Gruppo Gemeinwesen

PER UNA TEORIA MINIMALE DEL CAPITALE

Raccolta antologica di passi sui concetti chiave

Versione 3.15.1. (2 ottobre 2024)

Per controllare gli ultimi aggiornamenti: www.ilcovile.it.

Prefazione

Scopo e curatori di questa raccolta

Dal paradiso che Marx ha creato per noi,
nessuno riuscirà a cacciarci.
(Pseudo Hilbert)

È ormai disponibile una vasta letteratura che implicitamente contiene e fertilmente sviluppa un nucleo teorico veritativo (cioè pienamente confermato dal processo storico) che trova origine in una serie di intuizioni di Marx. Va tuttavia riconosciuto che, nella mole dei manoscritti e opere dello studioso, i testi seminali di quel nucleo sono dispersi e in netta minoranza rispetto a quelli che propongono tesi diverse e anche contrapposte (queste peraltro in gran parte confutate dalla critica dei fatti).¶ Se è dunque necessario prendere atto del fallimento della pretesa di considerare «teoria rivoluzionaria» un insieme discorde quale il corpus marxiano e marxista (*Il fantasma della teoria* giusto il titolo del bel saggio di Jaime Semprun), tuttavia a nostro parere un sottoinsieme coerente, una «teoria del capitale», esiste. Anche se, come detto, ancora non in forma completa e coerente ad eccezione forse dell'opera di Jacques Camatte. Non è difficile indicare alcuni degli studiosi che di fatto in quel campo, percorrendo propri e diversi sentieri, hanno prodotto importanti risultati; qualche nome in ordine alfabetico: Günther Anders, Jean Baudrillard, Amadeo Bordiga, Jacques Camatte, Cornelius Castoriadis, Gianni Collu, Guy Debord, Jacques Ellul, Ivan Illich, Robert Kurz, Henri Lefebvre, André Leroi-Gourhan, Marcel Mauss, Marshall McLuhan, Lewis Mumford, Fredy Perlman, Bruno Rizzi, Isaak Rubin, Marshall Sahlins, Kohei Saito, Alfred Sohn-Rethel, Ferdinand Tönnies, Simone Weil, Jean Vioulac. ¶ Il progetto non si propone di produrre una stesura organica di quel nucleo teorico, che provvisoriamente chiameremo *Teoria minimale del capitale*, ma solo di elencare quelli che appaiono i concetti chiave, accompagnandoli con citazioni di varie fonti allo scopo sia di aiutare la comprensione del concetto sia di mostrarne la sostanziale coerenza.

❗Caveat: Alcuni dei primi commenti a questa antologia («Sono documenti di una lucidità terribile, ma salutifera», «Lettura per me angosciante e che rischia di far dimenticare quanto di gioioso e di vero esiste ancora nella nostra vita») ci spingono a sottolineare, usando la comune analogia tra capitale e forme tumorali giustificata dalla pari illimitatezza della crescita, che questa raccolta riguarda *esclusivamente* la genesi e lo sviluppo della malattia e *non* come *conviverci* e le possibili *cure*. La riteniamo tuttavia utile, perché le cure possono profittare della comprensione del meccanismo di ciò che contrastano.

Questo progetto, frutto della collaborazione tra diverse individualità, è Open Source e come tale si è dato gli strumenti per risolvere le decisioni quando ne sorga la necessità. Il prodotto risultante è dunque di pubblico dominio e diversi percorsi di ricerca o divergenze tra i partecipanti possono dar luogo a derivazioni con il pieno utilizzo di materiali e risultati del lavoro precedente, e anche futuro.
I partecipanti hanno operato con lo spirito del curatore (laico, cattolico o buddista che sia) di una ipotetica voce enciclopedica sulla Teologia manichea, spirito che non implica l'adesione a quanto enunciato, bensì l'intento della massima completezza e chiarezza: Aldo Zanchetta, Armando Ermini, Claudio Catanese, Enrico Salvatori, Fabrizio Bertini, Francesco Borselli, Franco Senia, Gabriella Rouf, Giacomo Di Meo, Giuseppe Petrozzi, Luigi Picchi, Marco Iannucci, Marisa Fadoni Strik, Riccardo De Benedetti, Stefano Borselli, Stefano Isola.
Contatti: ✉il.covile@protonmail.com

Indice dei concetti

Capitolo § 1. Fatti osservati
§ 1.1. Povertà degli antichi e ricchezza dei moderni o viceversa? Viceversa
1.2. Astrazione
§ 1.3. Evanescenza dell'immediatezza
§ 1.4. Solitudine ed estasi della promiscuità
§ 1.5. Ansia e depressione generalizzate
§ 1.6. Rinchiudimento
§ 1.7. Controllo e sorveglianza
§ 1.8. Mercificazione illimitata

Capitolo § 2. Presupposti remoti del processo
§ 2.1. Rifiuto della realtà
2.1.1. Rappresentazione • Spettacolo
2.1.2. Sviluppo abnorme delle protesi • Surrogati (Ersatz) • Sostituzioni
2.1.3. Rimozione • Escamotaggio • Stornamento
2.2. Antropomorfosi
§ 2.3. Aspirazioni astratte
2.3.1. Immortalità
2.3.1.1. Inimicizia
2.3.2. Idea di potenza • Controllo totale
2.3.3. Vergogna prometeica
§ 2.4. Albori della civilizzazione (tentativi di controllo)
§ 2.4.1. Religione
§ 2.4.2. Stato
2.4.3. Organizzazione • Burocrazia
2.4.3.1. Megamacchina
2.4.4. Proprietà privata

Capitolo § 3. Il processo • Doppio movimento
§ 3.1. Movimento del valore
3.1.1. Robinsonate
3.1.2. Valore • Valore d'uso • Valore di scambio
3.1.3. Scambio • Dono • Baratto
3.1.4. Merce
3.1.5. Alienazione
3.1.6. Merce esclusa • Equivalente generale
3.1.7. Denaro
3.1.8. Prestito • Credito • Debito
3.1.9. Astrazione reale
3.1.10. Immortalità (cercata nel valore)
§ 3.2. Movimento del capitale
3.2.1. Capitale
3.2.1.1. Crematistica
3.2.2. Plusvalore
3.2.3. Autonomizzazione • Soggetto automatico
§ 3.2.4. Modus operandi
3.2.4.1. Combinatoria e Combinismo
3.2.4.2. Sussunzione sempre più profonda del lavoro al capitale
3.2.4.3. Estensione della sussunzione al tempo libero, alla società, al corpo
3.2.5. Il tempo del capitale
3.2.6. La merce del capitale
3.2.7. La tecnica del capitale

3.2.8. Le forze produttive del capitale

3.2.9. Oggettualizzazione

3.2.10. Immortalità (cercata nel capitale)

§ 3.3. Verso una fase ulteriore del processo

3.3.1. Morte del capitale

Capitolo § 4. Risultati e fini del processo

4.1. Soppressione e sostituzione della comunità • Comunità materiale

§ 4.1.1. Gemeinwesen

4.1.1.1. La grande comunità organica e cosmica

4.2. Soppressione e sostituzione dell'uomo

4.3. Soppressione e sostituzione della natura

Fonti

Capitolo I.
Fatti osservati

§ I.I. Povertà degli antichi e ricchezza dei moderni o viceversa? Viceversa

Henry David Thoreau 1854

Il contadino cerca di risolvere il problema della vita con una formula piú complicata del problema stesso. [...] Questa è la ragione per cui è povero; e per una ragione simile noi tutti siamo poveri, sebbene circondati dal lusso, in confronto alle mille comodità che hanno i selvaggi. [*Walden o vita nei boschi*]

Guy Debord 1978

Di progresso in progresso, hanno perduto il poco che avevano, e guadagnato ciò che nessuno voleva. [*In girum imus nocte et consumimur igni*]

Marshall Sahlins 1966 (1972)

L'originaria Società Opulenta

Se è vero che l'economia è una scienza «tetra», lo studio delle economie di caccia e raccolta dovrebbe esserne la branca piú avanzata. Quasi universalmente concordi nell'affermare la durezza della vita nel paleolitico, i manuali di antropologia fanno a gara a comunicare un senso di condanna incombente, tanto che viene spontaneo chiedersi non soltanto come i cacciatori riuscissero a sopravvivere ma se, dopotutto, la loro fosse vita. Lo spettro della morte per fame è perennemente in agguato in queste pagine. L'incompetenza tecnica, si dice, imponeva un lavoro asfissiante per la semplice sopravvivenza, negando al cacciatore riposo e surplus, e quindi perfino l'«agio» di «acculturarsi». Ciononostante, malgrado tutti i suoi sforzi, il cacciatore si colloca ai gradi infimi della termodinamica — meno energia/persona/anno che in ogni altro modo di produzione. E nei trattati sulla dinamica economica è condannato a fungere da esempio negativo: la cosiddetta «economia di sussistenza». ¶ La saggezza tradizionale è sempre caparbia, tanto da costringerci a obiezioni polemiche, a formulare dialetticamente le necessarie rettifiche: in realtà, a un esame attento, fu la prima società opulenta. Paradossalmente, da questa formulazione discende una altra utile e inopinata conclusione. Comunemente si conviene che una società opulenta è quella in cui tutti i bisogni materiali della gente sono di facile soddisfazione. Sostenere che i cacciatori sono ricchi significa negare che la condizione umana sia predestinata alla tragedia, con l'uomo prigioniero di una perenne disparità tra bisogni illimitati e mezzi inadeguati. ¶ Due sono infatti le vie possibili all'opulenza. Si possono «facilmente soddisfare» i bisogni o producendo molto o chiedendo poco. La concezione tradizionale, il modello di Galbraith, parte da presupposti particolarmente consoni a un'economia di mercato: che i bisogni umani sono grandi, se non infiniti, laddove i mezzi sono, benché perfezionabili, limitati: pertanto, il divario tra mezzi e fini può essere ridotto dalla produttività industriale, perlomeno nei limiti di un'abbondanza di «beni urgenti». Ma esiste anche una via Zen all'opulenza, sulla base di premesse alquanto differenti dalle nostre: i bisogni materiali dell'uomo sono circoscritti e limitati e i mezzi tecnici immutabili ma nel complesso adeguati. Adottata la strategia Zen, un popolo può, con un basso tenore di vita, assaporare un'incomparabile abbondanza materiale. ¶ Definirei i cacciatori in questi termini, il che ci serve a spiegare parte del loro curioso comportamento economico: la loro «prodigalità», a esempio la tendenza a consumare immediatamente tutte le provviste a disposizione, quasi che fossero un dono del cielo. Immuni come sono da ossessioni di scarsità di merci, le inclinazioni economiche dei cacciatori trovano, piú delle nostre, un fondamento coerente nell'abbondanza. Marx dovette quantomeno convenire con Destutt de Tracy, il «gelido dottrinario della borghesia», che «nelle nazioni povere la gente vive negli agi», mentre nelle nazioni ricche «è in genere povera». [...]

Origini dell'equivoco

«Mera economia di sussistenza» «agio limitato tranne in circostanze eccezionali», «ricerca

incessante di cibo», «risorse naturali scarse e relativamente incerte», «assenza di un surplus economico», «massimo di energia da un numero massimo di persone» cosí è sintetizzabile l'opinione comune degli antropologi in tema di caccia e raccolta.

[...] relativamente ai cacciatori sudamericani:

> I cacciatori e raccoglitori nomadi soddisfacevano appena i bisogni minimi di sussistenza e spesso neppure quelli. Ne è un riflesso la loro densità demografica di 1 persona ogni 10–20 miglia quadrate. Costantemente in moto alla ricerca del cibo, chiaramente non disponevano delle ore di tempo libero per attività di una qualche importanza che non fossero di pura sussistenza, ed erano in grado di trasportare ben poco degli eventuali prodotti del tempo libero. Per loro, adeguatezza di produzione equivaleva a sopravvivenza fisica, ed era raro che avessero un sovrappiú di tempo o di prodotti (Steward e Faron, 1959, p. 60).

Ma la tradizionale visione pessimistica delle insormontabili difficoltà dei cacciatori è anche preantropologica ed extrantropologica, a un tempo storica e riferibile al piú ampio contesto economico in cui opera l'antropologia. Risale all'epoca di Adam Smith, ed è probabilmente anteriore a ogni opera scritta. Fu forse uno dei primi pregiudizi chiaramente neolitici, una valutazione ideologica della capacità del cacciatore di sfruttare le risorse terrestri, perfettamente consona al compito storico di privarlo di queste. [...] ¶ È poi tanto paradossale sostenere che i cacciatori, a dispetto della loro assoluta povertà, hanno economie opulente? Le stesse moderne società capitalistiche, per quanto riccamente dotate, si consacrano al problema della penuria: l'inadeguatezza dei mezzi economici è il primo principio dei popoli piú ricchi del mondo. L'apparente condizione materiale non ne spiega i risultati; qualcosa bisogna aggiungere quanto al modo di organizzazione economica. ¶ Il sistema industriale di mercato istituisce la scarsità, in maniera completamente nuova e in un grado mai prima sfiorato. [...] ¶ Sia Eyre che Sir George Grey, alla cui visione ottimistica dell'economia indigena già abbiamo accennato («Ho sempre notato la massima abbondanza nelle loro capanne»), lasciarono specifiche stime, in ore giornaliere, delle fatiche degli Australiani per cibarsi. (Nel caso di Grey sono compresi gli abitanti di parti assai disagiate dell'Australia occidentale.) La testimonianza di questi esploratori concorda esattamente con le medie ottenute da McCarthy e McArthur relativamente alla Terra d'Arnhem: «In tutte le normali stagioni», scriveva Grey (quando cioè la gente non è relegata nelle capanne dall'inclemenza del tempo)

> *in due o tre ore* riescono a procurarsi una provvista di cibo sufficiente per il giorno, benché siano soliti girovagare indolentemente qua e là, raccogliendo pigramente il cibo nei loro vagabondaggi (1841, vol. 2, p. 263; corsivo mio).

Analogamente, afferma Eyre:

> Quasi in ogni parte del continente che ho visitato, dove la presenza di Europei o della loro stirpe, non ne abbia limitato o distrutto gli originari mezzi di sussistenza, ho notato che, *in tre o quattro ore*, gli indigeni riuscivano di solito a procurarsi il cibo bastante per il giorno, e senza fatica o difficoltà (1845, pp. 254–255; corsivo mio).

[*L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, pp. 13-16, 38]

Jean Baudrillard 1970

Il paleolitico o la prima società dell'abbondanza ¶ Dobbiamo abbandonare l'idea preconcetta che abbiamo della società dell'abbondanza come di una società nella quale tutti i bisogni materiali (e culturali) sono facilmente soddisfatti, dato che quest'idea fa astrazione da ogni logica sociale. Bisogna invece pervenire all'idea, ripresa da Marshall Sahlins nel suo articolo sulla «prima società dell'abbondanza», secondo la quale sono le nostre società industriali e produttiviste ad essere *dominate dalla scarsità*, dall'ossessione della scarsità caratteristica dell'economia di mercato. Piú si produce piú si sottolinea, nel senso stesso della profusione, l'irrimediabile allontanamento dal termine finale, cioè dall'abbondanza — definita come l'equilibrio tra la produttività umana e le finalità umane. Poiché quel che è soddisfatto in una società della crescita, e sempre piú man mano che cresce la produzione, sono i bisogni stessi dell'ordine di produzione, e non i «bisogni» dell'uomo, sul cui disconoscimento riposa al contrario tutto il sistema, è chiaro che l'abbondanza indietreggia indefinitamente, o meglio essa è irrimediabil-

mente negata a vantaggio del regno organizzato della scarsità (penuria strutturale). ¶ Per Sahlins erano i cacciatori-raccoglitori (tribú nomadi primitive dell'Australia, del Kalahari, ecc.) che conoscevano la vera abbondanza malgrado la loro assoluta «povertà». I primitivi non possiedono nulla in proprio, essi non sono ossessionati dagli oggetti, che essi gettano via uno dopo l'altro per spostarsi meglio. Non vi è l'apparato produttivo né di «lavoro»: essi cacciano e raccolgono, si potrebbe dire «a piacere» e dividono tutto tra loro. La loro prodigalità è totale: essi consumano tutto subito, non vi è calcolo economico, non vi sono stock. Il cacciatore-raccoglitore non ha nulla dell'*homo oeconomicus* di invenzione borghese. Egli non conosce i fondamenti dell'economia politica. Rimane sempre al di qua dell'energia umana, delle risorse naturali e delle effettive possibilità economiche. Dorme molto. Ha fiducia — ed è questo che fa andare avanti il suo sistema economico — nella ricchezza delle risorse naturali, mentre il nostro sistema è contraddistinto (e sempre di piú col perfezionamento della tecnica) dalla disperazione di fronte all'insufficienza dei mezzi umani, da un'angoscia radicale e catastrofica che è l'effetto profondo dell'economia di mercato e della concorrenza generalizzata. ¶ L'«imprevidenza» e la «prodigalità» *collettiva*, caratteristiche delle società primitive, sono il segno dell'abbondanza *reale*. Noi non abbiamo altro che i *segni* dell'abbondanza. Noi andiamo alla ricerca, sotto un gigantesco apparato produttivo, dei segni della povertà e della scarsità. Ma la povertà non consiste, dice Sahlins, né in una scarsa quantità di beni, né semplicemente in un rapporto tra fini e mezzi: essa è innanzitutto un *rapporto* tra gli *uomini*. Quel che fonda la «fiducia» dei primitivi, e fa sí che essi vivano nell'abbondanza persino nella fame è alla fin fine la trasparenza e la reciprocità dei rapporti sociali. È il fatto che nessuna manipolazione, qualunque essa sia, della natura, del suolo, degli strumenti o dei prodotti del «lavoro», viene a bloccare gli scambi e a istituire la scarsità. Non c'è accumulazione che è sempre fonte di potere. Nell'economia del dono e dello scambio simbolico, una quantità debole e sempre finita di beni è sufficiente a creare una ricchezza generale, poiché essi passano costantemente dagli uni agli altri. La ricchezza non è fondata sui beni ma sullo scambio concreto tra le persone. Essa è dunque illimitata, perché il ciclo dello scambio è senza fine persino tra un numero limitato di individui, ciascun momento del ciclo di scambio si somma infatti al valore dell'oggetto scambiato. È questa dialettica concreta e relazionale della ricchezza che ritroviamo capovolta come *dialettica della penuria* e del bisogno illimitato, nel processo di concorrenza e di differenziazione caratteristico delle nostre società civilizzate e industriali. Mentre nello scambio primitivo, ciascuna relazione incrementa la ricchezza sociale, nelle nostre società «differenziali» invece ciascuna relazione sociale incrementa una mancanza individuale, poiché ogni cosa posseduta è relativizzata in rapporto alle altre, mentre nello scambio primitivo essa è valorizzata dalla relazione stessa con gli altri. ¶ Non è dunque paradossale sostenere che nelle nostre società «opulente», l'abbondanza è *perduta* e che essa non sarà restituita da una sovrabbondanza di produttività a perdita d'occhio, o dalla liberazione di nuove forze produttive. Poiché la definizione strutturale dell'abbondanza e della ricchezza è nella organizzazione sociale, solo una rivoluzione dell'organizzazione sociale e dei rapporti sociali potrebbe modificarla. Ritorneremo un giorno, al di là dell'economia di mercato, alla prodigalità? Al posto della prodigalità abbiamo il consumo forzato a vita, fratello gemello della scarsità. È la logica sociale che ha fatto conoscere ai primitivi la «prima» (e sola) società dell'abbondanza. È la nostra logica sociale a condannarci a una penuria lussuosa e spettacolare. [*La società dei consumi*, pp. 61-63]

Jean Baudrillard 1986

La sola miseria paragonabile è quella dell'uomo che mangia solo, in piedi, per strada. Sono uno spettacolo normale, a New York, questi relitti della convivialità, che mangiano i loro avanzi in pubblico senza neanche piú nascondersi. Ma si tratta ancora di una miseria urbana, industriale. Quelle migliaia di uomini soli che corrono ognuno per sé, senza badare agli altri, con nella testa il fluido stereofonico che si effonde loro nello sguardo, è l'universo di *Blade Runner*, è *l'universo del giorno dopo*. Non essere neppure sensibili alla luce naturale della California, né a quell'incendio sulle montagne spinto dal vento caldo fino a dieci miglia al largo, che avvolge col suo fumo le piattaforme petrolifere off-

shore, non veder niente di tutto questo e correre, correre ostinatamente, per una sorta di apatica flagellazione, fino allo sfinimento sacrificale, è un segno d'oltretomba. Come l'obeso che non smette di ingrassare, come il disco che gira all'infinito sullo stesso solco, come le cellule di un tumore che proliferano impazzite, tutto ciò che ha perso la formula per fermarsi. Tutta la società, qui, compresa la parte attiva e produttiva, tutti corrono diritto per la propria strada perché si è persa la formula per fermarsi. [*America*, p. 50]

Jaime Semprun 1993

Il progresso appare fondamentalmente viziato e in regola generale tutto ciò che avrebbe dovuto facilitare la vita, invece la divora. L'idea che il processo storico iniziato nel Rinascimento possa conoscere un lieto fine è ormai cosí poco credibile che si può affermare che la Modernità ha raggiunto la pura perfezione — poiché la perfezione è la caratteristica di ciò che non può essere migliorato. La Modernità dunque finisce; era iniziata nelle città, e nelle città si conclude. [*Dialoghi sul compimento dei tempi moderni*]

Juliet B. Schor 1993

> *Il lavoratore si riposa a lungo al mattino; passa una buona parte della giornata prima di arrivare al lavoro; poi deve fare colazione, anche se non se l'è guadagnata, all'ora abituale, altrimenti si rattrista e mormora; quando suona l'orologio, getta il suo fardello a metà strada e quello che ha in mano lo lascia cosí com'è, anche se molte volte si rovina prima di tornare; non deve perdere la sua carne, qualunque sia il pericolo che corre il lavoro. A mezzogiorno deve dormire, poi deve fare il suo lavoro pomeridiano, che occupa gran parte della giornata; e quando arriva l'ora della notte, al primo scoccare dell'orologio getta i suoi attrezzi, lascia il suo lavoro, in qualsiasi necessità o caso si trovi l'opera.* (James Pilkington, vescovo di Durham, 1570 ca.)

Uno dei miti piú durevoli del capitalismo è che ha ridotto la fatica umana. Questo mito è tipicamente difeso tramite un confronto tra la moderna settimana di quaranta ore e la sua controparte di settanta o ottanta ore nel XIX secolo. L'assunto implicito — ma raramente articolato — è che lo standard di ottanta ore abbia prevalso per secoli. Il confronto evoca la triste vita dei contadini medievali, lavorando costantemente dall'alba al tramonto. Ci viene chiesto di immaginare l'artigiano in una soffitta fredda e umida, che si alza prima del sole e lavora a lume di candela fino a notte fonda. ¶ Queste immagini sono proiezioni arretrate di moderni modelli di lavoro. E sono false. Prima del capitalismo, la maggior parte delle persone non lavorava per cosí tante ore. Il ritmo della vita era lento, anche piacevole; quello del lavoro rilassato. I nostri antenati non avevano grandi ricchezze, ma avevano un'abbondanza di tempo libero. Quando il capitalismo ha aumentato i loro redditi, ha anche portato via il loro tempo. In effetti, ci sono buone ragioni per credere che l'orario di lavoro a metà dell'Ottocento costituisca il piú prodigioso sforzo di lavoro nell'intera storia dell'umanità. ¶ Pertanto, dobbiamo avere una visione piú lunga e guardare indietro non solo di cento anni, ma di tre o quattro, persino di seicento o settecento. Consideriamo una tipica giornata lavorativa nel periodo medievale. Si estendeva dall'alba al tramonto (sedici ore in estate e otto in inverno), ma, come ha notato il vescovo Pilkington, il lavoro era intermittente: si interrompeva per la colazione, il pranzo, il consueto pisolino pomeridiano e la cena. A seconda dell'ora e del luogo, c'erano anche pause di ristoro a metà mattina e a metà pomeriggio. Questi periodi di riposo erano i diritti tradizionali dei braccianti, di cui godevano anche nei periodi di massimo raccolto. Durante i periodi di riposo, che rappresentavano gran parte dell'anno, il rispetto degli orari di lavoro regolari non era abituale. Secondo il professore di Oxford James E. Thorold Rogers, la giornata lavorativa medievale non superava le otto ore. Il lavoratore che partecipava ai movimenti per le otto ore di lavoro della fine del XIX secolo «stava semplicemente cercando di recuperare ciò che i suoi antenati lavoravano quattro o cinque secoli prima».[...]. ¶ Il contrasto tra i modelli di lavoro capitalistici e precapitalistici è particolarmente evidente per quanto riguarda l'anno lavorativo. Il calendario medievale era pieno di festività. Le festività ufficiali, cioè quelle della Chiesa, comprendevano non solo le lunghe «vacanze» di Natale, Pasqua e mezza estate, ma anche numerosi giorni di festa dei santi.

Questi venivano trascorsi sia in sobria religiosità che in festa, bevendo e facendo baldoria. Oltre alle celebrazioni ufficiali, spesso si beveva birra per settimane, sia in occasione di eventi importanti della vita [...] sia in occasioni meno importanti [...]. Complessivamente, le vacanze nell'Inghilterra medievale occupavano circa un terzo dell'anno. E a quanto pare gli inglesi lavoravano piú duramente dei loro vicini. Si dice che l'ancien règime in Francia garantisse cinquantadue domeniche, novanta giorni di riposo e trentotto giorni festivi. In Spagna, i viaggiatori notarono che le vacanze ammontavano a cinque mesi all'anno. [*Pre-industrial workers had a shorter workweek than today's*]

David Graeber & David Wengrow 2021

Lahontan anticipa alcune di queste argomentazioni nei *Memoirs*, quando osserva che gli americani che erano stati in Europa — qui è molto probabile che si riferisse soprattutto a Kondiaronk, oltre ad alcuni ex prigionieri costretti a lavorare come schiavi nelle galee — erano tornati pieni di sdegno per le rivendicazioni europee di superiorità culturale. Gli americani nativi che erano stati in Francia, scrive,

> [...] ci punzecchiano di continuo con i difetti e i disordini che hanno osservato nelle nostre città, asserendo che sono provocati dal denaro. È inutile cercare di far notare loro quanto sia utile la distinzione della proprietà per il mantenimento della società: si fanno beffa di qualunque cosa si dica a tal proposito. In breve, non litigano né si scontrano, né si calunniano a vicenda; deridono le arti e le scienze e dileggiano la differenza di ranghi che si osserva da noi. Ci etichettano come schiavi e ci chiamano anime sventurate la cui vita non è degna di essere vissuta, accusandoci di esserci degradati assoggettandoci a un uomo [il re] che possiede tutto il potere e che non è vincolato da alcuna legge se non la sua volontà.

In altre parole, qui troviamo tutte le critiche alla società europea con cui si scontrarono i primi missionari i bisticci, la mancanza di assistenza reciproca, la cieca sottomissione all'autorità con l'aggiunta di un nuovo elemento: l'organizzazione della proprietà privata. Lahontan prosegue:

> Ritengono inammissibile che un uomo abbia piú di un altro e che i ricchi godano di piú rispetto dei poveri. In poche parole, dicono, il nome di selvaggi, che noi attribuiamo loro, sarebbe piú adatto a noi, giacché non vi è nulla nelle nostre azioni che assomigli alla saggezza.

