

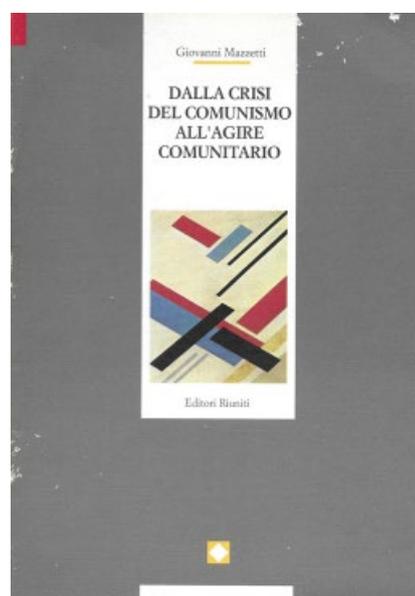


Centro Studi e Iniziative

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

formazione online

4 / 2019



Dalla crisi del
comunismo all'agire
comunitario

(Parte Quarta)

GIOVANNI MAZZETTI

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

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

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

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

Presentazione quaderno

n. 4/2019

Se qualcuno avesse detto ai re dell'Inghilterra di inizio Seicento che, cominciando a vendere i titoli nobiliari, stavano preparando l'avvento della società borghese, essi avrebbero considerato quest'affermazione priva di qualsiasi senso, perché quella forma di società, nella quale siamo oggi immersi, non era ancora nemmeno nel mondo dei sogni degli individui dell'epoca. Ma quando, nel corso del secolo, il nuovo cominciò finalmente a farsi strada, fu solo l'inizio di un lungo processo che, come la composizione di un mosaico, richiese migliaia di tessere diverse per prendere *una forma corrispondente alla sua natura*. Tessere che ci vollero secoli affinché fossero composte nella forma e nei colori adeguati. Questo perché la forma della vita umana e i modi di riprodurla richiedono spesso epoche storiche per divenire ciò che infine diventano. Per questo chi parla di "modelli di sviluppo" alternativi, tra i quali si dovrebbe scegliere, dice in realtà un'emerita idiozia.

Ai nostri giorni un radicale cambiamento è in corso, ma mancano ancora le capacità anche solo per cominciare ad assemblarlo in un accenno di forma sociale alternativa. Per questo esso *ci si presenta solo in una forma negativa*, attraverso le numerose contraddizioni che ostacolano il processo riproduttivo.

Nelle pagine che seguono abbiamo cercato di intravedere quella che potrebbe essere la tendenza storica prevalente in futuro, sottolineando che in qualche modo stiamo confusamente imparando a dar corpo al bisogno di una comunità. Questo bisogno non può ancora realmente imporsi per la semplice ragione che ci illudiamo di poterlo formulare con le modalità sociali che hanno sin qui prevalso. In un certo senso stiamo ancora procedendo come fecero all'epoca degli albori della società borghese, quelli che poi diventarono i borghesi, che inizialmente si accontentavano di godere dei privilegi feudali e di formulare i cambiamenti per cui si battevano all'interno della forma preesistente.

È probabile che quando il bisogno del cambiamento comincerà a diffondersi, tutto subirà un'accelerazione, e che le forme concrete della trasformazione saranno molto diverse da quelle che possiamo immaginare. Tuttavia, l'orientamento della probabile evoluzione può essere individuato, ed è quello che abbiamo cercato di evidenziare nelle pagine che proponiamo.

Come l'avvento della borghesia fu preparato da una lunga fase nella quale fece capolino l'individuo singolo, che poi diventerà il fulcro dell'insieme di mutamenti che hanno trovato il momento culminante nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, così oggi c'è un timido riconoscimento del fatto che, senza delle forme di cooperazione che si spingano al di là dei limiti del mercato e del sistema dei diritti, non si può sperare di affrontare i problemi che affliggono la nostra esistenza. Ma il lavoro non è nemmeno cominciato. Vale per noi ciò che scrisse Agnes Heller per *l'Uomo del Rinascimento*: "le prime forme delle forze produttive capitalistiche e dei rapporti sociali borghesi si crearono all'interno dello sviluppo *immanente* del feudalesimo; quando ebbero finito di scomporre e di disintegrare progressivamente quest'ultimo, gli uomini si trovarono in una situazione tale per cui *furono semplicemente*

costretti ad agire, a sentire, a ragionare – del mondo, e anche di se stessi – in modo diverso da quello delle comunità naturali divise in ceti. Furono il comportamento, il modo e la forma di vita a cercarsi un'ideologia per la loro trasformazione già avvenuta". Con le pagine che seguono speriamo di aver dato un contributo a questo processo.

Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario

Il processo di apprendimento del bisogno della comunità

(Parte Quarta)

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

IX

La base di partenza: la libertà borghese

La spinta verso la comunità è, come abbiamo appena visto, una spinta oggettiva, che si impone sugli individui immersi nel mercato capitalistico al di là della loro stessa consapevolezza. A questo processo di progressiva costituzione *materiale* della comunità, d'altra parte, contribuiscono tutti coloro che si adoperano, in un modo o nell'altro, a cercare di risolvere praticamente le contraddizioni che via via ostacolano lo sviluppo o minacciano la loro stessa riproduzione. E ciò a prescindere dalla particolare rappresentazione che si sono dati e si danno della natura della loro azione. Tuttavia, come abbiamo più volte sottolineato, al pari del capitalismo, che non si è instaurato spontaneamente, ma ha richiesto piuttosto che la borghesia uscisse vincitrice da una moltitudine di conflitti protrattisi per secoli e prendesse coscienza di sé come classe, la comunità non è un qualcosa che possa instaurarsi *per proprio conto*, senza che gli individui giungano a porsi - nel corso dello svolgersi del loro stesso cammino - questo scopo. Se la nostra ipotesi regge, deve dunque necessariamente intervenire, con il procedere dello sviluppo, un processo educativo, attraverso il quale i singoli prendono via via atto del modo in cui le condizioni generali della loro esistenza influiscono sulla loro vita individuale, concepiscono ed attuano una strategia diretta a sottomettere al loro controllo quelle condizioni¹, ed interagiscono sistematicamente con i mutamenti che conseguono ai tentativi di indirizzare consapevolmente i loro stessi rapporti sociali. Mutando le circostanze, prima o poi, debbono mutare anche se stessi.

Questa «educazione» non deve però essere concepita in forma idealistica. Non va cioè dimenticato neppure per un momento che, come il movimento pratico del costituirsi materiale della comunità ha luogo attraverso un movimento a tentoni, la cui direzione è condizionata dalla natura dei problemi che la sollecitano, ma il cui esito non è certo, così la stessa formulazione soggettiva del bisogno della comunità continua, per lungo tempo, ad avvilupparsi in contraddizioni ed in astrazioni che le impediscono di riconoscere *apertamente* la direzione verso la quale tende e, comunque, di assumere sin dall'inizio una forma pienamente razionale.

Sbarazzare il campo da un evidente fraintendimento

Per poter esaminare il processo attraverso il quale gli uomini cresciuti all'interno della società borghese vengono educati al bisogno della comunità, è necessario dunque sapersi districare nel groviglio interpretativo, che ha conflittualmente accompagnato gli sviluppi recenti, e comprendere appieno la *natura* di questo bisogno. Non si debbono cioè trattare coloro che si battono per la comunità come comodi fantocci di paglia, ai quali attribuire le intenzioni e i comportamenti che più fanno comodo a coloro che negano il bisogno della comunità.

È tuttavia molto raro che il problema venga affrontato con quest'orientamento equilibrato. Secondo Milton Friedman, ad esempio, che qui si fa portavoce di un luogo comune molto diffuso, coloro che si adoperano a cercare di spingere l'organismo sociale del quale fanno parte in direzione comunitaria condividerebbero, con l'aristocrazia che dominava nel mondo precapitalistico, «una fede nel governo *per mezzo dell'autorità*, piuttosto che della *cooperazione volontaria*»². Ad una simile posizione fanno positivamente eco anche taluni ex comunisti, revisori dell'ultima ora della validità del bisogno della comunità. Ad avviso di

questi ultimi «si dovrebbe ormai convenire che (il tentativo di) "oltrepassare" la democrazia politica implica *immediatamente* l'esito di una società totalitaria e senza regole». Conseguentemente, se anche gli individui comunitari non avessero una «fede» nel totalitarismo, ma nutrissero una sincera «fede nella vera (?) democrazia», si tratterebbe comunque di *una. fede illusoria*, ed avrebbero quindi ragione coloro che sottolineano l'esistenza di un nesso insuperabile tra cooperazione volontaria - democrazia, appunto - e capitalismo³.

I termini della questione sono ovviamente ben diversi e meno banali. Coloro che si battono per uno sviluppo dei rapporti comunitari sono infatti convinti che l'identificazione tra cooperazione «volontaria» e scambio mercantile - sulla quale poggia la conclusione che qualsiasi tentativo di spingersi al di là della pura e semplice riproduzione del rapporto mercantile implichi una caduta inevitabile in relazioni totalitarie - sia puramente e semplicemente ideologica. Essi ritengono infatti - e non si tratta di una questione di fede! - che non solo siano esistite prima del rapporto mercantile altre forme produttive di cooperazione volontaria, ma anche che siano possibili ed auspicabili oggi forme di cooperazione volontaria superiori rispetto a quella mercantile. E, addirittura, che tali forme divengano *necessarie*, ad un certo stadio dell'evoluzione della società borghese, per far procedere ulteriormente lo sviluppo sociale. A voler essere ancora più precisi, le critiche avanzate alla società borghese da parte di coloro che aspirano ad instaurare la comunità poggiano proprio su una convinzione opposta rispetto a quella che viene loro attribuita. A loro avviso la forma mercantile della ricchezza *preclude* una *reale cooperazione volontaria*, poiché le forme della libertà e della consapevolezza che contraddistinguono l'individualità privata, e che attraverso quella ricchezza si esprimono, sono forme non pienamente corrispondenti alle potenzialità umane nel frattempo

sviluppate. Si tratta di un fenomeno già sottolineato dal giovane Marx. Analizzando la struttura dell'individualità che si manifesta là dove domina lo scambio mercantile, egli sosteneva: «L'unico linguaggio comprensibile che parliamo tra noi è quello dei nostri oggetti in relazione tra loro. Un linguaggio umano» - una forma di sollecitazione all'azione fondata su di una più profonda consapevolezza e su una più ampia libertà - «non lo comprenderemmo; esso rimarrebbe *senza effetto*. Da una parte verrebbe infatti inteso e sentito come una preghiera, una supplica e dunque come una umiliazione, e quindi sarebbe proferito con vergogna, con un senso di degradazione». (Si pensi, ad esempio, al modo in cui le persone anziane esternano, nel mondo contemporaneo, il loro bisogno di non abbandono). «Mentre dall'altra sarebbe interpretato e respinto come un'impudenza o una pazzia. Siamo a tal punto alienati dall'essenza umana che il linguaggio immediato di quest'essenza ci appare come una violazione della dignità, mentre il linguaggio alienato dei valori cosali ci sembra la dignità umana, giustificata e fiduciosa in se stessa, che riconosce se stessa»⁴. La critica che gli individui comunitari rivolgono a coloro che si sentono a proprio agio nei rapporti borghesi è dunque esattamente speculare rispetto a quella che Friedman, ideale rappresentante di questi ultimi, rivolge contro di loro. Ogni tentativo di restare indefinitamente all'interno dei rapporti sociali borghesi contiene inevitabilmente una abdicazione ad una libertà, *qualitativamente superiore, che comincia ad essere a portata di mano*.

Indubbiamente i propugnatori del bisogno di un agire comunitario possono accarezzare convincimenti illusori, ed in alcuni momenti della storia recente il loro tentativo di procedere sulla via di una cooperazione superiore, per la forma che ha impresso all'azione sociale, ha determinato effetti catastrofici e contraddittori, *con un regresso rispetto alla stessa libertà borghese*. Ma non è detto che questo sia l'unico esito possibile.

