

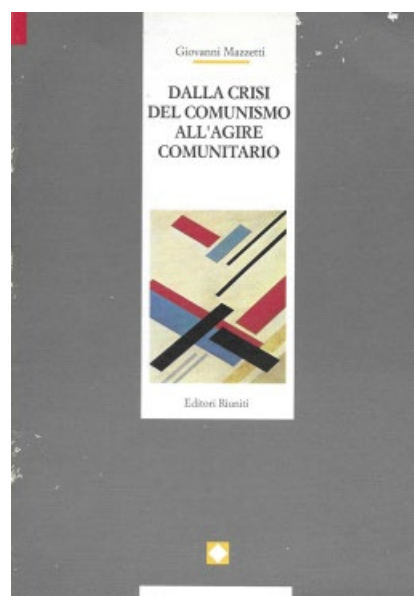


Centro Studi e Iniziative

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

formazione online

6 / 2019



Dalla crisi del
comunismo all'agire
comunitario

(Parte Sesta)

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. 6/2019

Si conclude, con questa sesta parte, la pubblicazione dei quaderni tratti da *Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario*. Il testo ebbe una limitata circolazione in forma di bozza tra le sezioni del PCI dopo la svolta di Occhetto, ma non coinvolse i militanti salvo in limitatissime zone di Roma. Esso riprendeva molte delle critiche avanzate, ben prima dell'esplosione della crisi, a quegli intellettuali che, sull'onda del successo elettorale del 1973, erano affluiti nel PCI portando nel partito molte delle idee neoliberiste, che poi finiranno col prevalere nelle formazioni politiche, sedicenti erediti di quella formazione politica, che hanno preteso di esprimere positivamente il cambiamento necessario.

Qua e là il testo mostra una qualche legnosità, appunto perché prodotto di una riflessione che doveva confrontarsi con quei luoghi comuni che poi diventeranno il pane quotidiano del senso comune odierno, ma che all'epoca si presentavano con una pretesa tra il filosofico e lo storico. Da questo punto di vista, esso costituisce un prezioso documento per cogliere il progressivo logoramento della vecchia cultura, che viene via via sostituita da una cultura ancora più arcaica proprio perché la natura della crisi resta incompresa.

Quasi tutti i problemi sollevati nello svolgimento del discorso sono oggi ancora irrisolti. Ma almeno è ormai evidente ciò che si voleva

affermare nel testo, e cioè che gli stantii luoghi comuni con i quali si è cercato, in questi decenni, di affrontarli sono inutili ferri vecchi completamente svuotati della presa che ebbero in un non lontano passato. Se solo si riconoscesse il sussistere di questo stato confusionale, uno spiraglio potrebbe aprirsi ad un futuro meno stupido di quello che stiamo vivendo.

Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario

Dall'egoismo all'individualismo

(Parte Sesta)

Giovanni Mazzetti

INDICE

Prefazione

Introduzione

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

Parte prima. Il bisogno della comunità come problema

I. Come si pone la questione dell'identità comunitaria

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

II. Chi sono i fautori dell'agire comunitario?

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

III. Che cosa è l'agire comunitario?

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

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

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

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

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

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

Parte terza. L'oggettivo costituirsi della comunità

VI. Necessità dell'agire comunitario

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

VII. Alle radici della comunità in formazione

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

VIII. L'oggettivo costituirsi della comunità

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

Parte quarta. Il processo di apprendimento del bisogno della comunità

IX. La base di partenza: la libertà borghese

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

X. Le metamorfosi della libertà

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

XI. La libertà nella comunità

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

Parte quinta. La comunità che viene

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

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

XIII. Tramonto della società del lavoro e comunità

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

XIV. La comunità che nasce

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

Parte sesta. Dall'egoismo all'individualismo

XV. Il fondamento schizofrenico dell'individualità egoistica

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

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

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

Conclusioni. Il difficile sentiero verso l'individualità

XV

II fondamento schizofrenico dell'individualità egoistica

Fissiamo innanzi tutto un punto fermo. Marx non avanza affatto una critica assoluta della politica. Vale a dire che questo specifico rapporto che si instaura tra singolo ed insieme della società non è, a suo avviso, un qualcosa di illusorio in generale¹. Come tutti i modi del procedere umano, la politica è piuttosto una forma necessariamente determinata e limitata dell'agire sociale. Ed in quanto tale risulta valida solo storicamente, cioè *transitoriamente*. Poiché è proprio su questo terreno che la nostra critica intende svolgersi, è opportuno chiarire alcune delle implicazioni di un simile approccio.

Quando la politica, come normale rapporto del singolo - di tutti i singoli - con l'insieme della società, fa la sua comparsa, ci troviamo di fronte al costituirsi di una determinata struttura dell'individualità. Questa, se da un lato si presenta come il risultato e la condizione di un progresso rispetto alle precedenti forme della socialità, dall'altro è però anche contraddistinta da limiti propri, che non le consentono di mediare *indefinitamente* gli eventuali successivi sviluppi delle forze produttive. Quella dell'emancipazione politica è dunque la forma della produzione di un potere umano socialmente valida nell'ambito di determinate condizioni storiche - quelle inerenti all'affermarsi della società borghese - all'interno delle quali non costituisce uno sviluppo illusorio, ma piuttosto un progresso reale. «L'emancipazione politica», afferma perentoriamente in merito Marx in *Sulla questione ebraica*, «è certamente

un grande passo avanti, non è però la forma ultima dell'emancipazione umana, è semmai l'ultima forma dell'emancipazione umana entro l'ordine mondiale attuale»².

Lo sviluppo insito nella democrazia

Per quale ragione la democrazia politica, al momento del suo imporsi, rappresentò un progresso? Come abbiamo già ricordato, ciò accadde perché essa «spezzò i ceti, le corporazioni, le arti, i privilegi» nel momento in cui queste forme non erano più corrispondenti alle forze produttive nel frattempo create. Il fare dell'uomo, che prima, a causa della precarietà delle conquiste realizzate, si articolava con un modo di reciprocità prevalentemente vincolante, attraverso l'emancipazione politica, giunse a sbarazzarsi di quella che nel frattempo era divenuta una camicia di forza. Da un comportamento pratico, che era sì immediatamente politico, cioè costitutivo della socialità nella sua specificità, ma attraverso l'imporsi di una *separatezza*, cioè dell'*immediata* coincidenza del singolo con la sua determinatezza sociale, con la sua appartenenza ad una comunità *parziale*, si passò ad un comportamento nel quale questa coincidenza veniva a cadere. Si apriva così la possibilità per il singolo di partecipare di altri modi di essere, e di arricchirsi di nuove facoltà grazie all'instaurarsi di una forma di relazione *immediata* con la comunità generale. L'individuo divenne «libero», nel senso in cui lo si intende nell'ambito della società borghese, cioè non dipendente da una rete di relazioni, che prende la forma di un insieme stabile di reciproci poteri personali immediati, e all'interno del quale si svolge la forma *predeterminata* del suo essere.

Marx descrisse egregiamente questo fenomeno nei seguenti termini. «Lo stato attuale della società mostra già la sua differenza dallo stato di una volta della società civile in questo: che esso non è, come una volta,

qualcosa di comune, una comunità che *tiene l'individuo*, ma è in parte caso, in parte lavoro ecc. dell'individuo, si attenga questi al proprio stato o no; è uno stato ch'è a sua volta soltanto una determinazione esteriore dell'individuo, che esso stato non è inerente al lavoro dell'individuo né si rapporta all'individuo come un'oggettiva comunità, organizzata secondo leggi stabili e avente con lui stabili relazioni»³. L'emancipazione politica, liberando gli individui, come membri della società civile, dai vincoli preesistenti, dalla loro immediata ed unilaterale determinatezza sociale, ha dissolto tutti i rapporti personali statici ed irrigiditi, fluidificando ed omogeneizzando l'estrinsecazione delle capacità individuali. Essa ha così fatto volatilizzare tutto ciò che vi era di corporativo e di cristallizzato, costringendo gli uomini a guardare con occhio disincantato la propria precedente posizione e i propri preesistenti reciproci rapporti. Invece di perpetuare una situazione nella quale gli individui esistevano soggettivamente solo in una determinazione immediatamente corrispondente alla loro collocazione oggettiva nell'ambito dell'organismo sociale, determinazione alla quale erano subordinati, la rivoluzione politica ha condotto alla contrapposizione del contesto sociale come strumento dell'individuo per i suoi scopi. Con la felice espressione di Bobbio sopra richiamata, essa ha fatto «nascere» l'individuo singolo, che ha valore di per se stesso, dell'individuo che viene prima del suo stesso stato.