[*L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, p. 64]

Verba stultitiæ

Ernest Mandel 1974

Le comunità basate sulla povertà ¶ Per la maggior parte della sua esistenza preistorica l'uomo è vissuto in condizioni di estrema povertà. Poteva procurarsi il nutrimento necessario alla sua sopravvivenza solo con la caccia, la pesca, la raccolta di frutti. L'umanità viveva da parassita della natura, poiché non accresceva le risorse naturali fondamentali per la propria sussistenza, né esercitava alcun controllo su queste risorse. ¶ Le comunità primitive erano organizzate in modo da garantire la sopravvivenza collettiva in queste condizioni di esistenza estremamente difficili. Ognuno partecipava obbligatoriamente al lavoro; il lavoro di ciascuno era necessario per mantenere in vita la comunità. La produzione di viveri era appena sufficiente a nutrire la collettività. Dei privilegi materiali avrebbero condannato alla fame una parte della tribú e la avrebbero privata della possibilità di lavorare razionalmente, compromettendo cosí le stesse condizioni di sopravvivenza collettiva. Ecco perché, in quest'epoca dello sviluppo delle società umane, l'organizzazione sociale tendeva a mantenere la massima uguaglianza all'interno delle comunità umane. ¶ Dopo aver esaminato le istituzioni sociali di 425 tribú primitive, gli antropologi inglesi Hobhouse Wheeler e Ginsberg hanno riscontrato l'assenza totale di classi sociali presso tutte le tribú che non conoscono l'agricoltura. ¶ *La rivoluzione neolitica* ¶ Questa situazione di fondamentale povertà è stata stabilmente modificata soltanto dalla comparsa di tecniche di coltura del suolo e l'allevamento del bestiame. La tecnica della coltura del suolo, la piú grande rivoluzione economica dell'umanità, si deve alle donne, come tutta una serie di altre importanti scoperte della preistoria (in particolare la tecnica di fabbricazione del vasellame e la tessitura). Es-

sa si è affermata a partire piú o meno dal 4000 a.C., in parecchie zone del globo, verosimilmente dapprima in Asia minore, in Mesopotamia, in Iran e nel Turkestan, estendendosi progressivamente all'Egitto, all'India, alla Cina, all'Africa del nord e all'Europa mediterranea. Questa fase prende il nome di rivoluzione neolitica perché si è verificata in un'epoca dell'età della pietra in cui i principali strumenti di lavoro dell'uomo erano fabbricati in pietra levigata (l'epoca piú recente dell'età della pietra). ¶ La rivoluzione neolitica ha permesso all'uomo della pietra di produrre da sé gli alimenti di cui aveva bisogno, e quindi di controllare piú o meno la propria sussistenza; ha altresí ridotto il rapporto di dipendenza dalle forze della natura in cui si trovava l'uomo primitivo. Ha permesso la formazione di riserve di viveri, consentendo cosí di affrancare certi membri della comunità dalla necessità di produrre il loro nutrimento. In tal modo ha potuto svilupparsi una certa divisione economica del lavoro, una specializzazione dei mestieri che ha accresciuto la produttività del lavoro umano. Nella società primitiva una simile specializzazione non poteva che cominciare a delinearsi. Come ha detto uno dei primi esploratori spagnoli riguardo agli indiani del XVI secolo: «Essi [i primitivi] vogliono utilizzare tutto il loro tempo per ammassare viveri, perché se lo utilizzassero diversamente sarebbero attanagliati dalla fame». [*Introduzione al marxismo*, pp. 17-18]

1.2. Astrazione

Ludwig Feuerbach 1843

E senza dubbio il nostro tempo... preferisce l'immagine alla cosa, la copia all'originale, la rappresentazione alla realtà, l'apparenza all'essere. [*L'essenza del Cristianesimo*, Prefazione alla seconda edizione]

Max Stirner 1845

Chi si esalta per l'*Uomo* lascia perdere, fin dove si estende tale esaltazione, le persone, nuotando in un interesse ideale, sacro. L'*Uomo* non è infatti una persona, bensí un ideale, uno spettro. [*L'unico e la sua proprietà*, II, 2, §3]

Karl Marx 1847

Il tempo è tutto, l'uomo non è piú nulla, esso diviene tutt'al piú la carcassa del tempo. [*Miseria della filosofia*]

Gianni Collu 2010

Marx? Un cacciatore di fantasmi. [*Testimonianze di Danilo Fabbroni*]

Jacques Camatte 1974

[...] il capitale astrae l'uomo. Il che vuol dire che gli prende tutto il suo contenuto, tutta la sua materialità: forza-lavoro; tutta la sostanza umana è capitale. [...] L'uomo è l'uomo astratto definito dalla costituzione. Inoltre non bisogna dimenticare che il capitale s'è assoggettato tutta la scienza, tutto il lavoro intellettuale umano, e domina proprio in nome di questo ammasso di conoscenze. Esso è la conoscenza, l'uomo la manovra. Al contrario dell'uomo della società feudale che era soprattutto animale, l'uomo della società borghese è puro spirito. [*Questo mondo che bisogna abbandonare*]

Jerry Mander 1978

Un film sovietico da moltissimi frainteso, *Solaris*, diretto da André Tarkovski e tratto dal libro di Stanislaw Lem, illustra i problemi affrontati da alcuni astronauti in una stazione spaziale che orbita intorno al pianeta Solaris in una lontana galassia. ¶ Dell'iniziale gruppo di ottantacinque astronauti ne sono rimasti solo due. Moltissimi sono fuggiti, altri, impazziti, sono stati rispediti sulla Terra. Parecchi si sono suicidati. ¶ La superficie di Solaris è un vasto oceano, che è anche un'unica mente vivente. Questo pianeta-oceano-mente gioca tiri spaventosi alla mente dei suoi ospiti. ¶ Sulla Terra perplessi funzionari spaziali decidono di mandare ad indagare Kris Kelvin, uno psicologo. Prima di partire per lo spazio esterno, Kelvin trascorre le sue ultime settimane da suo padre in una casetta nascosta tra i boschi. Si tuffa nella foresta e fa lunghe, silenziose passeggiate tra i prati. A questo punto il

film procede con accentuata lentezza. Ci sono lunghe sequenze in cui l'obiettivo riprende soltanto eventi naturali della foresta. È rispettato il rapporto natura-tempo. ¶ Talvolta l'obiettivo segue lo sguardo di Kelvin che indugia attento sui particolari dell'ambiente. Piove. Kelvin è inzuppato. Di ritorno nella casetta, si riscalda al fuoco. ¶ Giunge finalmente il momento della partenza. Ora la cinepresa è sistemata sul sedile anteriore dell'automobile, sta dove sta seduto Kelvin. Vediamo ciò che vede lui. ¶ Lentamente cambia la natura del terreno. Le strade sinuose ed alberate cedono il passo a strade diritte, ad una corsia. Il fogliame si allontana dalla strada statale. Quindi ci ritroviamo sull'autostrada. L'ambiente è ora fatto di auto che sfrecciano, sovrappassi, sottopassaggi, gallerie. Subito siamo in una città. Rumori, luci, edifici, ovunque. Il paesaggio naturale è soffocato, invisibile. Prevalgono paesaggi antropocentrici, l'astratta realtà. Uno stacco rapido ci porta nello spazio. ¶ Kelvin è solo in un piccolo veicolo spaziale con rotta su Solaris. La Terra è lontana. Kelvin ha abbandonato le sue radici. Qualsiasi concretezza è impossibile. L'ambiente in cui si trova è del tutto astratto. La sua patria planetaria esiste ora solo nella sua memoria. ¶ Arrivato alla stazione spaziale Kelvin comprende il tiro che Solaris sta giocando agli astronauti. Solaris penetra nei ricordi dei suoi ospiti e quindi fa sí che questi si manifestino come reali. Ciò comincia ad accadere a Kelvin, la cui moglie, morta molto tempo prima, appare nella sua stanza. Dapprima pensa che sia un'immagine, poi si rende conto che non è solo un'immagine, ma è realmente lei. Eppure entrambi sono consapevoli del fatto che lei è soltanto una manifestazione della sua immagine. Cosí lei è simultaneamente reale ed immaginaria. ¶ Nel laboratorio appaiono altre persone emergenti dalla vita di Kelvin. Incontra i ricordi ricreati degli altri due astronauti; parenti, vecchi amici, giocattoli, pezzi di indumenti da lungo dismessi, attrezzi tecnici, piante in vaso, cani, nani di un circo dei tempi della fanciullezza, campi erbosi. Le cose vengono confusamente sparse intorno mentre i visitatori provenienti dalla Terra cercano di decidere che fare di tutta quella roba reale/irreale che continua ad apparire dalla loro memoria. La stazione spaziale assume il carattere d'un sogno, d'un carnevale, d'un manicomio. ¶ Gli scienziati pensano di tornare sulla Terra e gli altri concordano. Kelvin appoggia questa decisione poiché sente in pericolo il suo equilibrio mentale, anche se capisce che partire significa «uccidere» la moglie ritrovata. Una volta sulla terra lei sarà un ricordo, cosí come la Terra è divenuta un ricordo in questa stazione spaziale. La donna capisce tutto ciò e ciò è fonte d'angoscia per entrambi. [*Quattro Argomenti per Eliminare la Televisione*, pp. 79-81]

Ivan Illich 2002

In passato si lasciava il mondo con la morte. Fino a quel momento si viveva nel mondo. Noi due apparteniamo ancora alla generazione di quelli che sono «venuti al mondo», ma che adesso rischiano di morire senza i piedi sulla terra. A differenza di tutte le altre generazioni abbiamo vissuto la rottura col mondo. ¶ Un tempo chi rinunciava al mondo prendeva il bastone del pellegrino e si metteva in cammino sulla via di Santiago a Compostela; poteva chiedere la *Stabilitas* alla porta del monastero, o aggregarsi ai lebbrosi. Il mondo russo o greco offrivano anche la possibilità di diventare non un monaco ma un pazzo santo e di fare il buffone per il resto della vita nell'atrio di una chiesa fra cani e mendicanti. Ma anche per questi estremi fuggiaschi il «mondo» restava il quadro sensoriale della loro passeggera esistenza. Il «mondo» rimaneva una tentazione, proprio per colui che voleva rinunciarvi. Molti di coloro che pretendevano di abbandonare il mondo si sorprendevano a barare. La storia dell'ascetismo cristiano è quella di un eroico tentativo di sincerità nella rinuncia ad un mondo a cui l'asceta restava attaccato con ogni fibra. Sentendosi morire, mio zio Alberto si fece servire il Vin Santo messo nei caratelli l'anno della sua nascita. ¶ Oggi è diverso. La storia bimillenaria dell'Europa cristiana appartiene al passato. Il mondo in cui ancora era nata la nostra generazione è svanito. È diventato inafferrabile non solo per i nostri fratelli piú giovani ma anche per noi, gli anziani. [...]¶ Ricordo il giorno in cui diventai vecchio a un tratto, definitivamente. Non posso dimenticare le nuvole nere di marzo nel sole della sera e le vigne della Sommerheide fra Potzleinsdorf e Salmannsdorf vicino a Vienna due giorni prima dell'Anschluss. ¶ Fino a quel momento era stata una certezza assoluta per me che un giorno avrei dato dei bambini all'antica torre di famiglia sull'isola

dalmata dei miei antenati. Dopo quella passeggiata solitaria, questa cosa mi parve impossibile. In quel momento, ragazzo di dodici anni, sperimentai l'esilio della carne dalla trama della storia, prima ancora che da Berlino arrivasse l'ordine di mandare tutti i matti del Reich alle camere a gas. ¶ Discorrere fra noi di questa rottura, nell'esperienza del mondo e della morte, è un privilegio della generazione che ha conosciuto quel che c'è stato prima. [...] Il destino ha reso me fin da molto giovane, un collega, un consigliere e un amico di uomini e donne nati vari decenni prima. È cosí che ho imparato a lasciarmi edificare e formare da persone troppo vecchie per aver potuto avere questa esperienza di disincarnazione. D'altra parte i nostri studenti sono tutti nati nell'epoca dopo Guernica, Dresda, Bergen-Belsen e Los Alamos. Il genocidio e il progetto Genoma, la morte delle foreste e la cultura idroponica, il trapianto cardiaco e il medicidio rimborsato dalla sicurezza sociale sono egualmente insipidi, inodori, inafferrabili e fuori dal mondo. Noi che siamo appena abbastanza vecchi e ancora abbastanza giovani per aver vissuto il passaggio alla Fine della Natura, la fine di un mondo proporzionato ai sensi, dovremmo essere capaci di morire come nessun altro. ¶ Ciò che è stato può ritornare polvere. Il passato può essere ricordato. Paul Celan sapeva che dalla riduzione del mondo, che abbiamo visto noi, resta solo fumo. Il *virtual drive* del mio computer mi ha fornito un simbolo per questa cancellatura irrevocabile con la quale la scomparsa del mondo e della carne può essere rappresentata. La separazione del mondo dal mondo non si è depositata come le rovine del passato negli strati inferiori della terra. È scomparsa come una riga cancellata dalla memoria del computer. ¶ È per questa ragione che noi, i settantenni, siamo dei testimoni unici che conservano in memoria, non soltanto dei nomi, ma dei modi di percepire che nessuno piú conosce. [...] Ciò che nel Terzo Reich era ancora propaganda e poteva perciò essere banalizzato dalla pubblica opinione del sentito dire, oggi viene venduto come Menu nel programma del computer o con la polizza assicurativa; come consigli agli studenti, cure anticancro, antistress, o terapie di gruppo per quelli che ci cascano. Noi vecchi apparteniamo alla generazione dei pionieri di questo nonsenso. Siamo gli ultimi sopravvissuti della generazione che ha trasformato i sistemi dello sviluppo, della comunicazione e dei servizi, in bisogni per tutto il mondo. La disincarnazione estraniante dal mondo e l'impotenza programmata che abbiamo diffuso superano di gran lunga in profondità ed altezza i rifiuti che la nostra generazione ha depositato nei cieli e sulla terra, nelle falde sotterranee e nella stratosfera. ¶ Eravamo nei posti chiave quando la televisione tolse alla gente la vita quotidiana. Io stesso mi sono battuto perché la stazione televisiva dell'università fosse in grado di trasmettere, anche con la pioggia, sulla piazza di ogni villaggio di Portorico. Non sapevo allora quanto essa avrebbe ridotto il raggio di percezione e a che punto l'orizzonte sarebbe stato barricato dalla pubblicità. Non pensai che ben presto le previsioni del tempo europeo nei programmi della sera avrebbero dipinto le prime luci dell'alba che entravano dalla finestra. Per decenni ero stato troppo libero e superficiale nell'affrontare inconcepibili astrazioni come: un miliardo di persone sotto la curva di Gauss di un diagramma statistico. Dal gennaio di quest'anno il mio estratto-conto alla Chase Manhattan Bank è stato decorato con un grafico che permette di confrontare a colpo d'occhio le spese per alimenti, bevande, cancelleria e materiali da ufficio. ¶ Centinaia dei piú dettagliati servizi di informazione, amministrazione e consigli professionali mi forniscono oggi una loro interpretazione della mia *conditio humana*. [...]¶ La realtà dei sensi sprofonda sempre piú nelle pagine di istruzioni su come vedere, sentire e gustare. L'educazione all'irreale come dato di fatto (e ai prodotti irreali della fattibilità tecnica illimitata) comincia sui libri di scuola, i cui testi sono diventati sottotitoli per immagini grafiche, e si conclude con l'aggrapparsi dei morenti alle incoraggianti analisi diagnostiche sulle loro condizioni di salute. Eccitanti astrazioni che catturano l'anima hanno ricoperto, come federe di plastica, la percezione del mondo e di noi stessi. [...] [*La perdita del mondo e della carne* ⁂Giannozzo Pucci]

§ 1.3. Evanescenza dell'immediatezza

Jean Baudrillard 1970

Lo stesso vale per la relazione: il sistema si instaura sulla base di una liquidazione totale dei legami personali, delle relazioni sociali concrete. E in questa misura che diviene necessariamente e sistematicamente produttore di relazioni (pubbliche, umane, ecc.). La produzione di relazioni è divenuta una delle branche capitali della produzione. E poiché esse non hanno piú nulla di spontaneo e poiché esse sono prodotte, queste relazioni sono necessariamente destinate, come tutto ciò che è prodotto, ad essere consumate (i rapporti sociali invece, essendo il prodotto inconscio del lavoro sociale e non il risultato di una deliberata e controllata produzione sociale, non sono «‹consumati», sono al contrario il luogo delle «contraddizioni» sociali). [*La società dei consumi*, nota 1 cap. 6]

Ivan Illich 1982

Per esempio, gli uomini e le donne sono sempre diventati adulti; ora per riuscirci hanno bisogno della istruzione. Nelle società tradizionali maturavano senza accorgersi che le condizioni della crescita erano determinate dalla scarsità. Oggi le istituzioni didattiche insegnano loro che l'apprendimento e la competenza desiderabili sono beni scarsi per i quali uomini e donne devono competere. In tal modo l'istruzione diventa un sinonimo dell'imparare a vivere in condizioni di scarsità. [*Il genere e il sesso*, Cap. 1]

Jacques Camatte 1991

Analizziamo il fenomeno. Un uomo, una donna, l'amore; essi s'uniscono, hanno un figlio. Per lo spirito-capitale è un crimine, perché è un atto libero. Hanno ottenuto un essere, considerato dai sostenitori della dinamica del capitalismo, come un oggetto, un prodotto, ma senza pagare nulla. Invece domani non si accoppieranno piú, bensí compreranno in comune un embrione. A seconda delle loro risorse finanziarie, potranno procurarsi un genio o un cretino. Il vantaggio è che potranno sempre reclamare, se il prodotto non corrispondesse a ciò che desideravano quanto a sesso, colore degli occhi, QI, etc. Inoltre, la separazione dei sessi sarà pienamente possibile [...] poiché sarà possibile, allora, far la generazione artificiale, remunerativa e creatrice di posti di lavoro, si utilizzeranno effettivamente tali argomenti. ¶ Si invocherà il beneficio dell'asepsi integrale, la possibilità di eliminare le tare. Ciò ha per corollario la necessità di dimostrare che ogni essere umano è normalmente tarato (a meno che non intervenga la scienza). La tara medica sostituirà il peccato originale, e il cristianesimo verrà cosí salvato. I preti potranno occuparsi del loro gregge artificiale. ¶ Meglio ancora, si mostrerà, come viene già fatto [...] che la sessualità è pericolosa, che ogni contatto è rischio patogeno. Da lí, tutta l'esaltazione mercantile dell'AIDS, delle malattie sessualmente trasmissibili. Al limite, essere naturali non potrà (come già hanno scritto gli autori della fantascienza, cfr. *Défense de coucher* per esempio) che generare disgusto, da cui il tuffo forzato nella virtualità [...]. Se non ci sono piú contatti, tutto può essere protetto, ma l'Homo sapiens sarà spogliato della sessualità, come tende a esserlo del pensiero grazie al computer. Cosí come di tutti i rapporti intraspecifici. [*Gloses en marge d'une réalité VI*]

§ 1.4. Solitudine ed estasi della promiscuità

Edgar Allan Poe 1840

Altri — una classe eziandio numerosissima — erano nelle lor mosse irrequieti, avean sanguigne faccie, e parlavan tra sé gesticolando, come se pel fatto stesso di quella moltitudine infinita ond'erano circondati, si sentissero soli. [*L'uomo della folla*]

Jean Baudrillard 1986

Qui, il numero degli individui che pensano soli, che cantano soli, che mangiano e parlano soli nelle strade, è incredibile. Pure, non si sommano. Anzi, si sottraggono gli uni agli altri, e la loro somiglianza è incerta. ¶ Ma vi è una solitudine che non assomiglia a nessun'altra. Quella dell'uomo che si prepara pubblicamente il pasto, su un muretto, sul cofano di un'automobile,

lungo una cancellata, solo. È uno spettacolo che si vede dappertutto, qui, ed è la cosa piú triste del mondo, piú triste della miseria; piú triste del mendicante è l'uomo che mangia solo in pubblico. Niente di piú contraddittorio rispetto alle leggi dell'uomo o dell'animale, perché le bestie hanno sempre la dignità di spartire o di contendersi il cibo. Colui che mangia solo è morto (ma non colui che beve, perché?). ¶ Perché la gente vive a New York? Le persone, qui, non hanno alcun rapporto fra loro. Ma una elettricità interna che scaturisce dalla loro pura promiscuità. Una sensazione magica di contiguità e di attrazione per una centralità artificiale. ¶ Ed è questo che la rende un universo autoattrattivo dal quale non vi è alcuna ragione di uscire. Non vi è alcuna ragione umana per essere qui, ma solo l'estasi della promiscuità. [*America*, pp. 26–27]

§ 1.5. Ansia e depressione generalizzate

Giorgio Cesarano & Gianni Collu 1973

[*Tesi 49*] L'antropomorfosi delle leggi del capitale va di pari passo con l'intensificazione delle forme patologiche complessive, di cui la vita quotidiana di ciascuno si avvia ad essere una semplice elencazione o riassunto. Cosí diviene possibile cogliere senza alcun equivoco quella che è la patogenesi sociale di ogni forma di «malattia mentale» come malattia specificamente capitalista. Quando l'individuo viene coinvolto in prima persona dal processo di valorizzazione e devalorizzazione, la stessa funzionalità nervosa ne diviene un semplice doppio. (Mentre nella sfera dell'esteriorità oggettiva il dominio reale integra a sé ogni essere, riducendolo a suo proprio organismo, nella sfera dell'interiorità colonizzata l'essere-capitale riduce a sé la funzionalità dell'organizzazione egoarchica, ma non riesce ad impadronirsi dell'essenza organica. Su questo terreno non può andare oltre una fase di dominio formale. Nell'essenza organica. si polarizza ormai la soggettività antagonista del proletariato rivoluzionario.) ¶ Come nel ciclo della merce il valore prodotto deve circolare compiendo diverse metamorfosi, sotto le seducenti spoglie di un qualsiasi valore d'uso, per riuscire a realizzarsi, quindi a risultare valorizzato; cosí è per l'individuo ridotto a frammento del momento complessivo del valore, che deve, in un continuum ossessivamente coatto (questione di «vita» o di «morte»), valorizzare la propria sopravvivenza, che in quanto immagine con apparenza di valore d'uso può, o realizzarsi divenendo matrice di una serie, oppure andare incontro al disastro della devalorizzazione. Ciò che il dominio reale del capitale cerca di programmare in questo ambito, è una «circolazione semplice» delle differenti forme di sopravvivenza, comunque progettate o confezionate, in cui viga del tutto la competizione. L'Egovalore, che diviene piccola azienda operando sul mercato secondo lo schema classico della legge del valore (scambio di pseudo-equivalenti), è il soggetto dell'ultima utopia «*proudhoniana*» del capitale, la società del libero mercato della sopravvivenza. ¶ Il ciclo maniacale euforico e quello depressivo, che costituiscono ormai i momenti focali e caratterizzanti del non-vissuto quotidiano, e ne regolano la stravolta scansione emotiva, sono ormai il riflesso palese l'uno dell'avvenuta valorizzazione del valore, che è poi il conseguimento di una dignità ontologica del tutto irreale, l'altro di una bancarotta sempre potenzialmente mortale. La ciclotimia incombe come destino collettivo. [*Apocalisse e rivoluzione*]

§ 1.6. Rinchiudimento

Jacques Camatte 2004

Cosa impedisce agli uomini e alle donne di vivere questo godimento e li consegna alla dipendenza?

• Il rinchiudersi in un divenire fuori natura fondato a partire da una rottura di continuità con essa, con il cosmo, per sfuggire ad una minaccia la cui ragione, i fondamenti sono stati da lungo tempo perduti, dimenticati, scotomizzati, rimossi.

• Il rinchiudersi in una domesticazione ☞ legata all'abbandono di ogni naturalità, a uno stornamento nell'artificiale, fondamenti della repressione genitoriale.

• Il rinchiudersi in un modo di conoscere che mira principalmente a giustificare il divenire di erranza che lo fonda.

• Il rinchiudersi in una sovranatura popolata

d'ipostasi, di entità, in un mondo virtuale, forma profana della prima. [*Presentazione del sito Revue Invariance*]

AA.VV. 2024

Un *hikikomori* è una persona che ha scelto di limitare o ridurre la propria vita sociale, spesso ricorrendo a livelli estremi di isolamento e confinamento, rifiutando il contatto con le persone intorno e il mondo esterno. Vi si associa spesso il rifiuto di comunicare, o la scelta di farlo solo attraverso sistemi che garantiscano al soggetto il pieno controllo della comunicazione stessa, come quelli informatici. La diffusione del fenomeno in Giappone ha avuto luogo dalla metà degli anni ottanta, con un incremento sostanziale verso la fine degli anni novanta. Nel 2008 l'Università di Okinawa parlava di 410 000 soggetti colpiti, ma secondo i dati riferiti da Saitō la prevalenza di *hikikomori* sarebbe di due milioni di soggetti. Lo *hikikomori* non è un fenomeno esclusivamente giapponese essendo diffuso, in percentuale minore rispetto al Giappone, anche nel mondo occidentale e nel resto dell'Asia. [*Informazioni comuni*]

§ 1.7. Controllo e sorveglianza

Alexis de Tocqueville 1840

Avevo notato, durante il mio soggiorno negli Stati Uniti, che un assetto sociale democratico, simile a quello degli Americani, poteva agevolare particolarmente lo stabilirsi del dispotismo; [...]
Non si è mai visto, nei tempi passati, un sovrano cosí assoluto e potente da amministrare da solo, e senza l'aiuto di poteri secondari, tutte le diverse parti di un grande impero; nessuno ha mai tentato di assoggettare indistintamente tutti i sudditi alla lettera di una regola uniforme, né si è posto al fianco di ciascuno per dominarlo e guidarlo. [...]
Gli imperatori possedevano, è vero, un potere immenso e senza contrappesi, il quale permetteva loro di abbandonarsi liberamente alla stravaganza delle loro voglie e di impiegare l'intera forza dello Stato per soddisfarle; è spesso accaduto che essi abusassero di questo potere, per togliere arbitrariamente a un cittadino i beni o la vita: la loro tirannia pesava fortemente su qualcuno, ma non si estendeva mai su un gran numero di persone; si attaccava a qualche grande oggetto e trascurava il resto; era violenta e limitata. ¶ Se il dispotismo si affermasse nelle nazioni democratiche di oggi, c'è da presumere che avrebbe altre caratteristiche: sarebbe piú esteso e piú mite e avvilirebbe gli uomini senza tormentarli. ¶ Sono certo che, in secoli di lumi e d'uguaglianza quali sono i nostri, i sovrani potrebbero giungere piú facilmente a riunire tutti i poteri pubblici nelle loro sole mani e a penetrare piú abitualmente e piú profondamente nella cerchia degli interessi privati di quanto non abbia potuto mai fare nessun sovrano dell'antichità. [...]
Quando penso alle modeste passioni degli uomini di adesso, alla mitezza dei loro costumi, alla loro apertura mentale, alla purezza della loro religione, all'umanità della loro morale, alle loro abitudini laboriose e sistematiche, al ritegno che dimostrano quasi tutti nel vizio come nella virtú, non ho tanto paura che incontrino nei loro capi dei tiranni quanto dei tutori. [...]
Cerco inutilmente io stesso un'espressione che renda esattamente l'idea che me ne faccio e la contenga; le vecchie parole come «dispotismo» e «tirannide» non sono piú adeguate. La cosa è nuova, bisogna dunque cercare di definirla, visto che non posso darle un nome. ¶ Immaginiamo sotto quali nuovi aspetti il dispotismo potrebbe prodursi nel mondo: vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su sé stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in sé stesso e per sé stesso, e se ancora possiede una famiglia, si può dire per lo meno che non ha piú patria. ¶ Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia; è con-

tento che i cittadini si svaghino, purché non pensino che a svagarsi. Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole esserne l'unico agente ed il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri, guida i loro affari principali, dirige la loro industria, regola le loro successioni, spartisce le loro eredità; perché non dovrebbe levare loro totalmente il fastidio di pensare e la fatica di vivere? ¶ È cosí che giorno per giorno esso rende sempre meno utile e sempre piú raro l'impiego del libero arbitrio, restringe in uno spazio sempre piú angusto l'azione della volontà e toglie poco alla volta a ogni cittadino addirittura la disponibilità di sé stesso. [*La democrazia in America*, libro II, parte IV, cap. VI]

Juan Donoso Cortés 1849

Il fondamento di tutti i vostri errori, signori, consiste nell'ignorare quale è la direzione della civiltà e del mondo. Voi credete che la civiltà ed il mondo avanzino, quando invece sia l'una che l'altro retrocedono. Il mondo cammina con passi rapidissimi alla costituzione di un despotismo, il piú gigantesco ed assoluto che sia mai esistito a memoria d'uomo. [...]
Considerate una cosa, signori. Nel mondo antico la tirannide fu feroce, devastatrice, e tuttavia era limitata, perché tutti gli Stati erano piccoli, e perché le relazioni internazionali erano impossibili: di conseguenza nell'antichità poté esserci una sola, grande tirannide, quella di Roma. Ma ora, come sono mutate le cose! La via è preparata per un tiranno gigantesco, colossale, universale, immenso; tutto è preparato per lui. Guardate, signori, già non vi sono resistenze fisiche, perché con le navi e con le ferrovie non esistono piú frontiere e con il telegrafo si sono annullate le distanze; e non vi sono resistenze morali, perché tutti gli animi sono divisi e tutti i patriottismi sono morti. [*Discorso sulla dittatura*]

§ 1.8. Mercificazione illimitata

Chuck Palahniuk 2005

Il Sogno americano: trasformare la propria vita in qualcosa che si può vendere. [*Cavie*, p. 60]

Karl Marx 1847

Venne infine un tempo in cui tutto ciò che gli uomini avevano considerato come inalienabile divenne oggetto di scambio, di traffico, e poteva essere alienato; il tempo in cui quelle stesse cose che fino allora erano state comunicate ma mai barattate, donate ma mai vendute, acquisite ma mai acquistate — virtú, amore, opinione, scienza, coscienza, ecc. — tutto divenne commercio. È il tempo della corruzione generale, della venalità universale, o, per parlare in termini di economia politica, il tempo in cui ogni realtà, morale e fisica, divenuta valore venale, viene portata al mercato per essere apprezzata al suo giusto valore. [*Miseria della filosofia*, Cap.1, §1]

Karl Marx 1867

[...] la circolazione del denaro come capitale è fine a sé stessa, poiché la valorizzazione del valore esiste soltanto entro tale movimento continuamente rinnovato. Quindi il movimento del capitale è senza misura. [*Il Capitale*, Libro I, Cap. 4]

Capitolo 2.
Presupposti remoti del processo

André Leroi-Gourhan 1964

[...] gli habitat ben conservati anteriori all'*homo sapiens* sono rari e finora solo pochi sono stati oggetto di scavi eseguiti con una esattezza sufficiente a fornire una documentazione esauriente. Il poco che sappiamo basta tuttavia a dimostrare che si è verificato un cambiamento profondo tanto nel momento che coincide con lo sviluppo del sistema cerebrale delle forme vicine all'*homo sapiens* quanto in quello che coincide con lo sviluppo del simbolismo astratto e l'intensa diversificazione delle unità etniche. Queste constatazioni archeologiche autorizzano ad assimilare, a partire dal Paleolitico superiore, i fenomeni di inserimento spazio- temporale al sistema di simboli di cui il linguaggio è lo strumento principale; essi corrispondono a una vera e propria presa di possesso del tempo e dello spazio mediante i simboli, a una addomesticazione nel senso piú stretto perché portano alla creazione, nella casa e partendo dalla casa, di uno spazio e di un tempo sui quali si può avere il dominio. ¶ Questo «addomesticamento» simbolico conduce al passaggio dalla ritmicità naturale delle stagioni, dei giorni, delle distanze percorribili a una ritmicità regolarmente condizionata nella rete dei simboli del calendario, delle ore, delle misure, che fanno del tempo e dello spazio umanizzati la scena su cui l'uomo domina la natura. Il ritmo delle cadenze e degli intervalli regolarizzati si sostituisce alla ritmicità caotica del mondo naturale e diventa l'elemento principale della socializzazione umana, l'immagine stessa dell'inserimento sociale, al punto che la società trionfante ha per cornice solo una scacchiera di città e di strade su cui l'ora guida il movimento degli individui. Il legame fra spazio-tempo umanizzato e società è sentito a tal punto che da secoli l'individuo che pretende di ritrovare il proprio equilibrio spirituale ha come unica via, in tutte le civiltà, quella che con duce al monastero e, piú in là, alle caverne e al deserto, giungendo come Simeone lo Stilita o il Buddhidharma al duplice rifiuto del tempo e dello spazio nella immobilizzazione contemplativa. [*Il gesto e la parola*, p. 366]

§ 2.1. Rifiuto della realtà

T.S. Eliot 1935

Via, via, andate, disse l'uccello: la specie umana / non può sopportare tanta realtà. [*Quattro quartetti : Burnt Norton*]

2.1.1. Rappresentazione • Spettacolo

Guy Debord 1967

[*Tesi 1*] L'*intera vita* delle società, in cui dominano le moderne condizioni di produzione, si annuncia come un immenso accumulo di spettacoli. Tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione. [*La Società dello spettacolo*]

André Leroi-Gourhan 1964

Nell'isolamento microetnico, i membri dovevano, bene o male, fabbricarsi le camicie e la loro estetica sociale, a costo di un dispendio di tempo che lasciava all'organismo collettivo solo un modesto vantaggio. È evidente che si realizza un risparmio considerevole in un sistema in cui il soggetto che produce spartisce la propria vita fra l'attività produttiva e l'accettazione passiva della propria parte di vita collettiva, parte scelta, dosata, prepensata e vissuta da altri. Come la liberazione dell'arte culinaria nei cibi conservati, quella delle operazioni sociali nel televisore è un vantaggio collettivo. La contropartita è un rischio di gerarchizzazione sociale forse piú accentuata che in passato; una stratificazione realizzata mediante selezione razionale separerà dalla massa pochi elementi per dar loro la posizione di fabbricanti di evasione teleguidata. Una minoranza sempre piú ristretta elaborerà non solo i programmi essenziali, politici, amministrativi, tecnici, ma anche le razioni

di emotività, le evasioni epiche, l'immagine di una vita diventata completamente figurativa, perché alla vita sociale reale può, senza scosse, sostituirsi una vita sociale puramente rappresentata. La via esiste fin dal primo racconto di caccia del Paleantropo, e ancor piú dal primo romanzo o dal primo racconto di viaggio. La razione di emotività già oggi è costituita da montaggi etnografici composti di realtà ormai scomparse: Sioux, cannibali, filibustieri, che formano il quadro di sistemi di relazione poveri e arbitrari. Ci si può chiedere quale sarà il livello di realtà di queste immagini piú o meno imbalsamate, quando i creatori discenderanno da quattro generazioni di genitori teleguidati nei loro contatti audiovisivi con un mondo fittizio. L'immaginazione, che non è se non la possibilità di creare cose nuove partendo dalla vita vissuta, corre il rischio di un sensibile calo. Il li- vello mediocre delle letture popolari, dei giornali illustrati, della radio e della televisione offre una interessante indicazione: esso corrisponde a una selezione naturale dei creatori e degli argomenti trattati, e si può ritenere che la maggioranza statistica dei consumatori riceva l'alimento emozionale appropriato ai suoi bisogni e alle sue possibilità di assimilazione. Ma il nostro mondo vive su un capitale di sopravvissuti in grado di assicurare un certo recupero della realtà vissuta. ¶ Tra dieci generazioni il creatore di finzioni sociali sarà probabilmente selezionato e sottoposto a un corso di «rinaturazione» in un parco in cui cercherà di dissodare un angolo di terra con l'aiuto di un aratro copiato nei musei e trainato da un cavallo preso da una riserva, preparerà la minestra a casa e organizzerà visite ai vicini, fingerà uno sposalizio, andrà vendere cavoli ad altri partecipanti al corso in un piccolo mercato, imparerà di nuovo a confrontare i vecchissimi scritti di Flaubert con la realtà miseramente ricostruita. Dopo di che sarà certamente in grado di fornire agli organi di produzione telediffusa uno stock di emozioni rinnovate. [*Il gesto e la parola*, pp. 419-420]

AA.VV. 1982

[*voce: «Rappresentazione»*] [...] Il primo tentativo di teorizzare il processo di rappresentazione [*Vorstellung*] come sistematizzazione distorta e mistificata della realtà è stato presentato nell'*Ideologia tedesca*. Rappresentare sé stessi significa essere rappresentati altrove e da altri *ex novo*, o «partecipare all'illusione di ogni epoca storica». Per quanto riguarda l'ideologia, la nozione di rappresentazione indica che essa cattura elementi di conoscenza al solo scopo di globalizzarli in un sistema (di rappresentazioni) e che agisce anche sugli uomini come una forza materiale oggettiva:

> L'«immaginazione», la «rappresentazione» che gli uomini (determinati) si fanno della loro pratica effettiva si trasforma nell'unico potere determinante e attivo che domina e determina la pratica di questi uomini.

