

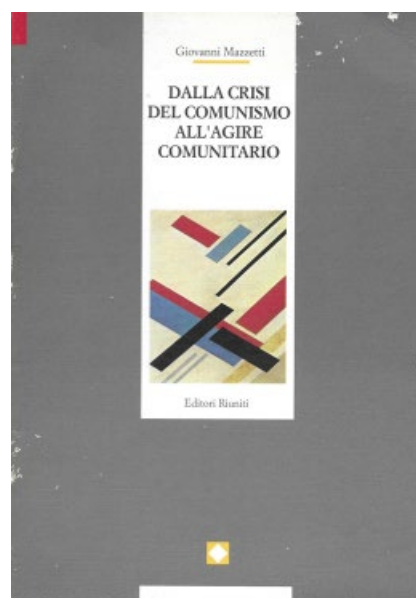


Centro Studi e Iniziative

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

formazione online

5 / 2019



Dalla crisi del
comunismo all'agire
comunitario

(Parte Quinta)

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 inquadrino 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. 5/2019

Com'è noto, una delle tesi fondamentali di Marx è che “se non trovassimo già occultate nella società così com'è le forze sottostanti ad un suo possibile cambiamento radicale, ogni tentativo di realizzare il cambiamento stesso costituirebbe uno sforzo donchisciottesco.” Nelle pagine che seguono si è cercato di evidenziare come la comunità, della quale i pochi critici sopravvissuti alla crisi evocano il bisogno, stia già prendendo corpo, seppure in forma ancora capovolta.

Questa prospettiva viene qui affrontata in relazione alla crescente difficoltà di riprodurre il lavoro. Durante gli anni novanta, molte pubblicazioni – di Hunnicutt, di De Masi, di Rifkin, di Gorz, e dell'autore di queste pagine – evidenziarono che era ormai cominciato il declino della società fondata sul lavoro salariato. Certo lo fecero in forme diverse e senza riuscire ad incidere sul senso comune. E non tutti sottolinearono l'opposizione esistente tra l'evoluzione verso la comunità, che stava intervenendo in forma estraniata, e l'emergente difficoltà di riprodurre il rapporto salariato.

In questa parte del testo è stato sviluppato un articolato confronto con le tesi alternative che si stavano diffondendo all'epoca della pubblicazione, quando la restaurazione neoliberista aveva ancora la pretesa di poter mediare una nuova fase di sviluppo. Oggi i vari Popper,

Dahrendorf, Salvati, Veca, De Giovanni, ecc. e i loro successori non prospettano più il luminoso futuro di cui parlarono all'epoca, e ci invitano invece ad accomodarci tranquillamente nei limiti della cultura prevalente. Un'analisi del modo in cui quella prospettiva mostrava già all'epoca tutti i limiti emersi successivamente è contenuta in questo quaderno.

Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario

La comunità che viene

(Parte Quinta)

Giovanni Mazzetti

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

XII

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

Al momento di tirare le fila di questa nostra riflessione storico-analitica, ci troviamo con un risultato inequivocabile: o il bisogno dell'agire comunitario è qualcosa che investe tutte le dimensioni della vita o non è. Poiché la scissione della società in una sfera economica e in una sfera politica, la contrapposizione tra una dimensione meramente soggettiva ed un'altra meramente oggettiva della socialità, la separazione dei principi e dei valori dalla vita materiale, il contrasto tra la libertà e la necessità, la contesa tra l'individuo e la specie e l'antagonismo tra l'uomo e la natura costituiscono solo risvolti diversi del rapporto della proprietà privata, o l'agire comunitario si pone come verace tentativo di investire criticamente ed organicamente *tutte* queste articolazioni della realtà sociale o non è in grado di dare ancora prova di sé come un movimento capace di attribuire una propria forma alla vita.

Per il superamento della falsa alternativa tra riformismo e rivoluzione

Questo bisogno di un continuo riferimento all'universalità, che cerca di imporsi come nuova forma comunitaria della proprietà, è stato di solito aspramente criticato e sostanzialmente frainteso. È bene, sostiene ad esempio Salvati, «ragionare in piccolo, discutere le possibili conseguenze di proposte di riforma tese a modificare "localmente" le condizioni di eguaglianza, o libertà, o di altri valori politici, *senza toccare il disegno generale del sistema*, (perché ciò) consente un maggior controllo fattuale

dell'argomentazione e dunque implica minori rischi di distorsione ideologica»¹.

Alla base di simili argomentazioni si trova in genere una contrapposizione - che si presume insuperabile - tra quei cambiamenti sociali che vengono definiti come «riforme», che sarebbero appunto dominabili razionalmente perché determinati e limitati, ed una presunta *alternativa* rivoluzionaria generale, necessariamente espressione di un approccio ideologico. Questo ipotetico contrasto ha alimentato una spaccatura tra i riformatori sociali. Da un lato si sono collocati i cosiddetti riformisti puri, che, a loro dire, si accontenterebbero di accomodamenti parziali e gradualisti della struttura esistente, dall'altro lato, i cosiddetti rivoluzionari, che secondo questa classificazione antagonista, aspirerebbero niente di meno che a modificare il sistema dato nella sua generalità e *tutto d'un colpo*.

Il senso dell'accostamento è evidente. Si immagina infatti che l'azione eventualmente tesa alla trasformazione sociale possa poggiare unicamente su, ed esprimere esclusivamente, la volontà arbitraria dei singoli. In particolare, nel caso dei riformisti, questa volontà sarebbe tesa a realizzare *solo* accomodamenti parziali, la *particolarità* di uno o pochi cambiamenti, mentre nel caso dei rivoluzionari essa cercherebbe di imporre *solo ed immediatamente* il mutamento generale, *l'universalità* della trasformazione. I due termini, immaginati nel modo appena analizzato, pur essendo opposti, godrebbero così della caratteristica logica di riferirsi *ad un'unica e medesima classe di fenomeni*. Classe che dovrebbe essere individuata nell'insieme delle *scelte soggettive di natura politica* che gli individui pongono in essere.

Non è tuttavia difficile mostrare che le cose possono essere sperimentate in termini completamente differenti. Si può cioè riconoscere che, se non vengono concepite idealisticamente, la rivoluzione e le riforme

non appartengono necessariamente, come d'altronde era già stato chiaramente precisato da Rosa Luxemburg e da non pochi altri comunisti, ad un'unica e medesima classe di fenomeni. La riduzione dei due termini a membri di una medesima classe corrisponde infatti all'illusoria pretesa idealistica che la dimensione intenzionale sia immediatamente capace di imprimere alla trasformazione la connotazione voluta. Come abbiamo però precisato sopra, richiamando il principio di Ferguson, le contraddizioni che di volta in volta ostacolano la riproduzione e sollecitano il cambiamento richiedono delle soluzioni concrete - particolari - il cui valore e la cui portata non può essere affatto racchiusa nelle sole intenzioni di coloro che le attuano. E, d'altra parte, in assenza di queste soluzioni la società è destinata a decadere. Ma se queste soluzioni vengono concretamente elaborate, la società cambia e, con il cumularsi dei cambiamenti, muta sempre più profondamente, in barba alle fantasie omeostatiche che a tale mutamento eventualmente si accompagnano. Ci si può intendere anche con una metafora. Se lungo il cammino l'asino si ferma e, nel tentativo di farlo procedere, è necessario batterlo, ma si finge di batterlo, mentre per compassione si colpisce solo il sacco che è sulla sua groppa, è il sacco ad essere battuto e l'asino resta fermo. Se invece l'asino viene battuto, si procede ulteriormente, ma solo perché è stato l'asino ad essere battuto. Vale a dire che o la riforma è riforma - attribuzione di una nuova forma ad una parte dell'organismo sociale, in modo da consentire ad esso di fare un passo avanti nello sviluppo - o la società resta al palo. L'idea che possano susseguirsi un insieme di riforme, che non conducono mai ad una situazione nella quale il processo di trasformazione si concretizza in un rivoluzionamento della vita sociale, equivale allora ad immaginare il percorso compiuto da un asino come un mero susseguirsi *senza senso* di passi, che resterebbero perennemente tali in opposizione alla possibilità che egli compia un qualsiasi percorso. In termini analitici, si tratta di giungere alla

conclusione che non possa esistere alcun legame coerente tra particolare e universale, perché l'universale puramente e semplicemente non esisterebbe. È sulla base di questa arbitraria rappresentazione che quei riformisti che si accomodano nell'ambito di questo modo di pensare, sperimentano le riforme alle quali dicono di aspirare *in opposizione* alla rivoluzione, e sottolineano una presunta ideologicità ed illusorietà di quest'ultima.

C'è ovviamente più di una critica teorica da opporre a questa forma di esperienza, ma per non tediare il lettore ci limiteremo ad alcune considerazioni essenziali.

È possibile un'umanizzazione del lavoro?

Nel suo *Per un nuovo liberalismo*, Dahrendorf rileva: «il lavoro, nel significato corrente del termine, non è mai stato considerato come una dimensione particolarmente piacevole della vita. Generalmente esso viene tenuto per quello che indubbiamente è, e cioè una *necessità*. L'uomo deve lavorare per vivere. Ci sono differenze importanti fra quello che si può chiamare il provvedere al sostentamento della vita, e il doversi guadagnare da vivere. La mediazione del denaro ha modificato la relazione tra lavoro e vita, rendendoli fra loro più lontani ed estranei. Rimane tuttavia il fatto che la nostra economia, semplice o complessa che sia, viene tenuta in moto grazie al lavoro degli uomini per il sostentamento della vita»².

Ora, secondo Dahrendorf, noi ci troveremmo oggi, nei confronti della nostra attività produttiva, in una situazione particolare. Ed infatti, «se noi cittadini dei paesi ricchi del mondo, lo *volessimo*, avremmo sia il tempo che il denaro per mettere un numero sempre maggiore di persone in condizione di *collegare il loro lavoro e la loro vita* in un unico processo di attività *generalmente piena di senso*. Potremmo cioè superare la divisione

meccanica tra il regno della libertà e il regno della necessità e rendere la libera attività la stella polare della vita di *tutti*. I cambiamenti necessari allo scopo sono, per certi versi, insignificanti. ... La speranza riposa su quelli che abbozzano nuove strade là dove gli uomini vivono e lavorano, nelle imprese, nelle comunità e nei piccoli gruppi»³. Quello di un «collegamento» tra vita e attività produttiva, che costituisce un obiettivo *tipico* di coloro che si battono per la comunità viene qui immaginato come riforma *antirivoluzionaria*, cioè come un qualcosa che sarebbe capace di poggiare sulla sola volontà e di prendere corpo positivamente e pienamente senza che la sua realizzazione implichi la conseguenza di un «ridisegnare il sistema» delle relazioni. Ad una simile posizione Dahrendorf può però giungere solo perché considera implicitamente la separazione tra il senso e l'attività, tra la vita individuale e il lavoro - della quale pure si lamenta! - come un qualcosa di *inessenziale* rispetto alla *forma data, della socialità*. Si tratterebbe di una sorta di *accidente*, casualmente capitato agli individui al di là del loro stesso *modo di essere*. Vale a dire che egli ritiene che l'attuale modo dell'esistenza *non poggia* sulla depersonalizzazione dell'attività produttiva, bensì che una simile spersonalizzazione puramente e semplicemente *accada*. Ma questo modo di avvicinarsi al problema è sensato?