I limiti della democrazia

Quasi sempre il riconoscimento di questa connotazione storica positiva della democrazia politica trasmuta però in qualcosa di ben diverso e di decisamente arbitrario, perché si immagina che questa interpretazione possa essere esaustiva nella descrizione della natura della democrazia. In tal modo si giunge a considerare questa struttura sociale come la forma *compiuta ed ultima* della «libertà», una sorta di inveramento pratico di

questa categoria idealistica. Nei termini usati da De Giovanni, che a nostro avviso incorre in questo errore: «la democrazia politica contiene una potenzialità di movimento... tale da connotarla come una vera e propria *forma di organizzazione della vita*. Essa è creatrice di forme di vita complesse in grado di allargare lo spazio tra economia e politica fino» - e questo è il punto essenziale! - «*ad interrompere il determinismo causale*»⁴. Occorre comprendere bene il senso di un simile assunto. Se viene rappresentata nei termini appena riportati, che si limitano a recepire l'illusione dell'uomo egoistico, la democrazia politica non si presenta come ciò che è. Essa non è cioè sperimentata come *una* determinata, e per ciò stesso limitata, forma della socialità umana, bensì appare come *la forma delle forme*, come il modo di procedere che dà finalmente concretezza consapevole e razionale alla stessa generale plasmabilità della vita degli uomini. Il fare politico non costituirebbe un fare storicamente corrispondente ad un determinato sviluppo degli uomini, che con l'ulteriore sviluppo è destinato a generare problemi e ad esser superato, bensì il fare intrinsecamente corrispondente alla «natura umana».

Se non si smarrisce l'orientamento critico, non è però difficile riconoscere che questo non è altro che il costituirsi del convincimento che l'egoismo stesso rappresenti la verace base di *ogni* condizione umana.

Come ora vedremo, questo convincimento implica uno stravolgimento dell'esperienza, che può essere afferrato attraverso le stringenti osservazioni critiche di Marx. Lo stato (politico) del singolo, egli sostiene, si presenta infatti come *aperto* non perché implichi la razionale e concreta possibilità di trascendere il dato *muovendo dalla sua determinatezza ed in maniera coerente con il bisogno ad essa corrispondente*, ma piuttosto in conseguenza di un procedere *mistico*. Con un'operazione a priori, viene negato che lo stato corrispondente a quella determinatezza sia o debba

essere in un reale rapporto con l'agire dell'individuo. «Nell'acquistare *significato politico* il membro della società civile *si stacca* (cioè) dal suo stato, dalla sua effettiva posizione privata»⁵. Ed è in questo «distaccarsi» che egli perviene ad avere il *significato politico* di uomo *libero*; espressione con la quale lo si rappresenta come un generico essere umano indistinto, una persona meramente allegorica, fantastica. L'individualità (egoistica) viene immaginata in tal modo come avulsa, per natura, da *qualsiasi* stato, come l'espressione di un generico ed indistinto principio vitale: una sorta di *anima laica!* Quello che interviene non è dunque un riconoscimento *positivo*, che scaturisce da un reale rapporto con la determinata e particolare natura dell'individuo singolo qual è, bensì il frutto di un procedere ottativo, nel quale ci si riferisce proiettivamente ad un'entità immaginaria, *la quale è presa misticamente da ciascuno come proprio Io, pur senza esserlo*. Per questo nella libertà negativa, che come è noto costituisce la prima forma della democrazia, si giunge ad assumere su di sé il dovere di trattare ciascuno come se fosse libero, mentre si *astrae* dal fatto che egli realmente lo *sia*.

In tal modo, però, «tutte le determinazioni (dell'individuo) che, nella società civile, costituiscono *l'empirica realtà del suo essere*, appaiono come inessenziali, come determinazioni esteriori», casuali. Ciò che egli è non giunge a contare, attraverso la sua determinazione di «cittadino», come realtà del suo essere. È vero che il suo essere concreto è necessario alla sua esistenza, e costituisce il suo effettivo legame con l'assieme, ma si tratta sempre di un legame del quale «ci si può ben sbarazzare in seguito», e che è, e comunque deve essere, influente sul piano politico. La sua libertà si struttura così in astratta ed aprioristica opposizione alla necessità, come sistematica riduzione del suo essere reale e delle forze che hanno fatto e fanno quell'essere ad eventi meramente contingenti, e comunque privi di un *significato sociale*.

Ciò che interviene, attraverso questo procedere, non è altro che una semplice *negazione immediata* - che è per ciò stesso idealistica - dei concreti legami che hanno reso e rendono ciascun individuo l'essere che è. Invece di muovere empiricamente da quel determinato essere, dall'insieme di bisogni dei quali è portatore, con i poteri (ed i non poteri) e con le capacità (e le incapacità) che lo contraddistinguono, il singolo giunge praticamente al proprio autoriconoscimento limitandosi a significare con il suo comportamento: «io non sono l'individuo che sono, (perché ciò che a mio avviso sono è sempre *di più* rispetto a ciò che appare come esteriorità del mio essere)». E poiché tutti, nei loro rapporti politici, significano l'un l'altro questo principio, pongono su questa *base* l'insieme delle loro relazioni, nelle quali possono, in tal modo, *sentirsi* non solo liberi, ma anche acriticamente eguali.

Perché la democrazia politica è un mondo capovolto

Questo modo di procedere, come è stato magistralmente sottolineato da Freud⁶, non deve essere visto solo nella sua immediatezza, perché si finirebbe altrimenti solo con il condividere le illusioni che l'individuo nutre su se stesso. Vale a dire che la negazione or ora esaminata svolge un ruolo ben diverso da quello che appare alla coscienza di coloro che la pongono in essere. «La negazione», precisa infatti Freud, «è un modo di prendere coscienza del rimosso, in verità è già una revoca della rimozione, non certo però un'accettazione del rimosso. Con l'aiuto della negazione viene annullata soltanto una delle conseguenze del processo di rimozione, quella per cui il contenuto della rappresentazione interessata non giunge alla coscienza. Ne risulta una sorta di accettazione *intellettuale* del rimosso pur persistendo l'essenziale delle rimozione... *Mediante il simbolo della negazione il pensiero si affranca dai limiti della rimozione* e si arricchisce di contenuti che gli sono indispensabili per

poter funzionare»⁷. In altri termini, poiché il fenomeno che viene sperimentato si riferisce al soggetto in un modo che il soggetto non è capace di far proprio *in tutta la sua estensione* - affettiva, intellettuale e pratica - interviene una *scissione* tra soggettività ed oggettività, in conseguenza della quale l'oggettività può essere *relativamente* appropriata dal soggetto grazie al fatto che viene negata. L'individuo si «appropria» così della sua realtà, ma ponendola come *sua non proprietà*, come un qualcosa di meramente esteriore.

Questo procedere inevitabilmente capovolti nel processo di interiorizzazione nell'Io è stato magistralmente descritto da Marx quando ha riconosciuto i meriti di Hegel: «L'importante della Fenomenologia di Hegel», si legge nei *Manoscritti del 1844*, «e nel suo risultato finale - la dialettica della negatività come principio motore e generatore - sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come *svuotamento e soppressione di questo svuotamento...* Il comportamento reale, attivo dell'uomo con se stesso come essere che appartiene ad una specie, o l'attuazione di sé come essere reale appartenente ad una specie, cioè come essere umano, è possibile soltanto quando egli esplica realmente tutte le forze proprie della specie - ciò che di nuovo è possibile soltanto attraverso l'opera collettiva dell'uomo, cioè solo come risultato della storia -, e si riferisce ad esse come a oggetti, ciò che anzitutto è *possibile* di nuovo *soltanto* nella forma dell'estraniamento»⁸.

Ma per quale ragione la negazione è necessaria, cioè inevitabile? Per la semplice ragione che l'uomo è portatore di una soggettività strutturalmente in formazione e, nel dare corpo al proprio Io, si muove conseguentemente in un dissidio tra accettazione del principio di realtà e prevalere del principio del piacere. Avvicinandosi alla realtà attraverso il principio del piacere, può eventualmente riuscire ad introiettare gli

elementi che generano una frustrazione *solo dissociandosi dalla disconferma che implicano*. Ciò è possibile - proprio come sottolinea Marx - solo ponendo quegli oggetti come estranei, cioè come *presenti nel contesto, ma non appartenenti al proprio Io*. Questo fenomeno è stato descritto da Freud con grande chiarezza. In «*La scissione dell'Io nel processo di difesa*» leggiamo: «Supponiamo che l'Io del bambino si trovi al servizio di una potente pretesa pulsionale, che è abituato a soddisfare, e che esso venga improvvisamente spaventato da un'esperienza che gli insegna che perseverare nel suddetto soddisfacimento avrà come conseguenza un pericolo reale difficilmente tollerabile. Si dovrà allora decidere: riconoscere il pericolo reale, piegarvisi e rinunciare all'appagamento pulsionale, oppure rinnegare la realtà e convincersi che non vi è alcun motivo di aver paura, così da poter persistere nel soddisfacimento. Vi è dunque un conflitto tra pretesa delle pulsioni e obiezione della realtà. Il bambino non prende però nessuna delle due vie, o meglio, *le prende entrambe contemporaneamente*, il che è lo stesso. E risponde al conflitto con due reazioni *opposte* entrambe valide ed efficaci... Tutti e due i contendenti hanno avuto la loro parte: la pulsione può continuare ad essere soddisfatta e alla realtà viene pagato il dovuto rispetto». Ma questo «rispetto» per la richiesta penosa che il mondo esterno impone, può essere «coerente» con la soddisfazione della pulsione solo perché prende corpo *attraverso il rinnegamento*⁹.