Né i fallimenti dei comunisti impediscono all'illusione di annidarsi anche tra le fila di coloro che ritengono di dover e poter restar fermi alla forma capitalistica della «cooperazione» sociale». Può cioè accadere, come secondo noi è accaduto, che l'insieme dei mutamenti che via via vengono empiricamente introdotti nelle forme della cooperazione, al fine di garantire la riproduzione di questo modo della produzione, assumano anche una dimensione «rivoluzionaria», che contraddice le intenzioni di coloro che li attuano. E che questi siano costretti ad interpretare omeostaticamente i mutamenti proprio per non precipitare in una situazione schizofrenica. È solo risolvendo questo dilemma - da che parte sta realmente l'illusione? quale forma della libertà corrisponde alle potenzialità attuali degli individui che vivono nei paesi economicamente sviluppati? - che si potrà valutare se, nel corso dell'ultimo secolo, come a noi sembra, gli esseri umani abbiano cominciato ad imboccare anche soggettivamente la via che conduce alla comunità, o se invece, essi siano rimasti fermi sul terreno dell'individualismo egoistico.

La forma della libertà corrispondente all'individualità privata

Quando lamenta l'effetto delle trasformazioni sociali intervenute con l'affermarsi del Welfare State, Friedman sostiene: «Oggi *non si è liberi* di offrire i propri servizi, come avvocato, medico, dentista, impresario di pompe funebri, o di svolgere una quantità di altre attività, senza prima munirsi di un'autorizzazione o una licenza... *Non si è liberi* di fare lo straordinario a condizioni di reciproca convenienza per sé e per il proprio "datore di lavoro", a meno che queste condizioni non corrispondano alle norme e ai regolamenti... *Non si è liberi* di aprire una banca, di gestire un'impresa di taxi, di erogare corrente elettrica, effettuare servizi telefonici, esercire una ferrovia, una linea di autobus o una linea aerea, senza aver prima ricevuto l'autorizzazione... Come

consumatori, *non siamo liberi* di comperare ciclammati o leatrilie» (vietati dalla FDA perché cancerogeni), «e presto forse, nemmeno la saccarina. Il nostro medico *non è libero* di prescriverci molti farmaci che magari considera più efficaci per i nostri dolori... *Non siamo liberi* di comperare un'automobile senza cinture di sicurezza...»⁸. In breve, non si è sempre «liberi di scegliere» ciò che pare e piace.

La recriminazione è chiara: il Welfare State, con la sua pervasiva presenza, ci ha privati di buona parte della nostra preesistente «libertà economica». Poiché *questa* libertà rappresenta il fondamento dell'individualità borghese è opportuno soffermarsi brevemente ad analizzarla, prima di verificare se, come e perché essa sia stata progressivamente negata.

Come abbiamo visto, la base sociale del modo di produzione capitalistico è stata la concorrenza, il laissez-faire. Vale a dire che lo sviluppo dei rapporti capitalistici è stato reso possibile dalla progressiva rimozione di quelle limitazioni e di quei condizionamenti all'azione individuale, che avevano caratterizzato la produzione feudale e corporativa e tutte le precedenti forme di produzione. La realizzazione di questa rimozione, attuata attraverso un rivoluzionamento pratico nel modo di produrre e della forma di vita ad esso corrispondente, ha comportato la concomitante elaborazione di una nuova struttura dell'individualità, tale da dare a quelle pratiche una forma ed un senso socialmente validi. Solo attraverso questo processo un'attività, che in precedenza era a malapena tollerata⁶ - il far denaro - poté divenire l'attività sociale che dava «forma» a gran parte della vita collettiva.

Cerchiamo di soffermarci brevemente ad analizzare i tratti salienti di questa individualità. Coloro che si sentono a proprio agio nella concorrenza, e che la sperimentano come realizzazione della loro libertà contro le limitazioni feudali, si rappresentano le loro stesse relazioni

come un qualcosa che possono stringere o non stringere a piacimento ed *il cui contenuto è e deve essere determinato dal loro libero arbitrio*. (Solo su questa base è comprensibile una definizione di libertà che si concretizza nella libertà di vendita di sostanze cancerogene o teratogene, di auto prive di meccanismi tesi a limitare le conseguenze degli incidenti e dell'inquinamento). L'entrata o meno in un rapporto reciproco, da parte degli individui, si presenta pertanto *non* come un che di *necessario*, bensì come un qualcosa che dipende esclusivamente dalla loro volontà; che non è condizionato da presupposti immanenti, che la società o suoi membri possono far valere nei confronti di chiunque. Nell'ambito della concorrenza, gli individui - inclusi gli stessi proletari che si riversano dapprima sul mercato del lavoro in reciproca competizione, e che per lungo tempo non sono portatori del bisogno di unirsi in quelli che sono diventati i sindacati - agiscono, appunto, come se la loro azione non costituisse la manifestazione positiva di una loro specifica interrelazione con l'insieme dell'organismo del quale partecipano. Per questo, fintanto che considerano questa forma di vita come corrispondente alle proprie aspettative, rifuggono da qualsiasi tentativo di indirizzare questa interrelazione nell'ambito di una forma esplicita di generale cooperazione.

Questo particolare modo di sperimentare se stessi e la propria attività è completamente in contrasto con quello medioevale e con tutti gli altri che lo avevano preceduto. Lì ciascun individuo «coincideva immediatamente con la sua determinatezza» sociale⁷. Il suo «stato» era tale che la specifica differenza che lo contraddistingueva nell'esistenza, non solo era costitutiva dell'individualità, ma si presentava addirittura come *privilegio*. Il singolo era cioè sì «stabilito» come comunità, ma in una forma nella quale la comunità stessa *sovrastava* l'individuo, imbrigliando la sua particolarità alle funzioni riproduttive

dell'organismo sociale nel suo insieme. (Tanto per fare un esempio, ai membri delle arti di Firenze al tempo di Dante erano in genere imposti i prezzi di vendita, le quantità che dovevano produrre, i valori massimi dei salari da corrispondere ai garzoni, il divieto di contrarre matrimoni con stranieri, il divieto di giocare d'azzardo, un sistematico controllo di qualità sui prodotti, ecc.). Il tempo moderno, la civiltà, opera *un'inversione*. Instaurando la concorrenza, recide i precedenti vincoli, ai quali i singoli erano sottomessi, e pone l'individuo stesso come un qualcosa che *viene prima* del suo stesso «stato», della sua stessa condizione e delle stesse relazioni che stabilisce. Queste ultime non si presentano più, pertanto, come un qualcosa di immanente all'individualità, tale da *coincidere con* l'individuo, bensì come un qualcosa di *esteriore*, di accidentale, che il singolo può cercare di sottomettere al suo controllo o del quale può sempre sbarazzarsi perché formalmente padrone di se stesso ed a sé stante. Per questo, come è stato più volte ripetuto, la società *civile* si presenta come la realizzazione dell'individuo egoistico. In essa ha infatti luogo la *genesì* del singolo. Ed è solo grazie a questa genesì che la riproduzione individuale può divenire per il singolo uno *scopo* (privato), ed il suo «stato» può degradare a *mezzo*, cioè a qualcosa al quale egli si rapporta strumentalmente ed in modo formalmente autonomo.

L'espressione coerente di questa forma della soggettività interviene con la rivendicazione politica della *libertà* dai vincoli e dalle limitazioni preesistenti, e con la rappresentazione di *questa* libertà come *diritto* dell'uomo. Vale a dire che essa si esprime come rivendicazione e conquista di un potere personale, riconosciuto a priori come forma generale positiva della socialità, di «regolare le proprie azioni e di disporre dei propri possessi e delle proprie persone, come si crede

meglio... senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di *nessun altro*»⁸.

La rappresentazione di questo comportamento sociale in una forma capace di conferirgli un valore universale ha avuto dapprima luogo attraverso la sua trasformazione in un qualcosa di immanente alla stessa natura umana e di radicato nei singoli sin dal momento in cui l'uomo è apparso sulla faccia della terra⁹. Per questo la libertà è stata, in un primo momento, rappresentata come un diritto *naturale* e inalienabile. «In merito ai diritti dell'uomo», sostiene ad esempio Paine, «l'errore di quanti ragionano basandosi sui precedenti tratti dell'antichità è di non risalire *abbastanza indietro nel passato*. Anziché andare fino in fondo, ci si arresta a qualche periodo intermedio»¹⁰. Ma se si andasse abbastanza indietro - sino alle origini(!) - si troverebbero soggetti dotati di piena e matura capacità di intendere e volere come singoli di per sé stanti: vale a dire individui «liberi», originariamente dotati di un ego *poggiante solo su se stesso*.

È evidente che attraverso questa mediazione viene, inconsapevolmente, cancellato il processo attraverso il quale la capacità di agire come individui è stata «prodotta», e si svalorza il progressivo superamento dei legami attraverso i quali, di volta in volta, le preesistenti capacità umane sono emerse. In particolare, viene negata la *produttività* di quei legami nella «costruzione» dell'umanità dell'uomo. L'intera rivoluzione borghese viene ridotta a riappropriazione di ciò che è «per natura» umano; un emendamento degli errori delle generazioni intermedie, «che si sarebbero date», come sostiene apertamente Paine, «con presunzione a *disfare l'uomo*»¹¹.

Facendo valere il proprio *nuovo* bisogno, di poter agire senza dover subire «l'impedimento di (quelle che gli appaiono come le uniche) forze esterne»¹², l'individuo che si sta, in tal modo, trasformando in

«borghese», pone questo bisogno non come risultato di uno sviluppo, bensì come semplice ritorno ad un punto di partenza. Invece di riconoscere che l'isolamento individuale - che gli consente di agire senza la mediazione di un preesistente legame comunitario o di signoria e servitù, che sono stati sostituiti da una dipendenza meramente materiale - è il prodotto della dissoluzione di quei legami, ed è reso possibile dal fatto che al loro interno si è realizzata una crescita, tratta quell'isolamento come forma immanente dell'individualità.

Lo pone cioè come alfa ed omega della storia. È proprio a causa del radicarsi di una simile convinzione che la libertà borghese viene originariamente «intesa come non impedimento, come libertà *negativa*»¹³. Poiché l'individuo crede di aver riconquistato la forma della socialità intrinsecamente corrispondente al suo essere, rappresentata dal suo poter liberamente interagire con altri attraverso il rapporto di scambio, pone come unica condizione generale di un coerente svolgimento della vita la rimozione di «artificiali» limitazioni o condizionamenti da parte di altri esseri umani all'estrinsecarsi della sua volontà autonoma.

L'eguaglianza e la proprietà - intesa quest'ultima ovviamente come proprietà *privata* - gli altri due diritti naturali ed inalienabili, rappresentano solo sviluppi tautologici collaterali di questa determinazione sociale monadica della libertà. L'essere umano dell'uomo si presenta, conseguentemente, in un'unica e medesima *forma*, sempre eguale a se stessa: appunto quella di proprietario privato.

Analogamente a quanto accade nel rapporto di scambio, nel quale si astrae praticamente da ciò che «entra» nel processo produttivo come determinazione particolare dell'individuo che produce e, con l'eguagliamento del prezzo, si riduce sistematicamente la sua attività a quella *socialmente necessaria* - a quella dell'individuo *medio* che opera sul mercato - così la legge si presenta come «uguale per tutti». Essa cioè

astrae completamente da quelle forze particolari che fanno sì che l'individuo specifico sia la persona che è. In conseguenza di questa duplice qualificazione, ciascuno si presenta come una «monade che riposa su se stessa», e si pretende che la sua azione costituisca *l'immediata ed esclusiva manifestazione di una volontà, che essendo concepita astrattamente si concretizza sistematicamente in «scelte»*. Ogni nuovo individuo che calca la scena non si presenta, pertanto, come lo specifico «prodotto» di coloro che lo hanno preceduto, che può e deve rielaborare la propria umanità, ma sempre ed inevitabilmente partendo da quella base, da quella particolarità. Si *presume* piuttosto che egli possa di volta in volta partire da zero, cioè che «il mondo sia per lui nuovo *come lo fu per il primo uomo*, ed i suoi diritti naturali nel mondo siano *dello stesso genere*»¹⁴ cosicché egli possa esprimere immediatamente un'universalità. Taluni, in quei paesi, come ad esempio gli Stati Uniti, la cui vita sociale più saldamente poggia su questa libertà, perché popolati da coloro che più pienamente si riconoscono nei rapporti introdotti a partire dall'Ottocento, in quanto hanno potuto costruire la vita sociale ex-novo su di essi, si spingono fino al punto di ipotizzare un ciclico annullamento di tutte le istituzioni preesistenti. Così Portelli riassume ad esempio quella che era la posizione di Jefferson in merito: «È assurdo che le leggi fatte da una generazione debbano anche valere per la generazione successiva; in questo modo, infatti, i cittadini finiscono per trovarsi governati da leggi che non hanno fatto loro. Per questo proponeva che tutte le norme giuridiche venissero azzerate ogni diciannove anni e mezzo»¹⁵. Ha indubbiamente ragione Barcellona nel sottolineare che questa rappresentazione si sviluppa nella convinzione che «ogni uomo sia un'incarnazione dell'intera umanità»¹⁶; espressione con la quale evidentemente si intende che, come norma, ciascun individuo agisce come se disponesse *per natura delle facoltà positive specifiche della specie*

umana, e fosse sempre e necessariamente in grado di partire da quelle nell'esternare se stesso¹⁷.