I fautori della comunità, com'è noto, affermano, su una base analitica, che le cose stanno in maniera ben diversa. Essi spiegano come lo svuotamento di significato che interviene presentemente nel lavoro sia un qualcosa di immanente alla sua natura *salariata*, poiché l'intermediazione del denaro non costituisce affatto, come da buon economista Dahrendorf ritiene, «un comodo sostituto di più diretti apporti del proprio tempo»⁴, quanto piuttosto una specifica forma di socialità, che porta con sé un *determinato senso* della vita. E in maniera più specifica: tale forma di socialità si costituisce come senso della *non*

necessità di un senso comune. Infatti, il significato oggettivo dell'attività salariata - che può sfuggire al singolo quando egli reifica il proprio contesto sociale, quando cioè tratta il proprio particolare comportamento come se dovesse essere quello che è *per natura* - è che essa prende corpo come attività che l'individuo non porrebbe in essere per gli altri, se non vi fosse costretto da una necessità naturale o da un dovere sociale. La richiesta di denaro esplicita cioè oggettivamente che quell'attività ha la natura di un *costo*, e in quanto tale si esprime come determinata da uno scopo che è *meramente esteriore* rispetto a colui che la pone in essere. Non agendo in quel rapporto come soggetto, come entità che persegue *intenzionalmente scopi propri*, egli può estrinsecare quell'attività nonostante non sussista un senso che esprime la sua individualità.

Il tempo di lavoro, ogni qual volta si presenta come tempo di lavoro salariato, è quindi intrinsecamente definito come luogo nel quale il singolo *non può* procedere a collegare direttamente il lavoro alla propria vita. Se un simile collegamento interviene, e non si fantastica di un singolo che possa *autodefinirsi* come una monade, *deve* apparire la comunità, e cioè si deve *dissolvere la possibilità di chiedere un pagamento*. Non è quindi il tempo di lavoro, bensì il tempo libero, quello nel quale l'individuo cerca di svolgere un'attività corrispondente ai suoi scopi e di godere della ricchezza acquisita, e che si struttura in opposizione all'attività salariata, che può avere per lui un senso⁵.

Ma il lavoro salariato, come d'altro canto riconosce lo stesso Dahrendorf, non è solo un costo, esso è anche il mezzo di un *ricavo*, lo strumento attraverso il quale il singolo acquisisce le condizioni della propria riproduzione. Egli si trova pertanto, a causa di questa duplice determinazione sociale della sua attività, in una condizione sostanzialmente schizofrenica, nei confronti del suo stesso lavoro. Poiché quel lavoro è il suo salario, del quale non può in genere fare a meno, non può

ovviamente fare a meno di sentire in qualche modo come «suo» anche il lavoro dal quale quel salario scaturisce. Ciò genera un groviglio di affetti, di desideri e di comportamenti pratici contrastanti e mutevoli che Dahrendorf scaglia contro gli stessi individui, non come se fossero il necessario portato della *situazione che vivono*, quanto piuttosto sciocche fantasie, che possono essere scacciate dalla testa per mera decisione.

Se questa è la condizione attuale, è evidente che ogni e qualsiasi tentativo di procedere ad «umanizzare il lavoro», se non vuole essere una mera incipriatura della vita, non può, per definizione, intervenire con la speranza di lasciare inalterata la struttura data del sistema. Proprio perché la conquista di «un'attività generalmente piena di senso» si può conseguire solo in opposizione a quell'attività priva di senso che è il lavoro salariato, o la prima procede in *modo da togliere la seconda* - non importa con quale gradualità - o si risolve in una mera finzione. Appunto, o si batte l'asino, e c'è la speranza di procedere realmente, o non si batte l'asino e allora si finisce con lo star fermi (magari dondolando il basto per dare la sensazione del movimento).

Si badi bene! Abbiamo sottolineato «procede in modo da togliere» proprio perché siamo profondamente convinti che nessuna rivoluzione sia praticabile *per decreto* e tutta in una volta e, come tra poco preciseremo, è inevitabile che, seppure rivoluzionario, il movimento stesso proceda per gradi. La rivoluzionarietà sta nel modo di procedere una volta che il processo è diventato un qualcosa di *consapevolmente praticato*, e non nella natura magico-divina - assolutizzante! - dell'intervento.

La dinamica sociale tra particolarità ed universalità

Sbarazziamo il campo da coloro che sono in malafede. Rivolgiamoci cioè solo a coloro che riconoscono che la riforma è un cambiamento reale in

una parte determinata della struttura sociale, che viene attuata per affrontare alcuni degli inconvenienti che si manifestano con il procedere della vita sociale.

La convinzione di fondo del riformista anticomunitario è ben espressa da Karl Popper: «non c'è alcuna necessità logica per cui una riforma graduale, conseguita per via di compromesso, debba portare alla distruzione *completa* del sistema capitalistico. Perché mai», si chiede, «i lavoratori che hanno imparato dall'esperienza che possono migliorare la loro sorte per la via delle graduali riforme non dovrebbero venire a compromesso con la borghesia e *lasciarla in possesso dei mezzi di produzione?*»⁶. Il quesito è chiaro: perché la riforma non dovrebbe poter essere meramente riproduttiva, e deve invece essere - se riforma reale - «anche distruzione della vecchia forma»⁷?

Come giustamente precisa Popper è la convinzione del sussistere di un simile vincolo - non c'è susseguirsi di riforme reali che non si presenti anche come disgregazione della forma preesistente della vita - che definisce quello che è stato individuato come il determinismo di Marx. Ed è questa concezione - prosegue Popper - che spinse Marx a criticare «come "utopisti" tutti coloro che guardano alle istituzioni sociali con gli occhi dell'ingegnere sociale, ritenendole *riducibili alla ragione e alla volontà* e considerandole quindi un possibile campo di pianificazione razionale»⁸.

Se il rimproverare a coloro che si battono per la comunità con un approccio marxiano di non considerare le istituzioni sociali come un possibile campo di pianificazione razionale sarebbe comico - la «programmazione» è l'obiettivo sociale *primario* della comunità - l'accusarli, come fa Popper, di essere contrari ad una pianificazione che pretende di «ridurre» le istituzioni a mera manifestazione «della ragione e della volontà» è invece indubbiamente corretto. Ma non c'è nulla di

irragionevole in questa loro opposizione a questa forma della «pianificazione»; e fa male Popper a rammaricarsi di essa.

L'analogia tra il riformatore e l'ingegnere è quanto mai esplicativa dell'errore nel quale Popper incorre. Nessun essere umano può infatti costruire una casa con la sola volontà e la sola ragione. Egli ha piuttosto bisogno anche della tecnica, delle abilità manuali, dei materiali e del luogo dalle cui interazioni complessive scaturirà la casa. Costruire una casa su una roccia è infatti diverso dal costruirla su un terreno sabbioso; costruirla in ferro e vetro è diverso dal costruirla in legno; costruirla in un ecosistema caldo è diverso dal costruirla in zone gelide, ecc. Come la costruzione di una casa deve *poggiare su un insieme di condizioni* e di azioni coerenti, ed incidere sul contesto mutandolo, così la pianificazione delle istituzioni sociali non può aver luogo nel vuoto del libero arbitrio e della ragione ripiegata su se stessa. Essa *deve prendere avvio dal presupposto esistente*, cioè dall'insieme dei problemi concreti dai quali il bisogno della pianificazione promana. Un conto è, ad esempio, il prevenire il propagarsi di epidemie ed un altro il salvare le foreste dalla distruzione delle piogge acide. Una questione è assicurare a tutti un'istruzione di base ed un'altra il garantire a tutti un lavoro. «Le condizioni del movimento», come precisa Marx, «risultano dal presupposto esistente»⁹. La trasformazione della vita non può mai prendere avvio da zero, da un terreno vergine, sul quale potrebbe assumere una dimensione *solo positiva*, ma procede sempre e necessariamente poggiando su una forma già data della vita sociale, che si presenta come presupposto dei problemi che si intendono risolvere. È quella vita che *pone* quei problemi; *non è mai l'uomo che se li pone liberamente*. Via via che questi problemi vengono risolti, e la vita si riproduce anche e soprattutto grazie a queste soluzioni, la sua forma muta, e cioè *la preesistente forma della socialità viene parzialmente distrutta ed*

abbandonata. Essa somiglia al guscio dell'uovo che il pulcino, nascendo, rompe e lascia dietro di sé, pur avendo esso fino a quel momento costituito una sua condizione di vita. C'è pertanto, in qualsiasi cambiamento reale, *sempre e necessariamente* una dimensione *negativa*, di *destrutturazione del dato*. Senza questa destrutturazione il nuovo non potrebbe mai emergere, perché mancherebbe una condizione essenziale per la sua produzione: quella della plasmabilità di ciò che esiste. Il rinnovamento richiede cioè una perdita relativa di ciò che è dato - si pensi alla necessità che cadano i denti da latte per poter giungere ad una dentizione matura - senza la quale il rinnovamento stesso è inimmaginabile.

Il rifiuto di riconoscere la *produttività* di questo elemento negativo, l'immaginare che possa essere produttivo «*solo ciò che conserva e completa quanto esiste già*»¹⁰, il sostenere che ogni e qualsiasi frustrazione è sempre e necessariamente un male, sono stati giustamente definiti da Marx come approcci «volgari» alla realtà¹¹. Attraverso simili orientamenti si cerca infatti di accomodare l'interpretazione del processo in corso ad un punto di vista oggettivamente opportunistico.

Questa incapacità di assumere su di sé la componente negativa del cambiamento e la pretesa di poter vivere in un mondo fatto di sola positività, conduce inevitabilmente ad una evoluzione *regressiva*, la cui connotazione essenziale è stata descritta da Marx sin dai suoi anni giovanili. «Il corpo umano», sostenne sottolineando i limiti propri della censura sulla stampa, «è mortale per natura. Perciò le malattie non possono mancare. Perché l'uomo dev'esser sottoposto al medico quando è ammalato e non anche quando è sano? Perché non solo la malattia ma già il medico è un male. Sotto la tutela del medico *la vita sarebbe considerata un male* e il corpo umano sarebbe riconosciuto come un oggetto d'esame per istituti di medicina. Non è più desiderabile la morte,

che non una vita che sia una *mera misura preventiva contro la morte*? Il libero movimento non appartiene anch'esso alla vita? Che è ogni malattia, se non vita inceppata nella sua libertà? Un medico perpetuo sarebbe una malattia nella quale non ci sarebbe nemmeno la prospettiva di morire, ma solo quella di vivere. *La vita può morire, ma la morte non ha il diritto di vivere*»¹². I riformisti anti-rivoluzionari sono dunque, con la loro aspirazione ad accettare solo il bene, al di là di tutte le idilliache fantasie che possano nutrire su se stessi, gli unici veri *distruttori generali*, gli inconsapevoli paladini della morte. A differenza di tutti gli altri - a differenza degli stessi conservatori che pure sono *attaccati* ad una forma di vita e riconoscono i suoi risvolti negativi, limitandosi a sperimentarli come necessari - non si limitano infatti a considerare questa o quella forma della vita come un male, bensì considerano come male *la, stessa base sulla quale qualsiasi evoluzione vitale deve poggiare*, quella della essenzialità di una forma. Aspirando a procedere senza dover sottostare alle limitazioni imposte dalla negatività, finiscono con il condannare la vita a riprodursi senza forma, ad evolvere cioè fatalmente in forma tumorale. Il loro trionfo dunque, e non quello dei conservatori, come invece solitamente si afferma, è alla radice di quella «informità della vita» lamentata da Calvino.