Nel *Capitale*, Marx spiega anche come la rappresentazione, in quanto effetto distorsivo, derivi, nella coscienza degli agenti di produzione, dall'opacità del funzionamento del modo di produzione capitalistico stesso. [*Dictionnaire critique du marxisme*]

2.1.2. Sviluppo abnorme delle protesi • Surrogati (Ersatz) • Sostituzioni

Marcus Valerius Martialis 86-102

Bianchi denti ha Lecania, e Taide neri.
/ Perché? Quelli son finti, e questi veri.
[*Epigrammi*]

Karl Marx 1844

Il denaro, possedendo la caratteristica di comprar tutto, di appropriarsi di tutti gli oggetti, è dunque l'oggetto in senso eminente. L'universalità di questa sua caratteristica costituisce l'onnipotenza del suo essere; è tenuto per ciò come l'essere onnipotente... il denaro fa da mezzano tra il bisogno e l'oggetto, tra la vita e i mezzi di sussistenza dell'uomo. Ma ciò che media a me la mia vita, mi media pure l'esistenza degli altri uomini per me. Questo è per me l'altro uomo.

> Mondo boia! Di certo mani e piedi, testa e chiappe sono tue; ¶ ma tutto ciò che mi godo in allegria è per questo meno mio? ¶ Se mi posso pagare sei stalloni, le loro forze non

sono le mie? ¶ Corro via di galoppo e sono un uomo in gamba, come se avessi ventiquattro zampe. (Goëthe, *Faust*, Mefistofele).

Shakespeare nel *Timone di Atene*:

> Che c'è qui? Oro? Giallo, luccicante, prezioso oro? No, dèi, non faccio voti insinceri: voglio radici, o puri Iddii! ¶ Basterà un po' di questo per rendere nero il bianco, bello il brutto, diritto il torto, nobile il basso, giovane il vecchio, valoroso il codardo. ¶ O dèi, perché questo? Che è mai, o dèi? Questo vi toglierà dal fianco i vostri preti e i vostri servi e strapperà l'origliere di sotto la testa ai malati ancora vigorosi. ¶ Questo schiavo giallo cucirà e romperà ogni fede, benedirà il maledetto e farà adorare la livida lebbra, collocherà in alto il ladro e gli darà titoli, genuflessioni ed encomio sul banco dei senatori. ¶ È lui che decide l'esausta vedova a sposarsi ancora. Colei che un ospedale di ulcerosi respingerebbe con nausea l'oro la profuma e la imbalsama come un dí d'aprile. ¶ Orsú dunque, maledetta mota, comune bagascia del genere umano che metti a soqquadro la marmaglia dei popoli, io voglio darti il tuo vero posto nel mondo.

E piú oltre:

> O tu dolce regicida! Caro strumento di divorzio tra figlio e padre! Tu, brillante profanatore del piú puro letto d'Imene! Tu, gagliardo Marte, tu sempre giovane, fresco, amato e delicato seduttore il cui rossore fa fondere la neve che giace nel grembo di Diana! Tu, visibile dio che unisci le cose piú incompatibili e fai ch'esse si bacino! Tu che parli con ogni lingua ed a ogni fine! O pietra di paragone dei cuori! considera ribelle l'umanità tua schiava e con la tua possa gettala in un caos di discordie sí che le belve possano imperare sul mondo!.

Shakespeare descrive l'essenza del denaro in modo veramente incisivo. Per comprenderlo, cominciamo dall'interpretazione del passo di Goëthe. ¶ Ciò che mediante il denaro è a mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare, quello sono io stesso, il possessore del denaro medesimo. Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore. Ciò che io sono e posso, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità. Io sono brutto, ma posso comprarmi la piú bella tra le donne. E quindi io non sono brutto, perché l'effetto della bruttezza, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro. Io, considerato come individuo, sono storpio, ma il denaro mi procura ventiquattro gambe; quindi non sono storpio. Io sono un uomo malvagio, disonesto, senza scrupoli, stupido; ma il denaro è onorato, e quindi anche il suo possessore. Il denaro è il bene supremo, e quindi il suo possessore è buono; il denaro inoltre mi toglie la pena di esser disonesto; e quindi si presume che io sia onesto. Io sono uno stupido, ma il denaro è la vera intelligenza di tutte le cose; e allora come potrebbe essere stupido chi lo possiede? Inoltre costui potrà sempre comperarsi le persone intelligenti, e chi ha potere sulle persone intelligenti, non è piú intelligente delle persone intelligenti? Io che col denaro ho la facoltà di procurarmi tutto quello a cui il cuore umano aspira, non possiedo forse tutte le umane facoltà? Forse che il mio denaro non trasforma tutte le mie deficienze nel loro contrario? ¶ E se il denaro è il vincolo che mi unisce alla vita umana, che unisce a me la società, che mi collega con la natura e gli uomini, non è il denaro forse il vincolo di tutti i vincoli? Non può esso sciogliere e stringere ogni vincolo? E quindi non è forse anche il dissolvitore universale? Esso è tanto la vera moneta spicciola quanto il vero cemento, la forza galvano-chimica della società. Shakespeare rileva nel denaro soprattutto due caratteristiche; ¶ 1.) è la divinità visibile, la trasformazione di tutte le caratteristiche umane e naturali nel loro contrario, la confusione universale e l'universale rovesciamento delle cose. Esso fonde insieme le cose impossibili; ¶ 2.) è la meretrice universale, la mezzana universale degli uomini e dei popoli. ¶ La confusione e il rovesciamento di tutte le qualità umane e naturali, la fusione delle cose impossibili — la forza divina — propria del denaro risiede nella sua essenza in quanto è l'essenza estraniata, che espropria e si aliena, dell'uomo come essere generico. Il denaro è il potere alienato dell'umanità. [*Manoscritti del 1844*]

Günther Anders 1956

Niente ci allontana da noi stessi e dal mondo in modo piú disastroso che trascorrere la nostra vita, ormai quasi costantemente, in compagnia

di questi esseri falsamente intimi, questi schiavi fantasma che portiamo nel nostro salotto con una mano intorpidita dal sonno — perché l'alternanza tra sonno e veglia ha lasciato il posto all'alternanza tra sonno e radio — per ascoltare le trasmissioni mattutine durante le quali ci parlano, ci guardano, ci cantano, ci incoraggiano, ci consolano e, rilassandoci o stimolandoci, danno il tono a una giornata che non sarà la nostra. Nulla rende piú definitiva l'autoalienazione che continuare la giornata sotto l'egida di questi amici apparenti: perché dopo, anche se si presenta l'occasione di entrare in relazione con persone vere, preferiamo rimanere in compagnia dei nostri *portable chums*, i nostri amici portatili, perché non li sentiamo piú come dei surrogati ma come dei veri amici. [*L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*]

Stefano Isola 2023

Se nella prima fase dell'IA, il termine «intelligenza» rimandava ad un tentativo, per quanto rozzo ed ingenuamente riduzionista, di costruirne modelli meccanici, l'IA attuale verte piuttosto su *processi decisionali automatizzati* che con l'intelligenza umana poco o nulla hanno a che fare. Il persistere nell'uso del termine «intelligenza» istituisce quindi ciò che Eric Sadin ha chiamato un *atto di forza retorico*, e contribuisce non poco alla generale puerilità con cui si parla delle prestazioni dell'IA. Ma l'uso di un lessico fuorviante non si ferma qui: non solo i vari dispositivi hanno spesso nomi ispirati alla vita biologica, neuro-questo, neuro-quello ecc., ma è normale dire che una macchina «pensa», «vede», «legge», «apprende», «capisce», «parla» ecc. Tale finzione, sempre piú consolidata nella nostra cultura, ha una precondizione, come abbiamo visto: l'assimilazione della soggettività individuale ad atomo isolato operata dal liberalismo [leggi *capitalismo, N.d.E.*] fin dalle sue origini e operativamente rafforzata dalle moderne teorie del comportamento. ¶ Per altro, l'intelligenza artificiale utilizzata oggi è detta IA *ristretta* in quanto è progettata per eseguire compiti specifici e solo quelli (ad esempio, solo il gioco, solo il la guida di un'auto, solo la scrittura di testi, solo la sintesi riconoscimento facciale, solo le ricerche su Internet, solo musicale ecc.). Ma l'obiettivo a lungo termine di molti ricercatori è quello di creare un'IA *generale* in grado di eguagliare o superare gli esseri umani in quasi tutti i compiti cognitivi: secondo il già citato Ray Kurzweil, i computer supereranno il test di Turing entro il 2029, dimostrando cosí di possedere una «mente» indistinguibile da quella umana (ma ad essa molto superiore in tutti i compiti di natura computazionale). ¶ [...] il celebre *test di Turing* prevede che una macchina possa essere definita «intelligente» solo quando non sia piú possibile stabilire la natura dell'interlocutore (nascosto) durante una conversazione sostenuta indifferentemente da una persona o da una macchina. [*A fin di bene: il nuovo potere della ragione artificiale*, pp. 97–102]

2.1.3. Rimozione • Escamotaggio • Stornamento

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Rimozione»*] Concetto coniato da S. Freud che indica il processo inconscio che impedisce (inibendo) che ciò che provoca una sofferenza intollerabile o che potrebbe ricordarla, riattivarla, possa diventare cosciente. Ciò che egli ha percepito nell'immediato è la riemersione del rimosso (fenomeno inconscio per il paziente), in particolare attraverso segni (sintomi) organici. Ne ha dedotto che alle origini vi era stato un fenomeno di rimozione (*Verdrängung*). [*Glossario*]

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Escamotaggio»*] Dinamica che fa scomparire un dato importante, dando spesso l'impressione di tenerne conto.
(*N.d.T.*: In italiano il francesismo *escamotage* normalmente sta per espediente, sotterfugio, mentre in francese (e in spagnolo) il significato primario del verbo *escamoter* (sp: *escamotear*) è l'azione di far sparire abilmente qualcosa dalla vista; originariamente designava le manovre con carte e oggetti di prestidigitatori e maghi di strada. *Escamoter une carte. Lit escamotable* = letto a scomparsa. Per rendere correttamente il

significato del termine, frequentemente usato da C. abbiamo ritenuto necessario ricorrere al suo traducente esatto, il desueto *escamotare* ed a *escamotaggio*, tuttora vivo perlomeno nel campo della fotografia professionale.) [*Glossario*]

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Stornamento»*] Concetto coniato dai membri dell'Internazionale Situazionista, e che ebbe una grande popolarità a partire dal 1968. Ritengo che esso connoti qualcosa di comune con quello di *Verführung* (S. Freud), tradotto con «seduzione». Lo *Stornamento* fondamentale, che determina un'impronta che potrà essere riattivata e indurre dei rigiocamenti, consiste nel fatto che i genitori stornano il bambino dalla sua naturalità in modo che si adatti al mondo al di fuori della natura e artificiale. [...] [*Glossario*]

2.2. Antropomorfosi

Karl Marx 1844

Già nella proprietà fondiaria feudale la signoria sulla terra si presenta come una potenza estranea al di sopra degli uomini. [...]. Lo stesso signore di un maggiorasco, il figlio primogenito, appartiene alla terra. Essa lo eredita. [...] La proprietà fondiaria feudale dà al suo signore il nome, come un regno lo dà al suo re. La storia della sua famiglia, della sua casa, ecc., tutto ciò dà al suo possesso fondiario un carattere individuale, e lo fa diventare formalmente la sua casa, lo fa diventare una persona. [*Manoscritti del 1844*]

Karl Marx 1844

Che cosa costituisce l'essenza del *credito*? [...] Il *credito* è il giudizio *economico* sulla *moralità* di un uomo. Nel credito, al posto del metallo o della carta, l'*uomo* stesso è diventato l'*intermediario* dello scambio, non però in quanto uomo, ma in quanto *esistenza di un capitale* e dei suoi interessi. Il medio dello scambio è dunque certamente tornato e trasferito, dalla sua figura materiale, nell'uomo, ma solo perché l'uomo stesso, estraniato a sé, è diventato egli stesso una figura materiale. Non è già il denaro ad esser superato nell'uomo, nel rapporto di credito, ma è l'uomo stesso che viene mutato in *denaro*, ovvero è il denaro che si è *incorporato* in lui. L'*individualità umana*, la *morale* umana è diventata essa stessa sia un articolo di commercio, sia un *materiale* in cui esiste il denaro. Non piú moneta e carta, ma la mia propria esistenza personale, la mia carne ed il mio sangue, la mia virtú ed il mio valore sociali sono la materia, il corpo dello spirito del denaro. Il credito strappa il valore del denaro non piú dal denaro stesso, ma dalla carne umana e dal cuore umano. [...] a causa di questa esistenza del tutto ideale del denaro la falsificazione non può essere intrapresa dall'uomo su nessun'altra materia che non sia la sua propria persona, egli stesso deve fare di sé una falsa moneta, deve carpire con inganno il credito, deve mentire ecc., e questo rapporto di credito [...] diventa oggetto di commercio, oggetto di inganno e abuso reciproco. [*Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique»*]

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Antropomorfosi»*] ~ Della divinità. Metamorfosi del *numen* (del sacro) in una figura umana. È accompagnata da una divinomorfosi che originariamente riguardava l'unità superiore rappresentativa della comunità astrattizzata divenuta Stato nella sua primitiva forma. Successivamente essa può concernere i mistici.
~ Della proprietà fondiaria. Fenomeno esposto da K. Marx in *Per la Critica della filosofia del diritto di Hegel* dove afferma in particolare che non è l'uomo che eredita la proprietà fondiaria, ma il contrario. Questa antropomorfosi è l'espressione suprema del fenomeno della fondiarizzazione, del culto dell'autoctonia, della mistica del suolo. Il suo complemento, secondo K. Marx, è una zoomorfosi di uomini e donne. Si potrebbe aggiungere una etonizzazione, compulsione a ritornare a ciò che è posto come fondamento, come origine: la terra come suolo (la sepoltura ne sarebbe un supporto) e «mistica» di esso.
~ Del lavoro. Fenomeno che si impose in occasione del dissolvimento del modo di produzione feudale con autonomizzazione della forma feudale ed emergenza dell'artigianato. Si esprime attraverso il grande movimento artistico che inizia nelle Fiandre e in Italia, con l'emergere della figura dell'ingegnere, con l'affermazione del-

la filosofia del fare. È una delle componenti della genesi della scienza sperimentale. ¶ La sua influenza si fa sentire in seno al movimento socialista, specialmente tra quelli che K. Marx chiamò i socialisti ricardiani, in J. P. Proudhon, nella Prima Internazionale; in effetti si trova in K. Marx e F. Engels nella loro esaltazione del lavoro come attività specificamente umana. La si ritrova nello scompiglio generato da ciò che viene chiamata attualmente fine del lavoro. ¶ Suo complemento è la dipendenza dal lavoro a tal punto che l'uomo è essenzialmente definito da esso e solo tramite esso può essere compreso; si ha l'*Homo faber* e l'esaltazione della tecnica, dell'umanismo come pure dell'attivismo e del movimento (il movimento è tutto).
~ Del capitale. Fenomeno che fa sí che il capitale diventa uomo, «*a human being* (un essere umano)» secondo K. Marx. Suo complemento è la capitalizzazione di uomini e donne che tendono a diventare oggetti tecnici, immersi nell'immediatezza del capitale, che può anche essere percepita come la sua immanenza. [*Glossario*]

§ 2.3. Aspirazioni astratte

2.3.1. Immortalità

Anonymous 2600-2450 a.C.

Ciò che cerchi non lo troverai mai.
Quando gli Dei hanno creato l'uomo,
hanno tenuto per sé l'immortalità.
Riempiti la pancia. [*L'epopea di Gilgamesh*]

A.E. van Vogt 1971

Mentre rifletteva su questo problema, ebbe un altro pensiero. ¶ «Mille, avete detto,» ripeté. «Questo mi sembra bizzarro. Perché voi zouvgiti vi siete ridotti a un numero cosí limitato? Come mai una scelta simile?» ¶ «Si tratta di una famiglia,» spiegò il membro del comitato. La sua attenzione sembrava altrove. «Ovviamente, dove esistono molte famiglie, alla fine una deve necessariamente sterminare tutte le altre. Questo è accaduto nel piú lontano passato...» [*Battaglia per l'eternità*, p. 246]

2.3.1.1. Inimicizia

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Inimicizia»*] Dinamica per la quale «l'altro» è utilizzato come supporto per presentificare il nemico e, da ciò, iniziare il dispiegamento di diverse violenze. ¶ Il nemico può essere transitorio, nel gioco, nelle discussioni, in tutte le forme di competizione. ¶ Essa fonda il comportamento della specie separata dalla natura. [*Glossario*]

2.3.2. Idea di potenza • Controllo totale

Ludwig von Bertalanffy 1968

Abbiamo solamente una pallida idea di come sarebbe un mondo scientificamente controllato. Nel migliore dei casi, un tal mondo sarebbe simile al *Brave New World* di Aldous Huxley; nel peggiore dei casi, al mondo descritto da Orwell in *1984*. [...] I metodi della suggestione di massa, della liberazione degli istinti della bestia umana, del condizionamento e del controllo del pensiero sono stati sviluppati cosí da raggiungere la massima efficacia; e proprio perché il totalitarismo moderno è cosí spaventosamente scientifico, l'assolutismo dei periodi storici precedenti sembra, in confronto, un espediente improvvisato, dilettantesco e relativamente innocuo. Il controllo scientifico della società non è la via maestra per Utopia. [*Teoria generale dei sistemi*, p. 93]

Cornelius Castoriadis 1986

Dobbiamo tentare di penetrare piú in profondità nella questione. L'illusione incosciente dell'«onnipotenza virtuale» della tecnica, illusione che ha dominato i tempi moderni, si poggia su un'altra idea non discussa e dissimulata: l'idea di *potenza*. Una volta compreso ciò, diviene chiaro che non basta chiedere semplicemente: la potenza *per fare cosa*? la potenza *per chi*? La domanda è: che cos'è la potenza e, in quale senso non banale, vi *è* mai stata realmente potenza?
Dietro l'idea di potenza giace il fantasma del controllo totale, della volontà o del desiderio di dominare ogni cosa e ogni circostanza. Certo, questi fantasmi sono sempre stati presenti nella storia umana, sia nella forma «materializzata» della magia, ecc., sia in quella proiettata su qualche immagine divina. Ma, abbastanza curiosamente, c'è anche sempre stata la coscienza di certi limiti invalicabili per l'uomo — come mostrato dal mito della Torre di Babele o dalla *hýbris* greca. Che l'idea di controllo totale o, meglio, di dominio totale sia intrinsecamente assurda, tutti possono evidentemente ammetterlo. Ciò non toglie tuttavia che sia proprio *quest'idea* a formare il motore nascosto dello sviluppo tecnologico moderno. L'assurdità diretta dell'idea di dominio totale è camuffata dall'idea meno brutale di «progressione asintotica». L'umanità occidentale ha vissuto per secoli sull'implicito postulato che sia sempre possibile e realizzabile ottenere maggiore potenza. Il fatto che, in un certo campo particolare e con un certo particolare scopo, fosse possibile fare di «piú» è stato visto come il segno che in tutti i campi presi insieme e con tutti gli scopi immaginabili, la «potenza» potesse essere accresciuta senza limiti
Quello che noi ora sappiamo con certezza, è che i frammenti di «potenza» successivamente conquistati restano sempre locali, limitati, insufficienti e, molto probabilmente, intrinsecamente inconsistenti se non del tutto incompatibili tra loro. Nessuna «conquista» tecnica significativa sfugge alla possibilità di essere utilizzata diversamente da come era stata pensata in origine, nessuna è sprovvista di effetti collaterali «indesiderabili», nessuna è esentata dall'interferire con il resto — in ogni caso nessuna tra quelle prodotte dal tipo di tecnica e di scienza che noi abbiamo «sviluppato». In questa prospettiva, *l'accrescimento di «potenza» è anche, ipso facto, accrescimento d'impotenza, o di «anti-potenza», potenza di far scaturire il contrario di ciò che volevamo*; e chi calcolerà il bilancio netto, in quali termini, su quali ipotesi, per quale orizzonte temporale?
Anche qui (come per l'economia), la condizione operativa per l'illusione è l'idea di separabilità. «Controllare» le cose consiste nell'isolare dei fattori separati e nel circoscrivere con precisione gli «effetti» della loro azione. Ciò funziona, fino a un certo punto, con gli oggetti comuni della vita quotidiana; per esempio è in questo modo che procediamo per riparare il motore dell'auto. Ma piú avanziamo e piú vediamo chiaramente che la separabilità non è che un'«ipotesi di lavoro» di validità locale limitata. I fisici contemporanei iniziano a rendersi conto del reale stato delle cose; sospettano che le difficoltà apparentemente insormontabili della fisica teorica sono dovute all'idea che possano esistere cose come i «fenomeni» separati e singolari, e si domandano se l'Universo non debba piuttosto essere trattato come un'entità unica e unitaria. In un altra maniera, i problemi ecologici ci obbligano a riconoscere che la situazione è simile per quanto riguarda la tecnica. Anche qui, al di là di certi limiti, non possiamo assumere che la separabilità sia automatica; e tali limiti restano ignoti fino al momento in cui incombe la catastrofe.
L'inquinamento e i dispositivi per combatterlo ne forniscono una prima illustrazione — quasi banale, e difficilmente contestabile. [*Réflexions sur le «développement» et la «rationalité»*]

2.3.3. Vergogna prometeica

Günther Anders 1956

Se cerco di approfondire questa «vergogna prometeica» trovo che il suo oggetto fondamentale, ossia la «macchia fondamentale» di chi si vergogna, è l'*origine*. T. si vergogna di essere *divenuto* invece che essere stato

fabbricato. [*L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, pp. 31–32]

Jean Baudrillard 1968

La società tecnologica si regge su due miti potenti : il progresso inninterrotto delle tecniche e il «ritardo» etico rispetto alle tecniche. [*Il sistema degli oggetti*, pp. 159-160]

Jacques Camatte 2012

Successivamente l'idea di aver perso la lotta per il riconoscimento, di non essere stati all'altezza, fonderà la vergogna di sé, l'odio di sé, con l'incolparsi di non essere stati all'altezza. È ciò che ci dice Günther Anders a proposito di una varietà di vergogna che egli ha individuato: «... *la vergogna prometeica ... la vergogna che si prova di fronte all'umiliante altezza della qualità degli oggetti fatti da noi stessi*». È un rigiocamento di una forma di vergogna che, come gli altri suoi tipi, affetta di sé l'origine. «Se cerco di approfondire questa ‹vergogna prometeica› trovo che il suo oggetto fondamentale, ossia la ‹macchia fondamentale› di chi si vergogna, è l'*origine*. T. si vergogna di essere *divenuto* invece che essere stato *fabbricato*». Si può andare anche oltre e dire che la vergogna deriva dal fatto di avere un'origine. La vergogna di sé induce non solamente una dinamica di disprezzo di sé, ma una dinamica inconscia di messa al di fuori della «condizione umana», al fine di compensare questa vergogna, consolarsene, disprezzando quelli che vi restano legati. Allora l'uomo può cancellare qualsiasi origine generandosi come macchina (il post-umano). Ma negando l'origine, gli uomini affermano anche un dato di naturalità: essi non ne hanno poiché provengono da un'emergenza. Inoltre G. Anders mette in evidenza dei dati che sono divenuti rilevanti con gli sviluppi recenti della società-comunità. «In compenso la ‹vergogna prometeica› si manifesta nel rapporto dell'uomo con la cosa. Qui allora manca l'osservatore, l'altro uomo di fronte al quale si prova vergogna». Ed egli precisa, la vergogna «... non è di essere reificati ma, al contrario, di *non esserlo*». [*Inversione e disvelamento*, pp. 67–68]

Verba stultitiæ

Euripídēs 428 a.C.