Questo modo di sperimentare se stesso dell'individuo privato è ben descritto da Bobbio quando sostiene che questa concezione individualistica è il risultato di una «*inversione* del rapporto fra individuo e stato», fra l'individuo e l'organismo al quale appartiene. In tale concezione «prima viene l'individuo, si badi l'individuo singolo, che ha valore di per se stesso, e poi viene lo stato». «Lo stato è *cioè fatto* per l'individuo e non l'individuo per lo stato»¹⁸. Questo rovesciamento di prospettiva è rappresentato concisamente dall'affermazione, sempre di Bobbio, che in tal modo viene invertito il rapporto tradizionale tra diritto e dovere. Il «diritto» appare così come quella forza soggettiva attraverso la quale i singoli procedono a praticare su scala allargata i rapporti di scambio tra loro e determinano l'emergere di uno spazio sociale nel quale la *separazione reciproca prende corpo come elemento essenziale positivo interno allo stesso processo riproduttivo*. Per questo la libertà del singolo viene trattata come se fosse un qualcosa di immanente, di a priori, quel diritto che «trasmesso all'uomo dalla natura» (Kant), è in grado di *fondare* tutti gli altri diritti.

L'individualità preborghese non poggia e non può poggiare su questa libertà monadica, bensì è costruita attorno al riconoscimento del sussistere di una necessità esteriore alla quale tutti, seppure con le differenze inerenti al rango e alle funzioni, sono «comunitariamente» sottomessi. Per questo si esprime innanzi tutto come *dovere e la libertà si sperimenta come capacità di assumere su di sé questo dovere*, al di là degli impulsi che eventualmente tendono a negarlo. Il singolo, d'altra parte, non è neppure lontanamente in grado di sciogliere i vincoli che lo legano agli altri nella comunità. E se cerca di farlo prima che siano sviluppate le forze sulle quali poggerà poi la società borghese, non farà altro che

decretare la decadenza sua e dell'organismo del quale partecipa. Infatti, «se (in quel contesto) il singolo modifica il suo rapporto con la comunità, con ciò egli modifica la comunità stessa e produce effetti distruttivi su di essa, sia, anche, sul suo presupposto economico»¹⁹. Le forze riproduttive, attraverso le quali si estrinseca la vita dei singoli, concregono con ciascuno di loro in una forma unilaterale, che non le rende indifferentemente appropriabili da chiunque e, quindi, generalizzabili. Ognuno è così *vincolato* alla propria determinazione sociale (ed economica), se vuole sopravvivere. E la riproduzione dei singoli ha luogo solo *per ed attraverso la comunità*. La comunità è dunque la «vera» libertà.

Dal punto di vista borghese, questa condizione si presenta invece come mera assenza di libertà, appunto perché quest'ultima viene immediatamente ed esclusivamente identificata con l'autonomo volere del singolo che poggia solo su se stesso. Ma si tratta di una valutazione accettabile?

L'arbitraria semplificazione del problema della libertà propria della società borghese

Uno degli aspetti essenziali dell'analisi di Marx, che è stato poi ampiamente confermato da buona parte dello sviluppo successivo delle conoscenze antropologiche, è che nell'individualità che si sente a proprio agio nell'ambito dei rapporti borghesi ha luogo un'arbitraria semplificazione del problema della natura della libertà. Poiché è proprio questa semplificazione, che impedisce di sperimentare i limiti e i vincoli che quei rapporti impongono e che si frappone come uno schermo alla comprensione del processo che spinge verso la comunità, è giocoforza per noi esaminarla criticamente. Per non dilungarci, prendiamo le mosse da un esempio concreto contenuto nella bellissima indagine di P.

Riesman sulla vita dei Peul Djelgobe, pubblicata con il titolo di *Società e libertà*. A conferma - indubbiamente non voluta, ma non per questo meno puntuale - dell'ipotesi marxiana che il rapporto di scambio non è un rapporto dapprima praticabile tra individui che partecipano di una medesima comunità, Riesman ci informa che «nella società del Djelgodji il denaro non può servire come remunerazione del lavoro tra Peul»²⁰. Un simile rapporto può intervenire «unicamente tra membri di stati sociali diversi, tra membri di etnie diverse o tra stranieri»²¹. Quando descrive le motivazioni di una simile *impossibilità*, Riesman lo fa nei seguenti termini: «Lavorare per denaro significa aver bisogno di quel denaro per vivere. Chiedere ad un altro Peul (del denaro) per la propria attività equivarrebbe quindi a rivelargli il nostro stato di bisogno e ciò è un venir meno *all'essere Peul*. Un lavoro del genere non potrebbe, di conseguenza, essere considerato come un aiuto dato alla persona per cui si lavora; *invece di rafforzare un vincolo sociale, un approccio del genere tenderebbe ad indebolirlo*. Per questa ragione i Djelgobe non accettano di lavorare per uno dei loro in cambio di denaro, né accettano che uno dei loro lo faccia. Pagare qualcuno per un lavoro equivale ad insinuare o a constatare che non lo ha fatto allo scopo di esservi utile, ma che è stato spinto a farlo dai suoi bisogni. Se un uomo non lavora senza esservi stato *costretto*, ciò significa che *non è libero* e per i Peul è molto penoso vedere uno dei loro che è al di sotto dell'umanità come loro la concepiscono»²².

Ciò che l'individuo borghese rappresenta nella forma della propria libertà, costituisce pertanto per gli esseri umani ancora immersi in condizioni precapitalistiche una non-libertà e viceversa. Questa opposizione può essere risolta nella maniera semplicista sin qui sempre seguita, di trattare come forma «vera» solo quella corrispondente al livello più evoluto dello sviluppo sociale, e di considerare la precedente come forma meramente illusoria. Ed è appunto quello che fanno coloro

che, arbitrariamente, identificano «la libertà» con la libertà borghese nella quale sono immersi. E tuttavia si tratterebbe di un errore. *Ciascuna delle forme dell'esperienza e della rappresentazione ha infatti una validità sociale per ed entro le strutture sociali che la esprimono come manifestazione di quel modo della vita umana.*

Siamo cioè costretti a riconoscere che la libertà umana non è affatto, come taluni credono, un qualcosa *dotato di una forma assoluta ed unica di esistenza*, finalmente venuto alla luce o riemerso nella società borghese. Ma che si tratta, piuttosto, di un qualcosa che rimanda continuamente allo specifico rapporto che gli uomini hanno con lo svolgersi della loro stessa attività e cooperazione. Come precisa con grande acume Marx nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*: «se la libera concorrenza ha dissolto gli ostacoli dei precedenti modi e rapporti di produzione, occorre anzitutto considerare che quelli che per essa sono ostacoli, per i precedenti modi di produzione furono limiti immanenti, entro i quali essi *si svilupparono e si mossero naturalmente*. Questi limiti diventano ostacoli solo dopo che le forze produttive ed i rapporti di traffico si sono sviluppati in maniera sufficiente da consentire al capitale come tale di cominciare a presentarsi come principio regolatore della produzione. I limiti che esso ha abbattuto costituivano degli ostacoli per il suo movimento, sviluppo e realizzazione. Con ciò esso non soppresse né tutti i limiti, né tutti gli ostacoli; bensì solo quei limiti ad esso non corrispondenti, che per esso costituivano ostacoli. Nell'ambito dei suoi propri limiti - per quanto da un punto di vista più alto essi si presentino come ostacoli alla produzione e come tali vengano posti dal suo stesso sviluppo storico - esso si sente libero, senza ostacoli, limitato soltanto da se stesso e dalle sue stesse condizioni di vita: proprio come l'industria corporativa all'epoca della sua fioritura *trovò nell'organizzazione corporativa tutta la libertà di cui aveva bisogno*, ossia i suoi corrispondenti

rapporti di produzione. Fu essa stessa anzi a partorirli dal suo grembo e a svilupparli come sue condizioni immanenti, non dunque come ostacoli esterni e restrittivi»²³.

Queste considerazioni - lo ripetiamo, ampiamente confermate dalle ricerche antropologiche di più di un secolo - ci introducono ad una ben diversa, e più complessa determinazione della libertà. Scompare infatti del tutto la possibilità di *una forma unica ed assoluta della libertà*, articolata sulla base dell'egoismo, e si delinea invece una determinazione della libertà come situazione nella quale gli uomini, che vivono sempre e necessariamente in un modo determinato, sperimentano le forme della loro esistenza come corrispondenti alla loro individualità, e quindi tali da non richiedere di essere trasformate o abbattute. D'altra parte, è inevitabile che un insieme di rapporti, attraverso i quali è stata conquistata una forma della libertà, con l'ulteriore procedere dello sviluppo, non si presenti più come principio regolatore adeguato della produzione e riproduzione della vita e che, anzi, determini inconvenienti e catastrofi ricorrenti. Quando un simile fenomeno si verifica, comincia ad emergere la sensazione e la consapevolezza che quei rapporti costituiscono un ostacolo. *La libertà sta allora nella possibilità e nella capacità di spingersi al di là dei limiti corrispondenti a quel modo di vita*. Inizia allora una lenta opera di trasformazione sociale che, nonostante possa essere rappresentata, da coloro che la pongono in essere, come diretta a perfezionare il dominio di quei rapporti, ed a risolvere omeostaticamente a loro favore i conflitti che la sollecitano, annuncia in realtà la lenta dissoluzione di quel modo di vita.

X

Le metamorfosi della libertà**Dalla libertà negativa alla libertà positiva**

Che la libertà borghese non sia rimasta, dal momento della sua comparsa ad oggi, eguale a se stessa è un fatto confermato da molti studiosi. Come sostiene ad esempio Bobbio, «"libertà" ed "eguaglianza" non significano oggi lo stesso di quel che significavano nelle pagine di Locke o nelle dichiarazioni settecentesche: il loro contenuto si è ampliato, è diventato sempre più ricco e denso; il loro significato si è fatto sempre più pregnante...». Cercando di delineare le tappe di questo sviluppo, Bobbio individua due passaggi culminanti: «Il primo *allargamento* del concetto di libertà», sostiene, «avvenne con il passaggio dalla teoria della libertà come non impedimento, alla teoria della libertà come autonomia... E quindi non tanto il non aver leggi... quanto l'ubbidire a leggi *poste da noi a noi stessi*». Su questa base nacque la libertà come «libertà politica» «come sviluppo delle libertà civili, o della forma democratica di reggimento come sviluppo e integrazione della forma pienamente e originariamente liberale»¹. La rivendicazione di questa libertà prendeva avvio dall'esplicito riconoscimento che «abbandonando l'ordine sociale precedente, ed eliminando alla rinfusa le preesistenti istituzioni, i costumi, le idee... ci si era fermati compiaciuti in mezzo alle rovine, credendo di potercisi fissare per sempre»². Si era, in conseguenza di ciò, arrivati ad una situazione nella quale «l'amore per l'ordine si confondeva con la tirannide e il culto della libertà col disprezzo delle leggi» e ciò

perché «niente era più vietato, né permesso, né onesto, né vergognoso, né vero, né falso»³.