XIII

Tramonto della società del lavoro e comunità

I riformisti antirivoluzionari vedono in genere possibilità là dove non ce ne sono, mentre non vedono, di solito, le possibilità che ci sono. C'è, da parte loro, una insensibilità a queste ultime derivante dal fatto che esse assumono necessariamente una natura almeno parzialmente disgregatrice della socialità dominante, natura che impedisce ai paladini della «buona volontà» di considerarle come *produttive*. In conseguenza di ciò essi propugnano il bisogno di cercare una libertà là dove essa è in realtà assente, o si risolve in una mera fantasia del soggetto su se stesso, e negano una libertà là dove invece essa potrebbe e dovrebbe concretamente instaurarsi.

Da questo punto di vista sono quanto mai significativi i rimproveri che talvolta avanzano ai loro concittadini di comportarsi con eccessiva rigidità. Essi non si rendono conto che ciò che chiamano rigidità, non è altro che una sensibilità alla realtà, e cioè il fatto che le persone di solito tengono ben conto delle condizioni nelle quali sono immerse, e non si fanno abbindolare dalle illusioni riformistiche, che finiscono con l'assumere la forma della proposta di veri e propri salti nel vuoto.

Esaminiamo questo fenomeno in rapporto alla questione che, a nostro avviso, rappresenta il nocciolo dell'attuale dinamica sociale. Si può dire addio alla società del lavoro senza un rivoluzionamento sociale?

Il dato di fatto che si sta imponendo prepotentemente alla coscienza di quanti vivono nelle società economicamente sviluppate è l'emergere di una situazione che comporta una vera e propria scarsità delle

opportunità di lavoro. Si tratta di un fenomeno complesso, che presenta molti risvolti, e che è stato da noi analiticamente affrontato in una precedente ricerca¹. Non è nostra intenzione sviscerarlo qui nuovamente. Quello che ci preme piuttosto di prendere in considerazione in questa sede è, appunto, l'accusa che viene spesso avanzata nei confronti di coloro che si trovano in questa nuova condizione, di non sapere realmente accettare di dover «dire addio alla società del lavoro»². Questa accusa prende le mosse dal riconoscimento che «nessun interesse è più forte della paura di perdere la propria posizione»³. Il rimprovero avanzato ai singoli, come agli organismi nei quali si raggruppano, è che reagiscono a questa scarsità «andando avanti, quando si tratta della protezione dei loro membri, nella stessa direzione delle corporazioni medioevali»⁴. Si concede talvolta, astrattamente, che «esistono motivi molto concreti per cui la società del lavoro continua a tenere in pugno gli uomini», come ad esempio il fatto che «il lavoro continua ad essere una fonte importante di reddito». Ma si nega che tutto ciò abbia un peso più che relativo, perché il vero motivo di fondo che renderebbe tuttora necessario il ricorrere a «delle grucce per tenere in moto la società del lavoro», sarebbe che «la maggior parte della gente sembra *preferirla* alla ricerca di *nuovi metodi di avanzamento*. Interessi di posizione e mancanza di fantasia si collegherebbero così nel tentativo di *conservare viva nella testa degli uomini, se non nella realtà, la società del lavoro*».⁵

Centocinquant'anni or sono, prendendo bonariamente in giro «quel valentuomo» che era il filosofo rivoluzionario tedesco di allora, Marx sostenne che tutta la sua astuzia si riduceva proprio ad un modo di ragionare di questo tipo. Essa poggiava cioè sull'ipotesi peregrina che «i parti della testa degli uomini fossero diventati più forti degli uomini stessi, e che sarebbe stato sufficiente quindi liberarli dalle chimere, dalle idee, dai dogmi, dagli esseri prodotti dall'immaginazione per liberarli

dal giogo sotto il quale languivano»⁶. Il riformista illuminista di oggi, come abbiamo appena visto, non si scosta di un millimetro dalle posizioni degli ideologi premarxisti. Egli continua infatti ad immaginare che la liberazione reale degli individui possa ridursi ad un loro sbarazzarsi delle false idee che nutrono sulla loro realtà. Il fatto è però che le cose non sono, purtroppo, così semplici. Non è infatti proprio vero che gli uomini abbiano già *positivamente* di fronte a sé «nuovi metodi di avanzamento» sociale da sperimentare. Pertanto la pretesa che essi possano realizzare questo avanzamento come un puro «compimento» - procedendo cioè direttamente a quella sperimentazione - è solo una chimera. In realtà, ciò che essi rifiutano - continuando giustamente a preferirgli il lavoro salariato che hanno e il reddito che ad esso corrisponde - è il ben noto «sviluppo» di una loro personale esclusione dal lavoro: in termini prosaici, la disoccupazione. D'altra parte, mentre nei confronti dei disoccupati la società nel suo complesso continua a pronunciare belle parole infarcite di esortazioni ottative, nella pratica continua a trattarla con immutata indifferenza, nemmeno temperata da un vago senso di colpa. Partecipi e consapevoli di questa indifferenza, e del tutto sensatamente ed in piena coerenza con le forme dominanti della socialità, i lavoratori salariati rifuggono quanto più è possibile da un evento che, nella loro vita individuale, assumerebbe una connotazione meramente distruttiva, salvo lamentarsi, altrettanto sensatamente, se il caso si rivolge contro di loro ed essi debbono subire quell'infausto destino.

L'idea che il verificarsi di un evento come la *propria* disoccupazione possa essere sperimentato come uno sviluppo, poggia sull'evidente ignoranza del fatto che il trovarsi in una determinazione sociale negativa, come quella del lavoro salariato, è pur sempre meglio del precipitare in una condizione nella quale *si è privati anche di questa* e si

piomba «nel nulla assoluto»⁷. Questa insensibilità ai fondamenti oggettivi dei timori altrui - derivante in genere dal particolare modo in cui come individui si gode dei risvolti positivi della casualità - si accompagna necessariamente alla convinzione, implicita o esplicita, del sussistere di una spontanea armonia nell'evolvere della struttura sociale, della quale si presume che, lasciata a se stessa, cresca in modo *non tumorale*, bensì organico. Che poi questa illusione si ricopra di vesti liberali, democratiche, anarchiche, agnostiche o addirittura comuniste, non ha una grande rilevanza.

Per assumere su di sé la propria libertà, l'uomo non può però prendere scorciatoie; non può cioè limitarsi a sbarazzarsi di idee sbagliate, ma deve piuttosto realizzare una sofferta trasformazione della propria vita sociale, mutando *la base* sulla quale le idee poggiano. Mutare se stessi è infatti impossibile senza mutare le proprie circostanze, perché la trasformazione di sé e la trasformazione del proprio ambiente si presentano, per gli esseri che procedono dalla natura, necessariamente come un tutt'uno. Il togliersi il terreno da sotto ai piedi, come accadrebbe in caso di passiva acquiescenza al licenziamento, fa giustamente paura all'uomo qualunque, perché sa che, quando si procede ad una simile svolta, ci sono notevoli possibilità di cadere definitivamente. La differenza tra lui e il riformista illuminato sta dunque tutta a suo favore, e va individuata nel realistico riconoscimento della propria paura, che il riformista critica solo perché, ha, con ogni probabilità, avuto la fortuna di vedersi assegnate dalla casualità condizioni di vita ben più solide di quelle capitate in sorte a coloro nei confronti dei quali la sua critica è diretta.

Se è però vero nei fatti, come sostiene Dahrendorf, «che la società del lavoro si dilegua», il problema è oggettivo e la paura, seppure giustificata, costituisce un ostacolo sulla via dello sviluppo. Come si può

allora procedere in modo che gli individui «non si aggrappino più disperatamente ai valori di ieri, bensì diventi sempre più chiaro che essi non corrispondono alla realtà di domani»⁸? Come si può far in modo che «il principio della *libera attività* divenga» - non solo idealmente, come chiede il riformista illuminato, ma piuttosto concretamente - «la forza trainante di un *altro* mondo»⁹?

Il primo passo essenziale è opposto rispetto a quello normalmente sollecitato dagli idealisti: invece di limitarsi a negare la paura, bisogna *partire positivamente da essa*. Occorre cioè riconoscere che, per ora, non è affatto vero «che noi *possiamo* organizzare (in termini concreti) la nostra vita secondo i principi della libera attività»¹⁰, e che non siamo addirittura nemmeno in grado di immaginare in che modo questa attività potrebbe positivamente concretizzarsi. Dobbiamo cioè ammettere che il nostro ingresso nel regno della libera attività equivale a poggiare i piedi per la prima volta su un terreno, che è sì potenzialmente alla nostra portata perché esistono i presupposti materiali di questo passaggio, ma che è *per noi nuovo*. Quando giungiamo ad esso dobbiamo cioè fermarci, perché non sono ancora tracciate le strade che *consentono* di praticarlo ed il nostro primo compito è proprio quello di valutare la natura del terreno, per verificare se e come dei sentieri possano essere tracciati. Ci troviamo cioè in una situazione del tutto analoga a quella nella quale si trovarono i nostri antenati quando cominciarono ad esplorare la possibilità di rapporti produttivi con gruppi non appartenenti alla comunità, ed impiegarono *epoche storiche* per elaborare l'embrione del rapporto di scambio come noi lo conosciamo. Se è quindi vero che il principio della libera attività *può* diventare la forza trainante nella costruzione di un altro mondo, è però anche vero che in un primo momento noi non *possiamo* definire questo mondo altrimenti che in *termini negativi*, delimitandolo cioè in un riferimento immediato a ciò che lo distingue es-

senzialmente dal terreno che siamo abituati a praticare. Senza questa mediazione ogni ricerca della positività assumerebbe la forma di un pio desiderio. Cerchiamo di riflettere ulteriormente su questo importante aspetto del mutamento sociale in corso.

Il senso del tramonto della società del lavoro

«I secoli del moderno sono stati», come riconosce giustamente Dahrendorf, «un tempo in cui hanno dominato i principi della società del lavoro»¹¹. In termini meno idealistici, ciò vuol dire che la ricchezza ha assunto la forma del mero lavoro oggettivato, del valore di scambio, del denaro, ed in particolare del denaro posto come capitale. Lo sviluppo della grande industria, che si è presentato come una manifestazione dello *sviluppo di quel rapporto e non come un qualcosa di estrinseco rispetto ad esso*, ci ha condotti ad una situazione nella quale la produzione stessa è venuta a dipendere «sempre meno dal tempo di lavoro e dalla quantità di lavoro e sempre più dalla potenza degli agenti che vengono messi in moto nel tempo di lavoro»¹². «La ricchezza reale si manifesta cioè oggi nella enorme sproporzione tra il tempo di lavoro impiegato e il suo prodotto, come pure nella sproporzione qualitativa tra il lavoro ridotto ad una pura astrazione», (quale necessariamente è il lavoro salariato), «e la potenza del processo di produzione che esso sorveglia. Non è più tanto il lavoro a presentarsi come incluso nel processo di produzione, quanto piuttosto l'uomo a porsi in rapporto al processo di produzione come sorvegliante e regolatore»¹³. Tutto ciò si risolve nella *creazione di molto tempo disponibile*.