Questa forma capovolta nell'interiorizzazione dell'Io di alcuni aspetti del proprio essere si accompagna, necessariamente, ad un parallelo rovesciamento nel processo di esteriorizzazione: poiché il soggetto non muove dall'individuo che è, finisce con il cercare di praticare un potere che, nella realtà, *non è il suo potere*, ma che gli «piace» immaginare di possedere. Non avendo dapprima potuto interagire con la realtà in modo tale da riuscire ad *introiettarla* coerentemente, non può in un primo

momento far altro che *proiettare* se stesso nel contesto in una forma che è necessariamente non corrispondente alle dinamiche che lo contraddistinguono. Come è stato sottolineato da Grotstein, infatti, la scissione e l'identificazione proiettiva lavorano *in coppia*. «In generale l'identificazione proiettiva agisce come appendice della scissione»¹⁰ e conclude l'operazione di individuazione che si basa sulla scissione.

Ora, è proprio perché procede ad una simile proiezione che il singolo cresciuto all'interno della società borghese si autoattribuisce - ed attribuisce anche agli altri come forma della generalità - una potenza immaginaria, che dovrebbe miracolosamente poggiare *solo su se stessa*: la libera volontà. A ben vedere, questa entità non costituisce altro che l'insieme delle possibilità umane, le quali però esistono *realmente* solo nella società come insieme, e cioè *al di fuori* dell'individuo singolo. Affermando direttamente l'esistenza di una propria libertà, l'individuo egoista rimuove proprio questa exteriorità dei poteri, e fa così dissolvere il bisogno della comunità. Invece di riconoscere le proprie limitate e determinate facoltà e di muovere dall'Io ad esse corrispondente, egli pretende di essere depositario dell'insieme di tutte le qualità umane, *pretesa che può però essere mantenuta solo scappando dalla propria determinatezza e rifugiandosi in un'assenza di determinatezza*. Per questo la libertà finisce con l'essere coerentemente sperimentata come proiezione delle possibilità fantasticamente immaginate, cioè come un *ideale*. Quando Marx sottolinea criticamente più volte che «il principio della politica è la volontà», ed aggiunge che «quanto più compiuto è l'intelletto politico, tanto più esso crede nell'onnipotenza della volontà» e per questo è però «incapace di scoprire la fonte delle infermità sociali»¹¹, si riferisce proprio a questo limite dell'individualità sulla quale è cresciuta la società borghese.

La democrazia politica: una forma di antinomia tra individuo e genere

Riferendosi al fenomeno appena descritto, Bobbio afferma giustamente che la democrazia è il contesto nel quale «tutti sono liberi di prendere le decisioni che li riguardano» e, ciò che più conta, sentono di «avere il potere di farlo»¹². È in tal modo che si concretizza, nell'ambito della libertà negativa, il rovesciamento della figura deontica originaria. La democrazia politica pone infatti fine al predominio del dovere - la sottomissione (mistica, ma non per questo meno pratica) dei singoli alla necessità, per imporre il dominio del suo opposto, il diritto - la negazione di qualsiasi necessità che non sia quella del proprio volere, limitato unicamente dal riconoscimento astratto dell'esistenza di un volere altrui. Diritto che al sorgere della società borghese appare, appunto, come *autonomia, del soggetto dallo stato*, da qualsiasi suo determinato stato.

E tuttavia qui sorge un problema. Mentre le precedenti forme dell'organizzazione sociale procedevano dall'inessenzialità del singolo, e questi esisteva soltanto per la comunità e nella comunità, la democrazia politica, emergendo sulla base ora descritta, prende corpo dalla inessenzialità della reale «comunità» nella quale il singolo è immerso. (Rimozione che viene occultata dal riferimento proiettivo ad una comunità fantastica, che dovrebbe fondarsi sul «volere collettivo»). Il singolo, in tal modo, esiste e può esistere solo in un vuoto di determinatezza sociale - è «cittadino» - seppur con la pretesa di *non perdere*, per ciò stesso, la sua natura di individuo. È evidente che, lungi dal risolvere la precedente antinomia, questa impostazione si limita a riprodurla; anche se l'opposizione immediata tra individuo e genere viene *invertita* rispetto alla forma dominante nel periodo storico precedente. L'individuo non giunge ad appartenere al genere praticamente in quanto individuo, ma solo grazie ad una astrazione che rimuove

quella che è la sua individualità concreta a favore di una immaginata. Per percepire questo fenomeno nella sua reale estensione, si deve tener presente, che non solo l'individuo non ha più uno stato al quale è sottomesso - perché lo stato nel quale di volta in volta accidentalmente si trova non è mai il suo stato - ma anche che lo stato, nel suo costituirsi come stato, non ha mai degli individui ai quali concretamente riferirsi. Vale a dire che lo stato politico, qualunque sia la sua forma, non è e non può essere *per l'individuo* (e se l'individuo lo sente eventualmente come potenziale «proprietà» è in conseguenza del suo mancato sviluppo reale come individuo). Infatti, a causa della sua stessa natura, come precisa bene Bobbio, la legge, che rappresenta lo strumento con il quale lo stato regola il proprio rapporto con i cittadini, «*non consente, almeno nell'ambito della categoria dei soggetti ai quali si rivolge, né il privilegio, cioè il provvedimento a favore di una sola persona, né la discriminazione, cioè il provvedimento a sfavore di una sola persona*». Il destinatario della volontà statale, della legge, non è cioè *mai* l'individuo, «*ma sempre e necessariamente una classe di individui*»¹³. Poiché il cittadino, nella libertà negativa, muove sempre astraendo dal suo stato, nel rapporto empirico tra stato e individuo si instaura sempre, di conseguenza, uno iato, una impossibilità di prendere atto della particolarità del secondo. Il riconoscimento politico «dell'individuo» non è dunque altro che il riconoscimento di un *astratto spazio, che delimita l'autonomia di ciascuno nei confronti degli altri; l'attribuzione a ciascuno di un potere medio, che però interviene come fatto ideale, ipotetico, aprioristico*. Pratica che si risolve oggettivamente in un'empirica indifferenza nei confronti di ogni singolo individuo dell'individuo che è¹⁴. Per questo si può sostenere che «*lo stato politico perfetto è per sua essenza la vita generica dell'uomo in opposizione alla sua vita materiale*»¹⁵. I termini di questa schizofrenia possono essere riassunti nel fatto che «*là dove lo stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non*

soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensì nella realtà, nella vita, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella comunità politica nella quale egli si considera come ente comunitario, e la vita nella società civile nella quale agisce come uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee»¹⁶. In maniera più concreta, come vedremo, ciò significa che esiste uno stretto legame tra il potere dell'uomo *immaginato e praticato*, da un lato, come politica ed il potere dell'uomo *fondato*, dall'altro, *come denaro*. Queste forme del potere sono cioè solo due facce di una medesima medaglia, partecipano cioè di un'unica e medesima impostazione dell'individualità. Questa si costituisce - schizofrenicamente - sulla base della *inessenzialità* delle particolari e determinate forze - sociali - che attraverso il loro agire *fanno* il singolo individuo in quanto tale, ed attraverso le quali egli può eventualmente svilupparsi, ma solo in modo determinato e ad esse corrispondente.

L'egoismo, un impasto schizofrenico di potere politico e denaro

È importante cogliere il processo di strutturazione dell'individualità, al quale stiamo facendo riferimento, in maniera non mistica. Se gli uomini avessero effettivamente proceduto fin dall'inizio a costruire la loro vita sulla sola base della politica, della mera volontà libera, non sarebbe intervenuto alcun progresso reale. Il mondo corrispondente non sarebbe stato quello capitalistico e la società sarebbe ben presto piombata in una vera e propria Babele. Vale a dire che la politica ha effettivamente contribuito a «liberare» gli individui dai preesistenti vincoli e limiti feudali solo perché era tesa a realizzare l'imporsi di altri vincoli e di altri limiti. Questi ultimi non sono stati dapprima sperimentati come tali dagli individui solo perché costituivano l'espressione positiva della forma di vita che essi stavano cercando di conquistare. Le lotte contro il

vagabondaggio e contro l'assistenza di massa da parte della chiesa, condotte dovunque in concomitanza con l'affermarsi dei rapporti borghesi, come abbiamo già visto, non sono state altro che parte del processo di immissione forzata della gran massa all'interno dei rapporti mercantili. Vale a dire che l'attribuzione di una forma *determinata* a quel processo che veniva alimentato dall'estrinsecarsi di quella che, dalla classe dominante, era percepita come volontà generale, nella realtà non era altro che il collettivo comprimersi degli individui nell'ambito di quelle condizioni di vita che la borghesia sperimentava come intrinsecamente corrispondenti alla natura umana. E ciò perché esse costituivano l'espressione del suo potere. «Sotto il dominio della borghesia», precisa in merito Marx, «gli individui sono più liberi di prima, nell'immaginazione, perché per loro le condizioni di vita sono casuali; nella realtà sono naturalmente meno liberi, perché più subordinati ad una forza oggettiva»¹⁷ - il mercato - che dà contenuto alla loro esistenza e che, attraverso l'elaborazione della sensibilità propria delle classi dominanti, viene dapprima sperimentata come unica forma possibile della forza collettiva.