Questo passaggio, attraverso il quale la società nel suo insieme cerca di procedere da un «lasciare stare» ad un «decider cosa fare», rappresenta indubbiamente un «allargamento» della libertà: ma, e lo vedremo meglio nelle conclusioni, si tratta di un allargamento contraddittorio. E infatti l'ampliamento del terreno della libertà, interviene attraverso un capovolgimento, che però viene compiuto come se tale non fosse. Attraverso quella che Bobbio definisce come «libertà politica», si riconosce cioè che *l'azione dei singoli lasciati a se stessi non procede affatto, nel suo insieme, in forma necessariamente coerente con la natura delle cose, e produce quindi anche sviluppi contraddittori*. Ma subito dopo si pretende che «i rapporti necessari, che derivano dalla natura delle cose», possano comunque essere elaborati come un qualcosa che promana *immediatamente ed esclusivamente* dalla volontà dei singoli come sono. «Le leggi», afferma Diderot, «non sono più la volontà arbitraria di uno solo (il sovrano), ma quella di numerosi uomini che si sono consultati intorno alla loro felicità e sicurezza», e che agiscono con la pretesa di diventare *tutti (!) sovrani*⁴. La libertà politica si aggiunge cioè alle libertà civili, ma in una forma tale che contraddittoriamente «ogni uomo vale come essere sovrano, come essere supremo»⁵, cioè ancora come individuo *egoistico*. Invece di prendere le mosse da un esplicito riconoscimento dei limiti dell'individualità, insiti nella forma monadica dell'individualismo, e di rovesciare la situazione ponendo la socialità e le condizioni che essa impone allo sviluppo a fondamento dell'essere dell'individuo, la libertà politica pone quegli stessi limiti a fondamento della socialità.

Non c'è da stupirsi se, dunque, con il procedere dello sviluppo, si dovette giungere a riconoscere esplicitamente che la libertà negativa di per sé non poteva costituire un presupposto adeguato per la realiz-

zazione degli obiettivi che si perseguivano con la libertà politica. «La seconda trasmutazione del concetto di libertà», scrive Bobbio, «avvenne quando si passò da una concezione negativa ad una concezione *positiva*, cioè quando si intese la libertà... anche in termini di potere positivo, cioè di capacità giuridica e materiale di *rendere concrete* le astratte possibilità garantite dalle costituzioni liberali». Dopo questo sviluppo «l'immagine dell'uomo libero si presenta come l'immagine dell'uomo che non deve tutto allo stato perché considera sempre l'organizzazione statale come strumentale non come finale; partecipa direttamente o indirettamente alla vita dello stato, ovvero alla formazione della cosiddetta volontà generale; ha sufficiente *potere economico* per soddisfare alcune esigenze fondamentali della vita... senza le quali la prima libertà è vuota, la seconda è sterile»⁶.

Qui interviene un rovesciamento ben più marcato di quello che ha avuto luogo con il passaggio alla libertà politica, rovesciamento che giustifica appieno le lamentele di Friedman. Nel primo caso, là dove domina la libertà negativa, si presume infatti che gli esseri umani lasciati individualmente a se stessi *sono* liberi. Nel secondo caso, invece, si riconosce «che non sia vero che gli uomini *nascono* liberi... ma piuttosto che essi debbono essere trattati come se fossero liberi»⁷. Con il primo orientamento la libertà è posta come un dato, un *presupposto*. Con il secondo, essa diventa invece un *problema*. Occorre cioè giungere a saper «distinguere quel che si deve *fare* da quel che *non si deve fare*» per *rendere* gli uomini liberi. Il *laissez faire*, la concorrenza perdono *definitivamente* la loro connotazione di mediatori di libertà.

Con il passaggio alla libertà politica si crede ancora che sia sufficiente la sola volontà degli individui singoli a realizzare la loro libertà. Non appena comincia ad affermarsi quella che viene definita come «libertà positiva», ci si avvia a riconoscere che il potere umano di produrre una

vita corrispondente alle intenzioni degli individui, per non essere illusorio, deve poggiare su un insieme di *condizioni esterne*, che non sono evocabili con la sola volontà, ma che piuttosto debbono essere prodotte poggiando sulle condizioni preesistenti. Interviene cioè una prima rozza accettazione pratica della critica marxiana della democrazia politica, nell'ambito della quale non si riesce a realizzare una verace comunità umana, appunto perché ci si limita a *presumere* che ogni uomo, *così com'è*, sia di per sé «un'incarnazione dell'intera umanità». Mentre si deve riconoscere che l'uomo cresciuto all'interno della società civile porta l'impronta dei propri limiti storici e personali, e per questo *non può* essere trattato come se fosse intrinsecamente un universale. Certo, non si giunge alla piena accettazione dell'ipotesi marxiana che egli esista in «una forma non acculturata (*unkultivierten*) e asociale», che abbia «un'esistenza casuale», che sia «assoggettato a rapporti ed elementi disumani», che altrimenti ci si starebbe già muovendo positivamente e pienamente in un embrione di comunità. E tuttavia si riconosce apertamente che le condizioni affinché l'individuo possa esistere come «un reale ente generico»⁸ debbono essere *prodotte*, e non sono quindi date «per natura», e tanto meno possono emergere spontaneamente nell'ambito della società borghese. Negando l'organicità naturale della società si comincia ad operare in modo da individuare le condizioni di un procedere organico.

Dalla libertà come dato alla libertà come compito

Uno dei limiti propri di una forma ancora rozza dell'individualità, l'abbiamo già visto, è quello di non cogliere i mutamenti che intervengono con lo sviluppo e di cercare di trattare le forme più evolute dei rapporti come se non fossero dissimili da quelle che le hanno precedute. Invece di indagare sulle differenze, e di fornire così una

spiegazione della particolare evoluzione storicamente intervenuta, il soggetto si affanna a far valere le analogie, giungendo sostanzialmente ad eternizzare la realtà sociale data.

Da questo punto di vista è significativo il modo in cui Veca si sofferma sulla descrizione che Berlin fa della libertà negativa, nel distinguerla da quella positiva. «Il significato principale della libertà», scrive Berlin, «è la libertà dalle catene, dalla prigionia, dalla schiavizzazione *da parte di altri*. Il resto è un'estensione di questo significato oppure una metafora. Battersi per la libertà significa cercare di rimuovere gli ostacoli; lottare per la libertà personale è sforzarsi di tenere a freno l'interferenza, lo sfruttamento, la schiavizzazione *da parte di uomini* i cui fini non sono i nostri»⁹. Ma Veca precisa che «questo resoconto del significato della libertà negativa gli sembra piuttosto un resoconto della libertà *punto e basta*. L'essere qualcuno libero o non libero», a suo avviso, «implica in ogni caso la presenza o l'assenza di *vincoli o interferenze* rispetto ai corsi di azione alternativi tra cui un individuo si trova *a scegliere...* Quale che sia la nostra interpretazione della libertà», aggiunge, «un ingrediente del suo significato deve mantenere questo impegno ad assegnare un peso rilevante e prioritario alla nozione di libertà individuale come *assenza di ostacoli e vincoli rispetto alle opzioni e alle gamme di azioni alternative cui si trovano di fronte gli individui*». E conclude: «se accettiamo questa linea di argomentazione, la contrapposizione tra libertà negativa e libertà positiva, così centrale nel conflitto tra modelli di teoria liberale, democratica e socialista, tende a *dissolversi*»¹⁰. In altri termini, l'insieme dei mutamenti sociali che, secondo quanto abbiamo sin qui esposto, costituiscono una riprova del presentarsi del bisogno della comunità non potrebbero in alcun modo essere considerati come tali.

Si deve tuttavia riconoscere che le cose non sono affatto così lineari. C'è infatti una differenza di 180 gradi tra l'agire presupponendo che le

strade *siano* sgombre, una volta che il percorso non sia più intralciato *dalla volontà negativa altrui*, e l'operare in modo che esse *divengano sgombre*, perché spontaneamente non lo sarebbero, al di là dell'eventuale assenza di una volontà negativa altrui. La libertà personale, fintanto che si presenta come libertà negativa, corrisponde «al diritto di poter godere indisturbati *della casualità* all'interno delle condizioni»¹¹ spontaneamente determinate dall'operare della concorrenza. Quando essa trasmuta nella forma della libertà positiva, il problema del nesso che intercorre tra il godimento individuale e l'insieme delle condizioni materiali esterne che lo rendono possibile *fonda*, in un modo o nell'altro, la stessa socialità degli individui. La libertà, in questo secondo contesto, sta dunque nel *porre* quelle condizioni che agevolano il percorso di vita degli individui come condizioni non più *da lasciare al caso* e all'azione autonoma del singolo, bensì da trattare come *necessarie* e *da produrre* per ed attraverso la società. L'insospettabile Dewey descrisse questo fenomeno nei seguenti inequivocabili termini: «il cosiddetto individualismo del secolo XIX», quello egoistico, «si fonda su una metafisica che presuppone che ci sia un'armonia tra l'uomo e la natura, una volta rimosse certe artificiali limitazioni *dell'altro uomo*. Perciò esso omette di studiare e regolare le *condizioni* dell'industria, in base alle quali una libertà nominale può diventare reale. Quando trovate chi crede che tutto ciò di cui gli uomini abbisognano sia la libertà dall'oppressione legale e politica, avete trovato uno che, a meno che non voglia semplicemente mantenere i suoi privati privilegi, ha in testa qualche residuo della dottrina metafisica del libero arbitrio, con in più un'ottimistica confidenza in una naturale armonia. Per disingannarsi, costui abbisogna di una filosofia che gli consenta di riconoscere il carattere oggettivo della libertà *e il suo dipendere da un accordo dell'ambiente con gli umani bisogni*. Giacché la libertà di fatto dipende da condizioni dell'operare che sono socialmente e scientificamente fondate: e dal momento che l'industria abbraccia le più

diffuse relazioni dell'uomo con il suo ambiente è irrealistica la libertà che non abbia *alla base* un controllo economico (*command*) dell'ambiente. Per questo, *non c'è libertà effettiva ed aggettiva senza organizzazione*»¹².

La libertà negativa, che poggia sulla concorrenza, è dunque, qualunque sia l'opinione di Veca in merito, *opposta* rispetto alla libertà positiva, poiché quest'ultima prende necessariamente corpo *sulla base* del bisogno di una organizzazione della società, bisogno che scaturisce dall'esperienza che la società stessa non è e non può essere un qualcosa di *organico per natura*.

XI

La libertà nella comunità

Un secolo e mezzo fa, nelle pagine conclusive dell'*Ideologia tedesca*, Marx ed Engels individuarono nei seguenti termini il compito che coloro che perseguivano lo scopo della comunità avevano di fronte: «Nell'epoca presente la dominazione dei rapporti oggettivi sugli individui, il soffocamento dell'individualità da parte della casualità, ha assunto la sua forma più acuta e più generale ed ha assegnato con ciò agli individui esistenti un compito affatto determinato. Essa ha assegnato loro il compito di sostituire alla dominazione dei rapporti e della casualità sugli individui, la dominazione degli individui sui rapporti e sulla casualità... Questo compito... si identifica col compito di dare alla società un'organizzazione comunista»¹. Abbiamo appena visto che un mutamento in direzione del costituirsi della società in una forma organizzata, da allora ad oggi è effettivamente intervenuto. E tuttavia è certo che la nuova situazione non si configura ancora come una reale organizzazione della società *basata* sulla comunità.

Quali difficoltà, quali resistenze si frappongono allora sulla via del riconoscimento esplicito che l'unica possibile «organizzazione» matura dei rapporti umani è quella che può emergere quando si pone la comunità stessa come *presupposto*? Per rispondere a questo quesito dobbiamo affrontare alcuni problemi delicati, sui quali Marx si è soffermato più volte, ma che successivamente sono stati poco dibattuti e generalmente fraintesi.