Questo tempo disponibile, tuttavia, non si presenta - e non può presentarsi - immediatamente come «tempo libero» per i singoli, appunto perché esso è il *prodotto del capitale, il quale, per sua natura, non conosce altra forma di ricchezza che la merce e altra forma dell'attività*

produttrice di ricchezza che il lavoro salariato. Esso viene cioè alla luce in forma antitetica, nella quale scompare cioè proprio la connotazione libera. Ed infatti o l'attività che può essere svolta nel tempo «liberato» riesce a produrre (più o meno direttamente) nuovo denaro, e più specificamente capitale addizionale, o le è impedito di assumere una qualsiasi altra forma produttiva. Le capacità individuali sono in tal caso costrette a restare inutilizzate, appunto, disoccupate. E questo perché il tempo degli individui è posto tutto come tempo di lavoro e l'individuo viene degradato a lavoratore salariato. Egli viene cioè sottomesso al lavoro come sua condizione generale di esistenza. Per così dire, la forma della proprietà, il rapporto con le condizioni oggettive della vita, è tale che egli esiste come individuo solo in quanto esiste come lavoratore.

D'altra parte, se la dinamica propria del capitale è appunto questa, e cioè per un verso, quella di ridurre al minimo il lavoro necessario, nell'ambito della spinta più generale a ridurre ad un minimo i costi, e per l'altro verso, quello di continuare a mantenere il tempo così reso disponibile sotto il suo controllo e, nell'ambito della tendenza generale a massimizzare i ricavi, a convertirlo continuamente in *pluslavoro*, allora l'emergere di una difficoltà ad espandere ulteriormente il lavoro non è un fatto *neutro*. Non si tratta cioè di un fenomeno che investe la struttura sociale come problema estrinseco, ma piuttosto costituisce l'inizio di un processo di *disgregazione della base* sulla quale la società borghese è cresciuta. L'impossibilità di creare lavoro su scala allargata non è pertanto altro che il delinearsi della impossibilità di espandere indefinitamente la produzione basata sul valore di scambio.

Un fenomeno di grave scarsità del lavoro, come abbiamo già accennato, era prepotentemente emerso nel corso della Grande Crisi del 1929/1936 e, con la rivoluzione keynesiana, se ne prese in qualche modo atto e vi si pose rimedio. E infatti l'accettazione della possibilità di

espandere enormemente il lavoro non più capitalisticamente produttivo - derivante da una spesa di reddito, invece che da una spesa di capitale - si basò sul riconoscimento della difficoltà di espandere l'attività corrispondente a questa seconda forma di spesa. Questo riconoscimento consentì infine al capitale di piegarsi al fatto che la penuria stava recedendo e, conseguentemente, l'accumulazione non avrebbe potuto più svolgere la funzione di *fulcro* dell'intero sistema sociale. Proprio perché è un lavoro, e si risolve di conseguenza in un salario, il lavoro improduttivo è stato comunque capace di oggettivarsi in un valore di scambio, di generare in tal modo una domanda aggiuntiva, e di scambiarsi su scala allargata con il capitale, svolgendo così, attraverso l'azione del moltiplicatore, una funzione di volano dello stesso settore capitalistico. Per questo esso è stato infine sperimentato dallo stesso capitale come riproduttivo. Ma le cose stanno in maniera ben diversa per quanto riguarda il problema attuale del passaggio alla *libera attività*.

È possibile espandere l'attività senza toccare i rapporti di proprietà?

Quando si analizza un processo sociale, specialmente nelle fasi di trasformazione, è essenziale non cadere nell'errore di rilevarne solo alcuni aspetti, perché altrimenti esso può essere interpretato in maniera distorta. Da questo punto di vista è importante non sottovalutare una dimensione essenziale della rivoluzione keynesiana, sulla quale quasi tutte le interpretazioni economicistiche sorvolano.

Alla base dell'enorme accrescimento del lavoro che essa ha reso possibile c'è stato sì, da un lato, l'enorme aumento delle spese improduttive degli stessi capitalisti - di quelli che Marx ha giustamente definito come «falsi costi di produzione» (si pensi ad esempio alle spese pubblicitarie) -; ma la funzione trainante è stata svolta, come sappiamo,

dal dilagare della spesa pubblica. La «libertà» di estrinsecare su scala allargata un'attività che fino agli anni '30 veniva considerata come improduttiva e socialmente dissipatrice è stata cioè resa possibile dal fatto che un numero crescente di lavoratori ha potuto trovare di fronte a sé le *condizioni del proprio lavoro nella forma di una proprietà statale*. L'indifferenza nei confronti della sorte dei singoli, connessa all'operare delle limitazioni all'attività produttiva insite nella sua subordinazione al movente del profitto, è stata affrontata e *battuta* affiancando, con gradualità, ma anche in un processo di continua espansione, una forma più sviluppata della proprietà - una proprietà privata generale - che mostrava di non soffrire delle stesse limitazioni della proprietà privata di tipo capitalistico. (Nonostante poi, con il procedere dello sviluppo questa avrebbe mostrato, come oggi è chiaro, delle limitazioni sue proprie).

La posizione keynesiana è limpida: lo stato deve anticipare *tutte* le risorse necessarie a mettere in moto il lavoro disponibile, *senza subordinare*, come invece fanno i capitalisti, questa anticipazione alla oggettivazione e alla realizzazione di un pluslavoro, cioè senza porre la condizioni della prospettiva di un profitto.

Una delle questioni più controverse che dovette essere affrontata nel procedere in questa direzione fu quella della reale disponibilità o meno per la collettività nel suo insieme delle risorse che lo stato avrebbe dovuto impiegare per mettere in moto l'occupazione aggiuntiva. La tesi degli antikeynesiani - si leggano in merito gli scritti di Einaudi¹⁴ - era quella che le persone restassero disoccupate perché le risorse necessarie a mettere in moto quel lavoro, puramente e semplicemente *non c'erano*. E se lo stato fosse intervenuto avrebbe impiegato delle risorse che, in assenza dell'intervento, sarebbero state comunque impiegate dagli imprenditori privati, determinando in conseguenza solo un danno sociale, a causa della minore efficienza produttiva della pubblica

amministrazione. La tesi di Keynes era opposta. Non solo quelle risorse c'erano, ma esse incontravano una difficoltà a ricongiungersi con le capacità produttive disoccupate *a causa della forma sociale nella quale si presentavano*, a causa, diremmo noi, della particolare forma della proprietà che in esse si esprimeva. Altra interpretazione del seguente testo non è possibile. «La povertà», sosteneva Keynes, «non è dovuta alla mancanza di strumenti materiali o delle risorse per produrre... bensì a difficoltà di altra natura... ad un qualche fallimento nelle *costruzioni immateriali della mente, al funzionamento delle motivazioni che dovrebbero spingere alle decisioni e alle azioni volontarie necessarie a mettere in moto le risorse e i mezzi tecnici di cui disponiamo*»¹⁵. Ora questa è esattamente la definizione che Marx dà del concetto di proprietà, intesa *come forma di relazione* con le condizioni della produzione. Sulla base di questa interpretazione, e solo grazie ad essa, l'inattività dei disoccupati non si presentava affatto come un qualcosa di oggettivamente necessario, di naturale, come pretendevano gli economisti ortodossi, ma diveniva piuttosto un qualcosa di artificiale, che veniva «forzato»¹⁶ su di loro. Per «liberare» gli individui da questa imposizione era allora necessario conquistare un nuovo rapporto con le preesistenti condizioni della produzione, ponendone una quota via via crescente come *proprietà della comunità* - quest'ultima immaginata ovviamente ancora in quanto stato - e come una proprietà della quale si poteva disporre per mettere in moto il lavoro, pur senza perseguire la finalità dell'accumulazione.

Per comprendere appieno la radicalità della proposta keynesiana, va tenuto presente che Keynes sosteneva che lo stato non dovesse arrestarsi di fronte alla difficoltà di reperire direttamente risorse, e non solo dovesse accettare di operare eventualmente in deficit, ma, in caso di difficoltà ad ampliare il proprio debito, dovesse spingersi fino al punto di ricorrere ad una vera e propria creazione artificiale di denaro nella

misura necessaria a mettere in moto il lavoro (premurandosi solo di procedere in questa direzione sulla base di accordi internazionali e di una coerente programmazione). A differenza delle banche che «creano» liquidità per i capitalisti in misura corrispondente alle prospettive di sviluppo dello stesso rapporto di denaro, lo stato avrebbe dovuto creare (o far creare) denaro sulla base delle esigenze di procedere ad una piena occupazione delle risorse disponibili, e ciò a prescindere dalla certezza di un ritorno monetario.

L'introduzione della possibilità di una simile strategia equivaleva all'affermazione della possibilità di un vero e proprio *rovesciamento* del rapporto di denaro, individuabile nella sua *subordinazione* ad un criterio estraneo alla sua stessa natura. Non era la quantità di denaro disponibile a trasformarsi in domanda a dover decidere della quantità di lavoro che avrebbe potuto essere erogata, bensì la quantità di lavoro che avrebbe potuto essere erogata, posta in rapporto con i bisogni esistenti ma incapaci di trasformarsi spontaneamente in domanda, a decidere della domanda da far esprimere. *La proprietà statale che suo tramite così si realizzava era cioè posta come una proprietà immediatamente sociale.*

Non è questa la sede per approfondire il senso ed i risvolti teorico-pratici di questa evoluzione e le contraddizioni che essa lascia irrisolte, da noi approfondite altrove¹⁷. Ci basta qui riconoscere che la rivoluzione keynesiana conferma come, in taluni frangenti storici, non si possa procedere ad un allargamento dell'attività produttiva senza nel contempo procedere a riorganizzare i rapporti di proprietà sui quali l'attività stessa poggia.

È praticabile una libera attività senza una libera proprietà?

Il lavoro salariato si concretizza in una condizione *miserevole*. Grande o piccolo che sia il reddito che esso garantisce, quel denaro è il prezzo di una completa rinuncia a sé, di uno svuotamento della propria vita, e tale

rimane. E tuttavia oggi assistiamo ad un apparente paradosso, «poiché il lavoro è divenuto scarso, esso è divenuto in un certo qual modo prezioso»¹⁸. Gli individui *vogliono* cioè lavorare, nonostante la privazione di sé che provano nel lavoro. E ciò perché la privazione di sé che proverebbero nel *non lavoro* risulterebbe ancora maggiore. Come si esprime Dahrendorf: «quando viene a mancare il punto fisso del lavoro professionale, gli uomini spesso non sanno a che cosa attaccare la pianificazione della loro giornata, della settimana, dell'anno». Nulla di più facile del ridurre tutto al fatto che «gli uomini non sanno che cosa fare del *loro* tempo libero»¹⁹. Come abbiamo appena visto, questa interpretazione riduce però al livello di un mero accadimento, ciò che dovrebbe spiegare, e quando si limita a sostenere che «i valori dominanti nel nostro mondo continuano ad essere quelli del lavoro»²⁰ non ci dice nulla sul perché un simile fenomeno intervenga. Nel riferirsi alla possibilità di una libera attività, d'altronde, essa ipotizza implicitamente che questa sarebbe positivamente già data e sarebbero gli individui a non saperla cogliere a causa delle loro idee.

Ma le cose non stanno affatto in termini così elementari. Il motivo per cui gli individui non sanno procedere nella direzione indicata non è tanto nella loro testa, quanto piuttosto nell'insieme dei loro stessi rapporti sociali che, rimanendo completamente esteriori rispetto al singolo, si ergono come un ostacolo a sbarrare la via di una pratica di libertà. Il tempo di cui la società entra «in possesso» non è cioè affatto tempo degli individui, e ciò per un insieme di ragioni strettamente connesse con i rapporti di proprietà. Quando piombano nel mondo del «tempo libero» - ed in genere vi piombano *interamente e tutto d'un colpo*, come inoccupati, disoccupati, cassintegrati, pensionati - i lavoratori si trovano infatti di fronte un mondo oggettivo *che non è in alcun modo immediatamente appropriabile da parte loro*, perché si è ormai costituito nella

sua generalità nella forma della proprietà privata: cioè non è più immediatamente disponibile per nessuno come *propria potenziale natura*. L'emergere della loro libertà appare allora necessariamente come un qualcosa di meramente negativo, nel quale quel tempo non può assumere positivamente la forma di un *fare*, senza uscire dal mondo della produzione, per riversarsi, mezzi monetari permettendo, nel mondo del consumo. Ma nel consumo la forma dell'appropriazione è presupposta al singolo. Ed infatti è la produzione che dà al consumo la sua determinatezza. Non esiste quindi, per definizione, lo spazio per una libera attività, perché il tempo diventa «disponibile» in maniera meramente astratta, in un vuoto di materialità.