Ma in che modo possiamo rendere più concreto, al di là di queste considerazioni, il senso dell'affermazione che l'instaurarsi di un intreccio schizofrenico tra politica e denaro costituisce l'imporsi di una determinata forma dell'individualità? Il passaggio non è particolarmente difficile. È infatti possibile rilevare che tutti e due i modi di interazione - la politica come il denaro - rimandano, seppure da angolazioni diverse, ad un'unica e medesima forma del *potere*, che, da quell'individualità, viene sperimentata come base coerente e razionale del fare degli uomini gli uni per gli altri. Come descrivere questa forma del potere? Se si analizzano con attenzione il rapporto di denaro e la pratica politica, non è difficile riconoscere che entrambi i modi d'interazione poggiano

concretamente sull'ipotesi implicita che «l'essenza umana sia un qualcosa di astratto e di immanente all'individuo singolo»¹⁸. Che essa consista in una «universalità *interna*, muta, che lega gli individui tra loro *naturalmente*»¹⁹. Poiché ogni uomo è, conseguentemente, immaginato come incarnazione immediata di ciò che è *proprio dell'intera umanità*, viene posto *al di sopra* degli stessi rapporti che pratica, i quali possono decadere a semplice mezzo senza per ciò stesso apparire come contraddittori. Infatti, secondo questa rappresentazione, quei rapporti *non* determinano il singolo come l'essere che è, ma piuttosto costituiscono, in misura sempre riduttiva, la manifestazione parziale e limitata di una *preesistente* individualità, che non può mai essere ridotta a quella «manifestazione». L'individualità pretende pertanto di trascendere sempre in maniera oppositiva, come *essenza*, qualsiasi reale e concreta *esistenza*.

È questa, come è stata analiticamente descritta da Laing nell'*Io diviso*, la struttura propria dell'esperienza schizofrenica. Chi ne è portatore, nel tentativo di trascendere la propria limitata realtà - perché sente le limitazioni ad essa corrispondenti come non proprie - tende a dar corpo ad un Io meramente esteriore, contraddistinto dai poteri che l'Io reale non ha. Quest'ultimo, dal canto suo, cessa di interagire direttamente con la realtà, e riesce a procedere solo trasformandosi in un osservatore interiore di ciò che l'Io esteriore autonomamente realizza. In tal modo l'individuo riesce a fare - sia in positivo, che in negativo - ciò che «spontaneamente» non saprebbe fare, ma poiché non lo fa ponendo contemporaneamente in essere un processo di autotrasformazione, con la piena acquisizione delle capacità corrispondenti ai suoi bisogni, finisce col non riuscire a far valere neppure quelle determinate e limitate facoltà delle quali è portatore. L'individuo si trova così, come sostenne acutamente Marx, ad «essere dominato da astrazioni»²⁰, a sentirsi al di

fuori di ogni esperienza e di ogni attività. Si affanna a riempirsi di un potere che non possiede; ma può farlo solo perché si svuota del potere che ha e, soprattutto, del bisogno di svilupparlo.

Questa opposizione tra esistenza ed essenza svela il fondamento «religioso» dell'individualità egoistica, la quale può mantenere tutti i principi propri della credenza nella creazione anche nel momento in cui riesce a fare a meno della mediazione ideale di un dio. Se si riconosce questo fondamento religioso del procedere pratico, si riesce anche a comprendere la simpatia che la chiesa cattolica mostra nei confronti di questa forma dell'individualità, nel momento in cui, con parole proferite *ex-cathedra*, rimprovera al marxismo un presunto «errore fondamentale di carattere antropologico». Tale forma poggia infatti ancora interamente sull'esperienza, elaborata dapprima coerentemente all'interno della pratica religiosa, specialmente di quella cattolica, «della persona come soggetto *autonomo* di decisione morale, il quale costruisce *mediante tale decisione* l'ordine sociale»²¹. Dal fatto che l'individuo singolo viene immaginato come un qualcosa che è sempre necessariamente di più rispetto all'insieme dei suoi rapporti sociali consegue che l'unico fondamento razionale di questi rapporti può essere quello della proprietà privata, la quale esprime *materialmente* un simile approccio. D'altra parte, proprio perché si ipotizza che il nucleo della ricchezza dell'individuo preesista sempre al suo stesso essere, si può immaginare la pura volontà come base coerente della sua interazione con altri.

Questa forma astratta dell'individualità trova la sua prima e più coerente espressione pratica nel rapporto di denaro. Ciò che gli individui *sono* e *possono*, nel denaro, non è infatti determinato dalla loro individualità, bensì dalla sola volontà e dal potere esteriore del denaro. Nel denaro il singolo è, per così dire, immediatamente liberato *dalla sua determinatezza*, si sgancia dai limiti ad essa corrispondenti, e viene

concretamente posto in quella astrattezza che l'individualità egoistica immagina come *reale* sostanza del suo essere. Marx ha colto questo fenomeno in maniera inequivocabile. «Io sono brutto, ma posso comprarmi le più belle donne. Dunque non sono brutto, che l'effetto della bruttezza», il suo potere scoraggiante, è annullato dal denaro. Io sono individuo storpio, ma il denaro mi dà 24 gambe: non sono dunque storpio. Io sono un uomo malvagio, senza coscienza, senza ingegno, ma il denaro è onorato, dunque lo è anche il suo possessore. Il denaro è il più grande dei beni, dunque il suo possessore è buono; il denaro mi dispensa dalla pena di essere disonesto, io sono, dunque, presunto come onesto; io sono senza spirito, ma il denaro è lo spirito reale di ogni cosa; come potrebbe essere senza spirito il suo possessore? Inoltre, questi può comprarsi la gente ricca di spirito, e chi ha potere sulla gente ricca di spirito non è egli più ricco di spirito dell'uomo ricco di spirito? Io, che mediante il denaro posso tutto ciò che un cuore umano desidera, non possiedo *tutti i poteri umani*.²²

È dunque il denaro - come dimostrano continuamente le fantasie degli individui che riproducono la loro esistenza nel mondo dei rapporti monetari - che dà realmente corpo ad una forma dell'individualità nella quale il potere dell'uomo, non solo può essere immaginato in una relazione immediata con il *solo* volere, ma può anche realmente estrinsecarsi attraverso questa mediazione, riuscendo a *non* essere determinato dalle particolari individualità di coloro che pure interagiscono riproduttivamente. Per questo Marx definisce il rapporto di denaro come il «rovesciamento delle individualità». «Se ho una certa vocazione per lo studio, ma non ho denaro per realizzarla», si legge nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, «non ho nessuna vocazione per lo studio, cioè nessuna vocazione efficace, nessuna vocazione vera. Al contrario, se io non ho realmente nessuna vocazione per lo studio, ma ho

la volontà e il denaro, ho una vocazione efficace. Il denaro, in quanto è il mezzo e il potere esteriore, cioè nascente non dall'uomo come uomo, né dalla società umana come società, in quanto è il mezzo universale e il potere universale di ridurre la rappresentazione a realtà e la realtà a semplice rappresentazione, trasforma tanto le forze essenziali reali... in rappresentazioni meramente astratte,... quanto, d'altra parte, le imperfezioni e le fantasie, le forze essenziali realmente impotenti, esistenti soltanto nell'immaginazione dell'individuo, in forze essenziali reali ed in poteri reali»²³.

Proprio perché il denaro è la forma corrispondente della liberazione della volontà dal *bisogno della sua subordinazione alle forme*, media efficacemente l'emergere di un comportamento meramente proiettivo. Per questo la politica appare in una prima fase come sottomessa al rapporto di denaro e tesa a creare un contesto nel quale questa relazione possa svolgersi liberamente. Ed è per questo, inoltre, che la prima forma della libertà dell'individuo, la libertà negativa, poggia sull'esplicita convinzione che si debba «lasciar fare» al solo rapporto di denaro.

XVI.

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

Il rovesciamento nel ruolo della politica: da serva del denaro a padrona

Come precisa giustamente Pellicani, nella fase di ascesa dei rapporti capitalistici, «il grande enorme problema dei mezzi indispensabili per esercitare i diritti di cittadinanza non era (sperimentato come) un problema, perché (si credeva che) trovasse la sua soluzione *automatica* sul mercato e grazie al mercato» - cioè il mercato appariva come il contesto che dava *immediatamente* forma alla libertà. Per questo, mentre la politica si poneva idealmente al di sopra del mercato, nei fatti non era altro che la sua serva. I ricorrenti disastri, causati dal «lasciar fare» alla concorrenza, innescano però una dinamica evolutiva, la quale si svolge dapprima necessariamente nell'ambito della contraddizione nella quale si trovano denaro e politica. Gli uomini tendono cioè a far leva sull'altro polo del loro potere che - in conseguenza del ripetersi delle crisi - sperimentano ora come da *contrapporre* al denaro. La società tende così a porre sempre più la sua esistenza politica, come «vera» base del proprio essere. Con le parole di Pellicani: è «la stessa libertà individuale (ad esser posta come) *source* della creatività in tutti i campi, dalla scienza all'arte, dalla politica all'economia»¹. Vale a dire che l'interiorizzazione dell'esperienza della natura esteriore del potere del denaro viene realizzata attraverso la

proiezione fantastica di un potere ancora più astratto e generale, quello che si concretizza, appunto, nella democrazia.