O Zeus, perché dunque hai messo fra gli uomini un ambiguo malanno, portando le donne alla luce del sole? Se proprio volevi seminare la stirpe dei mortali, non dalle donne dovevi produrla: ma che gli uomini comprassero il seme dei figli, depositando in cambio nei tuoi templi oro o ferro o peso di bronzo, ciascuno secondo il valore del prezzo, e viver senza donne in libere case. [*Ippolito*]

Lotario di Segni (Innocenzo III) -1195

L'uomo è stato formato da polvere, melma e cenere; e, cosa ancora piú vile, dal seme piú ripugnante. È stato concepito dal prurito della carne, nel calore della passione e nel fetore della lussuria e, peggio ancora, con la macchia del peccato. È nato nella fatica, nella paura e nei problemi e, peggio ancora è nato solo per morire. (...) L'uomo è concepito dal sangue per l'ardente putrefazione del desiderio, come se accanto al suo corpo ci fossero vermi funesti. Da vivo, genera pidocchi e lombrichi; da morto, vermi e mosche. Vivo, produce escrementi e vomito; morto, produce marciume e fetore. Da vivo, ingrassa un solo uomo; da morto, ingrassa molti vermi. [*Sulla miseria della condizione umana*]

Joseph Fletcher 1974

Ci rendiamo conto che l'utero è un luogo oscuro e pericoloso, un ambiente pieno di pericoli. Dovremmo volere che i nostri potenziali figli si trovino in un luogo in cui possano essere sorvegliati e protetti il piú possibile. [*The Ethics of Genetic Control*]

§ 2.4. Albori della civilizzazione (tentativi di controllo)

André Leroi-Gourhan 1964

L'individualizzazione del tempo è il riflesso della integrazione progressiva degli individui nel piú ampio organismo sociale; a poco a poco, nel corso di decine di millenni, una trama simbolica

dapprima molto lenta si è sovrapposta al movimento complesso ed elastico del tempo naturale. La vita degli animali non è meno regolata di quella del contadino del secolo scorso, «in piedi con il sole e a letto con le galline», l'una e l'altra si integrano ancora in un ciclo entro il quale si realizza un triplice accordo fra natura, individuo e società. Ma ciò che vale per l'ambiente rurale fino al secolo XX non vale piú da secoli per l'ambiente urbano, soprattutto per i settori piú socializzati come le classi religiosa e militare. Per queste ultime il progresso e la sopravvivenza del gruppo sociale dipendono dal tempo astratto. La loro integrazione motrice e intellettuale è basata su una rete ritmica rigorosa, materializzata dal suono delle campane e delle trombe, che sono contemporaneamente segnali di un codice di integrazione e tappe del tempo. Spinti dalla necessità di conservare la sopravvivenza collettiva, poiché in tutte le grandi religioni il normale cammino dell'universo si regge sulla puntualità dei sacrifici, i sacerdoti sono stati i primi, dagli albori delle civiltà dell'Antico e del Nuovo Mondo, a dividere il tempo in parti idealmente invariabili, diventando di conseguenza i dispensatori dei mesi, dei giorni e delle ore. Solo di recente con l'integrazione delle masse in un meccanismo sociale, dove l'errore dell'esperto determina il disordine collettivo, il tempo simbolico ha acquistato un valore assolutamente dominante. Nei capitoli precedenti abbiamo piú volte constatato che le vie seguite dalle diverse facoltà per liberarsi conducono tutte a un rapido perfezionamento non dell'individuo in quanto tale, ma dell'individuo come elemento del piú ampio organismo sociale. Mille volte constatato da sociologi delle piú disparate tendenze, questo fatto è legato all'esistenza, parallela all'evoluzione biologica, di quella corrente dell'evoluzione materiale che ha avuto origine dall'uomo nel momento in cui il linguaggio ha superato i limiti del concreto. Ciò ha portato all'esteriorizzazione dell'utensile (realizzato già da tempo come condizione fondamentale), alla esteriorizzazione dei muscoli, poi del sistema nervoso di relazione. Il tempo si esteriorizza su una via parallela, sincronicamente, e diventa il reticolato in cui gli individui vengono racchiusi quando il sistema di relazione riduce il termine di trasmissione in ore, poi in minuti e infine in secondi. Nei settori in cui viene raggiunto il limite, l'individuo funziona come una cellula, come elemento del programma collettivo, secondo una rete di segnali che non solo guida i suoi gesti o dà l'avvio al suo pensiero valido, ma controlla anche il suo diritto alla assenza, cioè i suoi momenti di riposo o di tempo libero. Il primitivo viene a patti con il tempo; il tempo della società perfetta non viene a patti con nulla e con nessuno, neppure con lo spazio, perché questo non esiste piú se non in funzione del tempo necessario a percorrerlo. Il tempo specializzato implica uno spazio umanizzato completamente simbolico, tale che giorno e notte cadano a ore fisse su città in cui inverno ed estate siano ridotti a proporzioni medie e dove i rapporti fra gli individui e il loro luogo d'azione siano istantanei. Solo una parte di questo ideale è realizzato, ma basta immaginare l'illuminazione, il riscaldamento e i trasporti pubblici delle città di un secolo fa per rendersi conto del fatto che un tratto importante del cammino è già stato percorso. [*Il gesto e la parola*, pp. 371-372]

André Leroi-Gourhan 1964

L'integrazione dello spazio umanizzato nell'universo esterno risponde a leggi fondamentali che non ci stupiamo di incontrare in tutti i momenti della storia umana, qualunque sia lo stato dell'evoluzione tecno-economica o ideologica delle collettività considerate. Quello che nell'uomo si esprime attraverso simboli architettonici o figurativi, nell'animale si applica alle forme piú elementari del comportamento acquisito; l'andirivieni fra il rifugio e il territorio circostante è la trama dell'equilibrio fisico e psichico delle specie che hanno in comune con l'uomo questa separazione fra il mondo esterno e il rifugio. È di conseguenza normale che il rapporto rifugio-territorio sia il termine principale della rappresentazione spazio-temporale e che la forma del rifugio corrisponda nello stesso tempo alle necessità materiali della protezione e dell'economia e alla connessione fra rifugio e territorio, fra spazio umanizzato e universo selvaggio, cioè ai termini della integrazione spazio-temporale, come collocazione e come movimento. ¶ Abbiamo visto che esiste una frattura molto importante nel momento in cui il mondo primitivo adotta, attraverso la sedentarizzazione agricola, un nuovo modo di inserimento spaziale. Una volta acquisito questo modo, non dovrebbero piú esserci modificazioni a livelli pro-

fondi, ma importanti variazioni che devono interessare l'ideologia giustificativa delle forme. In altre parole, una volta realizzata la pianta delle città piú antiche, non c'è motivo perché attraverso l'antichità, il Medioevo e fino ai nostri giorni, vengano modificate le linee fondamentali per l'inserimento materiale della città nel suolo. La città deve conservare il suo carattere cosmogonico nel corso di tutta la sua storia, ma l'evoluzione ideologica e le circostanze storiche possono modificare profondamente il modo in cui essa è percepita come immagine del mondo. ¶ Il fatto di creare una superficie artificiale che isoli l'uomo come in un cerchio magico non è separabile dal riuscire a farvi entrare, materialmente o simbolicamente, gli elementi dell'universo esterno di cui ci si è impadroniti, e non c'è molta distanza fra l'integrazione del granaio, riserva di cibo, e quella del tempio, simbolo dell'universo controllato. Se ci si trasferisce sul piano animale, non c'è separazione netta fra tana come rifugio e tana come riserva di cibo. Nella città mesopotamica come nel villaggio dei Dogon, il tempio e il magazzino sono vicini e d'altronde legati da una fitta rete ideologica. Se la trama di simboli che ricopre la realtà funzionale delle istituzioni umane offre coincidenze cosi straordinarie tra una civiltà e l'altra, ciò avviene appunto perché si plasma su modelli profondi. ¶ È sorprendente constatare che le città dell'antichità mediterranea classica di influenza greca o romana conservano una disposizione geometrica direttamente ispirata alle concezioni architettoniche arcaiche, sebbene la vecchia ideologia delle corrispondenze efficaci sia già in decadenza. Fino all'epoca moderna le processioni continueranno a raffigurare il movimento degli astri, i sacrifici continueranno a inaugurare lo svolgimento del ciclo agricolo, ma lo faranno aprendosi un varco in una rete intellettuale in cui il realismo funzionale ha assunto il ruolo di spiegazione. Questo fenomeno si avverte soprattutto nello sviluppo del mondo romano in cui, malgrado la religiosità che permea ogni atto, lo sviluppo razionale delle scienze comincia già a fornire una spiegazione collaterale del sistema universale. C 'è una notevole differenza fra l'universo di Eracle o quello di Gilgamesh e l'universo di Erodoto o di Seneca. Attraverso un processo già descritto piú volte si esteriorizza un nuovo modo di spiegazione, la spiegazione scientifica che non elimina le fasi precedenti, ma le relega nella penombra. Per comprendere la possibilità dello slittamento e della sovrapposizione, basta pensare alla situazione attuale dell'astronomia e dell'astrologia. Nessuno si sognerebbe di discutere la realtà scientifica dell'universo siderale che serve in questo momento da supporto al senso di integrazione spaziale dell'umanità, eppure sono mille volte piú numerosi coloro che leggono gli oroscopi di quelli che leggono opere di astronomia. Il vecchio sistema delle corrispondenze cosmogoniche è sopravvissuto nella penombra; [*Il gesto e la parola*, pp. 389-390]

§ 2.4.1. Religione

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Religione»*] Unione di una episteme e di una prassi (serie di riti). È legata allo Stato e implica la reinstaurazione di qualcosa che è stato perduto. [*Glossario*]

§ 2.4.2. Stato

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Stato»*] [~ Prima forma (N.d.T.)] Può essere definito, in origine, solo attraverso l'esposizione del processo di astrattizzazione della comunità che genera un'unità superiore (faraone, lugal, re dei re, ecc.) che ne rappresenta la totalità. È il sorgere dello Stato nella sua prima forma, che si effettua nello stesso momento in cui s'instaura il movimento del valore nella sua dimensione verticale (processo di valorizzazione). Nello stesso tempo si opera un'antropomorfosi della divinità e una divinomorfosi dell'unità superiore, e s'instaura la religione.
[~ Seconda forma (N.d.T.)] Successivamente si impone una seconda forma determinata dal movimento del valore nella sua dimensione orizzontale, fenomeno che non può essere ridotto esclusivamente all'ambito economico. ¶ Fondamentalmente lo Stato, attraverso queste varie

forme, sviluppatesi a partire dalle due prime sopra citate, tende a definire l'uomo, la donna, a rinchiuderli nelle sue determinazioni. [*Glossario*]

2.4.3. Organizzazione • Burocrazia

Amadeo Bordiga 1966

Il Capitale si presenta oggi in ogni momento nella forma di una «organizzazione», – e dietro questa parola [...] dietro la inespressiva e antimnemonica sigla della inafferrabile azienda, tra affaristi, amministratori, tecnici, operai specializzati, manovali, cervelli elettronici, robots e cani da guardia, dei fattori della produzione e degli stimolatori del reddito nazionale, compie l'immonda funzione che ha sempre compiuto, anzi una funzione immensamente piú ignobile di quella dell'imprenditore in nome personale che si faceva pagare intelligenza, coraggio e vero pionierismo agli albori della società borghese. [*Struttura economica e sociale della Russia d'oggi*, pp. 272-273]

Lewis Mumford 1967

L'Ordine benedettino, istituito da Benedetto da Norcia nel VI secolo, si distingueva da molte organizzazioni monastiche simili in quanto imponeva un obbligo particolare, oltre ai soliti della preghiera costante, dell'obbedienza ai superiori, della povertà e del reciproco esame quotidiano della propria condotta. A tutti questi doveri ne aggiungeva un altro: il lavoro quotidiano come impegno cristiano. Era prescritto il lavoro manuale per almeno cinque ore al giorno e, come nell'organizzazione della prima macchina umana, ogni squadra di dieci monaci era soggetta alla supervisione di un diacono. ¶ Nella sua organizzazione come società economica e religiosa autogovernantesi, il monastero benedettino gettò le basi per un ordine rigoroso quanto quello che teneva unite le antiche megamacchine: le differenze erano nelle sue modeste dimensioni, nella sua costituzione su base volontaristica e nel fatto che questa severissima disciplina i monaci la imponevano a sé stessi. Dei settantadue capitoli della regola benedettina, ventinove concernono la disciplina e il codice penale, mentre dieci fanno riferimento all'amministrazione interna: in tutto sono piú della metà. ¶ La volontaria rinuncia del monaco alla propria volontà era pari a quella imposta dall'antica megamacchina alle sue componenti umane. L'autorità, la sottommissione e la subordinazione agli ordini superiori erano parte integrante della nuova megamacchina eterizzata e moralizzata. L'Ordine benedettino anticipava anche una fase successiva della meccanizzazione, essendo concepito come un'attività a ciclo continuo: di notte, infatti, non solo si tenevano accese le luci in dormitorio, ma i monaci, come soldati al fronte, dormivano vestiti per essere immediatamente pronti ai doveri canonici che interrompevano il loro sonno. Sotto certi aspetti, questo ordine era piú rigoroso e invadente di quello di qualunque esercito, in quanto non contemplava né momenti di riposo né periodi di licenza. Tali privazioni e rinunce sistematiche, insieme con la regolarità e l'irreggimentazione, confluirono nella disciplina della futura società capitalistica. [*Il mito della macchina*, pp. 364-365]

Jacques Camatte & Gianni Collu 1969

Il capitale, come modo sociale di produzione, realizza il proprio dominio reale quando perviene a rimpiazzare tutti i presupposti sociali o naturali che gli preesistono, con forme di organizzazione specificamente sue, che mediano la sottomissione di tutta la vita fisica e sociale ai propri bisogni di valorizzazione; l'essenza della *Gemeinschaft* (comunità) del capitale è l'organizzazione. [*Transizione*]

2.4.3.1. Megamacchina

Lewis Mumford 1967

Nel considerare l'immensa potenza e portata della monarchia divina, sia come mito sia come istituzione attiva, ho sinora lasciato da parte, in attesa di esaminarlo piú da vicino, un particolare molto importante, che fu il suo contributo piú grande e duraturo: l'invenzione della macchina archetipa. Questa invenzione straordina-

ria fu infatti il primo modello funzionante di tutte le macchine complesse successive, anche se a poco a poco alle sue componenti umane si sostituirono parti meccaniche che garantivano un funzionamento piú regolare. Il contributo eccezionale della monarchia fu di radunare il materiale umano e di dargli una disciplina organizzativa che permise di lavorare su dimensioni mai tentate in precedenza. Si deve a questa invenzione il fatto che, cinquemila anni or sono, si realizzarono opere di ingegneria che, per tecnica della produzione in serie, standardizzazione e progettazione meticolosa, rivaleggiano con le migliori di oggi. ¶ [...] Uomini di capacità medie, basandosi soltanto sulla forza muscolare e sulle tecniche tradizionali, erano in grado di svolgere tutta una serie di attività, comprese la ceramica e la tessitura, senza una guida esterna né un controllo scientifico, di là da quelli tradizionalmente disponibili nella comunità locale. Per la megamacchina il discorso cambia completamente. Soltanto i re, aiutati dalla disciplina della scienza astronomica e sorretti dall'appoggio della religione, erano in grado di montarla e dirigerla. Era una struttura invisibile, composta di parti umane, vive ma rigide, ognuna delle quali aveva un compito, una funzione, un lavoro specifico da svolgere, per attuare le immense potenzialità produttive e i giganteschi progetti di una grande organizzazione collettiva. ¶ [...] Questa invenzione fu il massimo risultato della civiltà primitiva: un capolavoro tecnologico che serví da modello a tutte le forme successive di organizzazione meccanica. Tale modello continuò a funzionare, a volte con tutte le sue parti in buone condizioni e a volte con soluzioni di ripiego, ma sempre con agenti esclusivamente umani per circa cinquemila anni — prima di essere ricostruito entro una struttura materiale che corrispondesse maggiormente alle sue esigenze specifiche — ed era incorporato in un complesso istituzionale che includeva ogni aspetto della vita. ¶ [...] Benché sia stata montata per la prima volta nel periodo in cui si cominciava a servirsi del rame per fabbricare armi, essa era comunque un'innovazione a sé stante: nell'ordine assai piú antico del rituale, la meccanizzazione degli uomini aveva preceduto di molto quella dei loro strumenti di lavoro. Poi una volta concepito il nuovo meccanismo si diffuse con rapidità, non solo perché c'era chi lo imitava per meglio difendersi, ma perché veniva imposto con la forza da re che si comportavano come avrebbero potuto soltanto gli dèi o i loro rappresentanti consacrati. Ovunque sia stata montata con efficienza, la megamacchina moltiplicò la produzione di energia e produsse su dimensioni precedentemente inimmaginabili. ¶ [...] Grazie alle energie a disposizione della macchina regia, si allargarono enormemente le dimensioni di spazio e di tempo: operazioni che una volta sarebbe stato difficile completare nell'arco di secoli, venivano ora compiute in meno di una generazione. Nelle pianure sorsero in obbedienza agli ordini del re montagne di pietra o d'argilla cotta costruite dall'uomo, piramidi e ziqqurat; di fatto venne trasformato l'intero paesaggio che nei suoi confini rigorosi e nelle sue forme geometriche portava l'impronta di un ordine cosmico e di un'inflessibile volontà umana. Macchine paragonabili a questo meccanismo furono utilizzate soltanto a partire dal XV secolo della nostra era, quando si diffusero nell'Europa occidentale gli orologi e i mulini a acqua e a vento. Perché questo nuovo meccanismo rimase invisibile all'archeologo e allo storico? Per una semplice ragione già implicita nella nostra prima definizione: perché si componeva soltanto di elementi umani, e aveva una precisa struttura funzionale solo fin quando l'esaltazione religiosa, l'abracadabra magico e gli ordini regi che lo avevano montato erano accettati come realtà immutabili da tutti i membri della società. Bastava che la forza polarizzatrice della monarchia diminuisse, per una morte o per una sconfitta in battaglia, per lo scetticismo o per una rivolta vendicatrice, e l'intera macchina crollava. Dopo di che le sue parti si ricomponevano in unità piú piccole (feudali o urbane) o sparivano completamente come un esercito disfatto quando viene spezzata la catena di comando. ¶ [...] Ora definire macchine queste entità collettive non è un ozioso gioco di parole. Se la macchina, seguendo piú o meno la definizione classica di Franz Reuleaux, è una combinazione di parti resistenti, ognuna con funzioni particolari, che agiscono sotto il controllo dell'uomo per sfruttare l'energia e compiere del lavoro, la megamacchina era sotto ogni aspetto una macchina autentica, tanto piú che i suoi elementi, benché fatti di ossa, nervi e muscoli umani, erano ridotti alle loro nude componenti meccaniche e rigorosamente standardizzati per i limitati compiti da

eseguire. La frusta del direttore dei lavori assicurava l'obbedienza. Tali macchine erano già state montate, se non inventate, dai re agli albori del periodo delle piramidi, cioè verso la fine del quarto millennio. In quanto libere da immutabili strutture esterne, esse avevano possibilità di cambiamento e di adattamento assai piú dei loro rigidi equivalenti meccanici di una moderna catena di montaggio. Nella costruzione delle piramidi, riconosciamo non solo la prima testimonianza indiscutibile dell'esistenza della macchina, ma una prova della sua sbalorditiva efficienza. Ovunque si diffuse la monarchia, l'accompagnò la «macchina invisibile» nella sua forma distruttiva anche se non sempre in quella costruttiva. Il discorso vale per la Mesopotamia, l'India, la Cina, lo Yucatan e il Perú come per l'Egitto. [*Il mito della macchina*, pp. 263-269]

Jaime Semprun 2005

E cosí l'automobile, macchina che non può essere piú banale e quasi arcaica, che tutti sono d'accordo nel trovare tanto utile e persino indispensabile alla nostra libertà di movimento, diventa un'altra cosa se la collochiamo nella società delle macchine, nell'organizzazione generale di cui è un semplice componente, un ingranaggio. Vediamo allora un sistema complesso, una gigantesca organizzazione composta da strade e autostrade, giacimenti petroliferi e oleodotti, stazioni di servizio e motel, viaggi organizzati in autobus e grandi aree con i loro parcheggi, scambiatori e tangenziali, linee di assemblaggio e uffici di «ricerca e sviluppo»; ma anche sorveglianza poliziesca, segnalazioni, codici, regolamenti, norme, cure chirurgiche specializzate, «lotta contro l'inquinamento», montagne di pneumatici usati, batterie da riciclare, lamiere da pressare. E in tutto questo, come parassiti che vivono in simbiosi con l'organismo ospite, affettuosi afidi solletica macchine, uomini impegnati a prendersi cura di loro, mantenerle, dar loro da mangiare e ancora servirle mentre loro credono di circolare di propria iniziativa, dal momento che devono essere cosí consumate e distrutte al ritmo prescritto in modo che non si interrompa neppure per un istante la loro riproduzione, il funzionamento del sistema generale delle macchine. [*Défense et illustration de la novlangue française*]

2.4.4. Proprietà privata

Costantinos Kavafis 1927

Nell'aurea bolla edita da Alessio / Commeno per onorare con maestà sua madre/ la molto savia kyria Anna Dalassene / – d'opere e d'indole preclara – / vi sono elogi vari; ma una frase / su tutte, bella e nobile / vale la pena qui di riportare / «il mio il tuo, queste fredde parole da noi mai pronunciate». [*Anna Dalassene* ⁂ Margherita Dalmati & Nelo Risi.]

Karl Marx 1844

Solo al vertice del suo svolgimento, la proprietà privata rivela il suo segreto, vale a dire, anzitutto che essa è il *prodotto* del lavoro alienato, in secondo luogo che è il *mezzo* con cui il lavoro si aliena, è la *realizzazione di questa alienazione*. [*Manoscritti del 1844*]

Karl Marx 1844

La *proprietà privata* è quindi il prodotto, il risultato, la conseguenza necessaria del *lavoro alienato*, del rapporto di estraneità che si stabilisce tra il lavoratore, da un lato, e la natura e lui stesso dall'altro. [*Manoscritti del 1844*]

Karl Marx 1867

Dal punto di vista di una piú elevata formazione economica della società, la proprietà privata del globo terrestre da parte di singoli individui apparirà cosí assurda come la proprietà privata di un uomo da parte di un altro uomo. Anche un'intera società, una nazione, e anche tutte le società di una stessa epoca prese complessivamente, non sono proprietarie della terra. Sono soltanto i suoi possessori, i suoi usufruttuari e hanno il dovere di tramandarla migliorata, come *boni patres familias*, alle generazioni successive. [*Il Capitale*, Libro III, Cap. 46]

Capitolo 3.
Il processo • Doppio movimento

Robert Musil 1930–1943

Questo concetto dello Stato austro-ungarico era cosí stranamente congegnato che sembra quasi vano tentar di spiegarlo a chi non ne abbia personale esperienza. Non era fatto di una parte austriaca e di una parte ungherese che, come si potrebbe credere, si completavano a formare un tutto, ma di un tutto e di una parte, cioè di un concetto statale ungherese e di un concetto statale austro-ungarico, e quest'ultimo stava di casa in Austria, per cui il concetto statale austriaco era in fondo senza patria. [*L'uomo senza qualità*, Cap. 42]

Jacques Camatte 1989

Il fenomeno del valore è indissolubilmente legato a quello del capitale. Tra i due vi è continuità e discontinuità. Continuità nel senso che il primo è in realtà il presupposto del secondo; discontinuità nel senso che il capitale perviene all'autonomizzazione e alla comunità, il che è impossibile per il valore. La discontinuità è stata possibile quando la separazione è stata infine realizzata. [*9. Il fenomeno del valore*]

Jacques Camatte 2022

[...] ho potuto arrivare a mettere in evidenza l'aporia dell'affermazione: il capitale domina il valore, perché si sostituisce al valore, cosí come si sostituisce alla comunità, alla natura, ecc... In altre parole, ciò che viene sostituito esiste ancora, ma non è piú determinato dal proprio divenire, bensí da quello del capitale, cosí come le relazioni umane sono state sostituite, nel Neolitico, dal movimento economico che ha fondato la dualità: naturalità artificialità. [*Précisions au sujet de Capital et Valeur*]

§ 3.1. Movimento del valore

Karl Marx 1844

La *svalorizzazione* del mondo umano cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose. [*Manoscritti del 1844*]

Carl Schmitt 1959

Naturalmente, già prima della filosofia dei valori si è parlato di valori, ed anche di non valore. Tuttavia si faceva di solito una distinzione, affermando: le cose hanno un valore, le persone hanno una dignità. Si riteneva indegno valorizzare la dignità. Oggi invece anche la dignità diviene un valore. Ciò significa un considerevole innalzamento di rango del valore. Il valore si è in un certo senso valorizzato. [*La tirannia dei valori*, p. 54]

Jacques Camatte 1989

Uno dei piú grandi traumi che la specie ha vissuto è quello causato dall'emergere del movimento del valore, perché esso può verificarsi solo quando si attuano contemporaneamente la dissoluzione della comunità, la formazione degli individui, della proprietà privata, delle classi, dello Stato mediatore, fenomeni che ne costituiscono sia i presupposti che le conseguenze.¶ Quindi, con questo avvento si tratta di uno sconvolgimento del rapporto fondamentale, il rapporto con il mondo, il rapporto tra gli esseri umani, le donne, oltre che di un sequestro, di una presa di coscienza di un mondo sempre piú antropomorfizzato.¶ Questa è l'articolazione essenziale del passaggio dalla specie ancora immersa nella natura alla specie che crea un mondo artificiale, sempre piú fuori dalla natura, e questo perché non solo opera nella dinamica della scissione come il fenomeno dello Stato, che semplicemente pone la specie in discontinuità con la natura, ma perché fonda una positività nella misura in cui il valore

tenderà a fondare un'altra comunità.¶ In altre parole, il movimento del valore è ciò che permette l'autonomizzazione dei presupposti sopra citati e quindi la loro adesione a un'esistenza strettamente percepibile ed effettiva, per poi autonomizzarsi da essi e fondarli; ciò pone due momenti: quello di un dominio formale e quello di un dominio reale.¶ Il movimento del valore tendeva ad emergere in ogni luogo ove questi presupposti si verificassero, da cui la grande diversità delle forme perché, come abbiamo già indicato, in tutte le zone di sviluppo della specie vi fu una certa tendenza a produrre la proprietà privata, l'individuo, ecc. Ma ciò non si è sviluppato ovunque; di conseguenza il valore stesso non ha potuto ovunque raggiungere lo stadio della sua effettività. Inoltre, in certi casi, come nell'Oriente cinese, il valore tese effettivamente ad autonomizzarsi, ma tale autonomizzazione fu impedita dalla comunità dispotica; cosicché è solo in Occidente che esso fu in grado di diventare effettivo e di trasformarsi in seguito in capitale. [*9. Il fenomeno del valore*, 9.1.1.]

3.1.1. Robinsonate

AA.VV. 1982

[*voce: «Robinsonate»*] Nei *Grundrisse*, Marx designa col termine ironico di «robinsonate» l'idea di individui isolati [che scambiano e interagiscono come tali], che è servita come punto di partenza per molti teorici per spiegare la genesi dei corpi sociali. Cosí «il cacciatore e il pescatore individuali e isolati, con cui iniziano Smith e Ricardo, sono tra le piatte finzioni del XVII secolo». In difesa di Rousseau, che ne era il padre, Marx ammette che si trattava di un'illusione dell'epoca. D'altra parte, non trova scuse per coloro che, come Bastiat, Carey e Proudhon, ritornano «in piena economia politica moderna» al mito dell'origine. ¶ Nel *Capitale*, Marx spiega la genesi delle robinsonate sostenendo che «la riflessione sulle forme della vita sociale e, di conseguenza, la loro analisi scientifica, seguono un percorso completamente opposto al movimento reale. Essa inizia, a posteriori, con dati già pienamente stabiliti, con i risultati dello sviluppo». Da qui il gusto dell'economia politica e di Ricardo, ancora una volta citato, per le robinsonate. [...] ¶ Dietro le «robinsonate», che si presentano come un processo di anticipazione della società borghese, si nasconde una duplice critica dell'individualismo e delle utopie sociali. [*Dictionnaire critique du marxisme*]

3.1.2. Valore • Valore d'uso • Valore di scambio

Alasdair MacIntyre 1981

Quando Franklin afferma: «Fa' uso raramente del venereo, se non per la salute o per la procreazione...», Lawrence ribatte: «Non fare mai *uso* del venereo». [*Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*]

Guy Debord 1967

[*Tesi 46*] Il valore di scambio ha potuto formarsi solo come agente del valore d'uso, ma la sua vittoria con armi proprie ha creato le condizioni del suo dominio autonomo. Mobilitando ogni uso umano e guadagnando il monopolio del suo soddisfacimento, ha finito per *dirigere l'uso*. Il processo di scambio si è identificato con ogni uso possibile e l'ha ridotto alla sua mercé. Il valore di scambio è il condottiero del valore d'uso, che finisce per condurre la guerra per proprio conto. [*La Società dello spettacolo*]

Jean Baudrillard 1972

In Marx lo statuto del valore d'uso è ambiguo. È noto che la merce è contemporaneamente valore di scambio e valore d'uso; ma quest'ultimo è sempre concreto e particolare, in base alla propria destinazione tanto nel processo individuale di consumo quanto in quello di lavoro (in questo caso il lardo vale come lardo e il cotone come cotone; non possono sostituirsi l'uno all'altro, e quindi «venire scambiati»); mentre il valore di scambio è astratto e generale. Certo non vi po-

trebbe essere valore di scambio senza valore d'uso, giacché i due valori vanno insieme, ma non vi è implicazione tra i due, nel senso forte del termine:

> Per definire la nozione di merce ha poca importanza conoscere il suo contenuto particolare e la sua esatta destinazione. È sufficiente che l'articolo che deve divenire merce — ossia il supporto del valore di scambio — soddisfi un qualsiasi bisogno sociale in quanto possiede la qualità utile corrispondente. Ecco tutto. (*Il Capitale*, I, VI)

Dunque il valore d'uso non è implicato nella logica propria al valore di scambio, che è una logica dell'equivalenza. D'altra parte può esservi valore d'uso senza che vi sia valore di scambio (tanto per la forza lavoro quanto per i prodotti, nella sfera esterna al mercato). Anche se viene continuamente coinvolto nel processo di produzione e di scambio, il valore d'uso non rientra veramente nel campo dell'economia mercantile: ha la sua propria finalità, anche ristretta. E vi è in esso, proprio a partire da ciò, la promessa di risorgere, oltre l'economia mercantile, il denaro, il valore di scambio, nella gloriosa autonomia del rapporto semplice tra l'uomo e il suo lavoro, tra l'uomo e i suoi prodotti... ¶ Appare quindi che il «feticismo della merce» (cioè il fatto che ciò che è un rapporto sociale si maschera sotto forma di qualità e di attributo della merce stessa) non agisce sulla merce, definita *contemporaneamente* come valore di scambio e valore d'uso, ma sul solo valore di scambio. Il valore d'uso, in quest'analisi *restrittiva* del feticismo, non appare come un rapporto sociale, né, quindi, come luogo della feticizzazione: l'utilità, *in quanto tale*, sfugge alla determinazione storica di classe: designa un rapporto finale oggettivo di destinazione specifica che non si maschera, e la cui trasparenza sfida la storia, *in quanto forma* (anche se il suo contenuto cambia continuamente in conseguenza delle determinazioni sociali e culturali). È qui che agisce l'idealismo marxista, è qui che occorre essere piú logici di Marx in persona, e, nel senso che egli dà a questo termine, piú radicali: il valore d'uso, la stessa utilità, proprio come l'equivalenza astratta delle merci, è un *rapporto sociale* feticizzato — una astrazione, quella del *sistema dei bisogni*, che assume la falsa evidenza di una destinazione concreta, di una finalità propria ai beni e ai prodotti — proprio come l'astrazione del lavoro sociale che fonda la logica dell'equivalenza (valore di scambio) si nasconde sotto l'illusione del valore «infuso» delle merci. ¶ L'ipotesi che si fa è in effetti che i bisogni (il sistema dei bisogni) siano *l'equivalente del lavoro sociale astratto*: il *sistema del valore d'uso* si fonda su di essi, come il sistema, del valore di scambio si fonda sul lavoro sociale astratto. Questa ipotesi implica anche che, perché vi sia un sistema, una medesima logica astratta dell'equivalenza, un medesimo codice debba regolare il valore d'uso e il valore di scambio. Il codice dell'utilità è anche un codice di equivalenza astratta degli oggetti e dei soggetti (di ciascuno di essi e dei due insieme, nel loro rapporto), e dunque di combinatoria e di calcolo virtuale (su ciò ritorneremo): ed è proprio perché è tale, perché è un sistema, e non certo in quanto operazione pratica, che il valore d'uso può venire «feticizzato». Ciò che viene feticizzato è sempre l'astrazione sistematica (cfr. *Feticismo e ideologia*). Lo stesso accade per il valore di scambio. E sono le due feticizzazioni, quella del valore d'uso e quella del valore di scambio, proprio in quanto unite, a costituire il feticismo della merce. ¶ Marx definisce la forma del valore di scambio e della merce mediante il fatto che tutti i prodotti possono porsi come equivalenti sulla base del lavoro sociale astratto. E, all'inverso, pone la «non comparabilità» dei valori d'uso. Ma bisogna osservare che:

1. Perché vi sia scambio economico e valore di scambio è già necessario anche che *il principio dell'utilità sia divenuto il principio della realtà dell'oggetto*, o del prodotto. Perché siano scambiabili astrattamente e in modo generale, è altresí necessario che i prodotti vengano pensati e razionalizzati in termini di utilità. Dove ciò non avviene (nello scambio simbolico primitivo) essi non hanno neanche valore di scambio. La *riduzione* allo statuto dell'utilità è la condizione di base dello scambio (economico).
2. Se il principio dello scambio e quello dell'utilità hanno una simile affinità (e, nella merce, «coesistono»), ciò avviene perché, contrariamente a quanto dice Marx sulla «non comparabilità» dei valori d'uso, nell'utilità si ritrova intera tutta la logica dell'equivalenza. Il valore d'uso, anche se non ha un carattere quantitativo in senso aritmetico è già un equivalente.

In quanto valori utili, tutte le merci sono comparabili tra loro, giacché vengono collegate attraverso il medesimo denominatore comune funzionale/razionale, alla medesima determinazione astratta. Solo gli oggetti, o le categorie di beni, investiti nello scambio simbolico, singolare e personale (il dono, il regalo) sono in senso stretto imparagonabili. La relazione personale (lo scambio non economico) li rende del tutto singolari. Ma, al contrario, in quanto valore utile, l'oggetto attinge all'universalità astratta, all'«oggettività» (attraverso la riduzione di ogni funzione simbolica).