Questa aporia propria della libertà contemporanea è d'altra parte ben riflessa dal suo prendere originariamente forma a livello soggettivo come mero tentativo di *sottrarsi* alla coercizione e alla sofferenza impliciti nel rapporto del lavoro salariato. Il suo assumere una connotazione meramente negativa, la forma del bisogno di un *non dover fare* per vivere, costituisce una coerente manifestazione dei limiti sociali che i rapporti impongono all'orizzonte del singolo. «Per chi suda il pane quotidiano», si legge in *Esortazioni e profezie* di Keynes, «il tempo libero è un piacere agognato... Ricordiamo l'epitaffio che scrisse per la sua tomba quella vecchia donna di servizio: "non portate il lutto amici, non piangete per me che *farò finalmente niente*, niente per l'eternità". Questo era il suo paradiso. Come altri che aspirano al tempo libero, la donna di servizio immaginava solo quanto sarebbe stato bello passare il tempo a far da spettatrice. C'erano infatti altri due versi nell'epitaffio "Il paradiso risuonerà di salmi e di dolci musiche, ma io *non farò la fatica di cantare*" »²¹. Qui il godimento assume una forma meramente *passiva*. Il rapporto con l'ambiente circostante, dal quale la propria riproduzione dipende, contiene cioè ancora una forte componente magica, che lo fa agognare

come immediato prolungamento del proprio essere, vale a dire senza che esso comporti lo sforzo per *renderlo* propria proprietà. L'attività produttiva viene sperimentata come un qualcosa di repellente, appunto a causa della sua natura meramente esteriore, *dalla quale consegue il presentarsi del puro e semplice non-lavoro come «libertà» e «felicità»*.

Ma non appena *questa* libertà viene conquistata realmente, e l'individuo piomba effettivamente nel «non fare», questo mostra tutta la sua connotazione meramente negativa. L'individuo scopre cioè con sorpresa che interviene una propria dissoluzione, perché vengono a mancare *le condizioni oggettive del suo stesso essere*. Per questo torna a preferire il lavoro. Ma ciò non è strano. L'abbiamo già visto, l'individuo può conoscere se stesso e può adoperarsi a praticare una propria libertà se e solamente se si confronta con le particolari frustrazioni che la realtà esterna gli pone, quindi necessariamente attraverso un *fare*²². Non l'assenza di ostacoli costituisce pertanto una manifestazione di libertà, non il trovarsi di fronte già dato un immediato prolungamento del proprio essere, bensì il «dover superare ostacoli». Solo quando «gli scopi esterni vengono sfrondata della parvenza della pura necessità naturale esterna, e vengono posti come scopi che l'individuo stesso pone», si ha realizzazione di sé, ricongiunzione del soggetto con il proprio oggetto, reale libertà, e ciò perché il soggetto si appropria produttivamente delle condizioni del suo essere, che non sono state, né possono essere, da lui scelte²³. Un simile ricongiungimento non è però possibile senza un rivoluzionamento dei rapporti di proprietà. Se, come giustamente sostiene Dahrendorf, «c'è *noia* in una società senza lavoro»²⁴ è perché tutto ciò viene aprioristicamente ed arbitrariamente rifiutato, e si pretende di conquistare una libertà ferme restando le forme della proprietà. È per questo che il singolo precipita in un vuoto di realtà esteriore, che finisce con l'impedirgli di cercare e di trovare sé negli

oggetti che lo fanno essere l'essere che è. Egli è indubbiamente libero, ma la sua libertà si traduce nell'impossibilità di vivere realmente. Egli ha il tempo, ma questo tempo rimane un *nulla*, non si trasforma mai in vita.

Il bisogno che emerge con l'affermarsi del tempo libero, là dove esso opera come agente energetico, è dunque il *bisogno di una proprietà* che i singoli individui, emersi dalla società borghese, possano riconoscere come *loro proprietà*. Alla libera disponibilità del tempo deve cioè corrispondere una libera disponibilità degli oggetti, determinata socialmente, attraverso i quali quel tempo può trasformarsi in vita. Questa e non altra è la *proprietà individuale* della quale Marx parla come inevitabile sbocco dello sviluppo della società borghese e come base sociale della comunità.

Può l'antitesi tra libertà e proprietà essere risolta dal reddito garantito?

In genere, come abbiamo visto, i riformatori illuminati prendono in qualche modo atto della situazione di scissione appena descritta, e normalmente ne fanno scaturire il seguente problema: «come possiamo far sì che la nostra società *dia un posto* a tutti quelli che le appartengono?»²⁵. La risposta, apparentemente limpida, è la seguente: «solo il *cammino comune* può riportarci ad una società del 99%, cioè ad una comunità che con il suo comportamento pratico riconosce *l'appartenenza di tutti*»²¹¹. Ma in che cosa consiste questo fantomatico «cammino comune»? Si distingue da quel cammino comune, da quel procedere comunitario che è stato da Marx definito come «appropriazione da parte dei lavoratori di una massa di strumenti di produzione che viene così sussunta ad *ogni* individuo e *la proprietà sono tutti*», o ci troviamo di fronte ad una identità non solo verbale, ma anche

sostanziale, tra le due proporzioni? La differenza ovviamente c'è, e l'analisi critica non può far altro che evidenziarla.

«Il metodo», puntualizza Dahrendorf, «deve consistere in un rinnovamento del processo dinamico dei diritti civili per tutti»²⁷. Riconoscendo cioè che il diritto al lavoro enunciato nella maggior parte delle costituzioni moderne, nonostante i progressi consentiti dalla rivoluzione keynesiana, ha svelato, come Marx aveva previsto²⁸, la sua natura di «pio desiderio», si dovrebbe ora procedere a «*scindere consapevolmente almeno il reddito fondamentale di ogni cittadino dal lavoro salariato*»²⁹. Il che comporta l'introdurre come diritto civile aggiornato il «diritto costituzionale ad un reddito minimo garantito»³⁰. Questo perché «se fra i diritti fondamentali di ogni cittadino non c'è quello per cui gli viene *garantita la base materiale della vita*, in pratica crolla la società dei cittadini»³¹. Ma il reddito minimo garantito non è affatto, come potrebbe apparire ad una riflessione superficiale, una pura e semplice «garanzia della base materiale della vita»; esso è piuttosto la garanzia di questa base in una forma specifica: *quella monetaria*. Occorre comprendere bene questa *differenza*.

Fintanto che si sostiene che il singolo individuo può riprodursi grazie ad un reddito garantito, si sostiene implicitamente che non c'è bisogno per lui di porre realmente come base della propria esistenza la stessa comunità nella quale pure è immerso e che determina il suo essere. E infatti, continuando a riprodursi attraverso un reddito - che essendo «garantito» gli consentirebbe di vivere senza il timore di una esclusione dalla comunità - egli non sarebbe affatto costretto a cogliere nella sua pratica *l'insieme dei rapporti sociali*, come elemento che media la sua riproduzione individuale. Egli potrebbe cioè continuare ad accomodarsi nella nicchia che la spontanea articolazione della società gli ha attribuito, mentre la sua generalità potrebbe apparirgli adeguatamente sottomessa

nella forma della disponibilità di un *denaro*. Ma se il denaro è la comunità, esso, non la comunità immediata, è la proprietà, anche se esso - essendo «garantito» a ciascun individuo - appare come proprietà di tutti. Solo là dove la comunità stessa viene posta come base della vita, la proprietà sono tutti e la generalità, l'insieme dei rapporti sociali, non appare al singolo nella fantasmagorica figura del denaro, bensì come realtà empirica della sua ed altrui pratica quotidiana, nella quale il singolo riesce ad essere, materialissimamente, «nella sua esistenza più individuale ad un tempo comunità»³². Il singolo che pone la propria comunità come denaro garantito dichiara contraddittoriamente, con questo stesso atto, che l'organismo di cui partecipa *non* è la sua comunità, perché essa non è il presupposto e il risultato dei suoi scopi e della *sua* azione *come persona*. E che al massimo può riconoscerla, astrattamente, come oggetto della sua dipendenza, cioè come espressione di un potere che continua ad essere esteriore e che egli non sente alcun bisogno di sussumere.

Nel reddito minimo garantito, infatti, continua ad essere negato il principio che, per produrre la propria esistenza gli uomini abbiano bisogno di «parlare tra di loro» per conquistare una conoscenza ed un controllo *sull'insieme* dei loro rapporti, e possono invece limitarsi a *comperare* ciò di cui sentono il bisogno, continuando ciascuno a svolgere la propria attività muovendo *solo dalla propria contingente particolarità*. Mediante questa subordinazione alla divisione del lavoro, il loro contesto sociale continua ad essere *reificato*, a non presentarsi per quello che invece è - un prodotto della loro stessa azione comune.

XIV

La comunità che nasce

«Alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi subentra un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»¹. In questi termini Marx ed Engels qualificano, ne *Il manifesto*, la forma generale di relazione tra coloro che hanno conquistato una consapevolezza del bisogno della comunità ed una prassi ad essa corrispondente.

Ora, è fuori di dubbio che coloro i quali si battono per il riconoscimento di un diritto individuale ad un reddito garantito si rappresentano la società come un contesto nel quale «ciascuno vuole la libertà non solo per sé, bensì per tutti i cittadini»². Noi abbiamo però criticato questa proposta perché, a nostro avviso, rifiutando la necessità della comunità, pone il problema della libertà in modo *non corrispondente alla sua natura*, con la conseguenza che l'eventuale procedere nella direzione suggerita comporterebbe il precipitare della società in una situazione altrettanto contraddittoria di quella dalla quale si intende uscire.

Implicita in questa nostra critica è, ovviamente, l'ipotesi che la libertà non possa essere cercata qua e là indifferentemente, bensì che essa debba essere elaborata in forme che conseguono da un insieme di presupposti, che danno a quelle forme una *determinazione vincolante*. Come la differenza tra l'alchimista e il chimico sta nella consapevolezza da parte del secondo che i risultati attesi possono essere realmente ottenuti solo *sottomettendosi a delle condizioni esterne da individuare*, così la differenza tra il riformatore illuminato e l'individuo comunitario sta proprio nella consapevolezza da parte del secondo che la libertà *ha, propri vincoli di*

forma riconducibili alla sua subordinazione alla comunità, che se non vengono rispettati fanno risolvere le sue aspirazioni in una fantasia.

Su quali basi può fiorire oggi la libertà?