L'individualità muove così direttamente, e per tutta l'estensione della riproduzione, da quella volontà astratta, che ha inizialmente preso corpo nella forma del denaro, ma che ora, ritenendo di poter procedere *motu proprio*, intende spingersi al di là dei limiti che il denaro stesso impone. La realizzazione della nuova libertà - positiva - investe pertanto l'esistenza umana nella sua globalità. È la fase in cui si teorizza la necessità del prevalere della «società politica» sulla società civile, tendenza che troverà l'espressione più piena - si ricordi la critica sviluppata in merito da Salvati - nel comunismo. «Il punto essenziale», sostiene De Giovanni descrivendo questo passaggio storico, «è proprio qui: se la democrazia politica - intesa come forma in grado di espandere la vita - si muove secondo una *virtù relativamente autonoma*, ciò di per sé esclude il determinismo... Fra i due poli si insinua non solo una volontà etica capace di decisioni, ma si delineano i tratti di una società politica-civile che stabilisce con il capitalismo una dialettica serrata in grado di far *prevalere* uno spirito di riforma»².

Per misurare la distanza che separa questo particolare sviluppo contraddittorio delle società occidentali, intervenuto nel corso di questo secolo, dall'orientamento dominante nella fase di ascesa dei rapporti capitalistici, si può far riferimento ad una considerazione di Dewey. «Per i Padri Fondatori (della Repubblica Americana)», si legge in *Libertà e cultura*, «il controllo della produzione e della distribuzione delle merci e dei servizi per mezzo di un organo politico di qualunque genere sarebbe equivalso al *completo annullamento* di tutto ciò per cui stavano combattendo»³. Ma l'esperienza che gli individui contemporanei fanno dei mutamenti intervenuti nei rapporti sociali nel corso di questo secolo - grazie alla rimozione della componente storica del loro stesso procedere

- contiene proprio l'eliminazione di questo «annullamento». Per questo, nel descrivere il crescente intervento dello stato ed il trasformarsi del denaro in un rapporto tendenzialmente subordinato alla politica, si percepisce in genere una *continuità* là dove è, invece, intervenuta una rottura.

Autonomia versus eteronomia: lo sviluppo di una falsa opposizione nella quale rimane intrappolata anche la democrazia

Nella forma moderna della politica l'individuo si rappresenta come un essere che è in grado di fare direttamente la propria vita anche al di là del denaro. Egli pone quindi il suo stato, *che ora pretende sia positivamente determinato*, come emanante da una sua *piena autonomia*. Si possono richiamare in merito le parole di Veca, profeta ascoltato di questo senso comune. «Esercitando questa capacità le persone definiscono la loro natura, *scelgono chi essere*, dando significato e coerenza alla loro vita»⁴. Vale a dire che «*l'ideale dell'autonomia* come proprietà globale di una vita da vivere è forse quello che esemplifica al meglio i requisiti di una vita degna di essere vissuta... Quanto maggiore è l'autonomia nella conduzione di una vita, nella scelta e nella progettazione del proprio destino finito, tanto maggiore sembra essere il valore che siamo indotti ad ascrivere ad essa». L'antico proverbio siciliano, secondo il quale «chi gioca solo non perde mai», viene qui portato alle sue estreme conseguenze asserendo implicitamente che «chi gioca solo vince sempre»⁵.

Inutile dire che Marx ha ironicamente criticato questa forma di esperienza, descrivendo l'illusione dalla quale scaturisce nei seguenti termini: «se non mi assumo io la mia missione, se non mi comporto verso me stesso come *creatore*, ciò che devo fare in qualità di vero egoista, allora sono uno *schiaivo!*»⁶.

Poiché lo sviluppo procede da questa base, il riconoscimento dei limiti propri del rapporto della proprietà privata non interviene attraverso l'empirica accettazione del loro operare. Né il tentativo di trascenderli assume l'aspetto della ricerca pratica di altre forme del potere, eventualmente implicite nella dinamica in atto. Tutto sgorga piuttosto dalla mera negazione della necessità di quei limiti, cioè dall'aprioristica aspettativa di ottenere dei risultati diversi senza che nella realtà si faccia leva su una capacità di agire in maniera ad essi corrispondente. In quanto l'individualità si oppone aprioristicamente a qualsiasi limite, cerca di spingersi al di là del rapporto di denaro, non appena questo mostra la sua natura costrittiva. Ma il tentativo di trascendere questa costrizione ha luogo facendo astrazione dal problema del *modo* in cui procedere oltre. Ne scaturisce una situazione paradossale. L'azione tende infatti a superare i limiti corrispondenti al rapporto di denaro sforzandosi puramente e semplicemente di estendere indefinitamente il campo di incidenza di *quel* potere che si è originariamente formato proprio come denaro.

Questo modo di procedere nello sviluppo genera ovviamente delle contraddizioni, sulle quali dobbiamo ora soffermarci. «Se identifichi il tuo Io con la riflessione o, occorrendo, con la volontà», si legge nell'*Ideologia tedesca*, «è ovvio che in questa astrazione tutto ciò che non è posto dalla tua riflessione o dalla tua volontà non è autodeterminazione»⁷, e quindi *non appartiene al tuo Io*. Il mondo delle forze reali, che preesiste alla riflessione e alla volontà, e che si intreccia dinamicamente ad entrambe *facendo prender loro un contenuto ed una forma determinati*, tende ad essere dislocato in un'opposizione, come realtà meramente esteriore, che non fa e non può fare l'individuo. In conseguenza di ciò, la passività, *qualsiasi forma di passività*, tende ad essere sperimentata come estraneazione. In tal modo si realizza nella sua

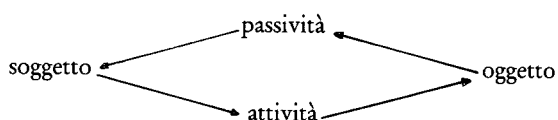
concretezza l'essenza stessa dell'egoismo: il tentativo inconscio di trasformare ciascun individuo in un dio. Tentativo che giunge a prendere forma compiuta e corrispondente all'oggetto solo con la politica come momento *egemone* del procedere sociale.

La chiesa cattolica, che è particolarmente attenta a questo fenomeno, perché implica la definitiva dissoluzione del suo potere, ha ben colto questo recente passaggio storico. «L'uomo che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo con il proprio lavoro», si legge nella *Centesimus Annus*, «dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio. Egli pensa di poter disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola *senza riserve alla sua volontà, come se essa non avesse una propria forma...* (Agendo così), invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo *si sostituisce a Dio*»⁸. La libertà dell'uomo così intesa non è, pertanto, nient'altro che la pretesa di agire come creatore, come soggetto *puro*. Si pensi ad esempio al modo in cui De Giovanni nella sua apologia della democrazia politica, definisce ciò che sarebbe «proprio» del «principio di libertà». «Esso è in quel punto in cui ogni "sistema" si apre sul *novum*, in cui il mondo si apre sull'invenzione e la novità della vita. La libertà è quel punto al quale ogni "sistema" lega la propria capacità di *autocostruirsi* e dal quale quindi la sua forza di novità deriva. Fiducia nella libertà è fiducia nell'apertura del mondo verso una dimensione *mai data, mai cosa, mai oggetto...* (un) atto di vita che non si vede e non si dà *in un contenuto determinato...* (che non può) nascere, magari per contrasto, *dall'interno di una necessità*»⁹. Questo tipo di libertà non è altro che la manifestazione di una «lotta continua» che l'individuo, il quale si struttura arbitrariamente come mera realtà interiore, pone in essere *contro* la realtà esteriore. Egli mostra cioè di combattere *ogni* vivente, *ogni* immediato, *ogni* esperienza sensibile che

non si esaurisca nel proprio Io. Egli realizza in tal modo il principio stesso del narcisismo: l'annullamento completo del mondo oggettivo al di fuori di sé il totale e definitivo ripiegamento su se stessi.

Come è stato acutamente sottolineato da Marx, questa particolare esperienza di libertà, propria della politica, si accompagna ad un totale stravolgimento della rappresentazione dell'essere. Quest'ultimo viene cioè immaginato in un modo che poco o nulla ha a vedere con la sua reale complessità. Il soggetto esperisce infatti se stesso come un soggetto *puro*, come entità che esiste e *può* esistere al di là ed indipendentemente dagli oggetti che, nella sua reale esistenza, *pongono* il suo stesso essere. Questo essere appare cioè all'Io come uno stato immanente, come il suo proprio stato, che si è instaurato nel mondo, e continua ad esistere, *per forza, propria*.

L'essere, che nel mondo concreto può essere rappresentato razionalmente solo attraverso lo schema interattivo



nel quale tutti e quattro i momenti sono indispensabili per poter giungere ad una sua definizione determinata, viene ridotto al solo momento soggettivo e, al massimo, all'attività che da esso promana. Il momento dell'esser posto (sub-jectum), che nella realtà è *l'unico possibile atto di origine di qualsiasi entità non divina*, viene negato, ed il «punto di partenza» dell'esistenza viene immaginato come un mero atto del porre.

Come è stato acutamente sottolineato da Koestler, l'uomo finisce così con il piombare *al di fuori della storia*; perché se è vero che vive «in un universo saturo di ricordi», è però anche vero che «da quei ricordi *non trae alcuna lezione*, e quindi il passato non fornisce alcuna lezione per il

futuro... (Vale a dire che) dopo ogni crisi... il tempo ricomincia sempre da capo e la storia è sempre all'anno zero»¹⁰.

