ora vedremo, le forze produttive non si presentano, e *non possono* presentarsi come manifestazioni *degli individui*. In concomitanza con l'affermarsi di questo modo della socialità si acquisiscono, è vero, delle enormi capacità, che consentono una riproduzione della vita umana ad un livello materiale che non ha alcun confronto con i modi di vita precedenti, ma esse, a causa delle pratiche che ne mediano l'estrinsecazione, *non si presentano come forze delle persone, che pure ne sono portatrici*. Semmai appaiono come forze della proprietà privata, e quindi degli individui, *non in quanto tali*, bensì solo in quanto proprietari privati, cioè soltanto in quanto agenti che praticano tra loro un rapporto che *esclude la loro individualità*.

Questo passaggio, che sarà approfondito nel prossimo capitolo, va compreso con chiarezza, data la sua ovvia essenzialità rispetto al problema che stiamo affrontando. Ma per tale comprensione è indispensabile procedere ad un breve richiamo storico.

La prima grande fase storica dello sviluppo dell'umanità

La storia dell'umanità sin qui svoltasi può essere divisa in due grandi epoche, ciascuna delle quali è caratterizzata dal prevalere di una specifica forma generale di legame sociale. Questo legame, d'altra parte, si afferma dapprima in maniera rozza e limitata, subisce poi uno sviluppo, salvo mostrare infine i propri limiti e decadere, aprendo così lo spazio per l'eventuale affermarsi di una nuova forma della socialità.

La prima forma sociale nell'ambito della quale si manifesta la produttività umana è quella dei rapporti di reciproca *dipendenza personale*. Si

tratta di uno sviluppo che, con qualche eccezione transitoria, ha luogo prevalentemente in aree ristrette ed in punti isolati, ma che garantisce l'instaurarsi di una prima netta separazione tra mondo animale e mondo degli esseri umani. Ha cioè *inizio* un processo di *differenziazione* tra l'uomo e gli altri animali, che colloca l'uomo in una posizione affatto specifica². L'uomo conquista cioè una forma embrionale di soggettività, ma la sua vita è ancora fatta prevalentemente da forze a lui ignote e che non sono in alcun modo sotto il suo controllo.

In questa fase, le forze produttive sociali - proprio perché estremamente limitate, disomogenee e distribuite in maniera ineguale - costituiscono quasi sempre l'espressione di una immediata manifestazione personale. Anche se, ovviamente, ciò non *va* inteso nel senso in cui potremmo intenderlo in riferimento al nostro mondo. Vale a dire che la loro estrinsecazione corrisponde alla estrinsecazione immediata di un soggetto o di un ristretto gruppo che ne sono portatori, nel rapporto materiale che praticano nella vita della comunità, della quale *partecipano* in modo assolutamente *determinato, unilaterale e spesso mistico*.

Ci troviamo di fronte ad una «connessione tra singoli», che ha luogo solo localmente, e che si fonda su di una notevole componente sostanzialmente *naturale*. Avremo così, in genere, comunità di agricoltori, di cacciatori, di pescatori, di pastori-nomadi, ecc. In nessun caso, nell'ambito di questa connessione, il singolo si presenta come tale. Egli si sperimenta come, ed è, *parte* dell'insieme più grande, nel quale si colloca, appunto, in una specifica determinazione parziale. Egli è cioè da ogni punto di vista *completamente* privo di autonomia. Le sue stesse facoltà produttive non si presentano, se non rozzamente, come prodotto, ed appaiono piuttosto come manifestazione di una *dynamis*, cioè di una specifica potenzialità *primaria*, che caratterizza il soggetto stesso, e che

costituisce il suo modo di essere (spontaneamente, ma allo stesso tempo vincolantemente) parte del tutto.

Nei confronti di questo contesto è assolutamente falso e fuorviante porsi l'interrogativo di come quegli esseri umani «abbiano potuto *annodare* relazioni regolari tra di loro»³. Proprio perché non si presentano affatto, come invece immagina Luhmann, quali «*esseri viventi separatamente, sostanze, individui, sistemi*, ciascuno con la *propria* coscienza, e con un diverso bagaglio di idee», ma piuttosto vivono in una forma che esclude *ogni* possibilità di autonomia, esistono e possono esistere dapprima *solo* come «parte di un insieme più grande»⁴. La forma della loro socialità e della loro attività non è, dunque, qualcosa *che è stato da loro posto*, e si presenta, invece, come un loro *presupposto*, tolto il quale non sarebbero in grado di riprodursi, non potrebbero cioè neppure continuare ad esistere⁵.

Quando lo sviluppo dei rapporti di dipendenza personale travalica i ristretti ambiti all'interno dei quali quelle capacità si sono originariamente imposte, ciò accade, in genere, attraverso un processo di unificazione di diverse comunità. Questo fenomeno non va però rappresentato idealisticamente. Solo raramente infatti l'unificazione costituisce il risultato di un pacifico confluire di culture diverse in un unico organismo, capace di assicurare una integrazione più o meno paritaria. La norma è semmai quella della sottomissione violenta a sé di una o più culture diverse da parte di una comunità dominante, che alla lunga produce, come conseguenza non progettata e non voluta, una commistione di modi di vita e di esperienze, con un eventuale sviluppo individuale o la decadenza di coloro che ne partecipano.

Quando le singole e differenti manifestazioni delle capacità produttive degli uomini, in conseguenza del processo di integrazione delle diverse comunità in un'unica totalità, cominciano ad interagire tra di loro su una

scala non più meramente locale, l'attività riproduttiva generale si presenta con un grado di complessità prima sconosciuto, ed è *divisa* tra i diversi centri, dall'unificazione dei quali è emersa la comunità più ampia. Ciascuno di questi centri ancora non fa, tuttavia, di questa propria attività e posizione immediatamente un oggetto, bensì, in genere, continua ad identificarsi con essa, come manifestazione della propria particolare «appartenenza» alla comunità. Spesso si presentano, come elementi intrinseci dell'attività materiale di trasformazione o della sua organizzazione, riti di iniziazione, tendenti a preservare la segretezza delle procedure e la coesione del gruppo che le pratica, e tabù, diretti a consolidarne l'esclusività. Le facoltà produttive continuano cioè a presentarsi prevalentemente come manifestazione di *dynameis*.

Ma all'interno delle comunità in espansione ha di solito luogo un processo di sviluppo. Esso consiste nella delimitazione (quasi sempre elaborata attraverso forme oscure di coscienza) di alcune aree, gerarchicamente distribuite nello spazio sociale della comunità, nell'ambito delle quali talune *dynameis* tendono ad essere considerate come *separabili* dai rispettivi portatori, ed a presentarsi come *qualità oggettive*, che tutti i membri della comunità possono, o addirittura debbono, far proprie. E questo il processo di reciproco arricchimento degli uomini, che ha luogo attraverso una interiorizzazione delle limitate capacità (comunitarie), che prima erano disomogeneamente distribuite tra i singoli e tra i gruppi di diversa estrazione. «L'identità sotto il segno delle *dynameis*», come ci ricorda Gilli nel suo bel libro sull'origine dell'eguaglianza, «era principalmente un problema di autoriconoscimento: prendere coscienza delle proprie *dynameis* e attivarle, in un processo espressivo intessuto di fedeltà e innovazione; guidato comunque dalla *cogenza* delle doti naturali possedute». Nel nuovo regime che consegue allo sviluppo, l'identità è l'espressione di un insieme di virtù, che diventano accessibili alla

maggior parte dei membri della comunità, e cioè si tratta di qualcosa «che deve essere non tanto riconosciuto, quanto *costruito*»⁶. Indagando sui modi in cui le diverse capacità originarie possano ora essere combinate nel singolo in modo da creare i migliori cittadini, si affronta, quasi sempre in maniera solo parzialmente consapevole, ma non per questo meno concreta, il problema di *quali forme della proprietà* siano tali da assicurare, in quel contesto, la migliore riproduzione della comunità. (Si rifletta qui, ad esempio, sulla storica contrapposizione tra Atene e Sparta).

Tutto ciò dimostra che, all'interno delle comunità più sviluppate, gli esseri umani acquisiscono una prima rozza consapevolezza del fatto che *le forme delle loro relazioni reciproche e di queste con le condizioni della loro esistenza costituiscono una componente essenziale nella riproduzione della loro vita*, e cioè che esse sono delle *forze produttive o distruttive*. Anche se la loro rappresentazione di questo fenomeno non giunge mai ad un simile livello di astrazione! E tuttavia questo è il significato oggettivo, pratico, delle specifiche relazioni che quegli uomini stabiliscono con le loro forme di vita. Ed è a causa di questa esperienza che essi finiscono, di volta in volta, con il porre le particolari forme acquisite dalla comunità come un qualcosa di *necessario*, ed a farle valere, coerentemente, come *vincolanti*.