3. Si tratta, quindi di una *forma oggetto* il cui *equivalente generale* è *l'utilità*. Né si tratta di un'«analogia» con le formule del valore di scambio: si tratta della stessa forma logica. Ogni oggetto è traducibile nel codice astratto generale dell'utilità, che costituisce la sua ragione, la sua legge oggettiva, il suo senso — e ciò indipendentemente da colui che se ne serve e da ciò a cui serve. È la funzionalità che si afferma come codice, e questo codice, che si fonda unicamente sull'adeguazione di un oggetto al suo scopo (utile), sottomette a sé stesso tutti gli oggetti, reali o virtuali, senza alcun riferimento alla persona. È qui che ha origine il campo dell'economia, il calcolo economico, del quale la forma merce non è che la forma sviluppata, e che vi ritorna continuamente.

4. Questo valore d'uso (utilità), contrariamente all'illusione antropologica che ne vuol fare il semplice rapporto tra un «bisogno» dell'uomo e una proprietà utile dell'oggetto, è anch'esso un rapporto sociale. Come nel valore di scambio l'uomo produttore non appare come creatore, ma come forza lavoro sociale astratta, cosí, nel sistema del valore d'uso, l'uomo «consumatore» non appare mai come desiderio e godimento, ma come forza di bisogno sociale astratto (si potrebbe dire *Bedürfniskraft*, *Bedürfnisvermögen*, in analogia con *Arbeitskraft*, *Arbeitsvermögen*). [*Per una critica dell'economia politica del segno*, Cap. VII]

Jacques Camatte 1989

Il valore è un operatore dell'attività umano-femminile, a partire dal momento in cui si ha scissione con la comunità. È un concetto che include misura, quantificazione, giudizio di esistenza. Si purifica nel corso della sua autonomizzazione, vale a dire che si stacca dalle rappresentazioni mitiche, e si carica di nuove determinazioni in seguito alla sua operatività in vari ambiti — al di fuori di quello strettamente economico da cui è sorto nella determinazione che lo ha reso operativo — che possono conoscere divenire piú o meno divergenti. [*9. Il fenomeno del valore*, 9.1.13.]

Jacques Camatte 1995-1997

Nota 2. Nella prima edizione del *Capitale* Marx scrive:

> Ora conosciamo la sostanza del valore: è il lavoro. Conosciamo la misura della sua grandezza: è il tempo di lavoro. Ci resta da analizzare la forma, quella forma che dà al valore il carattere di scambio (p. 31).

Sembra che qui Marx pensi che il valore preesista al valore di scambio. È un peccato che non abbia affrontato il problema dell'origine del valore (cfr. Nota 4). [...]

Nota 4. Secondo altre analisi di Marx, sembrerebbe che sia l'attività umana, all'origine, ad essere potenzialmente valore.

> Se noi diciamo: in quanto valore le merci non sono che lavoro umano coagulato, la nostra analisi di queste si riduce all'astrazione valore, essa non ci dà una forma-valore diversa dalla sua forma naturale. Diversamente va nel rapporto di valore tra una merce e un'altra. Il suo carattere di valore nasce dal suo rapporto con l'altra merce (*Le Capital*, Ed. Sociales, L.I, t.1, p. 65).

Si può interpretare ciò dicendo che il lavoro umano è solo potenzialmente valore. Si accede alla sua realtà di valore solo tramite l'astrazione. È quindi in questo fenomeno di potenzialità del valore che risiede l'idea che possa esserci valore prima del valore di scambio.

> Non è sufficiente però esprimere il carattere specifico del lavoro in cui consiste il valore della tela. La forza lavoro umana allo stato fluido o il lavoro umano costituisce il valore. Esso diventa valore solo nello stato coagulato in una forma oggettivata (Ivi).

Quello che è quindi essenziale, ma apparso secondariamente, è la forma oggettivata senza la quale il valore non può apparire. Inoltre, l'oggettivazione inclusa in questo processo è gravida di un'alienazione [...]. [*Forme, réalité, effectivité, virtualité*]

Robert Kurz 2004

[...] a tal proposito, bisogna spingere l'intenzione critica di Marx oltre la lettera della sua teoria. Se i concetti centrali della critica dell'economia politica devono essere intesi come negativi, critici, la stessa cosa vale anche per il valore d'uso. Questo non descrive semplicemente «l'utilità», bensí l'utilità sotto la dittatura del moderno sistema produttore di merci. Per Marx, nel 19° secolo, forse la cosa non era ancora chiara. Pane e vino, libri e scarpe, edilizia e sanità allora apparivano come se fossero sempre le stesse cose, che venissero o meno prodotte sotto forma capitalista. Tutto questo è profondamente cambiato. Gli alimenti vengono coltivati in modo da soddisfare le norme di confezionamento; i prodotti arrivano dotati di una «scadenza artificiale», di modo che se ne devono rapidamente comprare degli altri; il trattamento dei malati obbedisce a dei criteri economico-imprenditoriali, simili a quelli che riguardano le automobili nei centri di assistenza. Il dibattito circa le conseguenze distruttive del trasporto individuale e dell'urbanizzazione predatrice della natura, si trascina senza risultati ormai da decenni. ¶ In maniera evidente, «l'utilità» diventa sempre piú discutibile. Che cosa ha ancora a che vedere con i vecchi ethos e patos del valore d'uso, il fatto che si possa guardare un film ad alta definizione su uno schermo delle dimensioni di un francobollo? Con il progressivo sviluppo capitalista appare evidente che la categoria stessa del valore d'uso è una categoria negativa del sistema di produzione di merci. Non si tratta di quello che si oppone in maniera sensibile e qualitativo al valore di scambio, ma del modo in cui le qualità sensibili stesse vengono adattate al valore di scambio. È la categoria del valore che unisce entrambi i lati, «l'uso» e la forma sociale astratta. ¶ Piú esattamente, si tratta di una riduzione del concetto stesso di «utilità». Il punto di partenza è il valore d'uso della merce forza lavoro. Com'è noto, per la forza lavoro non si tratta di produrre cose concretamente utili, ma si tratta di produrre plusvalore. In questo modo, il valore d'uso si trova già del tutto degradato in funzione del valore di scambio. E tale specifico valore d'uso della merce forza lavoro influenza sempre piú in maniera crescente tutte le altre merci. Tutto questo si vede assai piú chiaramente nelle cose, nella misura in cui esse alla fine sono tanto piú prodotti residuali della valorizzazione del capitale. In termini di contenuto materiale, quello che rimane è soltanto il semplice «funzionamento». La mina antiuomo deve scoppiare in maniera ineccepibile, in questo sta la sua «utilità». Per il capitalismo non si tratta del «che cosa», non si tratta della qualità del contenuto, ma solamente del «come». [*Congedo dal valore d'uso*]

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Valore»*] «È il fenomeno della rappresentazione del discontinuo che opera nella comunità che si disintegra; il che pone la necessità di una quantificazione che renda idonea la rappresentazione del posizionamento dei suoi membri al suo interno». ¶ «Il valore è un operatore dell'attività umano-femminina, a partire dal momento in cui c'è scissione con la comunità. È un concetto che include misura, quantificazione, giudizio di esistenza. Esso si purifica nel corso della sua autonomizzazione, vale a dire che si distacca dalle rappresentazioni mitiche e si carica di nuove determinazioni a seguito della sua operatività in vari ambiti — al di fuori di quello strettamente economico da cui è sorto nella sua determinazione che lo rese operativo — che possono conoscere dei divenire piú o meno divergenti». ¶ Ogni valore è un equivalente generale, che sia il valore economico, la giustizia, l'onore, l'amore, la bontà, ecc... [*Glossario*]

3.1.3. Scambio • Dono • Baratto

Karl Marx 1844

L'economia politica concepisce l'*essenza comune* [*gemeninwesen*] dell'uomo, ovvero l'essenza umana che realizza sé stessa, l'integrazione reciproca nella vita del genere, nella vita autenticamente umana, sotto la forma dello *scambio* e del commercio. La *società*, dice Destutt de Tracy, è una serie di *échanges reciproci*. Essa è appunto questo movimento di reciproca integrazione. La *società*, dice Adam

Smith, è una *società che esercita il commercio*. Ciascuno dei suoi membri è un *commerciante*. ¶ Si vede come l'economia politica *stabilisca* la *forma estraniata* delle relazioni sociali come la forma *essenziale* e *originaria* e corrispondente alla destinazione umana. [...]
Lo *scambio* o *baratto* è dunque l'atto sociale, l'atto generico, l'essenza comune [*gemeinwesen*], il rapporto e l'integrazione sociale degli uomini che si svolge entro la *proprietà privata*, e perciò è l'atto generico esteriore, *estraniato*. Proprio perciò esso appare come baratto. E per la stessa ragione esso è il contrario del rapporto *sociale*.[...]
Quanto piú grande ed evoluta appare dunque la potenza della società, all'interno del rapporto della proprietà privata, tanto piú *egoista*, asociale e reso estraneo alla sua propria essenza diviene l'uomo. ¶ Come lo scambio reciproco dei prodotti dell'*attività umana* si presenta come *baratto*, come *traffico*, anche l'integrazione e lo scambio reciproco dell'attività appare come: *divisione del lavoro*, che fa dell'uomo un'essenza la piú astratta possibile, un tornio ecc., e lo trasforma in un aborto spirituale e fisico. ¶ È proprio l'*unità* del lavoro umano ad essere considerata adesso solo come *divisione*, poiché l'essenza sociale perviene all'esistenza solo nel suo contrario, nella forma dell'estraneazione. [*Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique»*, pp. 236–239]

JACQUES CAMATTE 1989

[...] Cl. Lévi-Strauss:

> Esiste un legame, una continuità, tra le relazioni ostili e la fornitura di prestazioni reciproche: gli scambi sono guerre risolte pacificamente, le guerre sono lo sbocco di transazioni disgraziate (*Structures élémentaires de la parenté*, ed. Puf, p. 86).

[...] Non bisogna però dimenticare che il fenomeno riguarda comunità:

> Prima di tutto, non sono individui, sono collettività che si obbligano reciprocamente, scambiano e contrattano (M. Mauss, *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, éd. PUF, p. 150).

Inoltre, è una totalità che è trasmessa:

> In piú, ciò che essi scambiano non sono esclusivamente beni e ricchezze, mobili e immobili, cose economicamente utili. Sono soprattutto cortesie, banchetti, riti, servizi militari, donne, bambini, danze, feste, fiere, di cui il mercato è solo uno dei momenti e ove la circolazione delle ricchezze è solo uno dei termini di un contratto molto piú generale e molto piú permanente (Idem, p. 151).

A questo livello si delineano vari elementi che saranno la base del valore. Esso non può affermarsi perché non si ha uno scambio reale, ma piuttosto un fenomeno di compensazione. D'altra parte, non sono importanti gli oggetti prodotti, ma l'affermazione che, grazie ad essi, si ottiene. ¶ Attraverso questo meccanismo si esprime una realtà ove si ha affermazione di una volontà di non dipendenza, di autarchia, e quella di abolire ogni movimento di disegualizzazione. ¶ Infine, nella misura in cui sono due comunità o due fratrie di una stessa comunità che, come indica Mauss, si affrontano, si può domandarsi se questo confronto non miri a prendere conoscenza l'una dell'altra, a pervenire a rappresentarsi l'una all'altra, attraverso varie attività. ¶ Ciò impone che si torni al fenomeno di compensazione.

> Ma qui siamo nel cuore di una contraddizione tipica della mentalità primitiva. La nozione di equivalenza e di compensazione, dunque di riscatto, si sovrappongono, anzi la prima genera la seconda (L. e R. Makarius, *L'origine de l'exogamie et du totémisme* p. 319.

In effetti, per realizzare una compensazione, occorre calcolare ciò che rappresenta una cosa o un atto. ¶ Attualmente, si dice che occorre stimarlo, valutarlo, il che postula l'esistenza dell'intero sistema dei valori. ¶ Abbiamo qui un'altra componente essenziale della formazione del valore: non si tratta piú di determinare il potere, ma di determinare la compensazione. Ora, ciò ha una generalità piú ampia. Mauss fa notare:

> Ma se estendiamo il nostro campo di osservazione, la nozione di tonga prende subito un'altra ampiezza. Essa connota in maori, in tahitiano in tongano e mangarevano, tutto ciò che è proprietà, tutto ciò che può essere scambiato, oggetto di compensazione. (o.c., p. 157).

Si può aggiungere che in definitiva lo scambio è in partenza un fenomeno di compensazione. [*9. Il fenomeno del valore*, 9.1.12., 9.1.9.]

3.1.4. Merce

Fredy Perlman 1968

L'obiettivo principale di Marx non era quello di studiare la scarsità, o di spiegare i prezzi, o di come impiegare le risorse, bensí quello di analizzare come viene regolata l'attività lavorativa degli uomini in un'economia capitalista. L'oggetto dell'analisi è una struttura sociale determinata, una cultura particolare, vale a dire il capitalismo-merce, una forma sociale di economia nella quale i rapporti tra le persone non sono regolati direttamente, bensí attraverso le cose. Di conseguenza, «il carattere specifico della teoria economica come scienza che si occupa dell'economia capitalistica delle merci sta proprio nel fatto che si occupa di rapporti di produzione che assumono forma materiale». (Rubin, p. 47). [*Il feticismo delle merci. Introduzione al Saggio di I.I. Rubin sulla teoria del valore di Marx*]

3.1.5. Alienazione

Günther Anders 1956

La tesi secondo cui la nostra dipendenza dagli «insinuanti amici in dotazione» e dal «mondo banalizzato» ci allontana da noi stessi è forse diventata problematica. Non perché si spinga troppo in là, ma perché non osa farlo abbastanza. Supporre che noi moderni, nutriti esclusivamente di surrogati, stereotipi e fantasmi, siamo ancora degli «io» con un «sé», e che è questa dieta a impedirci di essere «noi stessi», significherebbe ostentare un ottimismo che forse non è piú appropriato. Il tempo in cui potevamo essere vittime dell'«alienazione», quando questo era un processo effettivamente in atto, non è forse già alle spalle — almeno in alcuni Paesi? Non abbiamo forse già raggiunto uno stato in cui non siamo piú «noi stessi», ma solo esseri alimentati a forza da prodotti surrogati su base quotidiana? È possibile spogliare ciò che è già stato spogliato? Possiamo spogliare chi è già nudo? Possiamo ancora alienare le masse da sé stesse? *L'alienazione è ancora un processo o è già diventata un fatto compiuto*? ¶ Per molto tempo abbiamo deriso queste «psicologie senz'anima», che a loro volta deridevano categorie come l'io o il sé e le liquidavano come materia di una metafisica ridicola e accademica, dicendo che non erano altro che falsificazioni dell'essere umano. Avevamo ragione? Il nostro scherno non era puro sentimentalismo? Non erano forse questi gli psicologi che avevano falsificato l'uomo? Non erano già gli psicologi dell'uomo falsificato? Non avevano forse ragione, come robot, a studiare i robot, a studiare la cibernetica piuttosto che la psicologia? Non avevano forse ragione anche nei loro errori, se l'uomo con cui avevano a che fare era già l'uomo falsificato? [*L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*]

Giorgio Agamben 1996

L'analisi marxiana va integrata nel senso che il capitalismo (o qualunque altro nome si voglia dare al processo che domina oggi la storia mondiale) non era rivolto solo all'espropriazione dell'attività produttiva, ma anche e soprattutto all'alienazione del linguaggio stesso, della stessa natura comunicativa dell'uomo. [*Mezzi senza fine*, pp. 77–78]

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Alienazione»*] Processo nel corso del quale ciò che era proprio diventa altro, estraneo. La natura negativa, nociva di questo fenomeno deriva dal fatto che l'altro contiene una dimensione antagonistica al sé, a quello che ci è proprio. ¶ «Al movimento di separazione-scissione (...) si collega quello di autonomizzazione (*verselbständigung*) dei prodotti generati dall'attività umana, quello dei rapporti sociali che essa ha generato. Essa è pure accompagnata da una spossessione-espropriazione (*Enteignung*) mentre l'esteriorizzazione (*Veräusserung*) delle capacità nel corso della manifestazione (*Äusse-*

rung) dell'essere umano è di fatto una spoliazione (*Entäusserung*). Vi è nello stesso tempo una estraniazione (*Entfremdung*) dovuta al fatto che i prodotti diventano estranei ai produttori e questi alla loro comunità. Il movimento risultante è un'inversione-rovesciamento (*Verkehrung*) che fa sí che le cose diventino soggetti (*Versubjektivierung*) e i soggetti, cose (*Versachlichung*); il che costituisce una mistificazione il cui risultato è il feticismo della merce o del capitale, che fa sí che le cose abbiano le proprietà-qualità degli uomini». ¶ Questo insieme di processi implica che alla fine sia generata una «figura» ostile alla persona che ha operato; il che implica anche l'esistenza di un meccanismo di cui uomini e donne non sono consapevoli e che tende a invertire lo scopo di ciò che intendono ottenere. Cosí si trovano rinchiusi, intrappolati, in un divenire che volevano evitare. Con ciò, alienazione si apparenta alla follia. [...] [*Glossario*]

3.1.6. Merce esclusa • Equivalente generale

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Equivalente generale»*] È il risultato di un fenomeno di esclusione di un elemento da un insieme, elemento che, da allora in poi, potrà rappresentare qualsiasi elemento dell'insieme stesso. K. Marx ha messo in evidenza ciò per quanto riguarda il denaro (valore), ma è valido per tutti i valori. L'esclusione è accompagnata da un'elezione. In altre parole, ciò che viene escluso diventa eletto, elevato al grado di unità superiore che fonda e rappresenta. I concetti sono in generale degli equivalenti generali. Cosí l'Uomo è un equivalente generale. Esso presuppone l'esclusione di un dato tipo di uomo — quello determinato dal sorgere del modo di produzione capitalistico — che tenderà a rappresentare tutti i tipi di uomini possibili (esistiti e che esistono ancora). Ciò appare nettamente quando si tratta di diritti dell'Uomo. [*Glossario*]

3.1.7. Denaro

Alfred Sohn-Rethel 1970

Ma resta pur sempre vero che chiunque abbia in tasca delle monete debba anche avere in testa astrazioni concettuali ben determinate, ne sia o meno cosciente. [*Lavoro manuale e lavoro intellettuale. Per la teoria della sintesi sociale*, p. 72]

Alfred Sohn-Rethel 1990

Rigorosamente parlando [...] non c'è in natura la materia giusta per fare il denaro. [*Il denaro. L'apriori in contanti*, p. 33]

Karl Marx 1844

Nel *denaro*, ossia nella completa indifferenza tanto nei confronti della natura del materiale, nei confronti cioè del lato specifico della proprietà privata, quanto riguardo alla personalità del proprietario privato, si è manifestato il dominio completo della cosa estraniata *sull'*uomo. Quel che era dominio della persona sulla persona è adesso l'universale dominio della *cosa* sulla *persona*, del prodotto sul produttore. [*Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique»*, pp. 239–240]

Karl Marx 1858

Il denaro è proprietà «impersonale». In esso io posso portare in giro con me nella tasca il potere sociale generale e il contesto sociale generale, la sostanza sociale. Il denaro dà il potere sociale come cosa nelle mani della persona privata, la quale esercita questo potere in quanto tale. Il contesto sociale, lo stesso ricambio organico appare nel denaro come un qualcosa del tutto esteriore, che non sta in alcuna relazione individuale con il suo possessore, e perciò fa apparire come qualcosa di affatto casuale, a lui esteriore, anche il potere che egli esercita. [*Urtext* (*Grundrisse*)]

Georg Simmel 1917

Il danaro è l'unico prodotto culturale che è pura *forza*, che ha rimosso da sé il portatore, divenendo assolutamente e soltanto simbolo. Fino a qui esso è il piú caratterizzante tra tutti i fenomeni del nostro tempo, nel quale la *dinamica* ha conquistato la guida di ogni teoria e di ogni prassi. Che sia *pura relazione* (e in questo modo altrettanto storicamente caratteristico), senza includervi alcun contenuto, non è contraddittorio. La forza in realtà non è che relazione. [*Diario postumo*]

Alfred Sohn-Rethel 1990

Il denaro funge quindi da forma di scambiabilità socialmente riconosciuta di tutte le altre merci ed è quindi il portatore separato dell'astrazione reale dello scambio. Il denaro è una cosa astratta e la sua astrattezza è riconoscibile in quanto astrattezza sociale. Nella forma della moneta viene impressa esplicitamente alla sua forma naturale questa proprietà astrattamente sociale. Una volta coniato in moneta il denaro non è piu una materia destinata ad un uso, ma è una materia-denaro impiegata solo per gli scopi dello scambio e la sua struttura cosí coniata corrisponde ormai alle norme dell'uniformità, della divisibilità, del tipo di movimento, della quantificazione proprie dell'astrazione-scambio. Certamente queste norme restano nel denaro ancora semplici implicazioni finché esso serve esclusivamente i suoi scopi pratico-economici e commerciali e il possessore di denaro non giunge mai ad identificarle spontaneamente. [*Il denaro. L'apriori in contanti*]

3.1.8. Prestito • Credito • Debito

Karl Marx 1844

Che cosa costituisce l'essenza del *credito*? [...] Il *credito* è il giudizio *economico* sulla *moralità* di un uomo. Nel credito, al posto del metallo o della carta, l'*uomo* stesso è diventato l'*intermediario* dello scambio, non però in quanto uomo, ma in quanto *esistenza di un capitale* e dei suoi interessi. Il medio dello scambio è dunque certamente tornato e trasferito, dalla sua figura materiale, nell'uomo, ma solo perché l'uomo stesso, estraniato a sé, è diventato egli stesso una figura materiale. Non è già il denaro ad esser superato nell'uomo, nel rapporto di credito, ma è l'uomo stesso che viene mutato in *denaro*, ovvero è il denaro che si è *incorporato* in lui. L'*individualità umana*, la *morale* umana è diventata essa stessa sia un articolo di commercio, sia un *materiale* in cui esiste il denaro. Non piú moneta e carta, ma la mia propria esistenza personale, la mia carne ed il mio sangue, la mia virtú ed il mio valore sociali sono la materia, il corpo dello spirito del denaro. Il credito strappa il valore del denaro non piú dal denaro stesso, ma dalla carne umana e dal cuore umano. [...] a causa di questa esistenza del tutto ideale del denaro la falsificazione non può essere intrapresa dall'uomo su nessun'altra materia che non sia la sua propria persona, egli stesso deve fare di sé una falsa moneta, deve carpire con inganno il credito, deve mentire ecc., e questo rapporto di credito [...] diventa oggetto di commercio, oggetto di inganno e abuso reciproco. [*Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique»*]

Jacques Camatte 1975

Il credito ha assunto diverse forme nel corso delle epoche. È certo che può esistere solo a partire dal momento in cui gli uomini sono pronti a considerare reale un'azione del futuro. Si può essere d'accordo con Mauss sul fatto che con il potlach, sistema di doni e di controdoni, in fondo si realizzasse un fenomeno di tipo creditizio. Bisogna aggiungere che il movimento del valore allora era verticale e sfociava nell'offerta ad un dio, successivamente acquisí un movimento orizzontale. D'altra parte, in questo sistema il valore di scambio non giunge ad autonomizzarsi; al contrario si può dire che il polo valore d'uso del valore si autonomizza e causa una certa alienazione degli uomini. Il principio determinante è allora l'utilità; con l'autonomizzazione del valore di scambio sarà la produttività. [*È qui la paura, è qui che bisogna saltare!*, Nota 9]

3.1.9. Astrazione reale

Karl Marx 1847

questo livellamento del lavoro [...] è, semplicemente la realtà dell'industria moderna. ¶ Nell'officina moderna, il lavoro di un operaio non si distingue quasi piú dal lavoro di un altro operaio; gli operai non possono piú distinguersi tra loro se non in base alla quantità di tempo che impiegano per lavorare. Non di meno questa differenza quantitativa diviene, sotto un certo aspetto, qualitativa, in quanto il tempo che si può dedicare al lavoro dipende, in parte, da cause puramente materiali quali la costituzione fisica, l'età, il sesso; in parte da cause morali puramente negative, quali la pazienza, l'impassibilità, l'assiduità. Infine, se vi è una differenza di qualità nel lavoro degli operai, si tratta tutt'al piú di una qualità infima la quale è ben lungi dall'essere una specialità distintiva. Ecco come, in ultima analisi, vanno le cose nell'industria moderna. Ora è su questa eguaglianza, già realizzata, del lavoro «meccanizzato», che il signor Proudhon si accinge a far passare la sua pialla «livellatrice» da usarsi universalmente nel tempo avvenire. [*Miseria della filosofia*, p. 45]

Alfred Sohn-Rethel 1970

Il lavoro non è astratto per natura e la sua astrazione in «lavoro astrattamente umano» non è opera sua. Il lavoro non diventa astratto da solo. La sede dell'astrazione sta fuori dal lavoro, nella forma sociale determinata della relazione stabilita dal rapporto di scambio. [...] Il risultato di questo rapporto è il valore-merce. Il valore-merce ha per forma il rapporto di scambio astraente e per sostanza il lavoro astrattizzato. In questa astratta determinatezza relazionale della «*forma-valore*» il lavoro, in quanto «*sostanza-valore*», diventa la causa determinante puramente quantitativa della «*grandezza-valore*». [*Lavoro manuale e lavoro intellettuale. Per la teoria della sintesi sociale*, p. 42]

Alfred Sohn-Rethel 1970

Lo scambio delle merci è astratto poiché non solo è diverso dal loro uso, ma ne è anche separato temporalmente. L'azione di scambio e l'azione d'uso si escludono l'una l'altra nel tempo. [...] Una merce col suo prezzo definitivo [...] soggiace alla finzione di una piena immutabilità materiale, che non riguarda solo le mani dell'uomo. È come se persino la natura trattenesse il respiro nel corpo delle merci, finché il prezzo deve restare immutato. L'azione di scambio infatti muta solo lo stato sociale delle merci [...]. Lo scambio è quindi astratto per tutto il tempo in cui avviene. In questo caso «astratto» significa che sono stati detratti tutti i segni del possibile uso della merce. Con il termine «uso» intendiamo l'uso di produzione e di consumo, sinonimo di tutto l'ambito in cui è compreso, secondo Marx, il ricambio organico dell'uomo con la natura. [...]

L'azione di scambio, imponendo la separazione dall'uso, o piú esattamente dalle azioni d'uso, postula il mercato come un vuoto misurato spazialmente e temporalmente nel processo umano di ricambio organico con la natura. In questo vuoto lo scambio delle merci realizza la pura socializzazione in quanto tale, la socializzazione *in abstracto*. La nostra domanda «Come è possibile la socializzazione nelle forme dello scambio delle merci?», si può anche formulare come domanda sulla possibilità della socializzazione separata dal processo umano di ricambio organico con la natura. Lo scambio delle merci è in grado di esercitare la propria funzione socializzatrice o, per usare una nostra categoria, la propria funzione socialmente sintetica, solo mediante la sua astrattezza. Di conseguenza potremmo dare una nuova formulazione alla domanda iniziale, vale a dire: «Come è possibile la socializzazione pura?» [...]

Nello scambio delle merci l'azione e la coscienza, l'agire e il pensare di chi scambia si separano l'uno dall'altro e percorrono strade diverse. Solo l'azione di scambio è astratta dall'uso, ma non la coscienza di coloro che scambiano. [...]