L'enigma dell'imporsi di un potere sovrastante

Nel suo estrinsecarsi arbitrario, l'individualità egoistica così strutturata, produce però una realtà opposta rispetto a quella che è contenuta nelle sue intenzioni. Avendo posto se stessa al di sopra della propria realtà, finisce col piombare al di sotto di essa. Il fenomeno è stato ampiamente descritto da Marx. Se e fintanto che gli uomini si rifiutano di riconoscere praticamente il loro esser fatti da circostanze - sociali e naturali - nelle quali si trovano immersi senza che siano state da loro «scelte», giungono al loro eventuale sviluppo unicamente per una via sulla quale non hanno alcun controllo e che *decide* di ciò che saranno. E infatti, poiché la loro azione pretende di estrinsecarsi in modo arbitrario, cioè senza tener conto della dinamica corrispondente alle circostanze date, questa dinamica si impone, in una forma che non riesce a giungere nemmeno in maniera razionale alla loro coscienza, come *unica* legge possibile del loro stesso movimento. Un'analogia può forse consentire di comprendere meglio tutto ciò. Se una persona decide di volare e, per far questo, sale sulla cima di una rupe limitandosi a scimmiettare il movimento degli uccelli con le sue braccia dopo essersi lanciata, è ovviamente destinata a soccombere alla legge di gravità, sfracellandosi al suolo. Se invece riconosce l'operare di tale legge, e interagisce con essa e con l'atmosfera in maniera corrispondente a tali condizioni esterne, ad esempio costruendo un deltaplano o fabbricandosi un paracadute direzionale, ci sono delle probabilità che il suo tentativo riesca.

Il problema può essere formulato su un piano più generale nei seguenti termini. Se e fintanto che l'individuo, nello svolgimento della propria esistenza, muove dalla centralità della sua autonomia, e cioè

definisce se stesso come soggetto in opposizione al proprio oggetto, egli lascia che l'operare delle forze inerenti a quell'oggetto si svolga secondo le proprie leggi autonome di movimento, al di là di quelli che si presentano come suoi «pii desideri». Egli sarà quindi costretto a muoversi sul terreno dell'eteronomia, che non riconosce, o a soccombere. Cercando di far valere la sua autonomia come unica realtà del suo essere, come sua libertà, finisce con il dover subire un insieme di forze che si impongono su di lui in quanto necessarie. D'altra parte, poiché queste forze agiscono su di lui senza che egli lo voglia, finiscono con l'essere eventualmente da lui percepite solo come forze sovrastanti.

Il cristianesimo fornisce uno splendido esempio di alcuni sviluppi connessi con questo modo contraddittorio di procedere. Esso, scrive in merito Marx, «volle liberarci dalla determinazione naturale solo perché riteneva non appartenente a noi la nostra propria natura. Ed in effetti, se non sono io stesso natura, se le mie passioni naturali, tutta la mia naturalità - ed è questa la dottrina del cristianesimo - non appartiene a me stesso, allora ogni determinazione da parte della natura, tanto da parte della mia propria naturalità quanto da parte della cosiddetta natura esterna, mi appare come un qualcosa di estraneo, come un vincolo, come una costrizione che mi è imposta, come eteronomia in contrapposizione all'autonomia dello spirito»¹¹. Questa «liberazione» dello spirito dai vincoli della carne non conduceva però, e non poteva condurre, alla reale indipendenza della volontà e dello spirito, perché entrambi erano oggettivamente prigionieri della carne. Essa poteva quindi prender corpo solo attraverso un continuo interagire di quella parte del sé rappresentata come «spirito», per negazione di questa sua reale prigionia, con l'altra parte del sé rappresentata come «carne». L'attività che mediava la libertà, il rapporto con dio, finiva così con il risolversi in un continuo confronto con la propria passività, in una continua relazione

conflittuale con le *proprie* forze eteronome, fantasticamente rappresentate come rapporto con il diavolo.

Nel tentativo di combattere contro queste ultime si elaborava una strategia di relazione con esse che era caratterizzata da una propria unitarietà. Vale a dire che, ponendosi in relazione come spirito al proprio essere naturale, l'uomo finiva con il riconoscere la necessità di conquistare alla propria volontà una forma corrispondente all'oggetto, che nel caso specifico era l'insieme della sua stessa vita da subordinare ad una ipotetica vita superiore. La negazione della necessità nelle sue forme contingenti, dei particolari impulsi naturali, si trasformava quindi nella subordinazione ad una *necessità più grande*, alla fantastica proiezione di *un'unità* con un essere sovrastante: raffigurato appunto come un dio. Quest'ultimo, essendo (immaginato come) depositario della capacità di distinguere il bene dal male, la produttività dalla distruttività, e di far valere *la necessità del bene* attraverso il giudizio finale, costituiva il mezzo per l'indiretta accettazione *dell'essenzialità* del problema delle forme.

Per quanto possa sembrare strano, anche il denaro, fintanto che è stato trattato come rapporto non contraddittorio - e cioè fintanto che l'andamento del mercato è stato posto come limite immanente al potere dell'individuo - si è presentato come una forma che, pur contenendo in sé un'autonomia, era comunque in un qualche rapporto positivo (non importa se mistico) con l'eteronomia. L'attività privata del singolo che, mediante l'attribuzione di un prezzo, veniva da questi posta come denaro, non pretendeva di *essere immediatamente denaro*, ma solo di poterlo diventare. Per potersi realmente trasformare in un potere sociale, il prodotto doveva *trovare* un denaro esistente al di fuori di sé, in una *domanda* che era a sua volta *autonoma*. L'individuo che operava privatamente e non si appellava ai suoi diritti positivi, poneva quindi il

denaro stesso come un qualcosa che stava al di sopra della propria autonomia. Egli non praticava l'indifferenza reciproca solo come base del proprio potere di decidere del proprio essere, ma anche come *limite immanente delle proprie possibilità*. In tal modo si cementava una generale *costrizione reciproca*, alla quale i singoli riuscivano a sottomettersi proprio grazie alla posizione sovrastante, in questo caso «naturale», che la forza corrispondente assumeva.

Per questo abbiamo sopra sostenuto che il denaro è rimasto un rapporto non contraddittorio solo fino al momento in cui è stato praticato da individui che non cercavano di conquistare attraverso di esso un potere sull'insieme delle loro relazioni mercantili. La loro autonomia si articolava infatti subordinatamente all'eteronomia imposta dal mercato, e la loro libertà appariva imbrigliata dalla necessità di mantenere una forma, che era per ciò stesso sperimentata come forza produttiva. La critica che Einaudi avanza nei confronti delle politiche del pieno impiego proposte da Keynes, quando questi sollecitava la ripresa attraverso l'introduzione di un credito reso possibile dalla messa in circolazione di un denaro *fittizio*, è l'espressione coerente di questo modo di vedere il mondo.

Tutte le passate forme di accettazione dell'eteronomia hanno, d'altra parte, assunto la figura della sottomissione ad un terzo - fosse esso un animale, un dio o il denaro - proprio perché l'uomo sperimentava il potere esistente al di fuori di sé e che lo faceva essere ciò che era, come un qualcosa di assolutamente estraneo, di *non pertinente alla sua propria natura*. La sua soggettività si costituiva nell'ignoranza del suo essere oggettivo, ed egli era costretto a rifugiarsi nell'idealismo e nel misticismo per ricongiungersi, in opposizione a se stesso, con la sua concreta determinazione oggettiva. Vale a dire che l'uomo sperimentava *l'unità* con ciò che lo faceva essere l'essere che era ponendo come perno di

quell'esperienza il principio della *separazione*. Per questo e solo per questo l'esperienza in questione ha finito, in genere, con l'assumere l'aspetto della «rivelazione» o della «vocazione», cioè della presenza di un potere esteriore che sollecitava *con forza* verso un comportamento che pure si sentiva *stranamente* come «proprio».

È solo a causa della coscienza unilaterale e limitata dell'essere che la scoperta della passività come realtà propria avveniva quasi sempre con stupore, e l'oggetto che la imponeva assumeva una veste *sacra*. L'uomo, in tal modo, sperimentava se stesso come *creatura*, come manifestazione passiva di una potenza completamente diversa da ciò che egli immaginava come suo essere, ma che in realtà era parte di quell'essere. Per questo una simile potenza gli appariva come una manifestazione del «vero essere». «Certe razze umane», osserva Wittgenstein nelle sue critiche a Frazer, «hanno adorato la quercia, semplicemente per il fatto che quelle razze e la quercia erano unite in una comunità di vita»¹². L'adorazione, lungi dal costituire un atto arbitrario, non era altro che la forma mistica attraverso la quale gli individui riuscivano a ricongiungersi con le forze essenziali oggettive - nel caso specifico la quercia - che costituivano parte integrante del loro essere, e che tuttavia essi non erano in grado di riconoscere *direttamente* come tali.