La comunità stessa - che costituisce il potere degli individui uniti - assume allora frequentemente le sembianze immediate di una *potenza, esterna*, fino al punto di apparire quasi sempre come una vera e propria divinità, che condiziona e guida la vita della comunità. Alla dea Roma, ad esempio, fu dedicato il più grande tempio cittadino, che per magnificenza compete con il vicino Colosseo. Quando si riesce a fare a meno di questa mediazione, la comunità è sperimentata comunque come *istituzione di una divinità*, ed in quanto tale carica di un particolare potere che le altre comunità non hanno, ma che opera realmente solo in quanto

essa si sottomette ai comandamenti o alle indicazioni di quella divinità. Da questo punto di vista la convinzione dei giudei di essere un popolo *eletto* non rappresenta affatto un'eccezione! Cosicché questo potere della comunità non appare *mai* agli individui che la compongono come un *loro* potere, come un qualcosa che scaturisce dalla loro unione, bensì come un qualcosa che è loro perché promana da un rapporto privilegiato con forze *esterne*, delle quali la comunità gode e soffre senza altra libertà che quella di assumerle su di sé perché è ad esse *sottomessa*.

Questa forma della socialità conferma che gli individui hanno sì una netta percezione del fatto che la comunità - nella sua concreta organizzazione - si presenta come un *presupposto*, come una *condizione* di vita per i singoli che la compongono, e senza la quale i singoli non saprebbero rappresentarsi. Ma la comunità stessa appare come una forza *esterna* o, se si vuole, *altrui* appunto perché essi si sono «dati» quella comunità in forme capovolte, *che impediscono di riconoscerla come loro prodotto*. In aggiunta, la loro unilateralità individuale è tale che essi non saprebbero riprodursi senza la comunità. Quest'ultima si presenta quindi come il loro solo potere reale, tanto è vero che la pena più grave che può essere inflitta al singolo è quella dell'ostracismo.

La seconda grande fase dello sviluppo

Non va dimenticato che la comunità acquisisce una piena consapevolezza di sé - seppure nelle forme religiose appena analizzate - solo ad un grado elevato dello sviluppo, quando hanno luogo contatti con altri contesti sociali. In genere, a questo stadio, grazie all'allargamento del processo riproduttivo sociale, l'organismo è diventato meno omogeneo, e si è di solito strutturata una contrapposizione tra una sua parte, che rappresenta appunto la comunità, nella quale si raccolgono i

cittadini, ed un'altra parte, alla quale ci si rapporta come *non-comunità*. Secondo l'espressione di Aristotele, si tratta di «pertinenze» necessarie «alla polis», ma non di *sue parti*. La società si presenta così, spesso, articolata in una comunità, la cui riproduzione è compito precipuo di coloro che appaiono come cittadini, e in una non-comunità, che sente del tutto estraneo il problema della conservazione delle particolari forme sociali sulle quali poggia la comunità, che vive nei pori di quest'ultima, e che si riproduce altrimenti.

Il processo di reciproco arricchimento sopra accennato, che consente la messa in comune tra i cittadini di quelle che prima si presentavano come *dynameis*, non travalica i confini della comunità. Al cittadino è infatti vietato di impegnarsi direttamente in quelle attività - i greci le definivano *banausiche* - svolte dagli artigiani e dai commercianti, che non costituiscono una manifestazione *diretta* della comunità. Ed a coloro che svolgono queste altre attività è preclusa la possibilità di entrare a far parte della comunità. A Tebe ad esempio, come ci ricorda sempre Aristotele, non potevano accedere alle cariche pubbliche tutti coloro che, per vivere, nei dieci anni precedenti, avessero praticato rapporti di mercato. E ciò perché, come spiega Platone nelle *Leggi*, «la *techne* che colui che è cittadino già possiede, per il fatto di *preservare ed acquisire un comune ordinamento alla polis* (cosa questa che non può essere accudita come un di più) è ben sufficiente e richiede esercizio e molte conoscenze»⁷.

Va notato che gli schiavi non subiscono lo stesso destino di coloro che svolgono attività *banausiche*, perché, spesso accanto agli animali, costituiscono una componente, seppure subordinata e secondaria, della stessa comunità. Vale a dire che la contrapposizione sociale in realtà è solo tra mercato e comunità. Essa deriva dal fatto che coloro che producono per il mercato, o pongono comunque lo scambio come atto

principale che media la loro vita, appaiono ai cittadini come una specie di *subuomini*, per il fatto stesso di farsi portatori di una relazione che, a loro avviso, *nega radicalmente il legame sociale e fa astrazione da ciò che rende umani gli individui*.

Una simile esperienza è più o meno comune a tutte le strutture sociali premoderne. Ma si tratta di un'esperienza corretta, o comporta uno stravolgimento della realtà? La risposta a questo quesito non è univoca e la approfondiremo nel prossimo capitolo. E, tuttavia, l'esperienza che nel rapporto di scambio si verifichi una negazione del bisogno di un qualsiasi particolare legame sociale personale è certamente fondata, e su alcune delle sue implicazioni dobbiamo soffermarci sin da ora.

Quanto più risaliamo indietro nella storia tanto più troviamo contesti sociali che non praticano al loro interno alcun rapporto di mero scambio di cose. I prodotti «circolano» cioè tra i membri della comunità sempre ed esclusivamente attraverso la mediazione di una specifica relazione personale, predeterminata, e che costituisce un presupposto del passaggio di mano che ha luogo. Il puro e semplice scambio *di cose*, nel quale si *astrae completamente* dalla particolare esistenza che precede e segue lo scambio, viene percepito come comportamento meramente negativo - distruttivo - perché è un atto che non solo nega la determinata struttura data dei rapporti comunitari, ma addirittura nega *la necessità stessa di ogni e qualsiasi comunità*, e quindi si pone in *opposizione* rispetto a questa forma della socialità e all'individualità che poggia su di essa.

Sarebbe troppo complesso cercare di sviluppare qui l'analisi del perché gli uomini, provenendo dal mondo animale, non potevano, fin dall'inizio, rapportarsi alle cose senza la mediazione della comunità e perché, pertanto, le loro capacità *dovettero* crescere in questo ambito. Sta di fatto che, ad un certo grado di sviluppo delle comunità, queste ultime trovano talvolta disponibile un insieme di prodotti, nei confronti dei

quali non è più oggettivamente necessaria l'immediata connessione con il sé da parte dei membri della comunità, ad esempio perché eccedenti i normali bisogni riproduttivi dell'organismo sociale. Emerge così la possibilità di *separarsi* da quegli oggetti, di non porli più come immediata manifestazione della propria particolarità comunitaria, giungendo a considerarli come *cose in sé e per sé*. Eventualità che viene talvolta resa realtà dal contatto con altre comunità o individui estranei, che offrono oggetti sconosciuti e domandano quegli oggetti dai quali la comunità stessa può imparare a separarsi.

Il rapporto di mero scambio di cose si instaura quindi, dapprima *accidentalmente*, ai margini delle comunità, nei rapporti con comunità estranee, *con le quali non vi è alcun bisogno, né il desiderio, di stabilire un modo di vita comunemente condiviso*. Il rapporto di comunità ed il rapporto di merce si strutturano così come *opposti*, nel senso che ricoprono spazi sociali che *si escludono a vicenda*. L'uno è interno alla comunità, e l'altro è *esterno*. L'uno è fondato sull'immediata espressione di un - simbiotico si, ma proprio per questo più pieno - bisogno personale reciproco, l'altro poggia *sull'indifferenza personale reciproca* e sulla riproduzione dell'estraneità.

Con il procedere dello sviluppo e l'ampliarsi delle comunità a stati e ad imperi, ha luogo, come abbiamo visto, un processo di integrazione di più comunità, con diversi modi di produrre e di vita, all'interno di una comunità dominante. A questo processo di espansione territoriale corrisponde anche l'inclusione di quei rapporti di scambio tra comunità, che prima si presentavano come esterni rispetto alle singole comunità. Conseguenza da ciò il fatto che rapporti di scambio e rapporti di comunità possono svilupparsi, per un certo tempo, gli uni accanto agli altri, come componenti di un medesimo organismo complessivo. Essi tuttavia investono sfere diverse e separate della riproduzione totale. Da un lato

continua a sussistere una forma di comunità, che seppure dominante non è identificabile con la socialità complessiva, e dall'altro un embrionale mercato che consente alle singole comunità, o ai nuclei isolati che operano ai margini di esse o nei loro pori, di scambiarsi alcuni prodotti. Nonostante questi ultimi entrino poi praticamente nella riproduzione della comunità, la loro acquisizione non è mediata da alcun atto comunitario.