La ricerca della libertà in una forma ancora capovolta

Le società occidentali sono in qualche modo divenute *astrattamente* consapevoli del bisogno dell'organizzazione. Tuttavia, la forma che questa consapevolezza ha assunto è ancora molto rozza, perché sottovaluta l'insieme di problemi che si accompagnano all'attuazione di un simile progetto sociale. Essa ignora cioè *le condizioni* che debbono essere rispettate per poter riuscire. In particolare, evocando di solito queste condizioni nella forma della rivendicazione di diritti, essa pone ancora in termini *rovesciati* la questione della libertà, continuando a rappresentarla come uno stato determinabile con *l'eliminazione di ostacoli*, con *l'abbattimento di barriere*, con la *rimozione di impedimenti*, ecc. L'errore insito in un approccio del genere è stato evidenziato da Marx e da Engels con la consueta chiarezza. «Nella liberazione reale», si legge *nell'Ideologia tedesca*, «una capacità sino a quel momento esistente soltanto come disposizione negli individui che si liberano, si manifesta come potenza reale, oppure una potenza già esistente viene accresciuta mediante la soppressione di una barriera. Questa soppressione della barriera *che è semplicemente una conseguenza della elaborazione di una nuova potenza*, può certamente essere *considerata come la cosa principale*. Ma questa (rappresentazione è solo un') illusione, (e ad essa) si arriva soltanto se si prende la *politica come base della storia empirica*»². Con l'orientamento in questione la dinamica sociale viene cioè interpretata in maniera capovolta rispetto al suo svolgimento reale. Il positivo viene visto non per quello che è, bensì dal suo lato negativo, per ciò che il suo instaurarsi *toglie*. Quando una nuova capacità viene acquisita, non la si rappresenta infatti come parte del processo di *produzione dell'umanità dell'uomo*, ma piuttosto come mera rimozione di ostacoli che *impedirebbero artificialmente l'estrinsecazione di un potere umano preesistente* e già maturamente contenuto nella forma data dell'individualità. Gli uomini

presuppongono così di *essere* nel modo in cui in realtà stanno solo *divenendo*.

Per questo, nonostante attraverso la libertà positiva si riconosca praticamente il bisogno di un'organizzazione, il bisogno stesso *non dismette la sua veste di diritto*, e le condizioni, che in realtà sono *da instaurare*, vengono in genere poste come degli eventi *da non impedire*. È questo limite dell'individualità che spinge le persone «ad aspettarsi che la società dia loro il qualcosa»³ sul quale poggiare la loro libertà, invece di riconoscere che è loro «compito il darsi una forma della società»⁴ *che riesca a contenere strutturalmente il qualcosa del quale esprimono il bisogno*. Quando i conservatori additano scandalizzati i limiti insiti in un simile orientamento statalista, sostenendo giustamente che in esso gli individui non possono realizzare la loro libertà ma solo abdicare ad essa, non si rendono tuttavia conto dello stretto legame che unisce l'individualità borghese, della quale fanno l'apologia, a questo *suo* sviluppo successivo. Legame così profondo da spingere Marx ad affermare che, nonostante questa prima rozza forma di spinta verso la comunità sia già il comunismo - appunto perché la comunità ha una sua fase di generazione - essa ciononostante non costituisce altro che «la generalizzazione e il compimento del rapporto della proprietà privata»⁵.

Il problema sta nel fatto che, nonostante ci si batta per la conquista di una nuova forma della mediazione sociale, il potere degli esseri umani viene ancora posto, nella lotta, come un qualcosa di meramente esteriore rispetto a loro, come pertinente ad un terzo: che nel caso specifico non è più, come accadeva agli albori della società borghese, il denaro - ed il mercato, nel quale questo rapporto si costituisce a relazione sociale generale - bensì lo stato. *L'attività* diretta a conquistare le forme della propria esistenza che si sperimentano come necessarie, proprio perché si svolge in maniera marcatamente inconsapevole, viene d'altra parte

rappresentata come *passività*, come esclusivo *bisogno del risultato*, cioè come un qualcosa che può scaturire solo dall'intercessione di un potere esterno sovrastante. Il lato attivo si presenta cioè solo idealisticamente, mentre il lato materiale si presenta *solo* passivamente, cioè come presupposto, come «natura».

La specifica passività insita nel rapporto di denaro

L'errore di fondo dell'economia politica come forma del pensiero che racchiude in sé l'esperienza dominante nella società borghese è, secondo Marx, quello di prendere per «pienamente umani» i rapporti monetari, quei rapporti che si instaurano tra gli individui quando agiscono come proprietari privati. Secondo gli stessi conservatori più illuminati, infatti, l'individuo che compera e che vende è l'essere umano che soddisfa i suoi bisogni. Per questo essi in genere si attendono che tramite questi rapporti, «la gente sia in grado di *rispondere personalmente dei propri bisogni*»⁶. A causa di questo assunto, che cancella la possibilità di un contrasto tra il rapporto produttivo monetario e la manifestazione di sé, l'appello all'intervento dello stato viene coerentemente rappresentato unicamente come una abdicazione alla propria libertà a favore di una dipendenza di tipo parassitano. Ma questo tipo di esperienza consegue evidentemente ad un abbaglio. Ed infatti, se è indubbiamente vero che nella proiezione immediata del proprio potere nello stato c'è una esteriorizzazione della propria capacità sociale⁷, è però altrettanto certo che questa esteriorizzazione si presenta solo come uno *sviluppo della preesistente esteriorizzazione* che interviene quando gli individui si sottomettono in massa al mercato. Se quindi nell'evocazione dell'intervento dello stato si presenta uno svuotamento dell'individuo, che non risponde direttamente dei propri bisogni, ciò accade perché uno svuotamento simile, ma ben più radicale, era già intervenuto con il

diffondersi del rapporto di denaro. Ed anzi, il particolare svuotamento che si manifesta nell'appello allo stato è la via contorta attraverso la quale si cerca di porre rimedio agli effetti negativi conseguenti al preesistente svuotamento insito nel rapporto di denaro. È bene precisare succintamente il senso di questa proposizione.

Là dove domina il mercato, ciascuno entra in rapporto con gli altri agendo come se fosse *sufficiente* riferirsi ai *singoli momenti* del processo sociale nei quali egli provvede al perseguimento dei propri particolari scopi, lasciando invece che la *totalità del processo evolva spontaneamente per proprio conto*. Questa interazione sociale si trasforma in una continua collisione reciproca, nella quale l'insieme del potere sociale è *completamente staccato dagli individui stessi*. Tale potere è ad essi sovrastante anche perché essi *non sanno* da dove viene e dove va e, fintanto che le cose scorrono, non lo sentono nemmeno come un organismo del quale partecipano. La loro «libertà», quando assume le forme più pure, come ad esempio nella prima fase dello sviluppo negli Stati Uniti, si concretizza, d'altra parte, proprio in *questa astrazione*; nel presumere cioè che *ciascuno* possa egoisticamente agire come *sovrano* senza venirsi a trovare conseguentemente in una situazione contraddittoria.

Ma nel mentre si affanna nella propria vita materiale a procedere come proprietario privato, ciascuno sviluppa allo stesso tempo, nelle forme specifiche corrispondenti al contesto nel quale è immerso, una determinata coscienza dell'appartenenza ad un organismo, la quale, per il fatto di assumere una connotazione politica, viene appunto concepita come contrapposta alla prima. Mentre le forze produttive sociali evolvono così *praticamente* in una forma della generalità, che fluisce al di là del volere e del sapere degli individui, come mercato, esse si

costituiscono *idealmente*, tramite il reflusso nella sfera politica della loro volontà e del loro sapere comuni, come stato.

La struttura dell'individualità corrispondente a questo sviluppo sociale è così efficacemente descritta da Marx. «La rivoluzione politica (borghese) che abbatté la potestà del sovrano assoluto e innalzò gli affari dello stato ad affari del popolo, che costituì lo stato politico come affare universale, cioè come stato reale, spezzò tutti i ceti, le corporazioni, le arti, i privilegi, che erano altrettante espressioni della separazione del popolo dalla sua essenza comunitaria. La rivoluzione politica soppresse con ciò il carattere politico della società civile. Essa spezzò la società civile nelle sue parti costitutive semplici, da un lato gli individui, dall'altro gli elementi materiali e spirituali che costituiscono il contenuto della vita, la situazione civile di questi individui ... La determinata attività e le determinate condizioni di vita (di ognuno) decadde a significato solo individuale. Esse non formarono più il rapporto universale dell'individuo con la totalità dello stato. L'interesse pubblico in quanto tale divenne piuttosto l'interesse universale di ciascun individuo, e la funzione politica divenne la sua funzione universale ... La costituzione dello stato politico e la dissoluzione della società civile negli individui indipendenti - il cui rapporto è il diritto, così come il rapporto degli uomini dei ceti e delle arti era il privilegio - *si compie in un medesimo atto...* Ma l'uomo egoistico non è altro che il risultato passivo ed ereditato dalla società dissolta, oggetto della certezza immediata, dunque oggetto naturale. La rivoluzione politica dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza rivoluzionare queste parti stesse né sottoporle a critica. Essa si comporta verso la società civile, verso il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, *come verso il fondamento della, propria esistenza*, come verso un presupposto non ulteriormente fondato, perciò, come verso la sua base naturale. Infine l'uomo, in quanto è

membro della società civile, vale come uomo vero e proprio, come *l'homme* distinto dal *citoyen*, poiché egli è l'uomo nella sua immediata esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo politico è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona allegorica, morale. L'uomo *reale* è riconosciuto solo nella figura dell'individuo egoista, l'uomo *vero* solo nella figura *dell'astratto cittadino*»⁸.

Ora è inevitabile che un simile individuo, nel momento in cui procede a cercare di sussumere a sé le condizioni generali della propria esistenza materiale, lo faccia dapprima attraverso la mediazione della figura della «forza politica», agendo così in coerenza con ciò che è. Non attribuendo a se stesso e agli altri alcun potere comune, deve porre questo potere comune come un qualcosa di meramente esteriore. La via è pertanto *necessariamente* quella di rappresentare a se stesso la soluzione del problema come intervento dello stato nell'economia, nella vita privata degli individui. Ha perfettamente ragione Salvati quando sostiene che le prime rozze forme del comunismo sono sin qui state contraddistinte proprio «dalla deliberata *non distinzione* tra economia e politica», e precisa che con ciò intende «che l'area coperta dalla decisione politica si è *estesa a tutte* le fondamentali decisioni dell'economia»⁹. Ma ha indubbiamente torto nel ritenere che un simile sviluppo *non fosse necessario*. E sbaglia nel credere che esso, oltre ad essere previsto, da Marx, sia addirittura stato da lui sollecitato come forma corrispondente all'essenza della comunità.

Se non si cade nell'illusione accarezzata da Salvati, che gli uomini possano procedere efficacemente sulla via del loro ulteriore sviluppo facendo qualche passo indietro nella storia, tornando a considerare lo svolgimento della propria vita materiale «come un fenomeno naturale, da non mettere in discussione più di tanto»¹⁰, non è difficile riconoscere che lo sviluppo, consistente nella conquista di un potere sulla propria

vita reale, deve passare necessariamente attraverso la *n-congiunzione di quelle forze soggettive ed oggettive che, nella società borghese, si dislocano in sfere autonome e separate*. I tentativi di procedere a questa ricongiunzione, d'altra parte, non potevano dapprima intervenire in maniera diversa da come sono intervenuti, con il cercare cioè di attribuire *concretamente* alla politica quella funzione che, nella società, corrisponde alla sua collocazione *ideale*. Come vedremo nelle conclusioni, proprio perché procede dalla società borghese, perché si presenta come un suo sviluppo, il comunismo è dapprima inevitabilmente «un movimento di natura politica»¹¹, che tende a sopprimere l'autonomia del politico nel tentativo di dar forma alla società civile.

Solo i disastri che conseguono dai tentativi di ricongiunzione delle diverse sfere della vita, praticati su questo terreno, possono rendere *poi* evidente che il procedere comunitario deve ricercare forme dell'organizzazione sociale *sue proprie*, nelle quali il *potere umano* viene elaborato non considerando più la struttura dell'individualità sociale come un dato, bensì come un problema. Solo allora può intervenire una ricerca della libertà che non soffra più di una limitazione derivante dalla sua natura politica.