La politica: ultimo sviluppo del riconoscimento mistico dell'eteronomia

Non possiamo, per evidenti ragioni di armonia tra le diverse parti dell'esposizione, svolgere un'approfondita analisi dei presupposti generali delle questioni che stiamo ora affrontando. Gli argomenti che abbiamo ora succintamente affrontato sono tuttavia sufficienti per tentare una spiegazione del perché lo sviluppo recente della democrazia politica - pur rappresentando un progresso rispetto alla religione e al

denaro - non conduca ad un definitivo superamento di una forma dell'individualità ancora pesantemente condizionata dal misticismo, e produca l'instaurarsi di un nuovo potere esteriore: quello dello stato.

In quale modo questa individualità si rapporta, attraverso la politica, al suo essere sociale? Secondo Bobbio, «la democrazia politica è nata da una concezione individualistica della società, cioè da quella concezione per cui contrariamente alla concezione organica dominante nell'età antica e nell'età di mezzo, secondo la quale il tutto è prima delle parti, la società, ogni forma di società, in specie la società politica, è un prodotto *artificiale* della *volontà* degli individui. (Per essi) lo stato di natura (è tale che) sovrani sono gli individui singoli liberi ed eguali, i quali si accordano tra loro per *dare vita ad un potere comune* cui spetti la funzione di garantire la loro vita e la loro libertà (nonché la loro proprietà)»¹³. Il contenuto inconscio di questa forma di coscienza è abbastanza facilmente individuabile. Poiché un potere comune degli individui non esisterebbe nel loro modo «naturale» di essere - cioè nella forma data della loro esistenza - essi si «accordano» per farlo venire alla luce. Questo potere si presenta pertanto, nell'esperienza degli individui, come un qualcosa che, pur promanando da loro, non è loro. Vale a dire che mentre essi «fanno» questo potere comune, non sarebbero tuttavia precedentemente «fatti» da un altro potere, che è a sua volta comune. L'essere sociale non si presenterebbe pertanto come un momento dell'essere dell'individuo, bensì come un elemento oggettivo, nei confronti del quale questo stesso essere permane contrapposto. In tal modo il contesto sociale appare come «una necessità meramente esteriore», appunto come un fatto «artificiale».

È vero che il potere sociale, che prima aleggiava in cielo, e poi veniva proiettato in una «mano invisibile» terrena, viene ora portato direttamente sotto la volontà degli esseri umani. Ma questo passaggio in-

terviene in modo ancora mistico. Ed infatti, sebbene la scissione tra Io e mondo muti, e venga rielaborata ad un livello più vicino al vero, essa tuttavia permane. Per questo, al di là delle stesse aspettative degli uomini, l'individuo si sente naturalmente subordinato a prescindere dalla sua stessa volontà. Questo ente, attraverso il quale l'individuo realizza un indiretto riconoscimento del proprio essere sociale in maniera misticamente laica è lo stato. Attraverso lo stato l'individuo instaura un rapporto con le sue proprie forze riconoscendo che si tratta di forze delle quali non è ancora capace di appropriarsi direttamente come essere sociale, ma che tuttavia cerca di mettere in moto indirettamente, per via politica.

Perché il comunismo è dovuto restar racchiuso nella gabbia della politica

Se nell'individualità borghese lo stato gioca il ruolo che abbiamo appena esaminato, di *polo scisso* dell'Io, è evidente che dopo il processo di liberazione dai preesistenti vincoli sociali imposti dall'assoluto predominio del denaro, esso è necessariamente chiamato a svolgere anche il ruolo contraddittorio di costruttore della nuova forma di vita in tutte le sue molteplici manifestazioni. Il conflitto tra coloro che si appellano all'intervento dello stato, alla democrazia economica, e coloro che si oppongono a tale intervento è dunque dapprima solo il contrasto tra coloro che vogliono procedere oltre sulla via dello sviluppo e coloro che invece si sentono appagati dal livello raggiunto. Poiché l'insieme dei nuovi bisogni prende corpo sulla base della scissione appena esaminata, sarebbe illusorio immaginare una possibile evoluzione alternativa.

Da questo punto di vista, anche l'affermazione di De Giovanni che la democrazia rappresenta l'espressione di un bisogno di «organizzare la vita», ha un qualche senso. Il bisogno infatti non può *dapprima* essere

espresso altrimenti che nelle forme in cui l'individualità consente di formularlo. Se l'individualità è scissa, e l'uomo egoista pone il suo essere sociale come suo non essere, come «Stato», è inevitabile che egli ponga le condizioni positive esterne, sociali, del suo essere come risultato dell'intervento dello stato. Ha perfettamente ragione, dunque, Pietro Barcellona quando sostiene che lo sviluppo recente ha preso la forma di «una vera e propria occupazione della vita quotidiana da parte della politica». Ma se «oggi la politica è chiamata ad intervenire in sfere ed ambiti tradizionalmente affidati alla sfera privata, o addirittura familiare, come la cura dei bambini e degli anziani e le molte altre questioni che riguardano la vita e la morte»¹⁴, garantendo con un atto d'imperio il denaro all'uopo necessario, è perché l'uomo ha posto nella politica la forma *generale* del potere di essere *ciò che non è*. Per questo egli ha potuto formare la propria identità collettiva, tesa a trascendere i precedenti limiti della propria esistenza, attraverso la politica.

La crisi del comunismo come crisi della politica

Proprio lo sviluppo di questa identità, realizzato nel corso di questo secolo, ha però prodotto degli effetti che possono finalmente rendere possibile all'individuo di scoprire che lo stato non è realmente parte del suo essere. O meglio che lo è in contrapposizione ad un'altra parte di sé, né più e né meno come prima lo era il denaro.

La degenerazione della politica, che viene di solito trattata come *evento casuale*, non è dunque altro che lo svelarsi dei limiti propri dell'attuale sviluppo degli uomini. La scissione tra il proprio potere come individuo ed il proprio potere come essere sociale, determinando conseguenze contraddittorie, mostra di aver subito un'elaborazione ad un livello superiore, ma di non essere stata superata. Il *politico* si rivela cioè come portatore di un potere esteriore, nei confronti dell'individuo sociale, *non*

meno di quanto lo fosse il prete prima di Lutero, ma la capacità di interiorizzare il politico, analogamente a come è stato interiorizzato il prete, ancora deve essere prodotta. Ed è compito di coloro che si battono per la comunità produrla.

Di fronte a questa realtà, l'individuo egoista cerca una nuova fuga nell'idealismo. Egli blatera di «rifondazione della politica», di una restituzione ai cittadini di «una politica pulita». Ma si tratta di chimere. Proprio perché «nel momento in cui prevale il suo sentimento di sé la politica cerca di soffocare il suo presupposto, la società civile e i suoi elementi, e cerca di costituirsi come reale e non contraddittoria vita dell'uomo come genere... (essa mostra di potere eventualmente ciò) solo attraverso una violenta contraddizione con le sue proprie condizioni di esistenza». «Il dramma politico finisce allora necessariamente con la restaurazione della religione, della proprietà privata, di tutti gli elementi della società civile» che attraverso la politica si è cercato di trascendere¹⁵. Ma proprio perché interviene, questo fenomeno svela la realtà, mostra che il degrado della politica non è dunque altro che il risveglio dell'uomo alla propria limitata realtà, la messa a nudo dei propri limiti reali. Parole più *profetiche* Marx non avrebbe potuto scriverle. Ma se si legge, come in molti hanno frettolosamente cercato di fare, il crollo dei regimi dei paesi dell'Est come un mero ritorno ad una non contraddittoria base dell'esistenza umana, alla libertà così come è stata a suo tempo concepita nell'ambito della società borghese, non si riconosce che il comunismo ha costituito la *reale* espressione del bisogno di vaste moltitudini di procedere ulteriormente sulla via dello sviluppo.

Il fatto che quel bisogno, procedendo per via politica, abbia finito con l'assumere una forma contraddittoria, impedendo che potesse essere soddisfatto, non comporta la sua dissoluzione come bisogno. Ci sia consentita una breve analogia. Se nel 1348 gli europei cercavano di porre

rimedio alla peste che li decimava con processioni e preghiere, il recedere della loro religiosità non si è risolto in una rinuncia a fare qualcosa per la peste. Si è piuttosto trasformato nel bisogno di fare qualcosa *in un modo più corrispondente all'oggetto*. Per questo, in occasione delle epidemie del XVIII e del XIX secolo, se alcuni continuavano a pregare privatamente o collettivamente, come cittadini esigevano tuttavia l'uso della calce viva, l'isolamento dei malati, una maggiore pulizia, una migliore alimentazione, ecc. Analogamente, se la via imboccata in un primo momento verso la comunità si è dimostrata fallace, ciò non fa scomparire il bisogno della comunità. Al contrario si limita a far emergere il problema delle forme che il bisogno deve assumere per conquistare una validità sociale adeguata ai tempi e allo sviluppo intercorso.

Ora, è fuori di dubbio che molti cercheranno di sfuggire allo stato di disorientamento attraverso un puro e semplice ritorno all'altro polo della loro identità scissa. Ma è altrettanto certo che in tal modo essi non saranno realmente in grado di soddisfare quei bisogni che hanno posto, nel momento in cui hanno fatto prevalere il polo della politica.