Dopo un lungo periodo nel quale i due rapporti hanno subito alterne vicende nella riproduzione complessiva sociale, a partire dal XII secolo, in Europa, il rapporto mercantile ha cominciato una irresistibile ascesa, giungendo, tra il XVIII e il XX secolo, a divenire, in una parte del mondo, forma dominante della riproduzione. Con l'affermarsi di questo rapporto su scala sempre più vasta, tutte le precedenti, e limitate, forme della comunità, come luoghi nei quali veniva riprodotta la vita materiale dei singoli, sono progressivamente regredite, fino quasi ad essere spazzate via. Addirittura, ai nostri giorni, in alcuni paesi, assistiamo alla definitiva disgregazione, come momento realmente produttivo, dell'ultimo nucleo sociale, che appare come un vago residuo del passato comunitario: la famiglia mononucleare borghese. La vita degli esseri umani tende così ad essere sottomessa *nella sua generalità* al solo rapporto di denaro.

Il denaro, una relazione intenzionalmente non comunitaria

Ma se i produttori di merci, coloro che si rapportano tra di loro come proprietari privati, non pongono come momento essenziale della loro socialità quello della riproduzione della comunità, in che modo ha luogo la loro riproduzione? Qui è opportuno dare la parola a coloro che si sentono a loro agio in questo sistema, per esser certi di non esporre questa realtà attraverso la mediazione dei nostri desideri ed il prevalere

della nostra critica. Milton Friedman, un economista ortodosso noto in tutto il mondo, in un testo pubblicato con la collaborazione della moglie, così descrive sinteticamente la struttura sociale nella quale domina la produzione di merci. «Ognuno di noi si serve ogni giorno di innumerevoli merci e servizi... e dà *per scontato* che essi siano disponibili tutte le volte che vuole comperarli. Non pensiamo *mai* quanta gente ha contribuito, in un modo o nell'altro, a fornire quei beni e quei servizi». Ma non abbiamo bisogno di farlo perché «l'ordine economico emerge come *conseguenza non intenzionale* delle azioni di molte persone, ognuna (delle quali agisce) spinta dalla ricerca dei *propri vantaggi*». Il mercato si presenta così come una struttura nell'ambito della quale gli uomini, interagendo gli uni con gli altri, accantonano ogni e qualsiasi problema inerente ai legami sociali esistenti tra la loro attività, i risultati materiali che essa produce ed i particolari scopi personali propri ed altrui che, attraverso l'uso di quei risultati, vengono perseguiti. La loro attività non appare quindi come l'estrinsecazione di un'energia diretta a conseguire *scopi comuni* - seppure «recepiti» da entità o forze esterne, come accadeva nelle comunità arcaiche - cosicché essi appaiono come soggetti che non hanno alcun «bisogno di *parlare tra di loro* o amarsi»⁸.

Ma non solo il rapporto di denaro pone come inessenziale la comunità reciproca di coloro che partecipano del processo produttivo. Esso si spinge più in là. Vale a dire che *esclude* la possibilità stessa della comunità. Se si analizza la *struttura* della relazione mercantile questo fenomeno risulterà subito evidente.

In tutti i rapporti produttivi gli esseri umani producono cose o servizi per altri uomini. Ma il *modo* in cui queste cose vengono prodotte e circolano contraddistingue, appunto, i diversi modi di riprodurre l'esistenza. Là dove gli individui si rapportano come proprietari privati, e producono quindi *merci*, come è noto, essi *vendono* i loro prodotti e

comperano i prodotti altrui dei quali hanno bisogno. Come ha giustamente sottolineato Friedman, nel vendere e nel comperare non c'è alcun «parlare» dei soggetti tra di loro, un riferirsi reciprocamente a se stessi per le persone *particolari* che sono. La loro relazione, quando c'è, pone al centro dell'interazione qualche altra cosa, ed esattamente la determinazione del *rapporto quantitativo* al quale le due cose debbono essere scambiate. Se il valore è già determinato come prezzo, perché la presenza di molti produttori in concorrenza tra loro tende a sottrarre al singolo qualsiasi potere sulla sua determinazione, la relazione può essere completamente *muta*. E cioè la particolarità personale degli individui che interagiscono cade - completamente e per principio - al di fuori di essa. Da una tasca esce, silenziosamente, il denaro corrispondente al valore che la merce stessa «dichiara» esserle proprio, e dall'altra parte, ha luogo la consegna dell'oggetto al centro del contratto.

I due soggetti in questione agiscono cioè come esseri reciprocamente estranei e che *vogliono restare tali*, tanto è vero che, essendo nella vendita la presenza fisica del produttore un qualcosa di superfluo, tende ad essere tolta, in modo che la cosa possa presentarsi a sé stante. (vedi i grandi magazzini)

Non appena, tra persone che interagivano come proprietari privati, si instaura, per una qualsiasi ragione, un abbozzo di comunità personale, diventa contraddittorio l'esigere un pagamento per la prestazione o per la cosa. Si pensi all'esempio canonico al quale ricorrono gli economisti per spiegare questo fenomeno: il medico che sposa la propria paziente fa scomparire una parte del prodotto sociale *mercantile*, appunto perché non può più farsi *pagare* per il servizio che rende quando l'assiste se è malata. E non può più farsi pagare perché ha instaurato, con quella che era una sua paziente, una comunità familiare. Questa relazione contraddice il rapporto di denaro e preclude la possibilità di continuare a praticarlo

nell'interazione riproduttiva, che ora include *comunitariamente* anche quell'attività che prima era oggetto di scambio. D'altra parte, altrettanto contraddittoria risulterebbe la pretesa di praticare un rapporto monetario e di voler, ciononostante, affermare una sorta di comunità nei contenuti. Il tassista che, ad esempio, volesse indagare sulle ragioni che spingono il cliente che prende a bordo ad andare dove va, per valutare se sono abbastanza valide da giustificare l'andata e la prestazione richiesta, verrebbe preso per pazzo. Mentre tra coniugi è del tutto normale e sensato che si discuta insieme sui *particolari motivi* che possono giustificare l'accompagnamento in auto in un determinato luogo dell'uno da parte dell'altro.

La differenza è facilmente comprensibile se si tengono a mente le diverse strutture formali dei due rapporti. Il tassista è lì per vendere la sua prestazione, e non può quindi, senza entrare in contraddizione con il rapporto che instaura, cercare di influire o anche solo conoscere i particolari scopi personali, la riproduzione individuale, del cliente che accompagna. Se ignora questo *limite* crea un immediato *disordine sociale*, viola il rapporto di proprietà privata. Tra moglie e marito si agisce invece allo scopo di riprodurre se stessi in una comunità, ed il *problema* della coerenza dei singoli atti produttivi con questo scopo è continuamente presente nell'interazione reciproca. Essi hanno cioè strutturalmente di fronte il problema della natura concretamente produttiva o distruttiva degli atti che pongono in essere l'uno *per* l'altro e nei confronti della loro stessa comunità.

Il rapporto di denaro come fattore di integrazione dell'umanità

Quando gli esseri umani cominciano a praticare in massa il rapporto di denaro, ed a porlo come forma dominante delle loro relazioni

riproduttive, ha luogo una rivoluzione sociale di grande portata. È infatti evidente che, per quanto potessero espandersi ed unificare vasti territori, le comunità arcaiche, proprio a causa della loro stessa struttura, non potevano mai giungere al punto di costituire una comunità generale degli uomini.

In genere, l'instaurarsi di una cooperazione attraverso un allargamento della comunità ha sempre avuto luogo solo in conseguenza del presentarsi di un insieme di condizioni che sovrastavano la comunità stessa e che imponevano, in qualche modo, il particolare e limitato sviluppo che si è poi verificato. L'aumento della popolazione e la pressione sulle risorse date può, ad esempio, aver spinto la comunità a praticare la via della colonizzazione con la sottomissione di altre comunità che occupavano quei luoghi. Il trovarsi sulle sponde di un medesimo fiume o mare può aver determinato l'emergere di una spinta all'unificazione delle microcomunità che vivevano lungo le sue rive.

Non sempre però queste condizioni interne o esterne si presentavano. In tal caso non aveva luogo alcun processo di unificazione comunitaria, perché non c'era nulla che potesse spingere i componenti di una particolare comunità a sperimentare i membri di altre comunità come soggetti capaci di partecipare, subordinatamente o paritariamente, alla riproduzione, cioè come esseri appartenenti alla medesima specie. Mentre nel primo caso la particolare struttura della situazione riproduttiva conteneva in sé, nonostante l'unilateralità, una spinta all'unificazione, nel secondo caso l'unilateralità di ciascuna comunità si frapponeva come un ostacolo all'integrazione.

Per quanto l'ampliamento attraverso il dominio potesse spingersi avanti - i romani furono costretti a sottomettere continuamente nuovi popoli per sostenere l'impero, ma quanto più il processo di sottomissione procedeva, tanto più i costi crescevano, costringendoli così a

sottomettere a sé quasi tutto il mondo da loro conosciuto - esso non ha mai potuto prescindere dall'esistenza dei barbari e di nuclei sociali sottomessi che non si piegavano al modo di vita dominante, mostrando così chiaramente che l'organismo in questione costituiva ancora *una forma particolare di comunità*.