La forma-merce è l'astrazione reale che ha la sua sede e la sua origine solo nello scambio, da cui si estende al lavoro e al pensiero per tutta l'ampiezza e la profondità della produzione svi-

luppata delle merci. ¶ Il pensiero non è toccato dall'astrazione-scambio direttamente, ma solo quando si vede davanti i suoi risultati in forma compiuta, cioè solo *post festum* del processo di circolazione. Solo allora i diversi aspetti dell'astrazione si comunicano al pensiero senza dare alcuna indicazione sulla loro origine. «Il movimento mediatore scompare nel risultato senza lasciare traccia».[...]
L'*esecuzione* dell'azione di scambio pone in vigore l'astrazione, mentre chi scambia non ha alcuna coscienza di questo effetto. È certo che l'astrazione reale dello scambio sociale è la causa prima di tutte le tracce lasciate da questa astrazione nel pensiero degli uomini. [*Lavoro manuale e lavoro intellettuale. Per la teoria della sintesi sociale*, pp. 43–49]

Alfred Sohn-Rethel 1970

Ma l'essenza dell'astrazione-merce sta nel fatto che essa non è un prodotto del pensiero e non ha origine nel pensiero degli uomini, bensí nel loro agire. Eppure ciò non dà al suo Concetto alcun significato meramente metaforico: essa è astrazione nel rigoroso senso letterale. Il concetto economico di valore che ne deriva è caratterizzato da un'assoluta assenza di qualità, da una differenziabilità puramente quantitativa e dalla applicabilità ad ogni tipo di merce e di servizio che possano comparire su un mercato. Grazie a queste proprietà l'astrazione-valore economica ha realmente un'impressionante analogia esterna con le categorie principali della conoscenza quantificatrice della natura, senza che sia evidente il benché minimo legame interno tra questi piani del tutto eterologi. Mentre i concetti della conoscenza della natura sono astrazioni-pensiero, il concetto economico di valore è un'astrazione reale. Esso esiste solo nel pensiero umano ma non scaturisce dal pensiero. La sua natura è immediatamente sociale e la sua origine è nella sfera spazio-temporale dei rapporti umani. Non sono le persone a produrre questa astrazione, bensí le loro azioni in reciproco rapporto: «Essi non lo sanno, ma lo fanno». ¶ Per comprendere adeguatamente l'assunto marxiano della *Critica dell'economia politica*, riteniamo indispensabile attribuire la precedente definizione di astrazione reale al fenomeno dell'astrazione-merce o dell'astrazione-valore, scoperto nell'analisi delle merci. D'altra parte la scoperta marxiana dell'astrazione-merce cosí intesa è in assoluta contraddizione con tutta la tradizione del pensiero teoretico; è tale contraddizione che deve essere sottoposta ad un confronto critico. Per confronto critico intendiamo in questo caso un procedimento che non assume come vera nessuna delle due tesi in contraddizione, ma che si propone di determinare quella vera mediante i criteri del pensiero critico. Marx non ha effettuato tale confronto, e noi concordiamo quindi con Louis Althusser e Jürgen Habermas, quando affermano che nei fondamenti teorici del *Capitale* vien messo in questione qualcosa di molto piú profondo ed importante di quanto l'interpretazione economica non riesca ad esprimere. [*Lavoro manuale e lavoro intellettuale. Per la teoria della sintesi sociale*, p. 40]

Jaime Semprun 1993

E poi è sempre la stessa storia. Si rimprovera al marxismo di essere «grossolanamente riduttivo» perché spiega ogni cosa riconducendola all'attuale organizzazione economica, quando non è nella teoria ma nella realtà che l'economia «riduce» tutta la vita degli uomini. Ecco qual è la cosa davvero grossolana, ma è una grossolanità che bisogna trattare come merita : grossolanamente. [*Dialoghi sul compimento dei tempi moderni*]

Jaime Semprun 2003

Si può in ogni caso facilmente convenire che l'analisi critica del feticismo della merce è ben lontana dall'essere divenuta, nel mondo in cui viviamo, una semplice curiosità archeologica, e non è mai male ripetere che non è la teoria di Marx che «riduce» tutto all'economia, ma «la società mercantile che costituisce il piú grande ‹riduzionismo› mai visto»; e che «per uscire da tale ‹riduzionismo›, bisogna uscire dal capitalismo, non dalla sua critica» [*Il fantasma della teoria*]

Marco Iannucci 2018

«Storia» è il nome che va attribuito al divenire umano quando compare una tribú che imbocca la strada che la porta a dissolvere i legami comunitari ancorati all'attività trasformatrice e a tentare di rendersi autonoma dall'essere in comune naturale (i due processi sono poi uno solo). ¶ Ma momenti di tal genere si danno effettivamente? La risposta è sí: c'è una modalità

della prassi umana, capace di coinvolgere simultaneamente la socializzazione (realizzandola in astratto) e il processo di ricambio organico con la natura (separandolo da *questa* socializzazione) ed è una prassi molto diffusa: lo *scambio* che trasforma i *prodotti* in *merci*. È infatti carattere proprio di tali atti di scambio di svolgersi in stato di separazione sia spaziale sia temporale (potrei perciò dire: essenziale) dal processo di ricambio organico tra i soggetti umani e la natura. Piú si diffonde il rapporto di scambio svincolato da prescrizioni sacrali, rituali, religiose, magiche, di reciprocità ecc., e retto solo dalla considerazione quantitativa dei valori in gioco, piú l'intera prassi umana si astrae dal legame organico con i vincoli naturali. ¶ Il processo ha delle tappe, e non è un caso che gli scambi siano sorti laddove i legami comunitari erano sospesi, cioè, come osserva Marx: «lo scambio non comincia tra gli individui all'interno di una comunità, ma là dove le comunità si arrestano — ai loro confini, nella zona di contatto delle diverse comunità». ¶ Il punto è che durante gli atti di scambio le relazioni organiche sono interrotte, «la natura si ferma» [A. Sohn-Rethel]. Questo vuoto d'esperienza, questa rottura della continuità tra uomo e natura, non accade solo di fatto ma per necessità e in modo irrimediabile dal momento in cui è il movimento del valore a reggere i legami interumani. Infatti l'atto di scambio accade in uno spazio e in un tempo necessariamente astratti, cioè altri dallo spazio e dal tempo in cui si svolge l'interscambio tra comunità umana e comunità naturale basato sull'attività trasformatrice. ¶ Le relazioni tra gli individui cominciano cosí a ruotare attorno ad una *astrazione* che è *reale*, dato che non si origina nel pensiero ma nelle azioni (di scambio) ed è quindi in grado di alterare radicalmente il luogo unitario dell'esperienza, ovvero la corrispondenza tra la *Gemeinwesen* naturale e la *Gemeinwesen* umana. Al suo posto si instaura la separazione tra la natura contrapposta come oggetto e i soggetti umani che sono ora solo *monadi individuali* separate e reciprocamente contrapposte nelle motivazioni del loro agire. [*Un percorso nell'essere in comune*, pp. 83-84]

3.1.10. Immortalità (cercata nel valore)

Karl Marx 1858

L'imperiturità (*Unvergänglichkeit*), alla quale aspira il denaro mentre si rapporta negativamente di fronte alla circolazione (sottraendosi a essa)[...].
[*Urtext* (*Grundrisse*)]

§ 3.2. Movimento del capitale

3.2.1. Capitale

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Capitale»*] È definito sulla base dell'opera di K. Marx: il valore pervenuto all'autonomia e che può perpetuarsi a seguito della sottomissione del movimento sociale, attraverso il dominio del rapporto salariale (sottomissione del lavoro al capitale). [*Glossario*]

Marco Iannucci 2018

Ricordo ancora bene l'emozione che provai alla prima lettura di quel libro [*Il Capitale*]. Era l'emozione che si prova quando ci si trova davanti a un disvelamento, quando qualcosa che era occultato, nascosto, ci viene all'improvviso svelato. Il disvelamento operato da Marx è profondo e nello stesso tempo ricco di dettagli, e io non posso che rimandare alle sue parole. Ma voglio qui ricordarne solo tre capisaldi, quelli che anche allora mi colpirono con maggiore forza:

• innanzitutto restai stupefatto e nello stesso tempo illuminato nel momento in cui Marx mi chiarí che il capitale *non è una cosa, ma un rapporto sociale tra persone, mediato da cose*. «Ma allora — pensai — il capitale in definitiva non va trattato come un oggetto interno all'economia: se esso regge i rapporti tra le persone, vuol dire

che non appartiene ad un ambito particolare, ma è ciò che determina il modo di vivere degli uomini e delle donne, è ciò che dà forma alla loro vita. Quindi, proporsi di smontare il capitale, di disattivarlo, di tirarsene fuori, non è compiere un'operazione politico-economica, ma vuol dire riprogettare la propria vita sotto un'altra forma, e questa riprogettazione non è limitata ad un ambito predefinito, ma è totale, e va alla radice dell'umano». Cominciavo anche a capire che se ciò che appare alla superficie sono «cose» (le merci, il denaro) mentre ciò che non appare è che queste cose mediano i rapporti sociali, ecco allora perché di cose si può sempre parlare, mentre sulla forma che i rapporti sociali prendono in quanto modellati da queste cose, è meglio sorvolare;

• ma di quali rapporti sociali è portatore il capitale quando si insedia tra gli uomini? Evidentemente di rapporti sociali corrispondenti alla sua natura. E qual è la sua natura? Secondo disvelamento: il capitale *è denaro in processo, è denaro che si valorizza, che aumenta la sua quantità*. Ulteriore illuminazione stupefacente: ma allora mi sta dicendo che le relazioni umane, se si sottomettono al capitale, assumono come loro cardine il denaro che deve aumentare, cioè prendono una forma funzionale ad un processo che deve portare alla fine, nelle tasche di chi vi ha immesso (investito) denaro, piú denaro di quanto vi era presente inizialmente. Le relazioni umane si modellano cosí in funzione di questo aumento di denaro a uno dei loro poli, cioè della valorizzazione che rende il denaro capitale. Questa valorizzazione diventa il legante dei rapporti umani, con un'inversione che Marx sottolinea, per cui i rapporti sociali a quel punto non sono piú «rapporti immediatamente sociali fra persone [...] ma anzi, *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose*». Se non stai a questo gioco il processo ti relega ai margini della vita sociale, il che spesso vuol dire della vita *tout court*. Poiché la valorizzazione esige che tutti i beni diventino merci, e se non hai accesso alle merci, muori, socialmente e fisicamente. E per avere accesso alle merci devi possedere denaro, e il principale modo che ti viene prospettato per acquisirlo è di divenire merce tu stesso, vendendo le tue facoltà umane. Si capisce quali enormi conseguenze derivino da qui a cascata;

• ma quale limite di penetrazione ha questo processo nella vita degli uomini? Dove si ferma? Risposta di Marx e terzo disvelamento: *non ha alcun limite prestabilito; il capitale non si ferma di fronte a nulla*. Ciò vuol dire che esso trasforma tendenzialmente tutte le relazioni intraumane e le relazioni tra la specie e la natura in relazioni funzionali alla sua valorizzazione. Ciò vale *in estensione* (Marx in proposito sottolineò il bisogno del capitale di crearsi un mercato mondiale) ma vale anche *in intensione*, con il suo entrare capillarmente a determinare le azioni che gli individui compiono ogni giorno. Marx, ad esempio, forniva gli elementi per capire che è esigenza del capitale non di creare prodotti per i bisogni, ma bisogni per i prodotti. Gli atti che noi crediamo di compiere naturalmente e semplicemente per soddisfare i nostri bisogni, sono in realtà pilotati in modo da passare attraverso l'acquisto e il consumo di merci, cosí da garantire la massima valorizzazione del capitale. Il nostro agire è appendice di questa valorizzazione. Ciò richiede che le rappresentazioni mentali che si associano ai nostri atti siano parimenti modellate sulle esigenze del capitale (è ciò di cui si incaricano la pubblicità e l'informazione di massa). [*Un percorso nell'essere in comune*, pp. 17-19]

3.2.1.1. Crematistica

Aristotélēs IV a.C.

Fra le arti d'acquisizione patrimoniale, solo una specie è parte naturale dell'economia, perché bisogna che si abbiano a disposizione — o che tale arte metta a disposizione — una riserva di beni utili alla comunità cittadina o domestica. ¶ Ed è plausibile che in tali beni consista la ricchezza autentica. Quanto, di tale possesso, basta a una vita ben vissuta, non è senza limiti, come dice Solone in quel suo verso: «per la ricchezza umana, / nessun termine chiaro è decretato». ¶ Un termine invece esiste, come per le altre arti: non si dà mezzo senza un termine, in numero o in grandezza, per nessuna arte; e la ricchezza altro non è che la somma dei mezzi economici e politici. È evidente, dunque, che esiste un'arte d'acquisizione patrimoniale che appartiene per

natura a chi si occupa di economia e di politica. E perché ci sia, è altrettanto evidente. ¶ Ma c'è un'altra arte d'acquisizione patrimoniale che si definisce precisamente — e a giusto titolo — «crematistica», «arte che produce i beni». È a causa di tale arte che non si dà alcun apparente limite alla ricchezza e all'acquisizione. Molti credono che essa sia uguale e identica all'arte di cui abbiamo appena parlato, data l'affinità fra le due: ma essa non è né identica, né troppo lontana. Solo che la prima è naturale, la seconda no, ma deriva piuttosto da qualche esperienza e dall'arte acquisita. ¶ Iniziamo da questo punto. Dato un bene, due sono gli usi che se ne possono fare: entrambi conformi alla natura del bene, ma non allo stesso modo, dal momento che il primo è proprio dell'oggetto, l'altro no. Esempio: una scarpa. Essa può essere calzata, o essere oggetto di scambio. Ed entrambi sono modi di usare la scarpa. Chi scambia una scarpa con chi ne ha bisogno, e ne ricava denaro o nutrimento, usa la scarpa in quanto scarpa, ma non ne fa l'uso che le è proprio: la scarpa non è fatta per essere barattata! E cosí vale per tutti i beni. ¶ [...] Nella comunità primaria — che è la comunità domestica — evidentemente non si dà alcuna pratica di scambio; essa si dà invece nelle comunità piú estese. I membri della comunità domestica avevano in comune, tutti quanti, gli stessi beni, mentre chi si trova a vivere in comunità separate ha accesso a molti beni diversi, dei quali si dà necessariamente un reciproco scambio, secondo i concreti bisogni, come avviene tuttora fra molti popoli barbari, tramite il baratto. E cosí sono oggetto di scambio i meri beni utili: un bene per un bene equivalente, ma nulla di piú; per esempio, danno o prendono vino o grano, e cosí per ogni altro bene analogo. Una simile forma di scambio non è contro natura, né rientra in alcun modo nella crematistica, perché tende a completare la naturale autosufficienza. ¶ Eppure è proprio da questa forma di scambio che derivò, secondo logica, la crematistica. ¶ Quando divenne piú sistematico il ricorso all'estero per importare ciò di cui si mancava e per esportare i beni in eccedenza, si ricorse di necessità all'uso della moneta. Non tutti i beni naturalmente necessari sono facili da trasportare: e cosí, per realizzare gli scambi, si convenne di dare e d'accettare un bene di un certo tipo; un bene che fosse utile in sé stesso, ma piú facile a maneggiarsi per le esigenze quotidiane: per esempio il ferro, o l'argento, o altro materiale analogo, che sulle prime era definito semplicemente dalla sua grandezza e dal suo peso; in séguito, però, presero a imprimervi un marchio, cosí da poter evitare la misurazione: il marchio valeva da segno della quantità. ¶ Dopo l'invenzione della moneta, dallo scambio praticato per pura necessità sorse un'altra specie di crematistica: il commercio. Esso, sulle prime, fu forse un commercio rudimentale; ma poi, con l'aumentare dell'esperienza, divenne un'arte piú scaltrita: e si seppe bene dove e come effettuare gli scambi per realizzare un profitto maggiore. ¶ Perciò, a quanto pare, la crematistica ha per oggetto il denaro, e la sua specifica funzione è sapere da quali fonti ricavare il maggior numero di beni, perché la crematistica è un'arte tesa alla produzione di ricchezza e di beni. Non a caso, è idea comune che la ricchezza coincida con l'abbondanza di denaro, perché è il denaro l'oggetto del commercio e della crematistica. ¶ A volte, però, il denaro sembra una sciocchezza, e una mera convenzione, priva di valore naturale: basta che i soggetti dello scambio ne mutino il valore convenzionale, ed ecco che il denaro non vale piú nulla e non riesce piú a soddisfare alcun bisogno vitale; sicché, chi è ricco di denaro, spesso non avrà di che mangiare. E davvero è una ricchezza ben curiosa, quella che farà morire di fame chi ne è ricco: come quel Mida della leggenda, che volle troppo, e pregò che tutto diventasse oro ciò che gli si presentava. Ed è per questo che si va alla ricerca di un altro tipo di ricchezza, o di crematistica: e non a torto. C'è un altro tipo di ricchezza, un altro tipo di crematistica, ed è l'economia in senso autentico. Quella fondata sul commercio, invece, produce beni, sí, ma non in senso assoluto: produce beni solo attraverso lo scambio di beni. E ha per oggetto il denaro, perché il denaro è elemento e fine dello scambio. E quella che deriva dalla crematistica è una ricchezza che non ha alcun limite. [*Politica*, I, 1256b 26–1257b 24. ✡ Federico Condello]

3.2.2. Plusvalore

Stephen Smith 2022

Mia figlia è un ingegnere aerospaziale. Quando è andata a conseguire il master, ha lasciato a casa molti dei suoi quaderni. Come pilota, ero curioso e ne ho tirato fuori uno per dargli un'occhiata. Doveva essere di uno dei suoi primi corsi. La prima cosa sulla prima pagina era questa: «Qual è l'obiettivo di un'azienda aerospaziale?». La risposta era perfetta. «Fare soldi». [*Comment in a forum*]

Jean Vioulac 2009

L'ideologia marxista ha piú spesso definito il capitale come «rapporto sociale di produzione»; data da Marx medesimo, la definizione è indubbiamente corretta: nella misura in cui l'essenza stessa dell'essere si trova nel lavoro degli individui, il capitale non può che avere come base o fondamento un certo modo di attualizzazione di questo lavoro, condizionato dal rapporto che i lavoratori hanno tra loro. ¶ Ma questa definizione è tuttavia insufficiente a circoscrivere il modo d'essere del capitale, proprio perché vi riconosce l'alienazione del lavoro, cioè il suo divenire-altro. ¶ Il lavoro è alienato perché è attualizzato da un altro e per un altro, e il suo atto diventa allora l'atto di un altro: si tratta di sapere chi è questo altro per il quale il lavoro è alienato, e che con la sua alienazione conquista un potere che inizialmente gli manca. ¶ Ora, la specificità del sistema è quella di non alienare un gruppo di uomini a vantaggio di un altro gruppo di uomini: questo tipo di rapporto di sfruttamento, che rimane immanente nel campo della prassi, è caratteristico della schiavitú o della servitú della gleba, dove gli sfruttatori si appropriano dei prodotti particolari di determinati lavoratori, e usano e abusano degli sfruttati per soddisfare i loro fini particolari. ¶ Questo tipo di rapporto sociale può essere condannato come ingiusto o giustificato come inevitabile: resta il fatto che è la prassi soggettiva — quella degli sfruttatori in questo caso — a rimanere costitutiva: cosí il mondo greco, fondato sulla schiavitú, è nella sua essenza prassi. ¶ La caratteristica del sistema capitalista, invece, è quella di strappare la produzione alla prassi soggettiva particolare e trasferirla a una totalità astratta che da sola ha lo status di soggetto. ¶ Concentrandosi sui capitalisti, il marxismo ha spesso trascurato il costante richiamo di Marx al fatto che «il capitalista stesso è il detentore del potere solo in quanto personificazione del capitale», e che il capitalista, anche se beneficia del sistema, è altrettanto espropriato del suo status di soggetto e non ha alcuna autonomia rispetto al processo oggettivo di produzione. ¶ Il capitalista non è il soggetto del processo, è solo il servo del capitale e non esercita mai piú del potere che il capitale gli concede. [*L'époque de la Technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*]

3.2.3. Autonomizzazione • Soggetto automatico

Joseph de Maistre 1796

Non sono gli uomini che guidano la rivoluzione, è la rivoluzione che guida gli uomini. [*Considerazioni sulla Francia*]

Karl Marx 1857

E in questa forma totalmente estraneizzata del profitto, e nella stessa misura in cui la forma del profitto nasconde il suo nucleo interno, il capitale acquisisce sempre piú una forma reificata [*sachliche*], da relazione diventa sempre piú una cosa, ma una cosa che ha la relazione sociale nel suo corpo, che l'ha inghiottita, una cosa che si relaziona con sé stessa con una vita fittizia e un'autonomia, un essere senziente soprasensibile [*sinnlich-übersinnliches Wesen*]; e in questa forma di capitale e profitto appare in superficie come un presupposto compiuto. Questa è la sua effettività o, meglio, la sua forma di esistenza effettiva. Ed è la forma in cui vive nella coscienza dei suoi agenti (supporti), i capitalisti, che la dispiegano nelle loro rappresentazioni. ¶ Questa forma fissa e ossificata (metamorfosata) del profitto (e quindi del capitale in quanto suo creatore, perché il capitale è la ragione, il

profitto la conseguenza; il capitale causa, il profitto effetto; il capitale sostanza, il profitto accidente; il capitale è solo come capitale che crea profitto, come valore che crea un profitto, un valore aggiuntivo). [*Marx-Engels-Werke* (*MEW*)]

Karl Marx 1858

Nel capitale il denaro ha perso la sua rigidità e da cosa tangibile è diventato processo. Denaro e merce in quanto tali, proprio come la circolazione semplice stessa, esistono per il capitale soltanto ancora in quanto particolari momenti astratti dalla sua esistenza, nei quali esso come costantemente appare, trapassa dall'uno all'altro, cosí costantemente sparisce. L'autonomizzazione non appare solo nella forma, per cui esso come autonomo e astratto valore di scambio — denaro — sta di fronte alla circolazione, ma in quella per cui questa [la circolazione] è insieme il processo della sua autonomizzazione; è a partire da essa che diviene cosa autonoma. [*Urtext* (*Grundrisse*), p. 141]

Karl Marx 1867

Il valore trapassa costantemente da una forma all'altra, senza perdersi in questo movimento, e si trasforma cosí in un soggetto automatico. [*Il Capitale*]

Ludwig Klages 1913

Perché potesse svilupparsi la moderna ricerca scientifica, dovettero realizzarsi quel grande mutamento del modo di pensare che è il capitalismo. ¶ Che le brillanti conquiste della fisica e della chimica servano unicamente al capitale, per delle persone sensate è certo, ma non sarebbe affatto difficile provare la medesima finalità nelle stesse teorie dominanti. Lo specifico carattere della scienza modema — la sostituzione di tutte le caratteristiche qualitative con pure relazioni quantitative — riproduce nella veste della sistemazione scientifica la legge fondamentale di un comando della volontà, che ha sacrificato la scintillante e variopinta ricchezza dei valori dell'anima — il sangue, la bellezza, la dignità, il fervore, la grazia, il calore, la maternità — all'ingannevole valore di quella boriosa forza che s'incarna in modo misurabile nel possesso del denaro. Si è perciò coniata anche la parola «mammonisino», ma certo solo pochi si sono resi conto che questo Mammona è un essere reale che s'impadronisce dell'umanità come di uno strumento per annientare la vita della terra. [*L'uomo e la terra*, pp. 58–59]

André Leroi-Gourhan 1964

In conclusione, il prodigioso trionfo dell'uomo sulla materia si è compiuto a costo di una vera e propria sostituzione. Abbiamo visto, nel corso dell'evoluzione degli Antropiani, come all'equilibrio zoologico si sia sostituito un equilibrio nuovo, percepibile fin dagli inizi dell'*homo sapiens*, nel Paleolitico superiore. Il gruppo etnico, la «nazione» sostituisce la specie e l'uomo, che nel corpo rimane un normale mammifero, si sdoppia in un organismo collettivo con possibilità praticamente illimitate di accumulare innovazioni. La sua economia rimane quella di un mammifero altamente predatore anche dopo il passaggio all'agricoltura e all'allevamento. A partire da questo punto, l'organismo collettivo diventa preponderante in modo sempre piú categorico e l'uomo diventa strumento di una ascesa tecno-economica cui presta le idee e le braccia. In tal modo, la società umana diventa la principale consumatrice di uomini, sotto tutte le forme, per mezzo della violenza o per mezzo del lavoro. L'uomo conquista cosí la facoltà di prendere via via possesso del mondo naturale. che, se proiettiamo nel futuro i termini tecno-economici di quello attuale, deve terminare con una vittoria totale, una volta svuotato l'ultimo pozzo di petrolio per cuocere l'ultima manciata d'erba da consumare insieme all'ultimo topo. Una simile prospettiva non è tanto un'utopia quanto la constatazione delle singolari proprietà dell'economia umana, economia sulla quale nulla ancora lascia intravvedere che l'uomo zoologico, cioè intelligente, abbia un vero controllo. Per lo meno si è visto, in una ventina d'anni, l'ideale del consumismo accompagnarsi a una certa diffidenza nell'infallibilità del determinismo tecno-economico. [*Il gesto e la parola*, pp. 219-220]

Jacques Camatte 1966-1968

Il capitale s'è accresciuto a spese del lavoro umano, non solamente di quello dei proletari, ma anche di quello di tutte le generazioni del

lavoro trascorso (*vergangene*). Ora, esso è un mostro automatizzato: «come un vampiro, si impregna costantemente di lavoro vivo come anima — *es als ein Vampyr die lebendige Arbeit beständig als Seele einsaugt* —» (*Grundrisse*). Attraverso il movimento della società, il capitale si è accaparrato tutta la materialità dell'uomo, il quale non è piú altro che un soggetto di sfruttamento, un tempo determinato di lavoro: «Il tempo è tutto, l'uomo non è piú niente; è tutt'al piú la carcassa del tempo» [...]. Cosí, il capitale è divenuto la comunità materiale dell'uomo; tra movimento della società e movimento economico non c'è piú scarto, il secondo ha totalmente subordinato il primo. [*Il capitale totale*]

Jean Vioulac 2009

Il rapporto sociale di produzione è quindi, piú precisamente, un dispositivo di produzione. ¶ Una volta che questo dispositivo è in funzione, il capitale diventa effettivamente un soggetto e taglia i legami con le proprie determinazioni. ¶ Esiste certamente un insieme di condizioni storiche necessarie per l'avvento del capitale: ma queste condizioni cadono al di fuori del capitale stesso, una volta che questo si è costituito. ¶ Il capitale compiuto non è piú una relazione sociale, è una cosa soggettivizzata. ¶ Nel suo studio sull'economia speculativa, Marx sottolinea che

> Il capitale acquisisce sempre piú una configurazione cosica e, da relazione, si trasforma sempre piú in una cosa, in una cosa che si comporta verso sé stessa come se fosse dotata di una vita e di un'autonomia fittizie (Marx, *Teorie sul plusvalore*).

Abbiamo capitale dal momento in cui il polo monetario si pone come «fondamento di sé stesso (*Grund von sich*)»; da questo momento in poi, il capitale non solo disconosce qualsiasi fondamento eteronomo, ma produce anche i propri presupposti, e in questo dispiega pienamente la sua logica speculativa:

> I presupposti del suo divenire sono superati nella sua esistenza. Le condizioni e i presupposti del divenire, della genesi del capitale, implicano appunto che esso non è ancora, ma che solo diviene; scompaiono quindi con l'avvento effettivo del capitale, con il capitale che, partendo dalla propria realtà, pone esso stesso le condizioni della sua realizzazione [...] Il capitale, appena divenuto capitale, crea i propri presupposti. (Marx, *Grundrisse*)

[*L'époque de la Technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*]

§ 3.2.4. Modus operandi

3.2.4.1. Combinatoria e Combinismo

Jean Baudrillard 1968

Ciò che viene a mancare alla serie, non è la materia, quanto una certa coerenza tra materia e forma, quella che dà il carattere specifico di compiuto al modello. Questa coerenza o insieme di rapporti necessari è distrutta a vantaggio del gioco differenziale delle forme, dei colori o degli accessori. Allo stile si sostituisce una combinatoria. La dequalificazione che abbiamo segnalato a livello tecnico assume in questo caso l'aspetto della destrutturazione. Nell'oggetto-modello non vi sono particolari, o meglio, non c'è gioco di particolari: le Rolls Royce sono nere, e nient'altro che nere. L'oggetto è fuori-serie, o fuori-gioco, con l'oggetto personalizzato il gioco si allarga proporzionalmente fino al carattere seriale (troviamo allora dieci o quindici tonalità di colore diverse nella stessa marca) fino a che non si ritorna alla pura strumentalità, in cui nuovamente il gioco non esiste piú (per lungo tempo le 2CV sono state tutte di un grigio che, praticamente, non era un colore). Il modello ha un'armonia, un'unità, un'omogeneità, una coerenza di spazio, di forma, di sostanza e di funzione — è una sintassi. L'oggetto di serie è solo giustapposizione, combinazione fortuita, discorso inarticolato, Detotalizzato, è soltanto una somma di particolari che muovono meccanicamente verso serie parallele. [*Il sistema degli oggetti*, pp. 188-189]

Distinzione o conformità? ¶ [...] Cosí la funzione di questo sistema di differenziazione va ben al di là della soddisfazione dei bisogni di prestigio. Se si ammette l'ipotesi enunciata in precedenza, si vede che il sistema non gioca mai su differenze *reali* (singolari, irriducibili) tra le *persone*. Quel che lo fonda come sistema è precisamente il fatto di eliminare il contenuto proprio, l'essere proprio di ciascuno (forzatamente *differente*) per sostituirvi la forma *differenziale*, industrializzabile e commercializzabile come segno distintivo. Il sistema elimina ogni qualità originale per non conservare che lo schema distintivo e la sua produzione sistematica. A questo livello le differenze non sono piú esclusive: non solamente esse si implicano logicamente tra loro nel combinatorio della moda (come i differenti colori «‹giocano» tra loro), ma anche sociologicamente: *è lo scambio delle differenze che suggella l'integrazione del gruppo*. Le differenze cosí codificate lungi dal dividere gli individui diventano al contrario materiale di scambio. È questo un punto fondamentale per cui il consumo si definisce: (1) non piú come pratica funzionale degli oggetti, possesso, ecc., (2) non piú come semplice funzione di prestigio individuale o di gruppo, (3) ma come sistema di comunicazione e di scambio, come codice di segni continuamente emessi e ricevuti e reinventati, come linguaggio. ¶ Le differenze di nascita, di sangue, di religione un tempo non si scambiavano: esse non erano differenze di moda ma riguardavano invece l'essenziale. Esse non erano «‹consumate»›. Le differenze attuali (di vestito, di ideologia, persino di sesso) si scambiano in seno a un vasto consorzio di consumo. È uno scambio socializzato di segni. E se tutto cosí si può cambiare sotto la forma di segno, non è in virtú di qualche «liberalizzazione»› dei costumi; ciò avviene invece perché le differenze sono sistematicamente prodotte secondo un ordine che le integra tutte come segni di riconoscimento, ed essendo sostituibili non c'è tra esse piú tensione o contraddizione di quanta ce ne sia tra l'alto e il basso, o tra la destra e la sinistra. [*La società dei consumi*, pp. 97-98]

[*voce: «Combinatoria e Combinismo»*] *Combinismo*: teoria e comportamento — teoria e pratica non sono separate — la cui base è la combinatoria. Ciò implica che il reale risulta dall'instaurarsi di questa, e che il presentarsi di quello, la sua manifestazione, implica una combinatoria di epistemi, anche molto antichi, e una combinatoria di pratiche. Queste si presentano come manipolazioni, nel senso piú generale, che include tanto la sperimentazione scientifica quanto il bricolage, quindi l'intero arsenale tecnico prodotto in migliaia di anni. Può esserci combinatoria solo se c'è coesistenza, tolleranza, permissività, gioco, messa in gioco o messa in scena; solo se ogni elemento ha un certo gioco; d'altro canto sono necessarie trasparenza, adattabilità e il suo complemento, la selezione, il che implica anche l'obsolescenza perché la combinatoria si rinnovi, e l'illusione del progresso, cosí come l'immaginazione, l'innovazione. Il tutto è possibile, e soprattutto probabile, s'impone grazie alle reti e alla comunicazione, agenti essenziali dell'avvio della combinatoria e della sua realizzazione. ¶ La *combinatoria* è in un certo senso dispotica: essa ingloba tutto, recupera tutto, persino i valori. È il gioco del capitale divenuto completamente autonomo, privato di sostanza, di interiorità (antropomorfizzazione autonomizzata), che si presta a tutto grazie all'espansione della comunicazione che uomini e donne percepiscono come valore, al fine di poter ancora situarsi nel loro mondo. Tuttavia, la combinatoria può essere effettiva solo se gli agenti si affidano alla dinamica che, in definitiva, è epifanizzazione del meccanismo infernale. Un imperativo morale domina il tutto, anche se non lo si dice: si deve combinare per adattarsi e, per questo, occorre spogliarsi di tutto ciò che, in noi, può inibire la comunicazione, motore della combinatoria. ¶ I fenomeni vitali sono interpretati, vissuti, attraverso la combinatoria. Es.: la sessualità. Si combina per esistere. [*Glossario*]

3.2.4.2. Sussunzione sempre più profonda del lavoro al capitale

Karl Marx 1867

[...] è nella natura delle cose che la sottomissione del processo lavorativo al capitale si verifichi per ora sulla base di un *processo lavorativo ad esso preesistente*, configuratosi sulla base di antichi e diversi processi produttivi e di altre e diverse condizioni della produzione; il capitale si sottomette un processo lavorativo *dato*, *esistente* — per es., il lavoro artigianale o il lavoro agricolo corrispondente alla piccola economia contadina autonoma — e le modificazioni che possono tuttavia verificarsi all'interno del processo lavorativo, non appena esso soggiaccia al comando del capitale, possono essere soltanto *conseguenze* graduali della già avvenuta sottomissione dei *processi lavorativi dati, tradizionali*, al Capitale [*Il Capitale, Libro I, Capitolo VI inedito*, p. 53]