In uno dei passi più frequentemente citati del terzo libro de *Il capitale*, Marx analizza il legame esistente tra sviluppo della produttività del lavoro e libertà nei seguenti termini: «Dipende dalla produttività del lavoro quanto valore d'uso venga prodotto in un tempo determinato, quindi anche in un determinato tempo di pluslavoro. L'effettiva ricchezza della società e la possibilità di un continuo allargamento del suo processo di riproduzione non dipende quindi dalla durata del pluslavoro, ma dalla sua produttività e dalle condizioni di produzione più o meno ampie nelle quali è eseguito. Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna: si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, *lo portano sotto il loro comune controllo*, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità

umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che *tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa*»³. Il testo è limpido. Dahrendorf, che non lo trova condivisibile, avanza la seguente critica: «Aristotele stabilì un'importante distinzione. Egli riconobbe che la vita umana è attività, ma che tale attività può essere di almeno due tipi. Può essere attività cui, per così dire, non ci si può sottrarre, perché ha a che fare con i bisogni elementari, con la sopravvivenza. Può essere cioè lavoro. Ma può anche essere attività libera, che *poggia su una propria scelta e segue linee di condotta che il singolo o i singoli determinano in base ai propri talenti e alle proprie inclinazioni*. ... Marx accolse la dicotomia aristotelica, ma la trasformò sotto un aspetto importante. La distinzione, per lui, non passava tra diversi livelli della società - classi -, ma fra livelli diversi della vita di tutti. Tutti viviamo nel regno della necessità, così argomentava, e siamo tutti in grado di vivere nel regno della libertà. Tutti dobbiamo lavorare, ma tutti possiamo attendere anche ad attività libere. L'errore nel ragionamento di Marx sta nel passo successivo... (nel quale si) afferma che il regno della necessità è *senza speranza* e che nel migliore dei casi può essere regolamentato razionalmente»⁴. La critica coglie abbastanza bene un elemento essenziale della posizione marxiana: *prima* viene la necessità, l'individuazione delle condizioni alle quali si deve sottostare per riprodurre la propria esistenza, *poi* viene la libertà, l'eventuale elaborazione della capacità di dare a quell'esistenza una forma sempre più corrispondente ai propri bisogni. È un principio, questo, che Marx ribadisce continuamente. «Questa estraniamento», si legge ad esempio *nell'Ideologia tedesca*, «può essere superata soltanto sotto due condizioni pratiche. Affinché essa diventi un potere "insostenibile", cioè un potere contro il quale si agisce per via rivoluzionaria, occorre che essa abbia reso la massa dell'umanità affatto "priva di proprietà" e l'abbia posta altresì in contraddizione con un

mondo esistente della ricchezza e della cultura, due condizioni che *presuppongono* un grande incremento della forza produttiva, un alto grado del suo sviluppo; e d'altra parte questo sviluppo è un presupposto pratico *assolutamente necessario* anche perché senza di esso si *generalizzerebbe soltanto la miseria* e quindi col bisogno ricomincerebbe anche il conflitto per il necessario e ritornerebbe per forza tutta la vecchia merda»⁵.

A questa posizione, secondo la quale non si può procedere a generalizzare la libertà se non quando sono state prodotte le condizioni materiali per procedere in questa direzione, e comunque nel rispetto dei vincoli che rendono questa libertà reale, Dahrendorf ne oppone un'altra, che potremmo definire come genericamente libertaria. «La distinzione (tra necessità e libertà) non deve essere fatta né fra classi, né fra dimensioni della vita. Bisognerebbe intenderla piuttosto come una distinzione tra principi di organizzazione. Noi *possiamo* organizzare la nostra vita secondo i principi del lavoro e della società del lavoro, come pure *possiamo* organizzare la nostra vita secondo i principi della libera attività e della società dell'attività»⁶. Il dissenso è chiaro: libertà e necessità non sarebbero affatto collocate su piani diversi e tali che l'una può poggiare solo sull'altra come propria *base*, bensì sarebbero collocate su di un unico e medesimo piano, e l'instaurarsi dell'una o dell'altra nella vita umana sarebbe solo questione *di scelta*. È proprio da questa argomentazione che Dahrendorf fa scaturire la conclusione da noi già citata che «noi cittadini dei paesi ricchi del mondo, *se lo volessimo*», avremmo il potere «di superare la divisione meccanica tra il regno della libertà e il regno della necessità»⁷.

Ma possiamo realmente procedere muovendo da un simile presupposto? Non è forse vero che colui il quale sostiene che la possibilità di una libertà sia già pienamente data *qui ed ora*. - cioè all'interno delle

forme dominanti della vita sociale - somiglia straordinariamente a quei trasmutazionisti del sedicesimo secolo, che non esitavano a nascondere oro nelle scorie, pur di rendere positivo il loro esperimento di creazione dell'oro? Non è cioè evidente che questa impazienza per il risultato lascia una sporca traccia di sé nel modo stesso di cogliere i lati positivi della vita, che pure indubbiamente esistono?

Quale potere nella libertà?

Può il potere che si manifesta nella libertà essere un potere aprioristico, un potere che non ha altro fondamento che se stesso? Se il soggetto può *indifferentemente* organizzare la propria vita secondo il principio della necessità o secondo il principio della libertà, come asserisce Dahrendorf, ciò richiede che la base della vita umana sia la libertà stessa. *La libertà non appare quindi come un prodotto, bensì come un presupposto della condizione umana.* Se a Dahrendorf non sembra sufficiente l'argomentazione marxiana che il regno della necessità contiene potenzialmente una libertà, ma che questa è *limitata* al fatto che l'uomo può agire come essere sociale e, nella sua associazione, procedere a regolare il proprio ricambio organico nella maniera più corrispondente alla natura umana, ciò può accadere solo perché per lui la libertà equivale al potere di vivere *come si vuole*. Si tratta, cioè, del *libero arbitrio*, della *piena ed immediata sovranità* dei singoli individui sul loro stesso essere. L'orizzonte ontologico è e rimane intrinsecamente egoistico!

La necessità, come accadeva in Veca, si trova sempre e necessariamente in opposizione alla libertà, perché sempre portatrice di limitazioni, che *per principio* non dovrebbero esistere. La convinzione marxiana che un rapporto libero con la necessità possa esistere, ma non possa mai trascendere la dimensione del modo in cui l'individuo si confronta con la necessità, che è e rimane *tale*, viene considerata da Dahrendorf come

decurtativa della speranza, appunto perché *riconosce alla necessità il suo carattere necessario*. Per Dahrendorf, la vera libertà può risiedere, al contrario, soltanto nella possibilità di togliere alla necessità la sua connotazione necessaria. La necessità non dovrebbe cioè, attraverso l'azione dell'uomo, soltanto cambiare di forma o limitarsi a diminuire di peso, bensì dovrebbe *scompare*.

Ma può un fenomeno del genere realmente intervenire, o ci troviamo di fronte alla rappresentazione di un potere fantastico, che non può mai essere in grado di venire alla luce?

Il misticismo inerziale insito nel libertarismo

Non possiamo ovviamente affrontare il problema in tutta la sua estensione. Ma non possiamo nemmeno puramente e semplicemente accantonarlo. È evidente che qualsiasi concezione della libertà rimanda necessariamente ad un esame dei nessi che si suppone intercorrano tra il volere, il fare e l'ottenere ciò che si vuole. In relazione a questi momenti c'è una prima concezione della libertà che prende forma nella fase iniziale dello sviluppo dell'umanità. Questa concezione arcaica della libertà si risolve nella possibilità di ottenere *immediatamente* ciò che è voluto. Volere è potere, e la realtà voluta emerge con un puro e semplice atto deliberativo: il «dio disse...» della bibbia. Questo potere non è ovviamente immaginato come potere umano. Sono gli dei che godono eventualmente delle diverse manifestazioni della libertà; ma gli uomini possono cercare di conquistare le briciole di questo potere.

Già presso gli ebrei interviene però un progresso, individuabile nella convinzione che l'uomo sia stato fatto ad immagine e somiglianza di dio, cosicché il potere di quest'ultimo non risulterebbe poi abissalmente lontano dalla condizione umana e - ciò che più conta - il primo potrebbe cercare di appropriarselo. L'uomo può infatti «diventare dio» mangiando

i frutti dell'albero della conoscenza e dell'albero della vita. In questa fase, con articolazioni che qui non possiamo neppure richiamare, l'uomo diventa libero attraverso il tentativo di partecipare di quello che gli appare come un potere divino. La libertà gli si presenta cioè come una condizione nella quale interviene una rimozione della necessità ed il soggetto è posto in grado di agire senza subire le limitazioni e i condizionamenti ad essa corrispondenti. *Il miracolo costituisce la manifestazione più elevata di un simile potere.* La soggettività si struttura in tal modo *contro* l'oggettività, come possibilità di svincolarsi dalla passività necessariamente insita nell'oggettività stessa, nella naturalità dell'uomo. Per questo giunge ad immaginarsi come spirito, come anima, in contrapposizione alla sua terrena materialità.

D'altra parte, la prassi attraverso la quale la vita stessa viene riprodotta è, in genere, tale, che l'uomo sperimenta se stesso come soggetto - come ad esempio accade nel rito, nel sacrificio o nella preghiera - fissando come momento egemonico l'energia che riversa nell'atto del porre. Ne consegue un avvolgersi di questa soggettività sui processi reali, che continuano, per ciò stesso, quando vanno a buon fine ad apparire come una manifestazione immediata di quella soggettività. Senza aver praticato gli indispensabili riti, come ci ricorda Lévy-Bruhl, «anche il più abile cacciatore e pescatore non incontrerebbe né cacciagione né pesci»... e ciò perché «l'effettivo inseguimento non costituisce l'aspetto più importante. Essenziale è l'insieme delle operazioni mistiche che sole possono garantire la presenza e la cattura della preda. Se esse non hanno avuto luogo, non vale la pena tentare»⁸.

Ciò di cui si sottovaluta il peso, nell'ambito di questo modo di procedere, è stato ben descritto da Freud⁹. Poiché il potere è fondato in maniera mistica, illusoria, in esso prevale l'appagamento di desiderio. Immaginando che l'atto stesso del porre rappresenti la condizione

necessaria e *sufficiente* per l'ottenimento del risultato, il soggetto colloca in una dimensione secondaria il suo rapporto pratico con la realtà.

È noto che fintanto che la vita pratica degli uomini è elaborata attraverso la convinzione della mediazione di forze divine, l'uomo non può mai sentirsi pienamente libero. Ogni sua libertà si struttura necessariamente attraverso una sottomissione alla divinità. Affinché giunga a coltivare l'illusione di una propria sovranità, è dunque necessario che la vita materiale cominci a svilupparsi in una sfera sua propria, che viene separata da quella della religione. Da principio regolatore dell'esistenza e del potere, la religione viene cioè relegata a fatto privato. Ciò interviene, com'è altrettanto noto, solo attraverso lo sviluppo del rapporto di scambio, che consente alle relazioni economiche di poggiare unicamente su se stesse. Può così sembrare che, nel denaro, la forma arcaica della libertà si sia definitivamente dissolta e gli uomini siano finalmente giunti a dare un fondamento razionale e coerentemente umano alla loro libertà. E tuttavia ciò non è affatto vero. Nel denaro l'uomo trova semmai il compimento pratico di quel potere che ha proiettato fuori di sé, nella sua relazione pratico-fantastica con gli dei. Lì, nell'atto del porre la sua volontà come diretta a far leva su un potere esteriore, mostrava che i processi produttivi reali, che pure in qualche modo dovevano intervenire per ottenere il risultato, erano avvolti da una sorta di oscurità. Qui nell'atto del porre la sua volontà nella forma di una *domanda* egli fa della conservazione di questa oscurità un presupposto del proprio essere. Egli continua infatti a ritenere che sia sufficiente dominare - anche se ora meno misticamente - *il singolo momento del processo nel quale egli si muove secondo la propria autonoma determinazione, per dominare l'intero processo nel quale è immerso*. Per questo, come giustamente sottolinea Marx, il denaro non è affatto uno strumento razionale, che dissolve completamente il misticismo, bensì appare come il dio reale,

sceso sulla terra, che conferma ed ipertrofizza una forma di aspirazione alla libertà che si trascina dal passato, e che esso esalta, liberandola della limitazione implicita nella convinzione dell'esistenza di un dio. D'altra parte, come per giungere ad immaginare un dio creatore ed il suo potere si deve necessariamente procedere dalla «inesenzialità della natura e dell'uomo»¹⁰, così per giungere a sentirsi liberi nel denaro si deve procedere dalla inessenzialità dei processi sociali attraverso i quali si snoda la realtà umana. Fintanto che, dall'estrinsecazione della volontà cosciente e dal perseguimento degli scopi particolari dei singoli attraverso il denaro, conseguono gli effetti attesi, il denaro appare come una forza veramente creatrice, come il fondamento stesso della libertà. Ma anche quando ciò non interviene, l'assenza di libertà è in genere interpretata come carenza di denaro, come impossibilità di procedere nella direzione voluta per mancanza di mezzi. La libertà, concepita come mera rimozione delle limitazioni, come esistenza che può prescindere dalla necessità, è così *individualizzata* sia positivamente che negativamente, nel denaro. È per questo che il denaro appare in grado di mediare tutti i bisogni. Ed è per questo che, per rendere liberi tutti i cittadini, si giunge a fantasticare che essi possano limitarsi a godere in massa di un reddito garantito, invece di assicurare loro un rapporto *diretto* con le condizioni della loro produzione.