Il denaro ha *aggirato* questo ostacolo, proprio perché ha consentito alle comunità e agli individui che le componevano di stabilire con gli estranei un nesso *soltanto materiale*, e cioè perché ha permesso - riducendo il rapporto ad un puro e semplice scambio di cose - di astrarre totalmente dall'insieme delle manifestazioni particolari di vita che precedevano lo «scambio» e che, dopo di esso, si instauravano. Nel denaro gli individui hanno potuto, pertanto, stabilire un legame sociale generale, grazie al fatto che il legame sociale particolare nel quale ciascuno era già immerso, non veniva in esso immediatamente negato, come sarebbe accaduto con l'aggregazione in una comunità superiore, bensì veniva solo *integrato*. Appunto, essi rinunciavano a rapportarsi tra di loro per i particolari e limitati individui che erano, ed accettavano di interagire gli uni con gli altri come meri *proprietari privati*. Il puro e semplice scambio di cose, proprio perché si astiene dal porre il problema della natura riproduttiva o meno, sul piano individuale e sociale, della relazione in atto, come *condizione che deve mediare l'interconnessione* tra gli uomini, e pone invece il problema del legame come un puro e semplice bisogno dei reciproci prodotti, consente una generale unificazione materiale dell'umanità. Quest'ultima ora appare realmente, anche se dapprima solo «naturalmente», come un unico organismo, ed i singoli si presentano realmente come appartenenti ad una medesima specie. E ciò anche se la forma di questa «appartenenza» comporta una rimozione della loro particolarità.

Il fatto che gli esseri umani riescano a stabilire un nesso reciproco su scala allargata, dapprima solo attraverso questa mediazione sociale, che *nega* il bisogno di una reciproca comunità, è dovuto proprio alla loro limitatezza individuale. Ciascun gruppo, infatti, ciascuna etnia, si identifica in maniera così profonda con la particolare e determinata esistenza sociale che costituisce la sua specifica ed unilaterale «individualità», da essere *incapace* di spingersi al di là di quei limiti *positivamente*, senza incorrere cioè in un *disorientamento sociale che le impedirebbe di procedere sulla via della propria riproduzione*. Poiché i suoi componenti, come persone, fanno tutt'uno con il loro particolare ed unilaterale modo di vita, si sentono *svuotati* di ogni energia non appena vengono privati della possibilità di praticarlo, e il comportamento quotidiano diviene estremamente problematico perché non *immediatamente* condiviso e compreso da coloro con i quali si cerca di cooperare⁹. Per questo la vita *comune* deve prima affermarsi in una forma *oggettiva*, nella quale gli uomini non si pongono il problema di come conquistare un controllo soggettivo a priori sul suo stesso comune procedere. Come precisa, con grande acume Marx, «è certo che gli individui non possono subordinare a sé i loro stessi nessi sociali *prima di averli creati*»¹⁰, e cioè che questi nessi non possono essere, fin dall'inizio, una espressione coerente e positiva della libera individualità dei singoli.

Questo fondamentale ed insuperabile nesso tra indifferenza personale reciproca ed allargamento universale delle relazioni è ben evidenziato ancora dalla descrizione del sistema che ci viene fornita da Friedman. Quando noi «comperiamo» uno di quei prodotti che mediano la nostra vita, ci rammenta Friedman, «non sappiamo nemmeno» da chi e come è stato fabbricato. Esso è il risultato dell'attività di «uomini (che) vivono in molti paesi, (che) parlano lingue differenti, (che) praticano religioni diverse, (che) possono persino odiarsi reciprocamente, ma nessuna di

queste differenze impedisce loro di cooperare per produrre la cosa che comperiamo»¹¹.

Come proprietari privati si agisce appunto con una sostanziale indifferenza nei confronti di tutte queste determinazioni - si astrae da esse! - che pure costituiscono il *particolare modo di essere umani* dei singoli individui. «Il sistema dei prezzi permette cioè di cooperare pacificamente per *un* aspetto della loro vita, lasciando che ognuno persegua le proprie attività (autonomamente) per quanto riguarda *tutto il resto*»¹². Vale a dire che essi conquistano praticamente una universalità materiale di relazioni dapprima *in opposizione* alla conservazione dell'unilateralità della forma della loro socialità e dell'individualità che ad essa corrisponde.

La migliore descrizione analitica del sistema generale che ne consegue è quella fornitaci da Marx nei suoi appunti preparatori per *Il capitale*. Qui egli afferma che «la totalità di questo movimento si presenta come un processo sociale», ma in un modo particolare. Ed infatti, «nonostante in esso i *singoli momenti* del processo provengano dalla volontà cosciente e dagli scopi particolari degli individui, tuttavia la sua *totalità*, si presenta come una connessione oggettiva che nasce *naturalmente*, che è bensì il risultato dell'interazione reciproca degli individui coscienti, ma non risiede nella loro coscienza, né, *come totalità* viene ad essi sussunta»¹³. Ma non solo, possiamo aggiungere noi, essa non è sussunta, bensì la sua sottomissione non è neppure posta come scopo soggettivo degli individui, se e fintanto che essi vogliono continuare ad agire e a vivere come proprietari privati.

V

Il denaro ovvero la conquista della separazione reciproca attraverso lo svuotamento dell'individualità

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato un aspetto del diffondersi su scala allargata del rapporto di scambio. Abbiamo infatti rilevato come quel rapporto sia stato un *mezzo di unione* tra comunità che erano cresciute in piena autonomia le une dalle altre, appunto perché ignoravano l'esistenza dell'altra. La forma sviluppata del rapporto di scambio, il denaro, si è così presentata ai nostri occhi come una *forza* capace di aggregare diversi contesti sociali ed individuali che, altrimenti, sarebbero rimasti tra loro separati. Vedremo più avanti come il realizzarsi di quest'unione contenga in sé ancora elementi contraddittori, che spingono al superamento dello stesso rapporto di scambio. Ora ci preme soffermarci su un'altra questione, la cui comprensione è essenziale per afferrare la natura stessa del bisogno di un agire comunitario all'altezza dello sviluppo intercorso.

L'altra faccia del rapporto di scambio

Una volta che il rapporto di scambio si è inserito stabilmente nel processo riproduttivo umano, proprio perché si tratta di un rapporto, cioè di qualcosa di vitale, solo eccezionalmente è potuto restare nell'ambito dei limiti che hanno contraddistinto la sua prima apparizione. Se non si tiene conto di ciò, non si dà il giusto peso all'*ordine* con il

quale si è svolto lo stesso processo di sviluppo, e alle implicazioni che con tale ordine sono connesse.

Le cose sono dunque divenute merci *dapprima* nella vita esterna delle comunità, e i membri di queste ultime hanno imparato a praticare il rapporto di scambio nei confronti di terzi estranei. In un secondo momento, quando questo rapporto ha già legato strutturalmente talune comunità tra loro, è però emersa la possibilità di cominciare a praticarlo anche nei confronti di coloro con i quali in precedenza si interagiva unicamente attraverso una relazione comunitaria. Per essere precisi, lo sviluppo del rapporto di scambio fino alla sua forma matura è potuto realmente intervenire solo quando sono stati compiuti *entrambi* i passaggi. Ora, potrebbe sembrare che questo secondo momento del processo di sviluppo del rapporto di scambio non si distingua sensibilmente dal primo, cosicché lo scambio non costituirebbe altro che una forma dell'integrazione sociale. Ma si tratterebbe di un abbaglio. In realtà, attraverso questo passaggio lo scambio si concretizza in una determinazione sociale *opposta* rispetto a quella sopra evidenziata. Trasmesso all'interno del contesto comunitario, esso opera infatti come elemento di *separazione* tra soggetti che sino a quel momento avevano vissuto in una sorta di unità immediata. Vale a dire che «la risoluzione di tutti i prodotti e di tutte le attività in valori di scambio presuppone la *dissoluzione* di tutti i rigidi rapporti di dipendenza personali *preesistenti*»¹.

Abbiamo già accennato a come questo essenziale aspetto dello sviluppo venga in genere ignorato nell'analisi, perché si fantasma ingenuamente, come ad esempio fanno gli economisti, che la condizione originaria dell'uomo sia quella monadica. La convinzione largamente diffusa, non solo al livello del senso comune, ma anche tra gli studiosi ortodossi di scienze sociali, è cioè che la società sia un qualcosa di consapevolmente e liberamente *posto* da esseri originariamente in-

dipendenti, per realizzare i propri fini individuali. Per dirla con Dahrendorf, che condivide questo travisamento, che «persone diverse abbiano dovuto *creare* istituzioni comuni *per sopravvivere e per far avanzare il proprio destino*»². Marx obietta giustamente che «si tratta di un'idea assurda», in quanto tesa a rappresentare l'evoluzione storica in termini capovolti rispetto al modo in cui si è concretamente svolta. L'uomo, infatti, non inizia il suo cammino isolatamente, ma piuttosto «si isola soltanto attraverso il processo storico. Originariamente si presenta come un essere gregario... E lo scambio stesso è uno dei mezzi principali di questo isolamento. Esso, infatti, rende superfluo il [preesistente] gregarismo e lo dissolve»³.