Gli ultimi tentativi di spingersi politicamente al di là della politica

Si può senz'altro sostenere che, nella nostra epoca, si consumano gli ultimi bagliori del presunto potere della politica come strumento da opporre alla casualità mercantile.

Come abbiamo più volte accennato, la politica non aveva originariamente questa connotazione. Al momento della gestazione della società borghese la politica svolgeva infatti un ruolo addirittura opposto. Essa era lo strumento che metteva gli uomini in grado di godere liberamente

della casualità. Ed in questa dimensione si concretizzava la libera individualità. «Nei primi decenni della Repubblica [americana]», ci ricorda Friedman, «uguaglianza significava "uguaglianza di opportunità", nel senso che nessun ostacolo arbitrario doveva impedire a qualcuno di *usare le sue capacità* per perseguire i suoi obiettivi... [Questa situazione] non presentava contraddizioni con la libertà di ognuno di *decidere da sé il proprio destino*». Friedman puntualizza il contenuto di questa affermazione nei seguenti inequivocabili termini: «Un bambino nasce cieco, un altro è dotato della vista; un bambino ha genitori profondamente interessati alla sua felicità e che gli forniscono una base di cultura e di capacità di discernimento, un altro ha genitori dissoluti, che non si preoccupano del suo futuro... Le possibilità aperte davanti a loro dalla nascita non sono chiaramente le stesse, *ma non vi è nessun modo di rendere identiche le loro opportunità*». Pertanto «il significato del concetto di eguaglianza di opportunità è suggerito da un'espressione francese che risale alla Rivoluzione: una carriera aperta per i talenti. Nessun ostacolo arbitrario dovrebbe impedire agli individui di raggiungere le posizioni per le quali *sono dotati* e che essi sono spinti dai loro valori a ricercare»¹². Questa *apologia della casualità* viene subito dopo sviluppata in termini ancora più espliciti: «una società libera favorisce lo spiegamento di tutte le energie e le capacità delle persone» (ma qui avrebbe dovuto precisare che si tratta delle capacità *già date*) «così che esse possono perseguire i loro obiettivi personali. Impedisce che alcuni possano arbitrariamente intralciare altri. Non impedisce che alcuni raggiungano posizioni di privilegio, ma finché la libertà è salva, impedisce che quelle posizioni di privilegio vengano istituzionalizzate; esse sono soggette al continuo *attacco* di altre persone capaci ed ambiziose. Libertà significa dunque diversità, ma anche mobilità. Essa salvaguarda, *per chi è svantaggiato oggi, l'opportunità di diventare il privilegiato di domani*»¹³.

Ora, questo diritto dei singoli di «usare le proprie capacità», di utilizzare per sé «ciò di cui sono dotati», corrisponde al dominio della libertà come libertà negativa, nella quale *l'uomo come cittadino è sottomesso all'uomo come borghese*. Con il procedere dello sviluppo e con il modificarsi della società borghese sulla base delle spinte sociali che la contraddistinguono, si passa dal *laissez-faire* all'organizzazione proprio perché si impone il potere di coloro che sentono di non riuscire a «decidere il proprio destino», *continuando a poggiare solo sulla casualità*, e ciò perché all'interno di quest'ultima c'è una moltitudine di capacità potenziali che rimangono inesprese o vengono dissipate. *Il diritto rompe il suo vecchio involucro negativo e cerca di trasformarsi in qualcosa di immediatamente positivo*. L'uomo, che pretende sempre più di assumere la veste del cittadino, cerca di *sottomettere a sé l'uomo come borghese*. È per questo che la vita sociale comincia a prendere forma dal presupposto che «il carattere di una società sia determinato meno dai diritti astratti che dai poteri effettivi; che (tale carattere) non dipende da che cosa i suoi membri hanno il diritto di fare, se ne sono capaci, ma da *che cosa sono capaci di fare se vogliono*»¹⁴. Il movimento a tentoni, proprio perché scaturisce da un conflitto che viene ancora combattuto nelle forme di pensiero proprie della società borghese, non può far altro che procedere in direzione del tentativo di rendere concreto l'uomo astratto immaginato come cittadino. Il conflitto sociale non si struttura più attorno al problema di come consentire ai singoli di usare le proprie preesistenti capacità, quanto piuttosto attorno al modo in cui consentire loro di *acquisire* le capacità necessarie a vivere una vita corrispondente alle proprie aspettative.

Nel contesto che si viene a formare, gli individui operano già, seppure ancora contraddittoriamente, secondo il principio comunitario che i rapporti di produzione e le forme di relazione non debbono essere

considerati come immanenti, bensì debbono essere «assoggettati al potere degli individui»¹⁵. Restando tuttavia sul terreno politico, questo tentativo di «assoggettamento» segue un percorso che rimane contraddittorio.

L'illusione fondamentale della società borghese, nella prima fase del suo sviluppo, era quella di credere che fosse sufficiente trattare gli uomini come se fossero uguali *per renderli tutti liberi di godere dei frutti della, propria particolarità*. Nella chiara formulazione di un apologeta: «Il fatto più importante in relazione alla dottrina dell'eguaglianza è che essa non presuppone che gli uomini siano uguali, bensì che essi siano diversi - differenti nel sapere, differenti nella consapevolezza, differenti nelle capacità mentali, differenti negli attributi fisici, differenti nelle motivazioni, differenti nel modo in cui sono fatti dall'ambiente, differenti nell'eredità, differenti nelle qualità morali. La comprensione di questo fenomeno è possibile attraverso la semplice distinzione tra asserzioni dichiarative e imperative. "Tutti gli uomini sono creati uguali", non è un'asserzione dichiarativa, bensì imperativa. Non è un'affermazione, bensì un'esortazione. Non è una descrizione o una constatazione. È un comando. Qualunque sia la sua forma, la sua funzione è prescrittiva. Dice in sostanza che, nell'ambito di certi limiti e per taluni scopi, dovremmo trattare gli uomini come se fossero uguali, anche se sappiamo benissimo che essi non lo sono. Nell'ambito di questi limiti e per gli scopi previsti, dobbiamo enfatizzare le similarità tra gli uomini ed accantonare le loro differenze»¹⁶. Con la sintetica espressione di Bobbio, non si tratta «della descrizione di un fatto, ma della prescrizione di un *dovere*».

Questo approccio mostra che l'individualità borghese, nella fase della sua ascesa, poggia sulla convinzione che sia sufficiente *astrarre*, nella politica, dalle differenze della *vita reale*, per consentire agli individui di sviluppare la loro esistenza in modo da rendere ciascuno «padrone del

proprio destino». Il rapporto tra particolare e universale verrebbe elementarmente risolto attraverso l'eguagliamento. Con il procedere dello sviluppo, tuttavia, coloro che subiscono le infauste conseguenze di questa astrazione, impongono una qualche consapevolezza che quelle differenze *fanno il loro destino*; vale a dire che non possono essere considerate come fatti contingenti, perché costituiscono la base sulla quale la vita individuale, così come quella collettiva, poggiano.

Quando questa coscienza si impone, si comincia allora a teorizzare che «nessuno (!) merita di nascere in uno stato, in un ceto, piuttosto che in un altro». Che c'è quindi una «*arbitrarietà* delle dotazioni iniziali che pervade presumibilmente anche gli esiti»¹⁷. Si giunge perciò alla conclusione che «l'intera classe delle ineguaglianze che dipendono dalla sorte, da quanto è sottratto al controllo e alla scelta dei cittadini» deve essere rimossa, e si deve procedere ad «una redistribuzione più egualitaria delle dotazioni sociali iniziali». La casualità, che inizialmente costituiva una condizione positiva, viene ora sperimentata *come catena*. Gli individui, allora, non debbono più essere meramente trattati «come se fossero» uguali, bensì debbono essere concretamente posti in una situazione di eguaglianza reale. Il cittadino *deve* appunto imporsi sul borghese.

Questo particolare sviluppo rappresenta una piena conferma delle previsioni di Marx, là dove egli sosteneva che la prima forma del comunismo non avrebbe potuto presentarsi altro che «come tendenza al livellamento generale», come pretesa di riuscire a «prescindere dal talento»¹⁸.

Al di là della proprietà privata attraverso la proprietà privata

Ma se gli uomini anelano a *diventare* realmente *eguali*, sorge subito il problema di come possa essere realizzata questa loro eguaglianza.

Per afferrare il processo che è attualmente in corso è necessario comprendere appieno la profonda trasformazione che ha subito, dagli albori della società borghese ad oggi, ciò che viene definito come *diritto*. All'inizio, nell'ambito della libertà negativa, il diritto è la possibilità di praticare *in piena autonomia*, egoisticamente, il particolare rapporto privato che ciascuno è accidentalmente in grado di porre in essere con le condizioni della propria riproduzione. Il fatto che per taluni, e spesso per molti, questo rapporto possa venire a mancare o possa instaurarsi in modo non adeguato, facendoli cadere in miseria, viene considerato come un qualcosa di socialmente irrilevante. L'individualità egoistica, fondato sull'indifferenza, è il cardine della socialità. Con il rovesciarsi della libertà in libertà positiva, il rapporto produttivo di ciascuno con le condizioni della propria esistenza - si pensi all'unanime riconoscimento di un «diritto al lavoro» contenuto in quasi tutte le costituzioni moderne - viene posto come una *necessità* socialmente condivisa. Si riconosce cioè che «chi vuole la libertà (per sé) deve volere che *tutti i cittadini* godano dei diritti civili»¹⁹. Il problema diventa allora quello di «far arrivare (sic!) a *tutti i cittadini*» quelle che, con un termine quanto mai esplicito, Dahrendorf definisce come «*chances* di benessere o anche solo di partecipazione che a loro *competono* (sic!)»²⁰. La «cittadinanza», così come la si intende oggi, si concretizza quindi nella *certezza, di un generale accesso alle condizioni fondamentali della propria esistenza individuale*. È su questa base che Bobbio giunge alla conclusione che oggi tutti convengono sul fatto che «ogni essere umano deve avere il potere *effettivo...* (che poggia) sul possesso in *proprio* o come quota di una *proprietà* collettiva di beni sufficienti ad una vita dignitosa»²¹. Ed ha indubbiamente ragione Dahrendorf nel sostenere che ciò corrisponde al «compimento» della società borghese²², cioè all'ultimo sviluppo possibile dell'individualità al suo interno. Compiendo questo passo in avanti, gli individui mostrano infatti, da un lato, di muoversi ancora sul terreno

della società borghese, perché immaginano di non dover procedere ad alcun rivoluzionamento dei rapporti per soddisfare i loro nuovi bisogni, ma dall'altro mostrano anche di essere in procinto di superare i *confini* di quel terreno, e questo per il fatto di percepire già *la separazione degli individui dalle condizioni della loro esistenza come un qualcosa di arbitrario*.

L'agire comunitario come alternativa alla prostituzione generale

Nella loro vita sociale gli individui prendono sempre le mosse da se stessi, ma da sé quali sono nell'ambito delle condizioni date e della situazione storica nella quale sono immersi. Poiché essi *sono* proprietari privati, «cercano dapprima di compiere la loro emancipazione in una forma privata, negli stretti limiti delle loro stesse condizioni di esistenza»²³. È per questo che il problema del superamento della separazione degli individui stessi dal mondo della ricchezza e della cultura, che i loro predecessori hanno prodotto e che essi riproducono ha assunto la forma del «tradurre in capacità effettiva» la cittadinanza, di «realizzare cioè (concretamente) ciò che (hanno astrattamente immaginato) come loro diritto in quanto cittadini»²⁴. Questo specifico sviluppo può però essere immaginato in opposizione alla comunità, solo perché gli individui che lo pongono in essere sono del tutto incapaci di prendere coscienza del loro stesso *divenire*. Cerchiamo di precisare il senso di questa affermazione.

«Il tema dominante della cittadinanza», sostiene giustamente Veca, «è quello della possibilità per ciascun individuo di essere sceglitore di sé, in qualche senso artefice del proprio destino»²³. Ma egli omette di rilevare che ciò che decide della reale possibilità degli individui di essere - fermi restando i limiti riconosciuti dal principio di Ferguson - artefici del proprio destino non è una mera questione di volontà. È infatti il *modo* in cui questo «tema» viene *concretamente* svolto che *determina* il risultato.