Karl Marx 1867

Permane qui la caratteristica generale della *sottomissione formale*, cioè la *diretta subordinazione del processo lavorativo*, comunque sia esercitato dal punto di vista tecnologico, *al capitale*. Ma su questa base si erge *un modo di produzione* tecnologicamente (e non solo tecnologicamente) *specifico*, che modifica la *natura reale del processo lavorativo e le sue reali condizioni* — il modo di produzione capitalistico. Solo quando esso appare in scena, ha luogo la *sottomissione reale del lavoro al capitale*. [...] ¶ Alla sottomissione reale del lavoro al capitale si accompagna una rivoluzione completa (che prosegue e si ripete costantemente) nel modo stesso di produzione, nella produttività del lavoro, e nel rapporto fra capitalisti e operai. ¶ La sottomissione reale del lavoro al capitale va di pari passo con le trasformazioni nel processo produttivo che abbiamo già illustrate: sviluppo delle *forze produttive sociali del lavoro* e, grazie al lavoro su grande scala, applicazione della scienza e del macchinismo alla produzione immediata. Da una parte, il *modo di produzione capitalistico*, che ora appare veramente come un modo di produzione *sui generis*, dà alla produzione materiale una forma diversa; dall'altra, questa variazione della forma materiale costituisce la base per lo sviluppo del rapporto capitalistico, la cui forma adeguata corrisponde perciò a un determinato grado di sviluppo delle forze produttive sociali del lavoro. [...] ¶ La produttività del lavoro, la massa di produzione, popolazione e sovrappopolazione, che questo modo di produzione determina, danno continuamente vita (grazie a capitale e lavoro liberati) a nuove branche produttive, in cui il capitale può riprendere a funzionare su scala piú modesta e ripercorrere le diverse tappe di sviluppo finché esse pure non funzionino su scala sociale. E questo è un processo ininterrotto. ¶ Nello stesso tempo, la *produzione capitalistica* tende a impadronirsi di tutti i *rami di industria* in cui non regna ancora sovrana, e dove continua a vigere soltanto una *sottomissione formale*. Una volta assoggettate l'agricoltura, l'industria mineraria, le principali manifatture tessili e di abbigliamento ecc., essa si impadronisce degli altri settori in cui la sottomissione è puramente *formale* o in cui gli artigiani sono ancora indipendenti. A proposito del macchinismo, abbiamo già osservato che l'introduzione delle macchine in un ramo porta con sé il loro impiego in altri rami e, contemporaneamente, in altri settori dello stesso ramo. [*Il Capitale, Libro I, Capitolo VI inedito*, pp. 68-70]

Karl Marx 1867

Le cognizioni, l'intelligenza e la volontà che il contadino, indipendente o il mastro artigiano sviluppano, anche se su piccola scala, allo stesso modo che il selvaggio esercita come astuzia personale tutta l'arte della guerra, ormai sono richieste soltanto per il complesso dell'officina. Le potenze intellettuali della produzione allargano la loro scala da una parte perché scompaiono da molte parti. Quel che gli operai parziali perdono si *concentra* nel capitale, di contro a loro. Questa contrapposizione delle *potenze intellettuali* del processo materiale di produzione agli operai, *come proprietà non loro* e come *potere che li domina*, è un prodotto della divisione del lavoro di tipo manifatturiero. Questo *processo di scissione* comincia nella cooperazione semplice, dove il capitalista rappresenta l'unità e la volontà del corpo lavorativo sociale di fronte ai

singoli operai, si sviluppa nella manifattura che mutila l'operaio facendone un operaio parziale; si completa nella grande industria che separa la scienza, facendone una potenza produttiva indipendente dal lavoro, e la costringe a entrare al servizio del capitale. [*Il Capitale*, Libro I, 2, p. 61]

3.2.4.3. Estensione della sussunzione al tempo libero, alla società, al corpo

Jacques Camatte & Gianni Collu 1969

Il capitale, come modo sociale di produzione, realizza il proprio dominio reale quando perviene a rimpiazzare tutti i presupposti sociali o naturali che gli preesistono, con forme di organizzazione specificamente sue, che mediano la sottomissione di tutta la vita fisica e sociale ai propri bisogni di valorizzazione; l'essenza della *Gemeinschaft* (comunità) del capitale è l'organizzazione. [*Transizione*]

Jacques Camatte & Gianni Collu 1969

Il punto di partenza della critica dell'attuale società del capitale, deve essere la riaffermazione dei concetti di dominio formale e dominio reale come fasi storiche dello sviluppo capitalista. Ogni altra periodizzazione del processo di autonomizzazione del valore [...] non ha fatto altro che mistificare il passaggio del valore alla sua autonomia completa, vale a dire l'oggettivazione della quantità astratta in processo nella comunità materiale. [*Transizione*]

Jacques Camatte & Gianni Collu 1969

Dominio reale del capitale significa quindi che non soltanto il tempo di vita e le capacità mentali del proletariato gli vengono espropriate, ma che prevalendo ormai (sul piano spaziale) il tempo di circolazione su quello di produzione, la società del capitale crea popolazione «improduttiva» su larga scala — crea cioè la stessa «vita» in funzione delle proprie necessità — per fissarle poi nella sfera della circolazione e delle metamorfosi del plusvalore accumulato. Il ciclo si chiude con una identità: *tutto* il tempo di vita degli uomini è il *tempo socialmente necessario* alla creazione e alla circolazione-realizzazione del plusvalore; tutto è misurabile dalle lancette degli orologi. «Il tempo è tutto, l'uomo non è piú nulla, esso diviene tutt'al piú la carcassa del tempo» (*Anti-Proudhon*). [*Transizione*]

Jacques Camatte 1972

Nel periodo di dominio formale, il capitale non arriva ad assoggettare a sé e dunque ad incorporare la forza-lavoro, che gli è restia, gli si ribella al punto da mettere in pericolo lo sviluppo del suo processo, dal momento che ne dipende totalmente. Ma l'introduzione delle macchine modifica tutto. Il capitale si impadronisce allora di tutta l'attività che il proletario dispiega nella fabbrica. Con lo sviluppo della cibernetica si constata che il capitale si appropria, incorpora in sé il cervello umano; con l'informatica, crea il proprio linguaggio sul quale deve modellarsi il linguaggio umano, ecc. A questo livello, non sono piú unicamente i soli proletari — coloro che producono il plusvalore — ad essere sottomessi al capitale, ma tutti gli uomini, la maggior parte dei quali viene proletarizzata. È il dominio reale sulla società, dominio in cui tutti gli uomini diventano schiavi del capitale (schiavitú generalizzata, quindi, convergenza col modo di produzione asiatico). ¶ In tal modo non è piú il lavoro, momento definito e particolare dell'attività umana, ad essere sottomesso e incorporato al capitale, bensí tutto il processo vitale degli uomini. Il processo di incarnazione (*Einverleibung*) del capitale, cominciato in Occidente quasi cinque secoli or sono, è terminato. Il capitale è ormai l'essere comune (*Gemeinwesen*) oppressore degli uomini. [*Nota del 1972 «A proposito di dominio formale e dominio reale del capitale»*, pp. 150-151]

Giorgio Cesarano & Gianni Collu 1973

[*Tesi 1*] Nella sua ultima forma possibile di espressione «politica», la dialettica radicale ha già definito le condizioni d'esistenza del capitale contemporaneo come quelle in cui il capitale, transcresciuto grazie alla controrivoluzione al di là dei suoi modi di *dominio formale*, realizza nel presente, sull'intiero pianeta, come sull'in-

tiera specie, come sull'intiera vita di ciascun uomo, i modi di una colonizzazione integrale dell'esistente che si connota nei termini di un *dominio reale*. ¶ «Il capitale, come modo sociale di produzione, realizza il proprio dominio reale quando perviene a rimpiazzare tutti i presupposti sociali o naturali che gli preesistono, con *forme di organizzazione* specificamente sue, che mediano la sottomissione di tutta la vita fisica e sociale ai propri bisogni di valorizzazione; dunque l'essenza della *Gemeinschaft* del capitale si realizza come organizzazione. [...]» (*Transizione*) [*Apocalisse e rivoluzione*]

3.2.5. Il tempo del capitale

Karl Marx 1847

[...] gli uomini scompaiono davanti al lavoro [...] il bilanciere della pendola è divenuto la misura esatta dell'attività relativa di due operai, come lo è della velocità di due locomotive. Per cui non si deve piú dire che un'ora di un uomo vale un'ora di un altro uomo, ma piuttosto che un uomo di un'ora vale un altro uomo di un'ora. Il tempo è tutto, l'uomo non è piú niente; è tutt'al piú la carcassa del tempo. Non è piú una questione di qualità. Solo la quantità decide tutto. [*Miseria della filosofia*]

Guy Debord 1967

[*Tesi 147*] Il tempo della produzione, il tempo-merce, è un'accumulazione infinita di intervalli equivalenti. È l'astrazione del tempo irreversibile, in cui tutti i segmenti devono provare sul cronometro la loro sola uguaglianza quantitativa. Questo tempo è, in tutta la sua realtà effettiva, ciò che è nel suo carattere scambiabile. È in questo dominio sociale del tempo-merce che «il tempo è tutto e l'uomo non è niente; egli è tutt'al piú la carcassa del tempo» [...]. È il tempo svalorizzato, l'inversione completa del tempo come «campo di sviluppo umano». [*La Società dello spettacolo*]

Jacques Camatte & Gianni Collu 1969

Dominio reale del capitale significa quindi che non soltanto il tempo di vita e le capacità mentali del proletariato gli vengono espropriate, ma che prevalendo ormai (sul piano spaziale) il tempo di circolazione su quello di produzione, la società del capitale crea popolazione «improduttiva» su larga scala — crea cioè la stessa «vita» in funzione delle proprie necessità — per fissarle poi nella sfera della circolazione e delle metamorfosi del plusvalore accumulato. Il ciclo si chiude con una identità: *tutto* il tempo di vita degli uomini è il *tempo socialmente necessario* alla creazione e alla circolazione-realizzazione del plusvalore; tutto è misurabile dalle lancette degli orologi. «Il tempo è tutto, l'uomo non è piú nulla, esso diviene tutt'al piú la carcassa del tempo» (*Anti-Proudhon*). [*Transizione*]

Jacques Camatte 1976

Si è arrivati all'organizzazione del tempo per il capitale ed è a partire da ciò che il capitale ha potuto mettere a punto la programmazione di ogni aspetto della vita umana. [*Marx e la Gemeinwesen*]

3.2.6. La merce del capitale

Giorgio Cesarano & Gianni Collu 1973

[*Tesi 65*] L'antropomorfosi del capitale sposta l'asse della valorizzazione dalla produzione quantitativa di merci alla produzione quantizzata di valore-uomo. L'equilibrio valorizzazione-devalorizzazione, e l'equilibrio specie-pianeta, può essere visto come un traguardo raggiungibile solo da un capitale-uomo che mentre ha fatto di ciascuno l'imprenditore della sua propria valorizzazione, cancelli fittiziamente dal suo modo d'essere il dominio della quantificazione esteriorizzata, per riprodurlo, a un livello di superiore mistificazione, all'interno della valorizzazione dell'Ego. Non tanto sono destinate a contare ancora le quantità di «beni»

di consumo e di «*status symbols*», nei quali ciascuno è stato fin qui sollecitato a valorizzarsi, quanto sono destinate a contare, in una civiltà neocristiana di egualitarismo burocratizzato, le quantità di sé realizzate come valori nella circolazione ristretta, ma moltiplicata in infinità di identici, dei rapporti di scambio tra «personalità» imprenditrici. ¶ Cosí come il capitale produttore di oggetti richiedeva quali

> *condizioni e presupposti dati* (*alla propria valorizzazione*): 1) una società i cui membri concorrenti si fronteggiano come persone che si stanno davanti solo come *possessori di merci*, e solo come tali entrano in contatto reciproco (cosa che esclude la schiavitú, ecc.), e 2) che il prodotto sociale sia prodotto come *merce* (il che esclude tutte le forme in cui, per i produttori immediati, il valore d'uso è il fine principale, e al massimo l'eccedenza del prodotto si trasformi in merci, ecc.);

il capitale produttore di uomini-valore chiede come condizioni e presupposti dati: 1) una società i cui membri concorrenti si fronteggiano come persone che si stanno davanti solo come *possessori di «personalità»*, e solo come tali entrano in contatto reciproco (cosa che esclude l'alienazione alle «cose», come simboli di valore acquisito e di autorealizzazione), e 2) che il prodotto sociale sia prodotto come *valore della merce «persona»* (il che esclude tutte le forme in cui, per i produttori immediati, il valore di scambio delle «cose» è il fine principale, e al massimo l'eccedenza del prodotto si trasforma in devalorizzazione). [*Apocalisse e rivoluzione*]

Giorgio Cesarano & Gianni Collu 1973

[*Tesi 66*] Solamente se si è ben inteso come il momento della circolazione delle merci è nel processo di valorizzazione classico un *luogo soltanto* delle commutazioni grazie alle quali D si trasforma in D', si può guardare senza scandalo, dal punto di vista della nazionalità capitalista, al progetto dell'economia autocritica. Hanno torto i commentatori progressisti al rapporto MIT e alle proposte Mansholt, quando affermano che il capitale non può sussistere senza seguitare ad accrescere la produzione di merci sulle quali si valorizza, se intendono per merci le sole «cose». Non importa quale natura abbia la merce, se di «cosa» piuttosto che di «persona»», perché il capitale possa seguitare ad accrescersi in quanto tale: è sufficiente che sussista un momento della circolazione in cui *una merce qualsiasi* si assuma il compito di scambiarsi con D per ricambiarsi successivamente con D'. Ciò è perfettamente possibile, in linea teorica, quando si sostituisca alla merce-cosa la merce-uomo, purché il capitale costante converta il suo investimento maggioritario dagli impianti idonei a produrre esclusivamente oggetti agli impianti idonei a produrre «persone sociali» (servizi sociali, e «servizi personali»»). [*Apocalisse e rivoluzione*]

Giorgio Cesarano & Gianni Collu 1973

[*Tesi 67*] Il capitale ha mercificato sin dal principio gli uomini, producendoli come forza-lavoro incorporata alle cose. In questo consisteva l'alienazione: nell'essere di ciascuno un attributo della merce, nel viversi negato nella propria soggettività per vedersi aggregato quale cosa al processo di crescita su sé stessa di una soggettività impersonale ed aliena, che se ne appropriava la forza rigettandone come scoria inutile la sostanza umana. Invertendo la tendenza, il capitale non fa che reinvestirsi nella soggettività di ciascuno, subordinando la produzione di merci-cose alla propria sopravvivenza, anziché subordinare la sopravvivenza di ciascuno alla produzione delle merci. E cosí che può tentare, innestando in ciascuno un ripetitore autonomizzato della propria volontà, di superare il punto critico in cui produzione di merci-cose e sopravvivenza diventano inconciliabili, riduzione del lavoro vivo e incremento di popolazione inutile formano una miscela detonante, pollution e decremento delle risorse energetiche minano la sopravvivenza del suo regno. [*Apocalisse e rivoluzione*]

Jacques Camatte 2015

Torniamo al *Capitale*. La prima sezione ha per titolo «Merce e denaro». Nel quadro di uno studio sul capitale, il fatto di non segnalare il carattere della merce e del denaro poteva portare a confusioni Tuttavia Marx in un altro testo afferma: «Partiamo dalla merce, da questa forma specificamente sociale del prodotto, come base e presupposto della produzione capitalistica. [...] Ma d'altra parte la merce è il prodotto, il risultato, di questa produzione: ciò che appare all'i-

nizio come uno dei suoi elementi, rappresenta poi il suo prodotto piú specifico. Infatti, è solo sulla base della produzione capitalistica che il prodotto assume la forma generale della merce, e piú la produzione capitalistica si sviluppa, piú tutte le componenti di questo processo diventano merci» [K. Marx, *Risultati del processo di produzione immediato* (chiamato anche *VI capitolo inedito del Capitale*)]. ¶ Il modo di produzione capitalistico generalizza la forma merce, il che è pienamente riconosciuto e oggi di moda sotto il nome di mercificazione. Da ciò, il capitale si assicura un solido presupposto per la crescita del proprio processo. Tale mercificazione è d'altra parte ormai un fenomeno arcaico, concluso; ciò di cui a questo punto si tratta è una capitalizzazione. ¶ Di conseguenza sarebbe stato bene formulare il titolo del primo capitolo: «La merce e il denaro come presupposti del capitale», per poi spiegare come non solo la moneta (il denaro) ma le merci (la forza lavoro come i mezzi di produzione) sono trasformate in capitale nel corso di un processo di produzione immediato, unità di un processo di lavoro e di un processo di valorizzazione. Se non avvenisse cosí, il binomio, la dualità denaro-merce, persisterebbe e la discontinuità che normalmente s'impone sarebbe escamotata: «La produzione capitalistica è produzione di plusvalore». Questa conferisce alla forma moneta e alla forma merce un contenuto nuovo. Non si deve dimenticare che, se il movimento del capitale è possibile solo a seguito della separazione degli uomini, delle donne, dalle loro comunità, dalla terra e dai mezzi di produzione, esso s'instaura e s'impone in quanto fenomeno di unione, di fusione della moneta e della merce, della forza-lavoro e dei mezzi di produzione. In seguito si sviluppa un fenomeno di sostituzione: tutti i presupposti del capitale vengono riprodotti in forma capitalizzata. [*12. Il movimento del capitale*]

3.2.7. La tecnica del capitale

Karl Marx 1857–1858

Finché lo strumento di lavoro rimane, nel senso proprio della parola, strumento di lavoro, cosí come, storicamente e immediatamente, è accolto e inserito dal capitale nel suo processo di valorizzazione, esso subisce solo una mutazione formale per il fatto che, ora, non appare piú solo — dal suo lato materiale — come mezzo di lavoro, ma anche — e nello stesso tempo — come un modo particolare di esistenza del capitale determinato dal processo complessivo di quest'ultimo: come *capitale fisso*. Ma, una volta accolto nel processo produttivo del capitale, il mezzo di lavoro percorre diverse metamorfosi, di cui l'ultima è la *macchina* o, piuttosto, un *sistema automatico di macchine* (sistema di macchine; quello *automatico* è solo la forma piú perfetta e adeguata del macchinario, che sola lo trasforma in un sistema), messo in moto da un automa, forza motrice che muove sé stessa; questo automa consistente di numerosi organi meccanici e intellettuali, in modo che gli operai stessi sono determinati solo come organi coscienti di esso. Nella macchina, e ancor piú nel macchinario come sistema automatico, il mezzo di lavoro è trasformato — nel suo valore d'uso, e cioè nella sua esistenza materiale — in una realtà esterna adeguata al capitale fisso e al capitale in generale, e la forma in cui è stato accolto — come mezzo di lavoro immediato — nel processo produttivo del capitale, è tolta e trasformata in una forma posta dal capitale stesso e ad esso corrispondente. La macchina non appare in alcun modo come mezzo di lavoro dell'operaio singolo. La sua *differentia specifica* non è affatto, come nel mezzo di lavoro, quella di mediare l'attività dell'operaio nei confronti dell'oggetto; ma l'attività stessa dell'operaio è posta ora in modo che si limita essa a mediare il lavoro della macchina, l'azione della macchina sulla materia prima; a sorvegliare questa azione e a proteggerla dalle perturbazioni. A differenza dello strumento, che l'operaio anima — come un organo — della sua propria abilità e perizia, e il cui maneggio dipende quindi dalla sua virtuosità. Mentre la macchina, che possiede

abilità e forza al posto dell'operaio, è essa stessa il virtuoso, che possiede una propria anima nelle leggi meccaniche in essa operanti e consuma (come l'operaio mezzi alimentari) carbone, olio ecc. (*matières instrumentales*) per mantenersi continuamente in movimento. L'attività dell'operaio, ridotta a una semplice astrazione di attività, è determinata e regolata da tutte le parti dal moto del macchinario, e non viceversa. La scienza, che costringe le membra inanimate del macchinario — grazie alla costruzione in cui sono inserite — ad agire funzionalmente come un automa, non esiste nella coscienza dell'operaio, ma agisce — attraverso la macchina — come un potere estraneo su di lui, come il potere della macchina stessa. L'appropriazione del lavoro vivo ad opera del lavoro oggettivato — della forza o attività valorizzante ad opera del valore dotato di esistenza propria —, che è nel concetto stesso del capitale, è posta — nella produzione basata sulle macchine — come carattere del processo produttivo stesso, anche nei suoi elementi materiali e nel suo movimento materiale. Il processo produttivo ha cessato di essere processo di lavoro nel senso che il lavoro lo trascenda e lo comprenda come l'unità che lo domina. Esso, il lavoro, appare invece solo come organo cosciente in vari punti del sistema meccanico nella forma di singoli operai vivi; disperso, sussunto sotto il processo complessivo del macchinario, esso stesso solo un membro, un anello del sistema, la cui unità non esiste negli operai vivi, ma nel macchinario vivente (attivo), che appare di fronte all'operaio come un possente organismo rispetto alla sua attività singola e insignificante. Nel macchinario il lavoro oggettivato si contrappone al lavoro vivo — nello stesso processo di lavoro — come quel potere che lo domina, che il capitale stesso è — nella sua forma — come appropriazione del lavoro vivo. Il fatto che il processo di lavoro è assunto come semplice momento del processo di valorizzazione del capitale è posto anche dal lato materiale attraverso la trasformazione del mezzo di lavoro in macchinario e del lavoro vivo: un semplice accessorio vivente di questo macchinario, strumento della sua azione. [*Frammento sulle macchine*, pp. 289-300]

3.2.8. Le forze produttive del capitale

Simone Weil 1934

Invero, Marx spiega mirabilmente il meccanismo dell'oppressione capitalista; ma lo spiega cosí bene che si fa fatica a raffigurarsi in quale modo questo meccanismo potrebbe smettere di funzionare. Di questa oppressione si prende solitamente in considerazione solo l'aspetto economico, cioè l'estorsione del plusvalore; e, se ci si attiene a questo punto di vista, è certo facile spiegare alle masse che questa estorsione è legata alla concorrenza, a sua volta legata alla proprietà privata, e che il giorno in cui la proprietà diventerà collettiva tutto andrà bene. Tuttavia, anche nei limiti di questo ragionamento apparentemente semplice, a un esame attento sorgono mille difficoltà. In effetti Marx ha ben mostrato che la ragione vera dello sfruttamento dei lavoratori non consiste nei desiderio di godere e di consumare che i capitalisti avrebbero, bensí nella necessità d'ingrandire l'impresa il piú rapidamente possibile per renderla piú potente delle imprese concorrenti. Ora non è solamente l'impresa, ma ogni specie di Collettività lavoratrice, qualunque essa sia, ad aver bisogno di restringere al massimo i consumi dei propri membri per dedicare piú tempo possibile a forgiarsi armi contro le collettività rivali; cosicché fin quando ci sarà, sulla superficie terrestre, una lotta per il potere, e fin quando il fattore decisivo della vittoria sarà la produzione industriale, gli operai saranno sfruttati. Invero, Marx supponeva appunto, senza peraltro provarlo, che ogni specie di lotta per il potere sparirà il giorno in cui il socialismo verrà realizzato in tutti i paesi industrializzati; l'unica sventura è che, come aveva riconosciuto Marx stesso, la rivoluzione non si può fare contemporaneamente dappertutto; e quando la si fa in un paese, essa non sopprime, anzi accentua la necessità per questo paese di sfruttare e opprimere le masse lavoratrici, poiché teme di essere piú debole delle altre nazioni. Di questo la storia della rivoluzione russa costituisce una illustrazione dolorosa. ¶ Se consideriamo altri aspetti dell'oppressione capitalista, appaiono altre

difficoltà ancora piú gravi o, per essere piú precisi, la stessa difficoltà colta in una luce piú cruda. La forza che la borghesia possiede per sfruttare e opprimere gli operai risiede nei fondamenti stessi della nostra vita sociale, e non può essere annullata da alcuna trasformazione politica e giuridica. Questa forza è in primo luogo ed essenzialmente il regime stesso della produzione moderna, cioè la grande industria. Al riguardo abbondano in Marx formule vigorose concernenti l'asservimento del lavoro vivo al lavoro morto, «il rovesciamento del rapporto tra l'oggetto e il soggetto», «la subordinazione del lavoratore alle condizioni materiali del lavoro». «In fabbrica» egli scrive nel *Capitale*

> esiste un meccanismo indipendente dai lavoratori, e che se li incorpora come ingranaggi viventi (...). La separazione tra le forze spirituali che intervengono nella produzione e il lavoro manuale, e la trasformazione delle prime in potere del capitale sul lavoro, trovano il loro compimento nella grande industria fondata sul macchinismo. Il dettaglio del destino individuale di colui che manovra la macchina sparisce come un nulla dinanzi alla scienza, alle formidabili forze naturali e al lavoro collettivo che sono incorporati nell'insieme delle macchine e costituiscono con esse il potere del padrone.

Cosí la totale subordinazione dell'operaio all'impresa e a coloro che la dirigono poggia sulla struttura della fabbrica e non sul regime della proprietà. Allo stesso modo «la separazione tra le forze spirituali che intervengono nella produzione e il lavoro manuale» oppure, secondo un'altra formula, «la degradante divisione del lavoro in lavoro manuale e lavoro intellettuale» è il fondamento stesso della nostra cultura, che è una cultura di specialisti. [...]

Tutta la nostra civiltà è fondata sulla specializzazione, la quale implica l'asservimento di coloro che eseguono a coloro che coordinano; e su un simile fondamento non si può che organizzare e perfezionare l'oppressione, di certo non alleviarla. La società capitalista è ben lungi dall'aver elaborato nel suo seno le condizioni materiali di un regime di libertà e di uguaglianza, l'instaurazione di un simile regime presuppone piuttosto una trasformazione preliminare della produzione e della cultura. [...]

Raramente tuttavia le credenze che danno conforto sono allo stesso tempo ragionevoli. Ancor prima di esaminare la concezione marxista delle forze produttive, si è colpiti dal carattere mitologico che essa presenta in tutta la letteratura socialista, dove viene ammessa come un postulato. Marx non spiega mai perché le forze produttive tenderebbero ad accrescersi; [...]