Conclusioni

Il difficile sentiero verso l'individualità

Non sappiamo quanto lungo e difficile sarà il cammino che si dovrà ancora compiere per giungere a riconoscere in forma socialmente valida la contraddittorietà della separazione della vita umana in una sfera della società civile ed in una sfera della politica. Così come non possiamo sapere quanto doloroso sarà lo svolgersi delle ulteriori collisioni tra queste due sfere dell'esistenza. Ma siamo convinti che il superamento di questa divisione rappresenti l'unica via aperta a coloro che aspirano concretamente ad un ulteriore progresso sociale.

È molto probabile che per un periodo non breve dovremo subire le prediche di coloro che, alla maniera di Salvati, cercheranno di convincerci che la soluzione del problema sta nella conquista di un «equilibrio», nell'acquisizione di una giusta «via di mezzo», in un miscuglio «appropriato» di stato e mercato. In molti suggeriscono infatti che c'è «una vasta gamma di differenti possibilità istituzionali e di politiche riguardanti le strutture delle diverse forme di impresa privata, dei sussidi sociali, delle imposte sul capitale, sul reddito, sui consumi, delle tasse sull'inquinamento, della proprietà della ricchezza e della gestione del patrimonio di un paese capaci di far nascere una comunità dei paesi europei che sono democraticamente governati e utilizzano fundamentalmente un meccanismo di mercato di libera concorrenza»¹, come se in questa «comunità» potesse realmente risiedere il nostro futuro positivo. Essi cercano di convincerci che effettivamente le due forme scisse dell'individualità egoista debbono costituire l'eterna base dell'esistenza umana. Ma, pur prescindendo dal fatto che il «mercato di

libera concorrenza» è trapassato ad altra vita da lungo tempo, facendo piombare il rapporto di denaro in una situazione insuperabilmente contraddittoria, chi può in buona fede negare che la politica stia ovunque attraversando una grave crisi, che mina le basi stesse della democrazia? Evocare idealisticamente un possibile connubio positivo di questi due poteri in via di dissoluzione, serve dunque solo a coltivare fantasie consolatorie sul prossimo futuro.

L'individualità borghese ha, a suo tempo, rappresentato un enorme progresso solo perché ha produttivamente lasciato dietro di sé la precedente frantumazione dell'individualità, che era alla base dell'organismo comunitario. Quando questo ha mostrato i suoi limiti e ha cominciato a decadere, la borghesia non ha cercato di salvare il salvabile; non si è affannata ad individuare un impossibile equilibrio tra le forme gerarchiche del potere dominanti nella comunità, i riti magici, le organizzazioni corporative e la struttura iniziatica del sapere. Battendosi per la libertà individuale egoistica e producendo un mondo ad essa corrispondente, la borghesia ha realizzato una *sintesi superiore* delle forze corrispondenti all'individualità comunitaria, raccogliendole trasmutate, come denaro, in ciascun individuo. Il problema non si pone oggi in modo diverso: uno sviluppo può realmente intervenire solo se la scissione attuale tra essere individuale ed essere sociale, tra denaro e politica, come realtà che mediano in forma antagonistica il potere personale ed il potere sociale, viene affrontata nel tentativo di porre una nuova forma, superiore, dell'individualità.

Chi sa qualcosa di schizofrenia sa anche che, di norma, le differenti identità schizofreniche, pur risiedendo nello stesso individuo, non si riconoscono reciprocamente, appunto perché sono oggettivamente inconciliabili. Le forze ad esse corrispondenti assumono infatti una forma che, al pari di quanto accade per i due poli della corrente elettrica,

esclude la possibilità di un loro accostamento immediato. L'impossibilità di questo accostamento rende insuperabile l'antagonismo tra la sfera della politica e la sfera della società civile, fintanto che questo non trova una coerente soluzione nell'agire comunitario. E si tratta di un antagonismo che può procedere con esiti altalenanti e rovinosi per decenni o addirittura per secoli.

Già oggi le conseguenze negative di un puro e semplice ritorno al prevalere della società civile nei paesi dell'Est sono davanti agli occhi di tutti. Il dilagare della disoccupazione di massa, della criminalità, della disgregazione sociale sono problemi con i quali la politica verrà presto chiamata a fare i conti. Il denaro, che torna a mostrare il suo pieno potere dopo essersi sbarazzato della limitazione della politica, evoca il suo antagonista che, nella fantasia egoistica, è capace di imbrigliare la sua distruttività.

Ma il crollo del potere politico è troppo recente, ed è stato troppo drammatico, perché il potere idealisticamente evocato possa essere praticato in buona fede. Per questo oggi l'egoista è muto e smarrito. Ciò che conferma che siamo giunti ad un passaggio critico. Altrove² abbiamo dimostrato criticamente che c'è un fulcro sul quale far leva per compiere questo passaggio, e che esso è costituito *dall'obiettivo di ridurre la giornata lavorativa e redistribuire tra tutti il lavoro necessario*. Solo assumendo su di sé questo obiettivo, che racchiude in sé razionalmente l'insieme della problematica sociale attuale, gli uomini occidentali potranno dimostrare di essere in grado di muovere i primi passi in direzione della comunità. Solo in questo modo, d'altronde, essi potranno verificare, secondo le parole di Goethe, se nella loro qualità di esseri umani "sono nocciolo o scorza".

Note

XV. Il fondamento schizofrenico dell'individualità egoistica

- ¹ In Note sul «Ramo d'oro» di Frazer, Wittgenstein echeggiando Marx sostiene: «Il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come errori», *ivi*, Adelphi, Milano 1975, p. 17.
- ² K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, cit., p. 168.
- ³ *Ivi*, p. 91.
- ⁴ B. De Giovanni, *Dopo il comunismo*, Cronopio, Napoli, 1991, p. 42.
- ⁵ K. Marx, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, p. 91.
- ⁶ S. Freud, *La negazione*, in *Opere complete*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 198.
- ⁷ *Ibidem*.
- ⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 167.
- ⁹ S. Freud, *Feticismo*, in *Opere complete*, vol. X, cit., p. 630.
- ¹⁰ J. Grotstein, *Scissione ed identificazione proiettiva*, Astrolabio, Roma, 1983, p. 132.
- ¹¹ K. Marx, *Glosse critiche...*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, p. 217.
- ¹² N. Bobbio, *Il terzo assente*, cit., p. 123.
- ¹³ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984, p. 155.
- ¹⁴ K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, p. 166.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 166.
- ¹⁶ *Ibidem*.
- ¹⁷ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 64.
- ¹⁸ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. V, cit., p. 4.
- ¹⁹ *Ibidem*.
- ²⁰ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. I, p. 107.
- ²¹ *Centesimus Annus*, Lettera Enciclica di Papa Giovanni Paolo II, Città del Vaticano, 1991.
- ²² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 153.
- ²³ *Ivi*, p. 154.

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

- ¹ L. Pellicani, *Introduzione a J. S. Mili, Sulla libertà*, Tasco, Roma, 1975, p. 10.
- ² B. De Giovanni, *Dopo il comunismo*, cit., p. 48.
- ³ J. Dewey, *Libertà e cultura*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, p. 61.
- ⁴ S. Veca, *Cittadinanza*, cit., p. 73.
- ⁵ S. Veca, «Testamento biologico», *La Rivista dei Libri*, 1991, n. 2.
- ⁶ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 258.
- ⁷ *Ivi*, p. 291.
- ⁸ *Centesimus Annus*, cit.
- ⁹ B. De Giovanni, *Dopo il comunismo*, cit., pp. 52-53.
- ¹⁰ A. Koestler, *The invisible writing*, Mac Millan, New York, 1954, p. 218.
- ¹¹ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 252.
- ¹² L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, cit., p. 35.

¹³ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., pp. 8-9.

¹⁴ P. Barcellona, «La politica ha cambiato molto la vita di tutti noi», *l'Unità* 12 maggio 1991, p. 3.

¹⁵ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 168.

Conclusioni. Il difficile sentiero verso l'individualità

¹ J. Meade, «Possiamo imparare una terza via dagli Agatotopiani?», *Politica ed economia*, gennaio 1992, p. 3.

² G. Mazzetti, *Scarsità e redistribuzione del lavoro*, Dedalo, Bari, 1986.

³ G. Mazzetti, *La dinamica e i mutamenti sociali del lavoro*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1990.

GLI ALTRI QUADERNI PUBBLICATI

2019

- Q. nr. 5/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (V Parte)
Q. nr. 4/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (IV Parte)
Q. nr. 3/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (III Parte)
Q. nr. 2/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (II Parte)
Q. nr. 1/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (I Parte)
-

2018

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

2017

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

2016

- Q. nr. 10/2016 – La crisi e il bisogno di rifondazione dei rapporti sociali - In ricordo di Primo Levi e Federico Caffè
Q. nr. 9/2016 – 1. L’individuo comunitario: una forza produttiva in gestazione?
2. Il capitale è zoppo, non seguiamolo nella sua illusione di essere una lepre
-

Q. nr. 8/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (Appendice)

Q. nr. 7/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (V Parte)

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

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

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

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

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

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

Sinistra, un'idea worth spreading

Giovanni
Mazzetti

Contro
la barbarie sulla
previdenza



Come un popolo di ignoranti
ha distrutto un patrimonio
culturale fondamentale

Asterios

Contro la barbarie
sulla Previdenza

Giovanni Mazzetti
Asterios (collana Lo stato del mondo)

Uscita in libreria:
SETTEMBRE 2017