D'altra parte è del tutto fuori di dubbio che, quando i nostri antenati facevano dei sacrifici propiziatori agli dei o ricorrevano a dei riti magici, stavano solo cercando, nell'ambito dei limiti corrispondenti al loro grado di sviluppo, di essere «artefici del loro destino». E in una qualche misura, che veniva colta dalla loro stessa coscienza nella forma religiosa o magica, grazie alle pratiche produttive che avevano elaborato, lo erano. Poiché l'individuo è umano solo in quanto è consapevole del fatto che la sua vita costituisce un oggetto del proprio comportamento, non basta questo elemento *astratto* a consentirci di distinguere un'epoca dall'altra. È semmai il *modo in cui l'individuo ritiene di riuscire a far valere un potere corrispondente a questa sua condizione umana che costituisce una misura del suo grado di umanità*. Fintanto che non intervengono fenomeni di disgregazione connessi con lo sviluppo, ogni epoca presume infatti - e giustamente - che la forma in essa dominante della vita sia quella corrispondente alla natura umana, e che *l'arte* che in tal modo si manifesta sia quella che *rende* artefici del proprio destino.

Ma in che modo gli individui contemporanei immaginano di potere essere artefici del destino? Si può senz'altro convenire con Dahrendorf e Popper che nel corso degli ultimi due secoli sia stato percorso un lungo cammino; che la trasformazione dei rapporti borghesi abbia consentito di cominciare ad impostare la vita sociale sulla base del principio «che le *chances* di vita di *ogni* uomo siano tanto importanti quanto quelle di *tutti gli altri*»²⁶. E cioè che le società moderne, alle quali il capitalismo ha dato corpo, «si basino sul principio di *dare* il massimo possibile al maggior numero possibile di uomini»²⁷. Ma va anche riconosciuto che questo principio coincide perfettamente con la seconda parte del noto motto comunista, il quale enuncia che ciascuno deve ricevere, quanto più è possibile, «secondo i propri bisogni»²⁸.

E indubbiamente valido, da questo punto di vista, sostenere che la «grande rivoluzione del Welfare State» si concretizza nel *tentativo* di assicurare «a tutti come diritti civili una fonte di sussistenza, in caso di incolpevole necessità, un'occupazione e un reddito minimo, l'istruzione e altri diritti sociali». Ed è altrettanto giusto riconoscere che i mutamenti recenti, che hanno condotto alla crescita del potere dello stato, derivano «dalla diffusa convinzione che fossero i governi a dover alzare il livello dei diritti soddisfatti (*Anrechte*) se volevano promuovere la crescita»²⁹. Ma nonostante dalla fine della Seconda Guerra Mondiale questo obiettivo sia stato sistematicamente perseguito, ed abbia prodotto una condizione media di benessere materiale precedentemente impensabile, Dahrendorf è però anche costretto a riconoscere che esso è stato in buona parte mancato. Ed infatti «uno degli elementi che colpiscono di più nelle società sviluppate di oggi è (proprio) la loro incapacità di far arrivare a tutti i cittadini le *chances* di benessere o anche solo le *chances* di partecipazione che a loro competono»³⁰. In particolare la disoccupazione, tornata a livelli elevati un po' dovunque anche durante il ciclo favorevole, testimonia il sussistere di una sostanziale difficoltà dei singoli di congiungersi con le condizioni indispensabili per riprodurre produttivamente la loro esistenza.

Non è questa la sede per affrontare i molteplici risvolti di questa crisi³¹. Ai nostri fini è qui sufficiente riconoscere che il suo fulcro va individuato nel sussistere di quella schizofrenia propria dell'individualità borghese, per la quale l'uomo come cittadino, proprio perché diventa «cittadino» *in opposizione a se stesso come borghese*, non potrà mai sbarazzarsi pienamente di questa sua «anima» egoista, dalla quale la cittadinanza stessa è scaturita. Il borghese infatti, proprio perché immagina sempre la cittadinanza *come diritto*, la immagina sempre come un qualcosa di immediatamente pertinente alla soddisfazione dei suoi *sol*i bisogni. Egli

si spinge fino al punto di riconoscere la socialità e di appellarsi allo stato *solo perché cerca individualmente di non soffrire delle conseguenze negative connesse con il generale egoismo. Ma, allo stesso tempo egli continua a praticare quanto più è possibile questo egoismo, se e fintanto che è in grado di trarre vantaggi.* La convinzione che nell'intermediazione dello stato si superi il conflitto insito nel rapporto della proprietà privata è cioè una convinzione peregrina. Essa si limita piuttosto a generalizzare quel conflitto facendo sì che tutti cerchino di «opporre una proprietà privata generale (a proprio vantaggio) alla proprietà privata particolare» (che è sempre quella altrui)³². L'agente che trionfa in questo processo è «l'invidia universale, che si trasforma in una forza, (ma che) rimane la forma mascherata sotto la quale si presenta l'avidità, e nella quale cerca soltanto in un altro modo la propria soddisfazione»³³. In tal modo l'intera *ricchezza* del mondo umano, cioè l'essenza oggettiva dell'uomo, passa dal precedente rapporto di matrimonio esclusivo col proprietario privato ad un rapporto di generale prostituzione con la comunità»³⁴.

Tutto ciò dipende dal fatto che la *base* della «comunità», che cerca di costituirsi attraverso il potere dello stato, continua ad essere il denaro, cioè la sottomissione degli individui alla divisione del lavoro. Essi vogliono cioè sbarazzarsi individualmente della casualità, senza però rispettare realmente le condizioni oggettive di questo sviluppo. Essi vogliono che la totalità sia ad essi sussunta, senza che però debbano procedere *realmente* a sussumerla. La loro riproduzione del lavoro salariato come condizione individuale di vita, è l'espressione coerente di questa indifferenza *pratica* per la totalità, il loro rapporto *reale* con l'universalità, qualunque possano essere le fantasie che accarezzano grazie al mascheramento politico. Proiettando fuori di sé, nello stato, l'insieme delle loro forze; delegando agli organismi dello stato il potere collettivo intimamente connesso con l'insieme delle loro relazioni, i

singoli continuano a crescere come animali unilaterali, con la conseguenza che la casualità continua ad imporsi nelle loro vite al di là dei loro stessi desideri. Nel prendere atto di ciò, non va neppure per un momento dimenticato che, secondo Marx, la condizione degli individui sul mercato capitalistico è una condizione alienata non solo e non tanto perché al suo interno si pratica lo sfruttamento, ma anche e soprattutto perché la divisione del lavoro che in esso interviene fa crescere sempre di più le forze personali *come forze meramente oggettive*, che si sviluppano e crescono indipendentemente dagli individui. Questa condizione viene solo idealmente superata ponendo la vita della comunità nelle mani dello stato, poiché lo stato stesso non è altro che la comunità degli individui che vivono ancora in opposizione tra loro. Fatto questo che una spassionata osservazione empirica, davanti ad un qualsiasi «sportello» pubblico di qualsiasi paese, può consentire facilmente di confermare.

Per questo, nonostante schiere di non comunisti e comunisti possano aver creduto il contrario, non la *proprietà statale* è il fondamento della comunità, bensì la *proprietà individuale*. Anche se la prima può essere considerata come un primo rozzo tentativo di far prendere corpo alla seconda. Quest'ultima soltanto costituisce la verace negazione del rapporto della proprietà privata e la conquista di un rapporto personale del singolo con le condizioni generali della propria esistenza. Quest'ultima soltanto costituisce il gradino che effettivamente occorre salire per riuscire finalmente a procedere in direzione della comunità in forme non più capovolte.

L'agire comunitario: un tentativo di dare forma coerente alla vita

Quali forze si oppongono ancora al superamento di questo gradino? Per quale ragione, nonostante si sia realizzato quell'enorme sviluppo delle forze produttive materiali che Marx poneva come condizione

imprescindibile del movimento in direzione della comunità³⁵, gli uomini delle società sviluppate borghesi sono ancora così avvinghiati al rapporto della proprietà privata, da non rilevare lo stesso processo di trasformazione dal quale sono investiti?

Un'indicazione in merito l'abbiamo già abbozzata nella prima parte, ma ora dobbiamo tornarci su più approfonditamente. Il rinunciare ad una forma della proprietà è, nell'ambito delle limitate capacità sin qui sviluppate dagli esseri umani, un'esperienza *paurosa*. Poiché la forma delle relazioni sociali è la forza produttiva essenziale nella riproduzione degli individui, e la vita è inimmaginabile senza forma, la forma di volta in volta data non viene *mai* abbandonata se non che attraverso un processo *coattivo*, nel quale interviene una scomposizione ed una disgregazione della forma stessa della vita sociale. Questa disgregazione consegue al susseguirsi delle conquiste di nuove capacità, che si sviluppano in contraddizione con i rapporti di produzione dominanti, cioè per lo spingersi degli uomini al di là dei limiti che contraddistinguono quei rapporti, ferma conservando la convinzione che la loro forma di questi sia sempre da conservare. Quanto più la crescita di queste forze procede in vastità e in profondità, tanto più essa determina una situazione di schizofrenia, un progressivo smarrimento della coerenza del sé dominante in quel contesto. *Allo sviluppo corrisponde cioè un'estraniamento*. Questo progressivo svuotamento della soggettività, poiché si accompagna all'esperienza che il disorganico operare delle nuove forze all'interno della forma in decadenza sta diventando distruttivo, fa emergere il bisogno di dare organicità a tali forze, per le quali si riconosce infine che hanno preso corpo come *disjecta membra* della società. È questa la più o meno lunga epoca del rivoluzionamento sociale, attraverso il quale le nuove forze si danno una nuova forma ad esse corrispondente, che si concretizza necessariamente in una nuova

forma della proprietà. Come abbiamo sottolineato, l'uomo rifiuta in genere aprioristicamente questa componente ineludibile del proprio essere umano. Egli rifiuta quanto più è possibile la propria passività e si affanna a cercare di vivere una vita intrisa di sola positività. Anche quando arriva, come ha giustamente sottolineato Barcellona in relazione alla fase attuale³⁶, ad una capacità di apprendimento di ordine superiore, mediante l'elaborazione di quella che viene definita come *autoreferenzialità sistemica*, egli tuttavia esclude a priori il problema dei mutamenti della proprietà, e con tale esclusione presuppone implicitamente una fissità della propria natura umana. Questo rifiuto di «riconoscere nell'oggetto la propria negatività»³⁷ conduce ad una situazione nella quale l'uomo sperimenta, assurdamente, come aberrazione ciò che in realtà costituisce l'essenza *stessa della condizione umana*, il fatto di costituirsi via via come (indiretto) prodotto della propria attività.

Questa ripugnanza per la passività può raggiungere vette comiche quando acconsente al riconoscimento della passività stessa per via negativa. «La richiesta di riconoscimento di identità», sentenza ad esempio Veca, «è connessa allo scopo, intrinsecamente non negoziabile, di emanciparsi da descrizioni, vocabolari e trattamenti personali di altri esseri umani o trattamenti impersonali di istituzioni che *non sono rispondenti alle descrizioni, ai vocabolari e ai trattamenti che saremmo disposti ad accettare se fossimo liberi o libere di accettarli o rifiutarli*. Spesso questa richiesta coincide con la richiesta del riconoscimento di una differenza, quella che fa sì che *noi possiamo riconoscerci come noi*»³⁸. La passività viene qui apparentemente riconosciuta, ma solo se e fintanto che essa non si presenta *realmente* come passività. Il mondo oggettivo viene sì introiettato, ma solo come sfondo indistinto di una realtà che è e deve restare *solo soggettiva*. Siamo lontani mille miglia dall'esplicito

riconoscimento che «il rapporto dell'uomo con se stesso è per lui un rapporto oggettivo e reale soltanto *attraverso* il rapporto che egli ha con gli altri uomini»³⁹. Ha ragione Strzyz, quando sostiene che un orientamento come quello indicato da Veca costituisce una generalizzazione del narcisismo, perché «l'oggetto viene sempre considerato in modo unilaterale, dal punto di vista del soggetto..., che non tiene conto di ciò che può avvenire all'interno di una relazione oggettuale fra il soggetto e l'oggetto per quanto riguarda la possibilità di interazione»⁴⁰. Ed ha sommamente ragione lo stesso Veca nel riconoscere che la base di questa forma dell'individualità, della quale egli si fa paladino, si concretizza nel *rifiuto della frustrazione*, perché «frustrare o inibire le opportunità di soddisfare i desideri individuali è sbagliato, perché tale frustrazione è *in ogni caso un male*»⁴¹.