Tutto ciò imprime allo sviluppo umano una connotazione affatto particolare. Ed infatti, se il punto di partenza delle vicende umane fosse stato una sorta di Robinson Crusoe, teso ad entrare *strumentalmente* in rapporto con altri esseri umani a fini economici o politici, è evidente che tutte le capacità che come specie gli esseri umani hanno acquisito, si sarebbero linearmente accumulate per somma nel corso del processo di integrazione sociale. La storia non sarebbe «l'atto d'origine dell'uomo»⁴, bensì lo svolgersi di un processo caratterizzato fin dall'inizio dal potere di una *piena soggettività*. Il problema di come consentire agli individui di «divenire individui completi», con il quale Marx identifica il procedere verso la comunità, risulterebbe così essere un falso problema. Se, invece, la separazione degli individui si presenta essa stessa come un momento dello sviluppo, che si realizza attraverso la negazione ed il superamento di preesistenti legami, nell'ambito dei quali erano già state prodotte non poche capacità, tutto diventa più problematico. Occorre infatti verificare se il modo attraverso il quale gli individui autonomi sono diventati tali non lasci sussistere elementi contraddittori nella forma della loro stessa vita sociale, e se la soggettività da essi *conquistata* abbia conseguentemen-

te raggiunto una forma matura e corrispondente a ciò che astrattamente si intende con il termine di «umanità». Vale a dire che si deve decidere se la definizione dell'umanità dell'uomo debba limitarsi ad essere svolta in termini puramente negativi, come mera assenza di animalità, o piuttosto in termini positivi, come *misura del grado di costruzione di un mondo realmente opposto a quello puramente animale*.

La sensatezza di questo insieme di interrogativi trova una conferma immediata proprio nell'esperienza. Quando un essere umano viene alla luce si *separa* indubbiamente dalla madre con la quale prima costituiva un tutt'uno, ma non per questo è un essere che può immediatamente vivere per proprio conto ed essere considerato come un «soggetto pieno». «Pur essendo la separazione biologica *l'inizio* dell'esistenza individuale, il bambino resta infatti funzionalmente *unito* alla madre per un considerevole periodo di tempo»⁵. Ed il suo modo di divenire individuo dipende *interamente* dall'insieme dei rapporti che stabilisce in questa seconda fase⁶.

Non è quindi vero, per definizione, che la crescita umana sia stata o possa essere un qualcosa di linearmente semplice, la cui comprensione può essere acquisita prendendo le mosse da ipotetici Adami. Poiché l'uomo è *per natura* un essere sociale, nell'indagare sul suo sviluppo si impone continuamente il problema di se e come le stesse forme della socialità possano presentarsi quali *componenti* delle diverse capacità acquisite o, quanto meno, come *condizioni* della loro riproduzione e del loro sviluppo.

Forme della socialità e forme del potere

«Com'è possibile che persone *viventi separatamente*... possano *annodare* regolari relazioni... commisurate alle proprie esigenze di vita?»⁷ si chiede

Luhmann. Ma si tratta di un interrogativo palesemente fuorviante. Esso assume implicitamente, forse senza neppure volerlo, che la società stessa rappresenti solo una realtà *esteriore* ed, in quanto tale, costituisca l'espressione di quella particolare forma del potere umano, incardinato nel singolo, che va sotto il nome di volontà. D'altra parte, questa forma del potere, che indubbiamente è considerata come dominante nella società dei produttori di merci, poggia sull'illusione che la società stessa costituisca sempre e necessariamente *un di più* rispetto all'individuo.

Se non si coltiva questa ingenua illusione, non è però difficile intravedere il modo in cui l'uomo si è sin qui concretamente fatto, ridimensionare il peso della libera volontà e riconoscere, in particolare, che ogni e qualsiasi forma della socialità si è espressa e si esprime attraverso un susseguirsi di specifiche strutture del potere reciproco, che costituiscono ciascuna il connotato precipuo di quella socialità. «Che cosa è la società qualunque sia la sua forma?», si chiede infatti Marx. E risponde: «È il prodotto della reciproca azione degli esseri umani. (Ma) sono gli uomini *liberi di scegliersi* questa o quest'altra forma di società? *Niente affatto*. Scegliete uno stadio particolare di sviluppo delle forze produttive dell'uomo ed avrete una forma particolare di commercio e di consumo. Scegliete stadi particolari di sviluppo della produzione e avete una organizzazione corrispondente della famiglia, degli ordini o classi, in una parola una società corrispondente. Presupponete una società civile particolare e avrete condizioni politiche particolari che sono solo l'espressione ufficiale della società civile»⁸. «Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano (cioè) in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono ad un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali»⁹.

Fintanto che si pone la libera volontà dei singoli alla base della socialità, si fantastica di un potere dell'uomo che dovrebbe preesistere all'uomo stesso. Si idealizza l'uomo e si ignora completamente la sua reale condizione. Più specificamente, si commette l'errore di «fissare la società come astrazione di fronte all'individuo; (mentre nella realtà) l'individuo è sempre *l'essere sociale*». «Le (sue) manifestazioni di vita... sono (cioè) una espressione e una conferma della (sua) vita sociale. La vita individuale dell'uomo e la sua vita come essere appartenente ad una specie, infatti, *non differiscono tra loro*»¹⁰. Gli individui non preesistono al loro modo di vita, bensì sono sempre e necessariamente *quel* modo di vita determinato, nella cui riproduzione e nella cui modifica la loro individualità si esprime. «Ciò che essi *sono* coincide dunque con la loro produzione, tanto con ciò che producono quanto con il modo come producono»¹¹.

Il potere corrispondente alla natura del denaro

Per comprendere la natura del potere che si manifesta nel rapporto sviluppato di scambio, e la struttura dell'individualità ad esso corrispondente, è essenziale, come sottolineavamo poc'anzi, tener ben presente la sequenza storica che ha caratterizzato il suo affermarsi. Attraverso lo scambio, individui particolari, che producono e riproducono la loro vita in un modo socialmente determinato, entrano *anche* in rapporto con altri individui, a loro estranei, che a loro volta già producono e riproducono la loro vita in un'altra forma sociale. Lo scambio *di cose*, al quale essi procedono, non punta affatto a superare la reciproca indipendenza e l'indifferenza che ad essa si accompagna, ma piuttosto si limita a conservarle come elementi *intrinseci* del nuovo rapporto, nel mentre quest'ultimo si affianca alle relazioni preesistenti.

Esso punta cioè ad introdurre una relazione dal contenuto *limitato*, nella quale è mantenuta l'esclusione a priori di ogni possibilità di interconnessione *personale* e dei rapporti di potere a questa corrispondenti. Il «legame» si instaura così, in conseguenza dell'astrazione dalla vita concreta che in esso ha luogo, in un *vuoto*, in un vuoto di *socialità*. Non c'è, infatti, una ragione particolare, un potere personale specifico, che motivi l'azione produttiva che, coloro che partecipano dello scambio di cose, hanno fatto gli uni per gli altri. A muoverli sono soltanto i reciproci oggetti dei quali, nello scambio, affermano il bisogno. E *tutto inizia e finisce* con lo scambio; ed i prodotti si presentano come fini (privati) in sé e per sé. Nel momento in cui, ad esempio, si cedono dei mattoni in cambio di denaro o di altri prodotti, non si andrà a vedere se essi serviranno per fare templi, case, ospedali, magazzini, scuole, o caserme, prigioni, fortificazioni, ecc.¹².

Abbiamo già fatto cenno alla natura coerente del rapporto che così si afferma. Non c'è infatti alcuna contraddittorietà se, nello stabilire un'interconnessione accidentale là dove preesisteva un vuoto di socialità *che si vuole mantenere*, si agisce in modo da attribuire alla procedura impiegata una connotazione che *rispecchia questo dato di fatto e questa intenzione*. La questione si presenta molto diversamente invece nel momento in cui, dallo scambio accidentale di cose, si procede alla generalizzazione del rapporto di scambio, e quest'ultimo, determinando una progressiva dissoluzione della comunità preesistente, diventa forma dominante di acquisizione dei mezzi di esistenza dei singoli.

Quando si instaurano simili circostanze, il rapporto di scambio non si presenta più come una interconnessione accidentale, che si sovrappone momentaneamente ad un vuoto di socialità per poi scomparire di nuovo, bensì come la forma stessa del *normale processo di riproduzione degli individui che lo praticano*; diventa cioè la forma strutturale della loro

socialità. Quegli individui, proprio perché *non* si riconoscono per le persone particolari che sono, continuano però ad interagire gli uni con gli altri - per la parte preponderante di vita che riproducono nello scambio - come se si muovessero ancora in un vuoto: entrano cioè in relazioni stabili, ma sostenendo nel contempo, che il contenuto concreto della vita che prepara quella relazione e che ad essa consegue *non* è l'oggetto del reciproco rapporto, perché le particolari persone con le quali interagiscono *stabilmente* rimangono per loro indifferenti.