L'apologia del post-moderno come estremo tentativo di fissare la libertà in opposizione alla necessità

Una delle tesi fondamentali di Marx è quella che sotto il dominio della concorrenza gli uomini si sentono più liberi di prima, ma che questa esperienza sia più il frutto dell'immaginazione che un fatto reale. Procedendo egoisticamente, a prescindere cioè dal bisogno di dare forma e senso *comuni* alla loro vita sociale, essi producono un insieme di

condizioni di vita che evolvono casualmente. Nella realtà essi si fanno così sovrastare da una forza oggettiva - rappresentata dall'insieme dei loro rapporti sociali - che procede spontaneamente per proprio conto. Essi sono quindi nella loro pratica empirica meno liberi, perché inseriti in un contesto del quale non sanno né da dove viene, né dove va. Il fatto che gli individui si sentano liberi non è però completamente arbitrario, perché possono godere individualmente della casualità, nel momento in cui essa determina delle condizioni riproduttive per loro favorevoli in questa o in quella articolazione dell'organismo sociale. Mentre possono, secondo le indicazioni di Friedman, aspirare a godere in futuro di questa casualità, se la sorte è loro al momento avversa.

L'apologia di questo sistema sociale venne articolata, sin dal tempo di Say, supponendo che una connessione reciproca, fondata sulla collisione di individui o gruppi che si muovevano senza ricercare intenzionalmente un ordine comune, fosse quella che avrebbe garantito indefinitamente le condizioni più favorevoli allo sviluppo individuale e collettivo, e, con esse, la migliore libertà per gli uomini.

A questa conclusione Marx ne oppose una diversa. Pur riconoscendo che questo legame era senz'altro *da preferire ad una mancanza di legami*, o a dei legami solo locali, poggianti su rapporti di consanguineità o di signoria e servitù¹¹, egli tuttavia esclude che esso potesse rappresentare il *termine ultimo della storia*. E ciò perché quanto più cresce la potenza delle forze produttive sociali, tanto più elevato è il rischio di una loro drammatica distruttività. Per divenire realmente liberi, gli esseri umani *debbono* dunque, con il procedere dello sviluppo, adoperarsi a sottomettere a sé l'insieme dei loro rapporti e farla finita, quanto più è possibile, con la casualità insita nel loro modo di procedere. Un simile passaggio, conclude Marx, «non è possibile senza la comunità. Solo nella comunità con altri, infatti, ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in

tutti i sensi le sue disposizioni, e solo nella comunità diventa dunque realmente possibile la libertà personale»¹². Il processo di svuotamento personale, corrispondente alla fase della liberazione privatistica delle capacità individuali, assume pertanto un ruolo produttivo anche e soprattutto perché, con il suo stesso evolversi, produce un bisogno della comunità.

In opposizione a questo orientamento, sta sempre più prendendo piede nella società contemporanea una posizione secondo la quale la libertà degli uomini non andrebbe cercata nella ricomposizione comunitaria delle loro capacità, ma piuttosto «le speranze di emancipazione risiederebbero proprio nel relativo caos» che la caratterizza¹³. Il passaggio - positivo - «della nostra società alla post-modernità» consisterebbe così «in una moltiplicazione vertiginosa della comunicazione», dalla quale scaturirebbe «un'irresistibile pluralizzazione, che renderebbe impossibile concepire il mondo e la storia secondo punti di vista unitari». È questa anche la posizione del più recente Dahrendorf, secondo il quale la vera democrazia sarebbe ormai giunta a compimento attraverso la rinuncia ad identificarsi con dei sistemi¹⁴. «Si fa così strada un ideale di emancipazione» invero strano, «che ha alla propria base l'oscillazione, la pluralità e in definitiva l'erosione dello stesso principio di realtà»¹⁵. Secondo questo approccio, «l'uomo oggi potrebbe (e dovrebbe) divenire consapevole che perfetta libertà non è quella di Spinoza... (e cioè il) conoscere la struttura necessaria del reale ed adeguarsi ad essa, ma piuttosto nello spaesamento, che è anche e nello stesso tempo liberazione delle differenze, degli elementi locali, di ciò che potremmo chiamare complessivamente il dialetto»¹⁶.

Se il post-moderno viene ridotto a questo, è evidente che la differenza rispetto alla società borghese è praticamente inesistente. Il proprietario privato è infatti, per definizione, uno che parla il «proprio dialetto», che

organizza cioè di volta in volta il mondo solo dal proprio *particolare* punto di vista. E lo fa, al pari della società dei media, in un rapporto con altri, appunto perché produce ed acquista merci.

Non c'è da stupirsi pertanto, se questa apologia del post-moderno sbocca in una visione armonica del mondo di tipo aprioristico, del tutto simile a quella sulla quale si fondava l'apologia dei rapporti borghesi.

«L'effetto emancipativo della liberazione delle razionalità locali», sostiene in merito Vattimo, «non è solo quello di garantire a ciascuno una più completa riconoscibilità e autenticità, come se l'emancipazione consistesse nel manifestare ciò che uno è davvero. Il senso emancipativo della liberazione delle differenze e dei dialetti consiste piuttosto nel complessivo effetto di spaesamento che accompagna il primo effetto di identificazione». Con un ragionamento metodologicamente analogo a quello che gli economisti volgari formulavano per esaminare l'andamento del rapporto tra domande ed offerte complessive, le cui divergenze non erano interpretate come un elemento delle oscillazioni cicliche e delle crisi, bensì come mere manifestazioni di un meccanismo *equilibratore*, Vattimo rappresenta lo spaesamento, non come un qualcosa di negativo, qual è, ma piuttosto come il suo opposto, cioè per quello che potrebbe eventualmente intervenire, se vi si ponesse rimedio. «Se parlo il mio dialetto, finalmente, in un mondo di dialetti», afferma infatti, «sarò anche consapevole che esso non è la sola "lingua", ma è appunto un dialetto fra altri. Se professo il mio sistema di valori - religiosi, estetici, politici, etnici - in questo mondo di culture plurali, *avrò anche un'acuta coscienza della storicità, contingenza, limitatezza, di tutti questi sistemi, a cominciare dal mio*»¹⁷.

Una simile identificazione immediata tra spaesamento e relativizzazione del proprio essere sociale è però del *tutto fantastica*. Affinché una simile relativizzazione intervenga realmente c'è cioè

bisogno di un passaggio, pratico, dall'una fase all'altra, e non si tratta affatto di un fenomeno così spontaneo come l'identità immaginata da Vattimo potrebbe far ritenere. La *riduzione* della propria lingua a dialetto, nel mondo dei media, è un processo oggettivo, dal quale non è affatto detto che consegua automaticamente la riduzione della propria universalità a particolarità sul piano soggettivo. Affinché questo fenomeno intervenga è assolutamente necessario il riferimento ad una *universalità superiore nella quale l'universalità preesistente possa riconoscerai come ridotta a particolarità*. I dialetti sono tali, infatti, *solo* in riferimento ad una lingua comune, altrimenti non potrebbero mai perdere la loro natura di lingue. E d'altra parte, nel momento in cui si conquista realmente «un'acuta coscienza» della storicità, della contingenza e della limitatezza del proprio sistema di vita, non ci si potrà affatto limitare a «professarlo», bensì si dovrà *trasformarlo*. La libertà può cioè consistere solo nello spingersi al di là di quelli che *ora vengono percepiti come limiti, mentre prima erano sperimentati come presupposti della propria, identità e libertà*. Se, ad esempio, mi accorgo della illusorietà delle divinità che adoro, non potrò più continuare a venerarle. Se un rito o una componente di un processo produttivo mi appariranno inutili, non potrò fare a meno di rinunciarvi. D'altra parte, poiché questa consapevolezza scaturisce, appunto, dal rapporto con altri uomini, che mi hanno aperto gli occhi sulla fallacia di ciò in cui credevo, è solo interagendo con loro che io potrò cercare una guida, nel tentativo di spingermi al di là di quelli che ora mi appaiono come limiti. Ha dunque necessariamente ragione Marx nel sostenere che solo nella comunità l'uomo può percepire la limitatezza della propria esistenza e provare a spingersi al di là del livello di sviluppo che la contraddistingue. Sostenere, come fa Vattimo, che un simile sviluppo sia già intervenuto, o possa comunque intervenire *a prescindere dalla produzione di una comunità*, equivale solo a presumere ciò che in realtà si dovrebbe dimostrare, a negare una dinamica in corso,

confondendola con i suoi possibili effetti, se essa avrà eventualmente uno sbocco positivo.

Se la civiltà dei media dà l'illusione di essere in grado di trasformare i desideri da entità rappresentate in entità reali, di consentire un'effettiva oggettivazione dell'identità interiore dei soggetti, è solo perché essa è ancora popolata da individui che si sentono e sono proprietari privati e sono terrorizzati dalla possibilità di un venir meno di questa loro determinazione sociale. Essi non percepiscono come il mondo dei media non si limiti a far altro che consentire a quelle identità e quei desideri di *apparire* come figure, salvo a farle ripiombare subito nel mondo degli spiriti dal quale provengono.

Il perché di questo esito non è difficile da cogliere. Gli individui del cosiddetto post-moderno, quando negano il bisogno della comunità, attuano un estremo rifiuto dell'essenzialità della realtà. Essi continuano a credere che il rapporto dell'uomo con se stesso possa essere per lui un rapporto oggettivo e reale *anche a prescindere dalla conferma di questo suo essere da parte degli altri uomini*. Si affannano infatti a parlare agli altri, ma lo fanno nei termini indicati da Veca e cioè senza rispettare, in quel parlare, le condizioni che possono consentire agli ascoltatori di comprendere. Essi pretendono di poter costruire «da se stessi, attraverso un rapporto privilegiato con chi la condivide, la propria *autonoma soggettività*»¹⁸. Sono questi gli ultimi segnali del tentativo di far valere una forma arcaica di libertà, che si trascina dal passato, e che ha sin qui contraddistinto l'agire egoistico. Nel presupporre l'uomo come uomo, e nella ricerca di una comunità reciproca, non c'è spazio per una simile sovranità. Come precisa Marx: «se vuoi esercitare qualche influsso sugli altri uomini, devi essere un uomo che agisce sugli altri stimolandoli e sollecitandoli realmente. *Ognuno* dei tuoi rapporti con l'uomo, e con la

natura, dev'essere una manifestazione determinata e *corrispondente all'oggetto della tua volontà*, della tua vita individuale nella sua realtà»¹⁹.