Ma la pretesa di evitare le frustrazioni, non è altro che la pretesa di evitare *ogni incontro ed ogni scontro con la realtà esterna*, ed è quindi la trasformazione dell'uomo in un essere sostanzialmente *irreale*, - incapace di costituirsi effettivamente come individualità, - che pretende di procedere ad uno sviluppo «per via meramente interiore» solo perché «combatte ogni vivente, ogni immediato, ogni esperienza sensibile, ogni esperienza reale»⁴². Non deve quindi stupire che egli cada, come succede ai nostri tempi, continuamente preda delle più infelici fantasie su di sé e divenga schiavo della noia. È per questo stato di cose che un grande scrittore ha in questi anni potuto sostenere che quasi tutte le storie individuali sono diventate «informi, casuali, confuse, senza principio né fine», e, per chi conserva una residua sensibilità, è possibile «constatare una perdita di forma nella vita»⁴³.

Sorprende il modo in cui Biagio De Giovanni, nel suo tentativo di dare una spiegazione della crisi del comunismo, non solo non abbia preso atto di tutto ciò, ma si sia addirittura spinto fino al punto di sostenere, senza

peraltro addurre alcun argomento analitico in merito, che la libertà corrispondente alla ricerca della comunità pretende di affermarsi «*come vuoto, come assenza di forme*»⁴⁴. La realtà è evidentemente opposta: il bisogno di un agire comunitario non è altro che il riconoscimento esplicito del fatto che la vita ha ormai perso ogni forma coerente ed il conseguente tentativo di *dare finalmente una forma alla vita*. Impedire cioè che essa continui ad evolvere in totale assenza di una guida e di un indirizzo, come mera apologia del disorganicismo.

Il valore di una identità comunitaria

La distanza che separa l'individuo comunitario dagli epigoni della società borghese sta proprio nel suo rifiuto di praticare una libertà meramente negativa, e nel non sentirsi appagato dalla coltivazione interiore di una libertà positiva puramente ideale. Proprio perché non sperimenta la sua socialità come un mero *costo*, egli è infatti in grado di riconoscere l'alienazione insita nel rapporto di lavoro salariato e non si illude di poter acquisire attraverso di esso, anche con la mediazione dello stato, un qualsiasi controllo (comune) sulla società. Invece di ripiegarsi su se stesso e sui pochi brandelli di comunità che si trascinano dal passato, limitandosi *a godere* della propria natura umana in forma rattrappita unicamente nel consumo, egli opera attivamente per conquistare una capacità di godimento di ordine superiore, potenzialmente implicita nella condizione umana, ma resa effettivamente possibile solo dallo sviluppo materiale recentemente intercorso. Egli sa che, affinché «ciascuno» possa realmente ricevere «secondo i propri bisogni», è assolutamente necessario che «ciascuno» dia «secondo le proprie capacità», cioè che l'antagonismo sociale attraverso il quale lo sviluppo è sin qui intervenuto venga infine infranto. Tutto ciò perché ci troviamo infine nelle condizioni di

cominciare a riconoscere che «la più grande ricchezza dell'uomo è l'altro uomo»⁴⁵.

Egli sa che è solo nella produzione che l'uomo può ricongiungersi non contraddittoriamente con la propria passività, e che è illusorio pretendere di negare quest'ultima fantasticando di essere investiti di una «sovranità»; che è nella produzione, e non nella politica, che l'uomo fa realmente la propria vita; che è, infine, sempre nella produzione che egli sviluppa realmente le proprie capacità attraverso le quali il mondo nel quale è immerso può essere reso corrispondente ai suoi bisogni. Egli sa che l'attuale tentativo di limitarsi a godere nel consumo abdicando, nel lavoro salariato, a qualsiasi prospettiva di oggettivazione di sé come soggetto nella produzione, ed ancora di più l'eventuale pretesa di considerare già positivamente se stessi come soggetti produttivi in una forma di proprietà che preclude qualsiasi possibilità di manifestazione di sé come individui, costituiscono la riprova più immediata della validità della teoria marxiana del progressivo immiserimento degli uomini al crescere della loro ricchezza oggettiva nella forma della proprietà privata.

La sua azione poggia quindi sulla consapevolezza di questa miseria; sul riconoscimento che «il mondo dei cittadini» non è affatto, come pretendono gli epigoni della borghesia, «una forma di vita particolarmente benigna»⁴⁶, «un mondo perfetto»⁴⁷, «un mondo meraviglioso»⁴⁸, e tanto meno, «il migliore dei mondi possibili»⁴⁹.

Il suo giudizio non è che l'esistenza attuale sia infelice - come sostiene Popper con tutti gli idealisti - perché «si guarda al mondo con la convinzione che esso sia miserabile e orribile»⁵⁰, ma piuttosto perché esso è orribile e miserevole, per chiunque sia realmente in grado di sviluppare una sensibilità umana e non si avvolga di una autocompiacente volgarità.

Nel suo battersi per eliminare un'illusoria felicità, che poggia solo sulla paura del riconoscimento della propria infelicità e della propria rabbia, è contenuta l'esigenza di conquistare una felicità reale, di imparare effettivamente a *godere* come esseri umani. La sua critica «non strappa cioè alla catena i fiori immaginari perché l'uomo porti la catena spoglia e sconcertante, ma affinché getti via la catena e colga i fiori vivi»⁵¹. Il presumere, invece, che tutti i fiori che possono essere colti siano di volta in volta già nelle mani degli esseri umani, è sempre stata la bandiera di coloro che volevano fermare la storia. Ma la misura del loro torto sta proprio nel progresso intervenuto al di là delle loro stesse resistenze.

Note

IX. La base di partenza: la libertà borghese

- ¹ J. M. Keynes, *The General Theory...*, cit., p. 380.
- ² M. & R. Friedman, *Liberi di scegliere*, cit., p. 98.
- ³ Biagio De Giovanni, «Se la democrazia fosse destinata a rimanere incompiuta?», *l'Unità* 13 agosto 1990.
- ⁴ K. Marx, *Estratti dal libro di James Mili*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, cit., vol. IV, p. 246.
- ⁵ M. & R. Friedman, *op. cit.*, pp. 67 e sg.
- ⁶ Max Weber, *Lo spirito protestante e l'etica del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1967.
- ⁷ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 92.
- ⁸ Norberto Bobbio, *Il terzo assente*, Sonda, Torino, 1989, p. 121.
- ⁹ Destutt De Tracy, *Trattato della volontà e de' suoi effetti*, Pomba, Torino, 1854, in *Biblioteca dell'Economista*, pp.799 e sg.
- ¹⁰ Thomas Paine, *I diritti dell'uomo*, cit., p. 142.
- ¹¹ *Ivi*, p. 143.
- ¹² Bobbio, *op. cit.*, p. 76.
- ¹³ *Ibidem*.
- ¹⁴ Thomas Paine, *op. cit.*, p. 144.
- ¹⁵ Alessandro Portelli, «Dittatura del passato e distruzione del futuro. Una strana proposta di Thomas Jefferson», *il manifesto* 26 luglio 1990.
- ¹⁶ Pietro Barcellona, *L'individualismo proprietario*, Boringhieri, Torino, 1987, p. 43.
- ¹⁷ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 122.
- ¹⁸ *Ibidem*.
- ¹⁹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. II, p. 110.
- ²⁰ P. Riesman, *Società e libertà*, Jaca Book, Milano, 1977, p. 287.
- ²¹ *Ibidem*.
- ²² *Ivi*, p. 288.
- ²³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. II, p. 333.

X. Le metamorfosi della libertà

- ¹ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 76.
- ² A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Cappelli, Bologna, 1957, p.27.
- ³ *Ivi*, p. 28.
- ⁴ Diderot, *La politica*, Editori Riuniti, Roma, 1982.
- ⁵ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, cit., p. 172.
- ⁶ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 77.
- ⁷ *Ivi*, p. 76.
- ⁸ K. Marx, *Die Frühschriften*, Kroner Verlag, Stuttgart, 1964, p. 188.
- ⁹ I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1898, p. 32.
- ¹⁰ Aa. Vv., *Progetto '89*, Il Saggiatore, Milano, 1989, p. 15.
- ¹¹ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 66.

¹² Citato in G. della Volpe, *La libertà comunista*, Samonà e Savelli, Roma 1964, p. 144.

XI. La libertà nella comunità

¹ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 456.

² *Ivi*, p. 306.

³ *Ivi*, p. 206.

⁴ *Ibidem*.

⁵ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 111.

⁶ R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Bari, 1989, p. 132.

⁷ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 365-368.

⁸ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete vol. III*, cit., pp. 180-182.

⁹ Aa. Vv., *Progetto '89*, cit., p. 125.

¹⁰ *Ivi*, p. 193.

¹¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 110.

¹² M. & R. Friedman, *op. cit.*, p. 133.

¹³ *Ivi*, p. 149.

¹⁴ R. H. Tawney, *Eguaglianza*, in *Opere*, Utet, Torino, 1975, p. 637.

¹⁵ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 67.

¹⁶ Jacobus ten Broek, *Equal under law*, Collier, New York, 1965, pp. 18-19. Vedi anche Bobbio, *op. cit.*, p. 73.

¹⁷ S. Veca, *Cittadinanza*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 37.

¹⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 108.

¹⁹ R. Dahrendorf, *Per un nuovo...*, cit., p. 152.

²⁰ *Ivi*, p. 107.

²¹ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 77.

²² R. Dahrendorf, *op. cit.*, p. 198.

²³ K. Marx, *Il diciotto brumaio di...*, cit., p. 19.

²⁴ Aa. Vv., *Progetto '89*, cit., p. 30.

²⁵ *Ivi*, p. 25.

²⁶ R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari, 1985, p. 90.

¹⁷ *Ivi*, p. 89.

²⁸ K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, Samonà e Savelli, Roma, 1972, p. 39.

²⁹ R. Dahrendorf, *Per un nuovo...*, cit., pp. 60 e 103.

³⁰ *Ivi*, p. 107.

³¹ *Lo abbiamo fatto nel nostro*, *La dinamica e i mutamenti sociali del lavoro*, Rubbet-tino, Soveria Mannelli, 1990.

³² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 108.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Vedi L'ideologia tedesca*, cit., p. 36.

³⁶ «Per una critica dell'astrazione del capitale tecnologico», *Democrazia e diritto*, luglio 1990, pp. 357 e sg.

³⁷ C. Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino, 1985, p. 115.

³⁸ S. Veca, *Cittadinanza*, cit., p. 77.

-
- ³⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 81.
- ⁴⁰ K. Strzyz, *Narcisismo e socializzazione*, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 50.
- ⁴¹ S. Veca, op. cit., p. 68.
- ⁴² K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 22.
- ⁴³ Italo Calvino, *Lezioni americane*, Einaudi, Torino, 1989, p. 59.
- ⁴⁴ B. De Giovanni, «E se la democrazia fosse...», art. cit.
- ⁴⁵ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 123.
- ⁴⁶ M. Salvati, in *Aa. Vv., Progetto '89*, cit.
- ⁴⁷ R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo...*, cit., p. 55.
- ⁴⁸ K. Popper, *Il futuro e aperto*, cit.
- ⁴⁹ R. Dahrendorf, op. cit, p. 55.
- ⁵⁰ K. Popper, op. cit., p. 141.
- ⁵¹ K. Marx, *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, III, p. 191.

GLI ALTRI QUADERNI PUBBLICATI

2019

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

Giovanni Mazzetti
Asterios (collana Lo stato del mondo)

Contro
la barbarie sulla
previdenza



Come un popolo di ignoranti
ha distrutto un patrimonio
culturale fondamentale

Asterios

Uscita in libreria:
SETTEMBRE 2017