Occorre comprendere bene questo passaggio, perché esso può consentirci di afferrare la specifica forma dell'individualità borghese.

Fintanto che gli esseri umani entrano tra loro in un rapporto riproduttivo mediato da forme di dipendenza personale, essi stabiliscono una relazione reciproca soltanto come individui aprioristicamente contraddistinti da specifiche determinazioni sociali; ad esempio come signore feudale e vassallo, proprietario fondiario e servo, madre e padre del figlio, oppure come membri di caste o di ceti, ecc. Il rapporto riproduttivo materiale non riproduce affatto i singoli *in quanto tali*, bensì li riproduce sempre e soltanto *nelle specifiche determinazioni sociali che costituiscono il contenuto del loro rapporto*. «Lo scopo di tutte queste comunità è la conservazione; ossia la riproduzione degli individui che le compongono come proprietari, cioè in *quello stesso modo di esistenza oggettivo*, che costituisce al tempo stesso il rapporto reciproco fra i membri e quindi la comunità»¹³.

C'è da dubitare che il reale contenuto di questo fenomeno possa essere facilmente appropriato alla nostra esperienza contemporanea, dominata dal dilagare del rapporto di scambio. Ed è quindi forse bene fare un esempio che dia un minimo di concretezza all'analisi. Nella riproduzione comunitaria, sostiene Marx, le cose, gli oggetti attraverso i quali la produzione della vita ha luogo «hanno il significato di una *proprietà*

personale»¹⁴. Essi non si presentano mai in un rapporto di *indifferenza*, nei confronti della *vita particolare* che mediano; non sono cioè mai cose in sé e per sé. Essi danno sempre all'esistenza dei singoli un contenuto determinato, e ricevono da quell'esistenza un *significato determinato*. Quando presso alcuni popoli si costituisce un nuovo nucleo familiare, ad esempio, si costruisce un'abitazione. Questa costruzione si presenta come un'attività che interviene sempre in modo da esprimere le particolari relazioni personali che formano l'oggetto di quella comunità. Così, ad esempio, presso i Peul è solo la donna che costruisce e può costruire la capanna (*wuro*), e deve costruirla in un modo determinato (direzione delle porte, dislocazione delle aree, ecc.). La capanna stessa ha sempre un uso determinato, che costituisce l'espressione della «signoria» familiare della donna e le restanti interazioni della famiglia; tanto è vero che gli adulti non sposati non hanno un *wuro*, espressione che denota tanto la cosa quanto la relazione che in essa si concretizza. Questo intreccio è così stretto che se la donna fugge o muore, il marito non continuerà a vivere nel *wuro*, proprio perché la capanna non verrà da lui mai esperita come una cosa in sé e per sé, con una *sua* utilità *oggettiva*. Analoghe considerazioni possono essere svolte per la maggior parte dei prodotti comunitari ottenuti nei più disparati contesti nei quali predominano ancora forme di dipendenza personale.

Il vincolo attraverso il quale si esplica la scambievole relazione degli individui è in questi contesti tale che gli individui stessi esistono immediatamente in una *duplice* determinazione: soggettivamente, nelle motivazioni, nelle rappresentazioni, ecc. proprie della comunità; oggettivamente, nel *particolare* rapporto immediato con le cose e con gli altri individui nel quale si esprime il loro *essere ciò che sono*. In questo stadio dello sviluppo, e fintanto che la riproduzione non si rovescia, eventualmente, in disgregazione, l'individuo singolo si presenta dunque

con una sua «pienezza»¹⁵. La sua particolarità costituisce cioè la forma immediata della socialità. Vale a dire che ciascuno trova una conferma immediata di sé oggettiva e reale, nel rapporto che ha con coloro con i quali si trova in comunità.

Certo si tratta di una pienezza che è resa possibile solo dalla unilaterità e limitatezza delle relazioni reciproche. Quando eventualmente giunge a trascendere il livello della capacità produttiva posta come *dynamis*, non può mai spingersi fino al punto di elaborare un'universalità di rapporti; al massimo immagina e cerca di conquistare una universalità interna alla comunità - come ad esempio, l'essere ateniesi o spartani, ecc. - ed opposta alle altrui comunità. Nel momento in cui stabiliscono legami di scambio con estranei, gli individui comunitari si limitano a cedere alcuni dei loro prodotti in cambio di prodotti altrui. Gli oggetti stessi si presentano così *spogliati di qualsiasi proprietà personale*. Il rapporto personale che essi mediano, cade *al di fuori della relazione* che attraverso di essi si instaura. Ha luogo cioè uno «svuotamento» di soggettività, nel senso che l'individuo non esprime più immediatamente, nel rapporto riproduttivo che pratica, la particolarità personale della quale è portatore. La particolarità stessa, l'individualità decade così a *fatto privato*, ad articolazione socialmente muta, che può eventualmente farsi valere in sfere diverse e separate da quella che ora, assumendo la forma del mero scambio di cose, appare come dimensione economica. Il mondo dei prodotti si *contrappone* così agli individui come realtà oggettiva; è da essi separato, non costituisce cioè più un *prolungamento immediato del loro essere*.

Quanto più si espande il mondo dei rapporti mercantili, tanto meno il soggetto stesso è in grado di esprimere immediatamente una determinata manifestazione di sé nell'ambito del suo processo riproduttivo. Egli infatti trasforma il proprio ambiente in un mondo di cose e

di rapporti nei quali questa possibilità è *esclusa a priori*. La sua natura di essere comunitario recede sempre più, fino quasi, come accade oggi, a scomparire del tutto. Nel diffondersi del sistema dei prezzi, nell'attribuzione su scala sempre più estesa al proprio prodotto di un *nome di denaro*, si esprime praticamente questo fenomeno. L'offerente sostiene infatti - nonostante possa non essere consapevole di farlo - che la sua attività non ha nulla di particolare, *non si distingue* cioè da quella degli altri produttori della stessa merce. Il suo lavoro ha assunto le caratteristiche mediamente necessarie, nelle condizioni sociali date, per ottenere quella cosa. E nella compera, colui che domanda conferma di essere proprio alla ricerca di un prodotto che non sia contraddistinto da alcuna proprietà personale. Per questo si può dire che nel rapporto di denaro gli individui si presentano come soggettivamente indifferenti l'un l'altro, che essi «sono stati spogliati di ogni reale contenuto di vita, sono diventati individui *astratti*».

Il lato rivoluzionario del rapporto di denaro

Nel concludere l'argomentazione appena richiamata Marx afferma: «...sono diventati individui astratti, ma *proprio per questo e solo per questo* sono messi in condizione di entrare *come individui* in collegamento tra di loro»¹⁷. Si tratta, ovviamente, di una questione essenziale.

Prima dell'affermarsi su scala significativa del rapporto mercantile non si può sostenere che gli individui siano *pienamente* individui. Essi non sono infatti in alcun modo riconducibili ciascuno ad una propria *autonoma* soggettività. Ognuno è ciò che è nella determinata collocazione sistemica che lo definisce come *parte*, non scomponibile, *del tutto*. Le relazioni, pur presentandosi come relazioni personali, non appaiono come relazioni *individuali*, cioè come rapporti tra soggetti distinti e

separati gli uni dagli altri, che elaborano la propria socialità *attraverso la mediazione di una reciproca indipendenza*.

La maggior parte delle critiche avanzate nei confronti di Marx, secondo le quali egli avrebbe romanticamente «individuato nel mercato la matrice strutturale di un innaturale stato di scissione dell'umanità»¹⁸, espongono dunque in modo falso uno dei punti centrali sui quali lo sviluppo teorico del bisogno della comunità poggia. È indubbiamente vero che, per Marx, nel rapporto sviluppato di scambio «gli individui alienano se stessi»¹⁹, ma ciò va inteso in termini ben diversi rispetto al modo idealistico-romantico in cui i critici in questione lo interpretano. Si tratta infatti di un'alienazione che, sul piano storico, è positiva e «necessaria», *senza la quale non sarebbe cioè neppure immaginabile la stessa produzione dell'umanità dell'uomo*, la quale, sia detto per inciso, non appare *mai* in Marx come un qualcosa di *naturale*, bensì sempre come un qualcosa di problematico e di storicamente prodotto²⁰.