La comunità che viene

«È nella alienazione... che si forma il soggetto della rivoluzione», sostiene giustamente la Rossanda. Ma aggiunge che il procedere sulla via della rivoluzione conseguirebbe al fatto che «*la libertà è bisogno intrinseco per l'uomo, ed egli è potenzialmente ribelle ad ogni privazione di essa, grossolana o sottile che sia*»²⁰. L'analisi sin qui svolta ci ha però consentito di riconoscere che un bisogno aprioristico di una *generica* libertà che si esprimerebbe in forma universale, non esiste e non può esistere, cosicché non potrebbe nemmeno intervenire un'alienazione consistente nella privazione di *questa* libertà. E, tuttavia, rimane vero che l'agire comunitario poggia sul bisogno di *una* libertà, la cui *base*, però, non può essere, come invece ritiene la Rossanda, il sentirsi «citoyen», un essere «che *nasce* libero ed uguale nei diritti»²¹. Proprio perché l'individuo che si sperimenta come «cittadino» procede da una simile convinzione, ritiene di poter adeguatamente, sin da ora, «dominare il proprio destino attraverso un agire politico». Egli cerca cioè la libertà come immediata manifestazione positiva di sé, come affermazione di un potere *del quale crede di essere già in possesso e che gli verrebbe arbitrariamente impedito di far valere*.

Come ripetutamente sottolinea Marx, il punto di partenza della libertà non è e non può essere questo positivo. L'individuo comunitario *si rifiuta di appiattirsi sull'ordine di vita esistente non tanto per affermare ciò che egli già è, bensì per conquistare ciò che ancora non è. Egli non muove tanto da una capacità, quanto da un bisogno*. L'agente della trasformazione sociale è, come giustamente precisa Napoleoni citando Marx, «il soggetto che è in grado di riconoscere nell'oggetto (costituito dalla propria vita sociale) la

propria negatività»²³. Egli si batte per una trasformazione del mondo nel quale è immerso per poter realizzare una trasformazione di se stesso e viceversa.

Proprio perché sperimenta una scissione tra sé ed il mondo, si pone il problema di come porre rimedio a questa scissione. E riconosce di non poterlo fare affermando una propria presunta libertà aprioristica, bensì solo battendo le vie della conquista di una capacità che, come individuo, gli consenta di sottomettere a sé l'insieme dei suoi rapporti sociali, la sua comunità. «La comunità dalla quale il lavoratore è isolato è infatti una comunità di ben altra realtà e di ben altra estensione che non la comunità politica. Questa comunità dalla quale il suo lavoro lo separa è la vita stessa...»²⁴. Se a guidarlo nella rivolta contro le proprie condizioni di vita fosse un principio astratto come quello indicato dalla Rossanda, e cioè «l'idea di democrazia»²⁵, necessariamente fondata sulla libertà *come presupposto*, si dissolverebbe con ciò stesso la forza vitale sulla cui base soltanto la comunità può consentire la ricerca di vie alternative: il bisogno di una conquista della propria essenza umana, il bisogno dell'empirica ricerca delle *condizioni* della propria ed altrui libertà.

Ciò che nella democrazia appare dunque come *ideale* - in opposizione all'empirica realtà degli individui - nel procedere comunitario si costituisce come bisogno, come rapporto pratico immediato con quella realtà che si sente la necessità di trasformare. Per questo a differenza della sua prima forma, quella del comunismo, la comunità non può essere pensata nella sola «forma della politica»²⁶, senza contraddire con ciò stesso la sua propria natura. Ed è sempre per questo che, paradossalmente, il movimento in direzione della comunità è potuto procedere, come abbiamo visto, senza che di esso si avesse chiara coscienza nella dimensione politica.

Quando si cade nell'errore di pensare la spinta verso la comunità nella sola forma della politica si finisce con lo stravolgere lo stesso insegnamento di Marx, fino al punto di fargli dire che nella comunità «il rapporto tra gli uomini dovrebbe essere libero e uguale, e» addirittura «non più mediatizzato da cose»²⁷. Come è noto però, la convinzione di Marx non era affatto questa. Egli sosteneva piuttosto che i principi di libertà ed uguaglianza sono principi *sui quali è cresciuta la società borghese*. Che essi, «come idee pure, sono soltanto le espressioni idealizzate del rapporto di scambio, che costituisce la base produttiva, reale di ogni uguaglianza e libertà»²⁸. È vero che questi principi non possono essere aboliti per decreto e che, per qualche tempo, gli uomini continueranno indubbiamente a rappresentare le loro lotte in riferimento ad essi. Ma ciò sarà soltanto la manifestazione del fatto che il progresso continua a recare in sé le limitazioni proprie dell'individualità borghese.

Con il procedere dello sviluppo risulterà d'altra parte sempre più evidente che la ricchezza dell'umanità non sta tanto in ciò che rende uguali gli individui, che può cioè essere fatto valere a prescindere dalla particolarità, quanto in ciò che li rende diversi, e che in realtà il lungo processo di eguagliamento intervenuto sotto il dominio della borghesia non è altro che *la prima rozza forma nella quale ha luogo il processo di reciproca partecipazione delle differenze*. Anche se questa partecipazione è stata paradossalmente praticata muovendo dalla negazione delle differenze come ricchezza. Particolarità e generalità, differenza ed eguaglianza, rimangono infatti inconciliabili solo fintanto che gli uomini si sentono a loro agio nell'asservimento alla divisione del lavoro che hanno ereditato dai loro predecessori, e nulla sanno della comunità nella quale pure sono immersi, e nulla cercano in essa.

Se e quando interverrà il processo decisivo che porrà fine a questa opposizione, il movimento verso la comunità avrà conquistato una

forma finalmente corrispondente alla sua natura. Non ci sarà allora alcun bisogno di *fingere* che gli uomini siano uguali, o di affannarsi a renderli tali; così come non ci sarà alcun bisogno di fondare la propria libertà sull'indifferenza nei confronti dei destini altrui. Non gli astratti ideali di uguaglianza e libertà saranno allora scritti sulle bandiere della società; vi si troverà piuttosto il vecchio motto comunista «da ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo i propri bisogni», e ciò perché gli uomini saranno in grado di affrontare razionalmente il problema dell'appartenenza reciproca, senza pretendere che esso si risolva secondo il paradigma che è sin qui stato dominante *del tutto o niente* , dell'unione simbiotica o dell'estraneità.

Note

XII. Riformismo rivoluzionario e rivoluzionarismo riformistico

- ¹ M. Salvati, in Aa. Vv., *Progetto '89*, cit., p. 170.
- ² R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo...*, cit., p. 160.
- ³ Ivi, p. 172.
- ⁴ Ivi, p. 173.
- ⁵ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 75.
- ⁶ K. Popper, *La società aperta...*, cit., vol. II, p. 204.
- ⁷ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. II, p. 120.
- ⁸ K. Popper, op. cit., vol. II, p. 115.
- ⁹ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 34.
- ¹⁰ K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, Einaudi, Torino, 1972, vol. II, p. 283.
- ¹¹ Ivi, p. 284.
- ¹² K. Marx, *Dibattiti sulla libertà di stampa*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, cit., vol. I, p. 162.

XIII. Tramonto della società del lavoro e comunità

- ¹ Si veda G. Mazzetti, *Scarsità e redistribuzione del lavoro*, Dedalo, Bari, 1986.
- ² R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo...*, cit., p. 169.
- ³ Ivi, p. 167.
- ⁴ Ibidem.
- ⁵ Ivi, p. 169.
- ⁶ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 11.
- ⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 91.
- ⁸ R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo...*, cit., p. 171.
- ⁹ Ivi, p. 172.
- ¹⁰ Ibidem.
- ¹¹ Ibidem.
- ¹² K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. II, p. 400.
- ¹³ Ivi, p. 401.
- ¹⁴ L. Einaudi, «Il mio piano non è quello di Keynes», *La Riforma Sociale*, marzo aprile 1933, pp. 129-142.
- ¹⁵ J. M. Keynes, *The collected writings*, cit., voi. DC, p. 335.
- ¹⁶ J. M. Keynes, *Esortazioni e profezie*, Il Saggiatore, Milano, 1977, p. 115.
- ¹⁷ G. Mazzetti, *La dinamica e i mutamenti sociali del lavoro*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1990.
- ¹⁸ R. Dahrendorf, op. cit., p. 166.
- ¹⁹ Ivi, p. 165.
- ²⁰ Ivi, p. 169.
- ²¹ J. M. Keynes, *Esortazioni...*, cit., p. 273.
- ²² F. Del Corno-M. Lang, *La frustrazione ottimale*, Angeli, Milano, 1981, p. 162.

²³ R. Dahrendorf, *op. cit.*, p. 165.

²⁴ *Ivi*, p. 169.

²⁵ *Ivi*, p. 139.

²⁶ *Ivi*, p. 141.

²⁷ *Ivi*, p. 140.

²⁸ *Si veda Le lotte di classe in Francia*, Editori Riuniti, Roma, 1964, p. 163.

²⁹ R. Dahrendorf, *op. cit.*, p. 136.

³⁰ *Ivi*, p. 141.

³¹ *Ivi*, p. 144.

³² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, *cit.*, p. 110.

XIV. La comunità che nasce

¹ K. Marx-F. Engels, *Il manifesto...*, *cit.*, p. 152.

² R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo...*, *cit.*, p. 152.

³ K. Marx, *Il capitale*, *cit.*, libro III, p. 933.

⁴ R. Dahrendorf, *op. cit.*

⁵ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, *cit.*, p. 34.

⁶ R. Dahrendorf, *op. cit.*, p. 172.

⁷ *Ivi*, p. 173.

⁸ L. Lévy-Bruhl, *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma, 1970, p. 273.

⁹ S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, Boringhieri, Torino, 1975, p. 51.

¹⁰ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, *cit.*, p. 125.

¹¹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, *cit.*, vol. I, p. 104.

¹² K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, *cit.*, p. 63.

¹³ Gianni Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano, 1989, p. 11.

¹⁴ È il contenuto del breve testo sull'89 non ancora tradotto in italiano.

¹⁵ G. Vattimo, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶ *Ivi*, p. 17.

¹⁷ *Ivi*, p. 18.

¹⁸ Livia Turco, «Noi donne ancora deboli...», *la Repubblica* 9 ottobre 1990.

¹⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, *cit.*, p. 157.

²⁰ Rossana Rossanda, «Il Pci e la crisi del comunismo», *il manifesto* 7 ottobre 1990.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ C. Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, *cit.* p. 115

²⁴ K. Marx, *Glosse critiche all'articolo di un prussiano*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, *cit.*, p. 222.

²⁵ R. Rossanda, *art. cit.*

²⁶ K. Marx, *Glosse critiche...*, *cit.*, p. 221.

²⁷ R. Rossanda, *art. cit.*

²⁸ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, *cit.*, voi. I, p. 214.

GLI ALTRI QUADERNI PUBBLICATI

2019

- Q. nr. 4/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (IV Parte)
Q. nr. 3/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (III Parte)
Q. nr. 2/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (II Parte)
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