Il rapporto di denaro è dunque un rapporto produttivo, in quanto «produce» gli individui come tali. Esso soltanto pone cioè concretamente per la prima volta i singoli gli uni di fronte agli altri *come entità separate* e fa ergere di fronte a tutti la ricchezza prodotta come un qualcosa di meramente oggettivo. Appare però subito evidente che il problema della separazione non investe quella parte dell'attività di scambio che si instaura con estranei. Qui l'indipendenza è un *dato* e lo scambio stesso si limita a *riprodurre questo dato*. Il contesto nel quale la separazione interviene come elemento nuovo, come prodotto, è semmai quello comunitario. Per potersi riferire gli uni agli altri come esseri indipendenti, i membri della comunità debbono cioè, con il susseguirsi delle generazioni, smetterla di definirsi per le particolari persone che sono nella reciproca comunità. Essi debbono porre in atto un'*astrazione*, cancellando, con ciò stesso, le particolari forme di potere personale

preesistenti e recidendo, per questa via, i legami simbiotici attraverso i quali, in un modo o nell'altro, *tutti* sono cresciuti.

La nascita dell'individuo non si presenta, pertanto, come un evento immediatamente *positivo*, nel quale il singolo viene collocato in una articolata determinazione personale come individuo, ma piuttosto come un evento negativo, che si concretizza nella progressiva atrofizzazione della precedente limitata determinazione comunitaria che lo contraddistingueva. Perdendo questa determinazione, egli perde il preesistente particolare potere sul prodotto altrui che consentiva di qualificarlo come proprietà personale e contemporaneamente esclude la possibilità di ogni immediato potere personale altrui sulla propria attività o sui propri prodotti.

L'isolamento reciproco, il riferirsi di ciascuno solamente a se stesso - appunto, l'egoismo - è mediato dallo scambio, perché il sostituirsi di quest'ultimo ai preesistenti rapporti comunitari consente ai singoli stessi di riprodursi senza doversi più riferire immediatamente alla propria e alla altrui particolarità in una immediata comunità.

È così che si giunge a trattare la reciproca attività come se non fosse un'attività che promana da particolari persone, delle quali si ha specificatamente bisogno, e che esprimono un corrispondente bisogno nei nostri confronti. È così che l'attività produttiva diventa un'attività di tipo *industriale*, nella quale le abilità particolari, le intenzioni personali, il carattere, le abitudini, i valori, ecc. del singolo non possono riversarsi. L'azione deve pertanto ridursi ai processi *oggettivamente* necessari per ottenere le cose desiderate, che debbono poi neutralmente passare di mano attraverso delle compravendite.

La forma matura di questa struttura di relazione, che ha embriionalmente preso corpo nel rapporto di scambio, è rappresentata dal

rapporto di lavoro salariato. Solo con il lavoro salariato infatti viene portata a piena realizzazione l'esclusione da ogni preesistente limitata forma di manifestazione personale nei processi riproduttivi, e gli individui vengono trasformati in pura capacità produttiva astratta, in semplice forza-lavoro. Gli stessi artigiani medioevali, che pure praticavano in misura sostanziale il rapporto di denaro, si muovevano ancora in una dimensione contraddistinta da una qualche incidenza di proprietà personale. Il peso della particolare abilità nella produzione, l'ereditarietà delle tecniche di lavoro, il legame immediato di proprietà con gli specifici strumenti di produzione, il soddisfatto asservimento alla propria attività, l'organizzazione corporativa della produzione, ecc. facevano sì che l'attività stessa si configurasse ancora come attività personale, come vincolo di una particolarità tra venditore e compratore. La *differenza*, intesa come manifestazione immediata di un determinato sviluppo di capacità unilaterali, era lì ancora un elemento essenziale del rapporto. Nel lavoro salariato questa componente si dissolve definitivamente. Il nesso che lega il singolo alle forze produttive sociali e alla sua stessa esistenza - il lavoro - è spogliato aprioristicamente di ogni possibile forma di manifestazione personale, e addirittura all'interno del processo produttivo si presenta come disponibilità altrui, cioè di chi lo *assume*. La stessa specificità dell'attività produttiva è, infatti, per il produttore indifferente. Egli si rivolge ad un «*datore di lavoro*» e rinuncia quindi anticipatamente a produrre oggetti contraddistinti da una qualsiasi specifica determinatezza sociale nella quale manifestare l'essere che è.

Si deve convenire con quanto sostenuto da Marx e da Engels nel *Manifesto*, sul ruolo sommamente rivoluzionario svolto dalla borghesia nella produzione delle capacità umane, individuabile nella spinta che questa classe ha impresso alla diffusione del rapporto di denaro. Avendo

«spogliato della loro aureola tutte le attività che in passato erano venerate con pio timore», avendo strappato ai rapporti comunitari il velo sentimentale, riconducendoli a puri rapporti di denaro, avendo lacerato tutti i vincoli preesistenti che legavano l'uomo al suo superiore naturale, essa ha abbattuto i limiti all'interno dei quali le precedenti forze produttive erano state prodotte²¹. Avendo colto l'aspetto negativo del godimento corrispondente alle limitate manifestazioni personali proprie della produzione comunitaria, ed avendo sostenuto che quel godimento non era più necessario nella produzione, o addirittura rappresentava un ostacolo all'appropriazione di ricchezze ben maggiori che dovevano ormai assumere la forma del denaro, la borghesia ha cessato di far concrescere le forze produttive nella dimensione particolare degli individui, ed ha così contribuito a farle diventare un patrimonio che, per la sua forma, si presenta come *potenzialmente appropriarle da tutti*. I singoli, piegandosi al rapporto di denaro, hanno infatti imparato a conquistare una distanza dalla loro stessa attività, hanno appreso a non identificarsi immediatamente con essa, ed hanno smesso di trattarla come proprio privilegio, giungendo a porla anzi come un qualcosa di oggettivo, che, grazie a questo continuo processo di omologazione, diventa potenzialmente inerente all'intera specie.

La base del bisogno dell'agire comunitario

Se si riconosce che la capacità di produrre le cose come merci e di praticare il rapporto di scambio non è affatto un dato originario, bensì è una *conquista* storica, ed in quanto tale rappresenta *l'elaborazione di una forza produttiva sociale*, è allora aperta anche la via per comprendere come e perché la conquista di una comunità più ampia possa, a sua volta, concretizzarsi nell'acquisizione di una nuova forza produttiva sociale e

in un nuovo sviluppo. E infatti, se non c'è alcun dubbio che attraverso l'elaborazione della capacità di procedere a forme sempre più sviluppate di scambio, gli uomini hanno imparato a produrre la loro vita in un modo che sarebbe risultato inimmaginabile per i loro antenati; se è certo che senza questo specifico passaggio storico, concomitante all'affermarsi della borghesia come classe dominante, le capacità produttive dei singoli non avrebbero mai potuto essere staccate dagli specifici individui che ne erano portatori per essere poste come forze oggettive appropriabili da tutti, è tuttavia anche vero che, in conseguenza del formarsi di questa situazione, sorge immediatamente un problema. Viene infatti spontaneo il chiedersi se la conquista della capacità di agire come proprietari privati rappresenti il definitivo passaggio ad una compiuta umanità degli esseri umani. E con tale domanda compare il bisogno di verificare se la liberazione dell'individuo dalle limitazioni che hanno contraddistinto la sua attività nel periodo in cui dominavano i rapporti di dipendenza personale si risolveva nella liberazione da *tutte* le limitazioni. In altri termini, prende corpo l'esigenza di valutare se il riconoscere che il presente è il risultato di una storia, non implichi la conseguente spinta a trattare necessariamente *il presente stesso come parte di tale storia*.

È del tutto normale ed ovvio che, nell'ambito della società borghese, si svolga un processo analogo a quello intervenuto nelle società che l'hanno preceduta. Che alcuni individui, sentendosi a proprio agio nella specifica collocazione sociale nella quale sono cresciuti e si trovano, giungano alla conclusione che quella dominante sia la forma di vita della compiuta umanità dell'uomo²². Vale la pena di richiamare brevemente, con le chiare parole di Popper, l'approccio corrispondente a questa esperienza: «La mia tesi sulla nostra epoca», si legge in *Il futuro è aperto*, «è: qui in Occidente viviamo... in un mondo che è, relativamente parlando, il migliore, il più giusto e assistenziale che ci sia mai stato nella storia:

viviamo nel mondo libero, nel mondo in cui abbiamo le maggiori possibilità, in un mondo in cui possiamo parlare liberamente. Questo è un mondo che in passato non ci fu mai. Vorrei addirittura aggiungere che i beni di questo *nostro* mondo sono stati, in parte, prodotti da marxisti... Lo riconosco volentieri. Ma molti intellettuali credono che oggi viviamo in un mondo miserabile. E ciò non solo lo si racconta ai giovani, ma lo si inietta nelle loro teste continuamente. Ora, è evidente che nel *nostro* mondo ci sia del buono e del cattivo. Sarebbe insensato dire che non si può più migliorare il *nostro* mondo. È compito nostro, e compito dei giovani, continuare a migliorare il *nostro* mondo... Se i giovani guardano al *nostro* mondo con la convinzione che esso sia miserabile e orribile, diventano essi stessi infelici - vivono infelici in un mondo che è meraviglioso... Ma vivono anche da ingrati in questo mondo in cui avrebbero grandi compiti, in cui ci sono grandi cose da migliorare, in cui esistono uomini sofferenti che bisogna aiutare»²³. La tesi è quanto mai limpida, ed è enfaticamente ribadita con l'uso ossessivo dell'aggettivo «nostro»: il sentimento dell'estraneazione, il senso di non appartenenza, l'esperienza in base alla quale si può sostenere che il mondo in cui viviamo non è qualcosa di «nostro» - per non parlare dell'azione diretta a mutare radicalmente questo mondo per renderlo coerente con i propri bisogni e con le proprie aspettative - non hanno giustificazione alcuna. Il che equivale a sostenere che ogni e qualsiasi sviluppo futuro può e *deve* aver luogo nelle forme sociali attualmente dominanti. E che la «sofferenza» che prende corpo all'interno della società può e deve essere metabolizzata riproduttivamente, rendendola compatibile con la forma di vita prevalente e privandola così della sua eventuale forza rivoluzionaria.

Ci troviamo evidentemente di fronte alla candida enunciazione della convinzione che il cammino compiuto dall'uomo lo avrebbe infine

condotto alla sua piena maturità, che sarebbe intervenuta l'acquisizione di una piena plasmabilità individuale e sociale definitivamente corrispondente alla natura umana, cosicché gli individui dovrebbero sperimentare, tutti, la forma dominante della ricchezza come *loro proprietà*. L'idea che la modalità prevalente della socialità, lungi dall'essere sperimentata da tutti come *una forza*, possa invece costituire per molti una *catena*, viene allontanata con esecrazione. Si giunge addirittura a sostenere che l'eventuale apparire nei giovani di un senso di estraniamento non rappresenterebbe l'esperienza corrispondente al loro modo di vita, quanto la conseguenza di una manipolazione praticata nei loro confronti ed in malafede.

Ma la convinzione che tutto il futuro possa essere indefinitamente contenuto all'interno delle *forme produttive* date; che sarebbe cioè stato costruito un mondo nel quale questo divenire potrebbe ricorrentemente compiersi in forma non contraddittoria, perché la società avrebbe finalmente trovato la forma adeguata di apertura, è un'illusione. Ed è l'illusione tipica della classe media. Quest'ultima, sin dal tempo di Marx, si affanna a sostenere che *ogni* conquista compiuta è *l'ultima*, e che le forme di volta in volta date della vita sociale rappresenterebbero il termine ultimo della storia mondiale. Peccato che, da allora, la storia stessa non si è mai stancata di contraddire questo assunto, mostrando che l'analisi di Marx è ben più saldamente ancorata di quanto i suoi critici non ritengano e che per il bisogno della comunità ci sono più speranze di essere soddisfatto di quanto i recenti esiti catastrofici non lascino spontaneamente credere.

Note

IV. Il denaro ovvero la conquista, della, comunità umana in forma capovolta

- ¹ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 74. Vedi anche l'intera argomentazione da p. 63 a p. 69.
- ² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 174.
- ³ È l'interrogativo assurdo dal quale prende le mosse il testo di N. Luhmann, *Come è possibile l'ordine sociale?* Laterza, Bari, 1985. Per una critica metodologica generale di questo modo di formulare simili interrogativi vedi K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 124 e sg.
- ⁴ K. Marx, *Introduzione del '57, Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. I, p. 5.
- ⁵ Il che non significa affatto «porre la società stessa al posto del soggetto», come ritiene Luhmann (p. 109, op. cit.), bensì specificare il modo in cui il singolo concretamente si presenta al suo primo apparire.
- ⁶ G. A. Gilli, *Origini dell'eguaglianza*, Einaudi, Torino, 1988, p. 203 e sg.
- ⁷ Ivi, pp. 64-75, da Platone, *Le leggi*.
- ⁸ M. & R. Friedman, *Liberi di scegliere*, Longanesi, Milano, 1981, p. 18.
- ⁹ A. O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- ¹⁰ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. I, p. 104.
- ¹¹ M. & R. Friedman, op. cit., p. 16.
- ¹² Ivi, p. 14.
- ¹³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. I, p. 151.

V. Il denaro ovvero la conquista della separazione reciproca attraverso lo svuotamento dell'individualità

- ¹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. I, p. 96.
- ² R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, Laterza, Bari, 1990, p. 32.
- ³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. II, p. 123.
- ⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 174.
- ⁵ Erich Fromm, *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano, 1963, p. 30.
- ⁶ A. Ludovico, *La scimmia vestita*, Armando, Roma, 1979.
- ⁷ N. Luhmann, *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Bari, 1985, p. 22.
- ⁸ K. Marx, *Lettera ad Annenkov, Appendice di Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma, 1969, p. 152.
- ⁹ K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1968, p. 5.
- ¹⁰ K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, cit., p. 114.
- ¹¹ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 17.
- ¹² Una delle manifestazioni più evidenti di questo comportamento contraddittorio si è avuta nel corso del 1990 in relazione al tentativo di far recedere l'Irak dall'invasione del Kuwait. Gli Usa si sono lamentati dei sistemi antiradar venduti agli irakeni dalla Francia, d'altra parte Saddam Hussein viveva ben protetto in bunker antiatomici fornitigli da un'azienda inglese. Le stesse armi che il «mondo occidentale» si vedeva contrapporre erano il prodotto dei suoi lucrosi affari precedenti, tanto è vero che nel corso del 1991 è stato scoperto che le rampe degli scud erano state costruite con l'aiuto di ditte americane.
- ¹³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. II, p. 120.
- ¹⁴ K. Marx, *Estratti dal libro di James Mili*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 231.
- ¹⁵ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. I, p. 105.
- ¹⁶ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 72.
- ¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ L. Pellicani, «Da Marx a Stalin», *Mondoperaio*, 10, 1984, p. 70.

" *Ibidem*.

²⁰ K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, cit., p. 167.

²¹ K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino, 1962, p. 103.

²² Si veda la famosissima opera *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma, 1973 emblematica di questo approccio.

²³ K. Popper, Konrad Lorenz, *Il futuro è aperto*, Rusconi, Milano, 1989, p. 140.

GLI ALTRI QUADERNI PUBBLICATI

2019

Q. nr. 1/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (I Parte)

2018

- Q. nr. 11/2018** – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (IV Parte)
Q. nr. 10/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (III Parte/2)
Q. nr. 9/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (III Parte)
Q. nr. 8/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (II Parte)
Q. nr. 7/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (I Parte)
Q. nr. 6/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (IV Parte)
Q. nr. 5/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (III Parte)
Q. nr. 4/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (II Parte)
Q. nr. 3/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (I Parte)
Q. nr. 2/2018 – Alla scoperta della Libertà che manca (V Parte)
Q. nr. 1/2018 – Alla scoperta della Libertà che manca (IV Parte)
-

2017

- Q. nr. 11/2017** – Alla scoperta della Libertà che manca (III Parte)
Q. nr. 10/2017 – Alla scoperta della Libertà che manca (II Parte)
Q. nr. 9/2017 – Alla scoperta della Libertà che manca (I Parte)
Q. nr. 8/2017 – Oltre la crisi del Comunismo
Q. nr. 7/2017 – Il Comunista negato – Un soggetto in bilico tra regresso e coazione a ripetere
Q. nr. 6/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l’uomo sottosopra) (Terza parte)
Q. nr. 5/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l’uomo sottosopra) (Seconda parte)
Q. nr. 4/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l’uomo sottosopra) (Prima parte)
Q. nr. 3/2017 – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica? (Seconda parte)
Q. nr. 2/2017 – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica? (Prima parte)
Q. nr. 1/2017 – Per comprendere la natura dello Stato Sociale e la sua crisi
-

2016

- Q. nr. 10/2016** – La crisi e il bisogno di rifondazione dei rapporti sociali - In ricordo di Primo Levi e Federico Caffè
Q. nr. 9/2016 – 1. L’individuo comunitario: una forza produttiva in gestazione?
2. Il capitale è zoppo, non seguiamolo nella sua illusione di essere una lepre
Q. nr. 8/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (Appendice)
Q. nr. 7/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (V Parte)
-

Q. nr. 6/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (IV Parte)

Q. nr. 5/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (III Parte)

Q. nr. 4/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (II Parte)

Q. nr. 3/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (I Parte)

Q. nr. 2/2016 - La disoccupazione al di là del senso comune

Q. nr. 1/2016 - Meno lavoro o più lavoro nell'età microelettronica?

Sinistra, un'idea worth spreading

Giovanni
Mazzetti

Contro
la barbarie sulla
previdenza



Come un popolo di ignoranti
ha distrutto un patrimonio
culturale fondamentale

Asterios

Contro la barbarie
sulla Previdenza

Giovanni Mazzetti
Asterios (collana Lo stato del mondo)

Uscita in libreria:
SETTEMBRE 2017