Lo sviluppo della grande industria ha fatto delle forze produttive la divinità di una sorta di religione di cui Marx, elaborando la sua concezione della storia, ha subíto suo malgrado l'influsso. Il termine religione può sorprendere quando si parla di Marx; ma credere che la nostra volontà converga con una volontà misteriosa che sarebbe all'opera nel mondo e ci aiuterebbe a vincere è pensare religiosamente, è credere nella Provvidenza. Peraltro il vocabolario stesso di Marx lo testimonia, poiché contiene espressioni quasi mistiche, quali «la missione storica del proletariato». ¶ Questa religione delle forze produttive, in nome della quale generazioni di imprenditori hanno schiacciato le masse lavoratrici senza il minimo rimorso, costituisce un fattore d'oppressione anche all'interno del movimento socialista; tutte le religioni fanno dell'uomo un semplice strumento della Provvidenza, e anche il socialismo mette gli uomini al servizio del progresso storico, vale a dire del progresso della produzione. Per questo, qualunque sia l'oltraggio inflitto alla memoria di Marx dal culto che gli oppressori della Russia odierna gli dedicano, esso non è del tutto immeritato. [*Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, pp. 14-21]

Jacques Camatte 1973

Ma, proprio nel mentre concepisce questa spoliazione come limite, Marx arriva, nel corso della sua analisi, ad evidenziare la possibilità che ha il capitale di sfuggire alle condizioni umane. Si percepisce l'autonomizzazione non delle forze produttive, ma del capitale, poiché a un dato momento esse sono una barriera che esso deve sforzarsi di abolire [*überwältingen*]. In effetti ciò si realizza nel seguente modo: le forze produttive non sono piú le forze produttive dell'uomo, ma del capitale; esse sono per lui. [*Declino del modo di produzione capitalistico o declino dell'umanità?*]

Jean Baudrillard 1976

Bisogna distinguere ciò che non dipende che dal *modo* e ciò che dipende dal *codice* della produzione. Prima di diventare elemento della legge mercantile del valore, la forza-lavoro è innanzitutto uno statuto, una struttura d'obbedienza a un codice. Prima di diventare valore di scambio o valore d'uso, essa è già, come qualsiasi merce, il *segno* della trasformazione della natura in valore, ciò per cui si definisce la produzione, e che è l'assioma fondamentale della nostra cultura, e di nessu'altra. Ben piú profondamente delle equivalenze quantitative, è questo messaggio che corre anzitutto sotto la merce: sradicamento della natura (e dell'uomo) dall'indeterminazione per sottometterlo alla determinazione del valore. Lo si può provare nella rabbia costruttiva dei bulldozer, delle autostrade, delle «infrastrutture», nella rabbia civilizzatrice dell'era produttiva, questa rabbia di non lasciare improdotta nessuna parcella, di segnare tutto con la produzione, senza nemmeno la speranza d'un aumento di ricchezza: produrre per segnare, produrre per riprodurre l'uomo segnato. Cos'è altro la produzione al giorno d'oggi se non questo terrorismo del codice? Questo ridiventa altrettanto chiaro che per le prime generazioni industriali, che considerarono le macchine come dei nemici assoluti, portatori d'una destrutturazione totale, prima che si sviluppasse il dolce sogno d'una dialettica storica della produzione. Le pratiche luddiste che sorgono un po' ovunque, la furia selvaggia che se la prende con gli strumenti di produzione (e in primo luogo con sé stessa in quanto forza produttiva), il sabotaggio endemico e la defezione la dicono lunga sulla fragilità dell'ordine produttivo. Rompere le macchine è un atto aberrante se queste sono dei *mezzi* di produzione, se permane l'ambiguità del loro valore d'uso futuro. Ma se crollano i *fini* di questa produzione crolla anche il rispetto dovuto ai mezzi, e le macchine appaiono secondo il loro vero fine, come segni operatori diretti, immediati, del rapporto sociale di morte di cui vive il capitale. Nulla s'oppone allora alla loro distruzione immediata. In questo senso, i luddisti erano ben piú lucidi di Marx sulla portata dell'irruzione dell'ordine industriale, e trovano oggi in qualche modo la loro rivincita, al termine *catastrofico* di questo processo, in cui lo stesso Marx ci ha fuorviato, nell'euforia *dialettica* delle forze produttive. [*Lo scambio simbolico e la morte*, pp. 24-25]

3.2.9. Oggettualizzazione

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Oggettualizzazione»*] Il fatto di considerarsi, o addirittura comportarsi, come un oggetto. [*Glossario*]

3.2.10. Immortalità (cercata nel capitale)

Karl Marx 1861

L'imperiturità (*Unvergänglichkeit*), alla quale aspira il denaro mentre si rapporta negativamente di fronte alla circolazione (sottraendosi a essa), la raggiunge il capitale, proprio per il fatto che esso si abbandona alla circolazione. [*Urtext* (*Grundrisse*)]

Karl Marx 1858

L'imperiturità (*Unvergänglichkeit*), alla quale aspira il denaro mentre si rapporta negativamente di fronte alla circolazione (sottraendosi a essa), la raggiunge il capitale, proprio per il fatto che esso si abbandona alla circolazione. Il capitale, come il valore di scambio che presuppone la circolazione a essa presupposto, e che si mantiene in essa, assume scambievolmente entrambi i momenti contenuti nella circolazione semplice, ma non come nella circolazione semplice passando soltanto da una delle forme all'altra, bensí in ognuna delle determinazioni è parimenti la relazione con opposto. Se esso appare come denaro, questa ora è solo l'espressione unilaterale astratta di esso come universalità; del pari togliendo questa forma, esso toglie soltanto la sua determinazione opposta (forma op-

posta della universalità). Posto come denaro, cioè come questa forma opposta alla universalità del valore di scambio, è insieme posto in esso che non deve perdere, come nella circolazione semplice, l'universalità, ma la sua determinazione opposta, ovvero assume questa solo svanendo, dunque si scambia di nuovo contro la merce, ma come la merce che esprime di per sé nella sua particolarità l'universalità del valore di scambio, perciò muta costantemente la sua forma determinata. [*Urtext* (*Grundrisse*)]

Karl Marx 1861

Nel capitale, l'immortalità (*Die Unvergänglichkeit*) del valore è postulata (in una certa misura), nel senso che esso è sí incarnato nelle merci deperibili, che ne prende la forma, ma che la cambia altrettanto costantemente; Si alterna tra la sua forma eterna nel denaro e la sua forma deperibile nelle merci; l'immortalità (*Die Unvergänglichkeit*) può manifestarsi solo in forma effimera, è ciò che passa — il processo — la vita. Ma il capitale ottiene questa capacità/qualità solo succhiando costantemente, come un vampiro, lavoro vivo per farne la propria anima. L'immortalità (*Die Unvergänglichkeit*) — la durata del valore nella sua forma di capitale — si ottiene solo attraverso la riproduzione, che è essa stessa duplice, riproduzione come merce, riproduzione come denaro, e l'unità di questi due processi di riproduzione. [*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*]

Jacques Camatte 1976

Il capitale è accumulazione di tempo; esso lo riassorbe, lo assorbe (si può avere entrambe le modalità) e perciò si pone come eternità. Marx affronta tale questione dell'eternità dal lato formale. Parla di *Unvergänglichkeit* che esprime l'idea di qualcosa d'imperituro e nel contempo l'idea che non si può passare ad altro: ¶ «L'eternità — durata del valore nella sua forma capitale — è posta soltanto tramite la riproduzione che è essa stessa duplice: riproduzione in quanto merce, riproduzione in quanto denaro e unità di questi due processi di riproduzione (*Grundrisse*)». ¶ Sviluppata dal punto di vista della sostanza, l'eternità del capitale implica anche l'evanescenza degli uomini, vale a dire tanto la loro scarsa durabilità quanto la loro insignificanza. Il capitale sottrae all'uomo il tempo — elemento del suo sviluppo, secondo Marx. Esso crea un vuoto nel quale il tempo si abolisce; l'uomo perde un riferimento importante, non può piú riconoscersi, percepirsi. E il tempo congelato gli sta di fronte. [*Marx e la Gemeinwesen*, p. 19]

Jacques Camatte 2015

Marx termina il primo libro con la settima sezione: «L'accumulazione del capitale», che si trova in corrispondenza, concordanza, con la terza parte del capitolo «I risultati», vale a dire: «La produzione capitalistica è produzione e riproduzione del rapporto di produzione specificamente capitalistico». ¶ Aggiungiamo che nella settima sezione si trova una certa confusione di termini tra accumulazione e riproduzione. Il capitale non accumula, né si accumula, ma si riproduce su scala costantemente allargata. È il denaro, in quanto numerario, in quanto moneta, che fu accumulato sotto forma di tesoro, tesaurizzato, il che costituiva ostacolo al movimento del valore. Se il capitale accumulasse, non avrebbe invaso tutti gli ambiti della vita umana, come si è effettivamente realizzato in seguito alla sua riproduzione sempre allargata. L'accumulazione evoca qualcosa di statico; si potrebbe dire una staticità. Al contrario la riproduzione implica la fluidità, come è spiegato in *Risultati*. [12. *Il movimento del capitale*]

§ 3.3. Verso una fase ulteriore del processo

3.3.1. Morte del capitale

Jean Baudrillard 1976

Ci sono sempre state delle chiese per nascondere la morte di Dio, o per nascondere che Dio era dovunque, il che è la medesima cosa. Ci saranno sempre riserve di animali e di indiani per nascondere che questi sono morti, e che siamo tutti

degli indiani. Ci saranno sempre delle fabbriche per nascondere che il lavoro è morto, che la produzione è morta, o che essa è dovunque e in nessun luogo. Perché oggi non serve a nulla combattere il capitale sotto forme determinate. In compenso, se diventa chiaro che esso non è piú determinato da chicchessia, e che la sua arma assoluta è di riprodurre il lavoro come immaginario, allora è lo stesso capitale che è assai vicino a crepare. [*Lo scambio simbolico e la morte*, p. 32]

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Morte potenziale del capitale»*] Ha luogo a partire dal momento in cui il numero di coloro che fanno circolare il plusvalore diventa maggiore di quello di coloro che lo producono. Si verificò dapprima negli USA verso la metà degli anni cinquanta del secolo scorso e tende a diffondersi nelle varie aree. È anche legata a un'enorme sostantificazione (produzione di capitale fisso) che inibisce il movimento incessante del capitale che è tale solo se si capitalizza indefinitamente. Da qui il massiccio dispiegamento della speculazione che corrisponde a un'autonomizzazione della forma capitale e, tendenzialmente, alla sua evanescenza nella virtualità. [*Glossario*]

Capitolo 4.
Risultati e fini del processo

Ludwig Klages 1913

Si è perciò coniata anche la parola «mammonisino», ma certo solo pochi si sono resi conto che questo Mammona è un essere reale che s'impadronisce dell'umanità come di uno strumento per annientare la vita della terra. [*L'uomo e la terra*]

Jean Baudrillard 1976

Ma se crollano i *fini* di questa produzione crolla anche il rispetto dovuto ai mezzi, e le macchine appaiono secondo il loro vero fine, come segni operatori diretti, immediati, del rapporto sociale di morte di cui vive il capitale. [*Lo scambio simbolico e la morte*]

4.1. Soppressione e sostituzione della comunità • Comunità materiale

Karl Marx 1858

Il denaro appare qui di fatto come la loro comunità (*Gemeinwesen*) esistente materialmente al di fuori di loro. [*Urtext* (*Grundrisse*), p. 60 (Nota)]

Karl Marx 1844

Ma la *comunità* dalla quale il lavoratore è isolato è una comunità di ben altra realtà e di ben altra estensione che non la comunità *politica*. Questa comunità, dalla quale il *suo lavoro* lo separa, è la *vita stessa*, la vita fisica e spirituale, la moralità umana, l'attività umana, l'umano piacere, l'essenza *umana*. L'*essenza umana* è la *vera comunità* umana [Das *menschliche Wesen* ist das *wahre Gemeinwesen der Menschen*]. Come il disperato isolamento da essa è incomparabilmente piú universale, insopportabile, pauroso, contraddittorio dell'isolamento dalla comunità politica, cosí anche la soppressione di tale isolamento e anche una reazione parziale, una *rivolta* contro di esso, è tanto piú infinita quanto piú infinito è l'*uomo* rispetto al *cittadino* e la *vita umana* rispetto alla *vita politica*. [*Glosse critiche in margine all'articolo «Il Re di Prussia e la riforma sociale: osservazioni di un prussiano»*, pp. 222–223]

Karl Marx 1844

E se il *denaro* è il vincolo che mi unisce alla vita *umana*, che unisce a me la società, che mi collega con la natura e gli uomini, non è il denaro forse il vincolo di tutti i *vincoli*? [*Manoscritti del 1844*]

Karl Marx 1861

[laddove] lo scambio generale delle attività e dei prodotti [...] è diventato condizione di vita per ogni singolo individuo, il nesso che unisce l'uno all'altro si presenta ad essi stessi estraneo, indipendente, come una cosa. [...] Quanto minore è la forza sociale del mezzo di scambio, quanto piú esso è ancora legato alla natura del prodotto immediato del lavoro e ai bisogni immediati di coloro che scambiano, tanto maggiore deve essere la forza della comunità che lega insieme gli individui, il rapporto patriarcale, la comunità antica, il feudalesimo e la corporazione. [*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, v. I, p.98]

Karl Marx 1861

Nel mercato mondiale la connessione del singolo individuo con tutti, ma nello stesso tempo anche l'indipendenza di questa connessione dai singoli individui stessi, si è sviluppata ad un livello tale che perciò la sua formazione contiene già contemporaneamente la condizione del suo trapasso. L'equiparazione si sostituisce alla reale comunità e universalità. [*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, v. I, pp.103-104]

Karl Marx 1861

Poiché il denaro stesso è la comunità (*Gemeinwesen*), non può tollerare altro davanti a sé (...) Quando il denaro non è lui stesso la comunità, deve dissolverla. [*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*]

Karl Marx 1861

Nella società borghese, ad esempio, l'operaio esiste in modo puramente inoggettivo, soggettivo; ma la cosa che gli sta di fronte è ormai diventata la comunità reale (*Gemeinwesen*) che egli cerca di divorare ma che divora lui stesso. [*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*]

Karl Marx 1861

Il denaro diventa cosí, direttamente e simultaneamente, la comunità reale, la *Gemeinwesen*, poiché è la sostanza generale della sopravvivenza di tutti, e allo stesso tempo il prodotto sociale di tutti... [*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*]

Karl Marx 1867

La resistenza, che oppongono alla azione disgregatrice del commercio la solidità interna e la coesione di alcuni modi di produzione nazionali e precapitalistici, si manifesta in maniera evidentissima nei rapporti dell'Inghilterra con le Indie e la Cina. La vasta base del modo di produzione è qui costituita dall'unità della piccola agricoltura e dell'industria domestica, al che in India si aggiunge ancora la forma delle comunità rurali fondate sulla proprietà comune del suolo, che era del resto anche in Cina la forma originaria. In India gli inglesi usarono al tempo stesso della loro diretta forza politica ed economica, come dominatori e come proprietari terrieri, per spezzare queste piccole comunità economiche. [...] con i bassi prezzi delle loro merci essi distruggono la filatura e la tessitura che costituisce da tempi antichissimi parte integrante in questa unità della produzione industriale-agricola, e distruggono in tal modo le comunità. Persino qui tale opera di disgregazione riesce loro molto lentamente. Ancora meno in Cina dove la forza politica diretta non viene loro in aiuto
(Nota 50: ... nel nord-ovest [dell'India] essi [gli inglesi] trasformarono, per quanto fu loro possibile, la comunità indiana fondata sulla proprietà comune della terra in una caricatura di sé stessa). [*Il Capitale*, Libro III, cap.20]

Jacques Camatte & Gianni Collu 1969

Il punto di partenza della critica dell'attuale società del capitale, deve essere la riaffermazione dei concetti di dominio formale e dominio reale come fasi storiche dello sviluppo capitalista. Ogni altra periodizzazione del processo di autonomizzazione del valore [...] non ha fatto altro che mistificare il passaggio del valore alla sua autonomia completa, vale a dire l'oggettivazione della quantità astratta in processo nella comunità materiale. [*Transizione*]

Jacques Camatte 1976

Nell'insieme dell'opera di Marx, vi è dunque giustapposizione tra l'individuazione di un movimento del capitale che si costituisce in comunità materiale e l'affermazione della sua impossibilità, legata alla folle speranza che il proletariato si ribelli a tempo e distrugga il modo di produzione capitalistico (MPC). Ora, la comunità capitale esiste; ciò comporta l'abbandono di ogni teoria classista e la comprensione del fatto che un'immensa fase storica si è conclusa. [*Marx e la Gemeinwesen*]

§ 4.1.1. Gemeinwesen

Karl Marx 1844

(...) il mio umano, comune essere (*mein menschliches, mein Gemeinwesen*).
[*Manoscritti del 1844*]

Karl Marx 1844

Posto che noi avessimo prodotto come uomini: ciascuno di noi nella sua produzione avrebbe *doppiamente affermato* sé stesso e l'altro. Io avrei 1) oggettivato nella mia *produzione* la mia *individualità*, la sua peculiarità, e dunque tanto

durante l'attività avrei goduto una individuale *esteriorizzazione di vita*, quanto nella contemplazione dell'oggetto avrei goduto la gioia individuale di sapere la mia personalità come potere *oggettivo*, sensualmente *contemplabile*, e dunque *sopra ogni dubbio sublime*. 2) Nel tuo godimento o nel tuo uso del mio prodotto, io avrei *immediatamente* il godimento, tanto della coscienza di aver soddisfatto nel mio lavoro un bisogno *umano*, quanto di avere oggettivato l'essere umano e dunque di aver procurato il suo oggetto corrispondente al bisogno di un altro essere umano; 3) di essere stato per te il *mediatore* fra te e il genere, dunque di essere saputo e sentito da te stesso come un complemento del tuo proprio essere e come una parte necessaria di te stesso, quindi di sapermi confermato tanto nel tuo pensiero quanto nel tuo amore; 4) di aver creato immediatamente nella mia individuale esteriorizzazione di vita, dunque di avere immediatamente *confermato e realizzato* nella mia attività individuale il mio vero essere, il mio *umano, comune essere* (*mein menschliches, mein Gemeinwesen*). [*Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique»*]

Karl Marx 1844

Poiché l'essenza *umana* è la vera *Gemeinwesen* [*essenza comune*] degli uomini, gli uomini, realizzando la loro essenza, producono la *Gemeinwesen* umana, l'essenza sociale, che non è una potenza universale-astratta contrapposta al singolo individuo, ma è l'essenza di ciascun individuo, la sua propria attività, la sua propria vita, il suo proprio spirito, la sua propria ricchezza. Non dalla riflessione ha dunque origine quella *Gemeinwesen*, quindi essa appare prodotta dal *bisogno e dall'egoismo* degli individui, ossia dalla realizzazione immediata della loro stessa esistenza. Non dipende dall'uomo che questa *Gemeinwesen* sia o non sia; ma fintantoché l'uomo non si riconosce come uomo e dunque non ha organizzato umanamente il mondo, questa *Gemeinwesen* appare sotto la forma dell'*estraneazione*. Poiché il suo *soggetto*, l'uomo, è un essere estraniato a sé stesso. Gli uomini sono questa essenza, non in una astrazione, ma come individui reali, viventi e particolari. Come sono gli uomini, cosí è la loro essenza. È dunque la stessa e identica cosa dire che l'*uomo è estraniato a sé stesso* e che la società di quest'uomo estraniato è la caricatura della sua *reale Gemeinwesen*, della sua vera vita generica; e dunque che la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione come una potenza estranea, la sua ricchezza come povertà, il *vincolo essenziale* che lo lega all'altro uomo come un vincolo inessenziale, che anzi la separazione dall'altro uomo gli appare come la sua vera esistenza; che la sua vita appare come sacrificio della sua vita, la realizzazione della sua essenza come vanificazione della sua vita, la sua produzione come produzione della sua nullità e il suo potere sull'oggetto come il potere dell'oggetto su di lui; che egli, il signore del suo prodotto, appare come il servo di questo prodotto. [*Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique»*]

Karl Marx 1861

La comunità naturale della tribú, o se si vuole, il gregarismo, è il primo presupposto – voglio dire l'affinità di sangue, di lingua e di costume – dell'appropriazione delle condizioni oggettive della loro vita, e della riproduzione e oggettivazione dell'attività di cui vivono (attività di pastori, cacciatori, agricoltori). La terra è insieme il grande laboratorio, l'arsenale che dà i mezzi e il materiale di lavoro, e la sede che costituisce la base della comunità. Con essa gli uomini istituiscono un rapporto istintivo come con la proprietà della comunità, e della comunità che si produce e riproduce nel lavoro vivo. Ogni individuo singolo si comporta soltanto come membro di questa comunità, come member che è proprietario o possessore. L'effettiva appropriazione attraverso il processo del lavoro avviene attraverso questi presupposti, i quali non sono a loro volta un prodotto del lavoro bensí figurano come suoi presupposti naturali o divini. [*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, v. II, p.96]

Karl Marx 1879

Nelle comunità [*Gemeinwesen*] primitive, nelle quali ad esempio i mezzi di sussistenza sono prodotti collettivamente e distribuiti tra i membri della comunità, il prodotto comune soddisfa direttamente i bisogni vitali di ciascun membro della comunità, di ciascun produttore; il carattere sociale del prodotto, del valore d'uso, qui è

insito nel suo *carattere comunitario* (*comune*). [*Glosse marginali al "Trattato di economia politica" di Adolf Wagner*]

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Individualità»*] Attitudine a porsi in quanto momento di emergenza e unità percettibile del fenomeno vita. ¶ Per tendere ad evitare ogni riduzione, parlo di *individualità-Gemeinwesen* per significare che non c'è separazione tra le due, né a maggior ragione opposizione. L'individualità ha la dimensione *Gemeinwesen*, per il fatto stesso della sua emergenza, non seguita da una separazione, ma dal mantenimento della partecipazione al fenomeno vita. [*Glossario*]

Jacques Camatte 2010-2023

[*voce: «Gemeinwesen»*] Concetto ampiamente utilizzato da K. Marx e G.W.F. Hegel. Non indica solo l'essere comune, ma anche la natura e l'essenza comuni (*Wesen*). È ciò che ci fonda e ci accomuna, partecipando allo stesso essere, alla stessa essenza, alla stessa natura. È la modalità di manifestazione di questo essere partecipante. ¶ Posso aggiungere un'interpretazione personale di *gemein*. *Ge* è una particella inseparabile che esprime la generalità, il comune, il collettivo. *Mein* indica ciò che è individuale: il mio. In ciò affiora in sottinteso l'idea di una non separazione tra ciò che è comune e ciò che è individuale; il che implica il concetto di partecipazione in cui si percepisce sé in un tutto che è come consustanziale. ¶ La *Gemeinwesen* si presenta dunque come l'insieme delle individualità, la comunità che risulta dalle loro attività nella natura e nel mondo creato dalla specie; nello stesso tempo le ingloba, e ad esse dà la loro naturalità (indicata da *wesen*), la loro sostanza come generalità (indicata da *gemein*), in un divenire (*wesen*). [*Glossario*]

Marco Iannucci 2018

Se ora rivolgo nuovamente lo sguardo in direzione del mondo della natura lo posso cogliere piú chiaramente, beninteso in chiave relazionale-differenziale rispetto all'attività trasformatrice (non c'è un'altra via d'accesso): il mondo-ambiente su cui si staglia l'attività umana mi si manifesta come un campo di processi in cui tutto accade nella forma del *prodursi reciproco* di una cosa con l'altra. Ma un campo in cui tutto si costituisce dentro al gioco delle relazioni è un campo *comune*. Cosí mi appare il mondo vivente i cui confini, per quanto ne so, coincidono con quelli del nostro pianeta. La comunità umana interviene su un mondo *che ha a sua volta la struttura di una comunità*, con l'attività trasformatrice che del resto funziona in modo analogo, come un contesto relazionale che ha un potere determinante sugli esseri che coinvolge. È perché lo guardiamo da questa nostra posizione, che il prodursi reciproco delle cose in natura appare a noi umani come un *farsi da sé*. [...]
Ma l'essere in comune ha dei confini? [...]
Fin dove giunge l'ambito entro cui le cose si producono in stato di azione reciproca? Qui, per la prima volta, devo volgermi ad una dimensione che oltrepassa l'orizzonte del mondo umano. Ma ho sempre l'attività trasformatrice e l'essere in comune umano come rivelatori, mediatori di tutto, e tenendoli presenti posso tentare un altro allargamento di sguardo. Questo terreno da cui provengo e in cui in definitiva consisto, cosa mi insegna? Anzitutto che ogni cosa che posso raggiungere *è un nodo di relazioni*, emerge *dentro* le relazioni. ¶ Provo ad allargare il mio sguardo oltre i confini del mondo vivente sul pianeta Terra e vedo che, certo, la vita come qui la conosco, lí si interrompe, ma quello che sta oltre è in continuità con essa, il Sole addirittura in modo tale che senza di lui non posso concepire la vita, ma anche della Luna i saperi tramandati mi dicono che influisce in molti modi sulla vita quaggiú. Ogni orizzonte piú ampio che attingo non fa che estendere senza limiti questa continuità relazionale: stelle, galassie, i confini dell'universo conoscibile ... ¶ Faccio allora un ulteriore sforzo, di tipo quasi intuitivo, e allargo la mia visione oltre ogni confine, verso un orizzonte onnicomprensivo in quanto orizzonte di tutte le relazioni. Quello che raggiungo è un campo *totalmente inclusivo* e perciò *unico*. Nulla esiste fuori di esso. Ma questo non lo intendo in senso empirico, di spazialità misurabile, per cui vado ai confini dell'universo, "guardo fuori" e vedo che non c'è nulla. Un tale modo di pensare è assurdo e genera infiniti paradossi. È in un senso essenziale, cioè relazionale, che lo intendo, perché *esistere*

vuol dire essere in relazione. Perciò, qualcosa che stia fuori dal campo di tutte le relazioni semplicemente *non esiste*, è un'ipotesi oziosa che si autonega all'istante. ¶ Questo campo, essendo unico, disegna un orizzonte invalicabile che è di *comunanza*, cioè all'interno del quale tutto si determina con tutto. Ne ricavo una conferma ancora piú decisa che la natura, il campo in cui interviene l'attività trasformatrice, ha a sua volta la struttura di un essere in comune, e ogni azione che vi si svolge non può che riconfermare in sé questa struttura ultima. [*Un percorso nell'essere in comune*, fine quarto e inizio quinto passo]

4.1.1.1. La grande comunità organica e cosmica

AA.VV. 2024

La *cellula eucariota* costituisce la base di tutti gli organismi animali e vegetali. La teoria comunemente accettata sulla sua origine è quella dell'*endosimbiosi*, l'unione tra un protobatterio e una cellula procariotica. Dunque un'alleanza, una comunità, è all'origine della vita degli organismi complessi che oggi abitano la Terra. [*Informazioni comuni*]

Pëtr Kropotkin 1902

Quando studiamo gli animali, non soltanto nei laboratori e nei musei, ma nelle foreste e nelle praterie, nelle steppe e su le montagne, ci accorgiamo subito che, benché vi sia nella natura una somma enorme di guerra fra le specie diverse, e sopra tutto fra le differenti classi di animali, vi è altrettanto, o fors'anche più, del mutuo sostegno, dell'aiuto reciproco e della mutua difesa tra gli animali appartenenti alla medesima specie o, almeno, alla stessa società. La sociabilità è una legge della natura tanto quanto la lotta tra simili. Sarebbe senza dubbio molto difficile valutare, anche approssimativamente, la importanza numerica relativa a queste due serie di fatti. Ma se ci appelliamo ad una testimonianza indiretta, e domandiamo alla natura: «Quali sono i più atti: coloro che sono continuamente in lotta tra loro, o coloro che si aiutano l'un l'altro?» vediamo che i più atti sono, senza dubbio, gli animali che hanno acquisito delle abitudini di solidarietà. Essi hanno maggiori probabilità di sopravvivere, e raggiungono, nelle loro rispettive classi, il più alto sviluppo di intelligenza e di organizzazione fisica. Se gl'innumerevoli fatti che possono esser citati per sostenere questa tesi sono presi in considerazione, possiamo dire con certezza che il mutuo appoggio è tanto una legge della vita animale quanto lo è la lotta reciproca, ma che, come fattore dell'evoluzione, la prima à probabilmente un'importanza molto maggiore, in quanto favorisce lo sviluppo delle abitudini e dei caratteri eminente mente atti ad assicurare la conservazione e lo sviluppo della specie; essa procura inoltre, con minor perdita di energia, una maggiore somma di benessere e di felicità a ciascun individuo. [*Il mutuo appoggio fattore dell'evoluzione*]

Marco Iannucci 2018

Cosí riguardato, il capitale mi si rivela essere l'esito finale del tentativo, portato avanti con ogni mezzo dalla tribú occidentale, di interrompere la connessione universale tra tutte le cose, di svincolarsi dalla *gemeinwesen* naturale. Si tratta cioè dell'esito finale del nostro tentativo di sottrarci al divenire seguendo la via opposta a quella che la natura stessa ci indica. Perché la natura ce la indica: nel percorso che ho compiuto fin qui ho raccolto infatti abbastanza elementi per intuire che, se operassimo su noi stessi per portare a piena consonanza la *gemeinwesen* umana con la *gemeinwesen* universale, potremmo sperimentare in noi che il divenire in definitiva equivale al non divenire e si apre all'eterno, cosí come lo fa a livello dell'intera natura. Ma viceversa noi ci sforziamo in ogni modo di isolarci da tutti i processi del mondo organico, per sostituirli con un secondo mondo ricostruito tecnicamente, nel quale crediamo di poterci porre al riparo dal nostro sorgere e passare. [*Un percorso nell'essere in comune*, pp. 87–88]

4.2. Soppressione e sostituzione dell'uomo

Gustav Janouch 1920

Kafka mi interruppe: «Le fabbriche sono solo organi per la moltiplicazione dei profitti. Noi tutti ricopriamo solo un ruolo secondario. Quello che conta è il denaro e la macchina. L'individuo è soltanto un apparecchio antiquato di moltiplicazione del capitale, un residuo della storia, che, siccome dal punto di vista scientifico è inadeguato, verrà molto presto sostituito senza difficoltà da automi pensanti».
Io sospirai con aria sprezzante: «Ah già, questa è una popolare fantasia di H. G. Wells».
«No», disse Kafka con voce dura, «questa non è un'utopia ma il futuro, che sta già prendendo forma davanti ai nostri occhi». [*Conversazioni con Kafka*]

Armand Robin 1946

Nel nome del nulla si sopprimerà l'uomo;
Si sopprimerà il nome dell'uomo;
Non ci saranno più nomi;
Ci siamo.

[*Il programma entro qualche secolo*]

Amadeo Bordiga 1950

Il Capitale offre tutti i miliardi di quattro secoli di accumulazione per lo *scalp* del suo grande nemico: l'Uomo.

[*Imprese economiche di Pantalone*]

Roberto Pecchioli 2024

Harari afferma in *Da animali a dèi* che

> non sembra esserci alcuna barriera tecnica insormontabile che impedisce di produrre superumani. Gli ostacoli principali sono le obiezioni etiche e politiche che hanno rallentato il ritmo della ricerca umana. E per quanto convincenti possano essere le argomentazioni etiche, è difficile vedere come possano resistere a lungo al passo successivo, soprattutto quando la posta in gioco è la possibilità di prolungare indefinitamente la vita umana, sconfiggere malattie incurabili e migliorare le nostre capacità cognitive e mentali.

L'esca è la salute, ma l'obiettivo è la morte. ¶ A Davos, montagna incantata della transumana *Agenda 2030*, cosí si è espresso Harari:

> la scienza sta sostituendo l'evoluzione per selezione naturale con l'evoluzione attraverso un disegno intelligente. Questo non è il disegno intelligente di qualche Dio che sta al di là delle nuvole [*clouds*], ma è il NOSTRO disegno intelligente, delle nostre nuvole [*i clouds informatici, N.d.A.*], i clouds di IBM e di Microsoft. Queste sono le nuvole che guideranno la nostra evoluzione.

Gli applausi scroscianti dei presenti — tutti membri di primo piano delle oligarchie economiche, finanziarie, tecnologiche e politiche — mostrano qual è il pensiero dominante, il materialismo greve da cui è animato, il delirio di onnipotenza convinto di avere detronizzato e sostituito Dio.
Per la cupola di potere, ubriaca di *hybris*, la transumana futura umanità, diversa antropologicamente e ontologicamente dalla vecchia, ha bisogno di una drastica sfoltita. Harari, ha il pregio della franchezza. La maggior parte delle persone è «inutile», non piú «necessaria». Siamo obsoleti, eccedenti, un impaccio da risolvere. Corre un brivido lungo la schiena.

> Semplicemente non avremo piú bisogno della stragrande maggioranza della popolazione, perché il futuro prevede lo sviluppo di tecnologie sempre piú sofisticate, come l'intelligenza artificiale [e] la bioingegneria.

[*L'uomo inutile e l'arca dell'oligarchia*]

4.3. Soppressione e sostituzione della natura

Ludwig Klages 1913

Ma dove l'uomo del progresso ha assunto il dominio di cui si vanta, ha seminato attorno a sé soltanto assassinio, terrore e morte. Cosa resta a noi, per esempio, del regno animale della Germania? Orso e lupo, lince e gatto selvatico, bisonte, alce e uro, aquila e avvoltoio, gru e falco,

cigno e gufo si erano trasformati in favola, *prima* che cominciasse la moderna opera di annientamento. Questa li ha davvero fatti scomparire del tutto. Con il piú assurdo di tutti i protesti — che innumerevoli specie animali sano «nocive» — essa ha sterminato quasi tutto ciò che non si chiami lepre, starna, capriolo, fagiano e tutt'al piú cinghiale. Verro, stambecco, volpe, martora, tasso e lontra, animali a cui la leggenda associa antichissime memorie, si sono ridotti di numero — laddove non siano già del tutto scomparsi; gabbiano fluviale, rondine di mare, cormorano, podicipedidi, airone, martin pescatore, nibbio reale, civetta sono abbandonati ad una persecuzione sconsiderata, i banchi di foche nel mare del Nord sono votate allo sterminio. Si conoscono piú di duecento nomi di città e paesi tedeschi che derivano da castoro [*Biber*] — una prova della diffusione dell'instancabile roditore nei tempi passati, oggi sono sopravvissute ancora poche colonie nell'Elba, tra Torgau e Wittenberg, e già sarebbero sparite senza la tutela della legge! E chi non ha avvertito con segreta angoscia la sempre piú veloce diminuzione — di anno in anno — dei nostri amati cantori gli uccelli migratori! Solo una generazione fa perfino nelle città in estate il cielo azzurro era invaso dal frullio delle rondini e dei rondoni, un suono da cui sembrano trasparire la lontananza e l'istinto migratorio. Allora si contavano in un sobborgo di Monaco trecento nidi, oggi quattro o cinque. Perfino sulla campagna è sceso un inquietante silenzio, e non si canta neppure piú come nelle fresche mattine di cui parlano le gioiose poesie di Eichendorff «innumerevoli allodole». Si deve ormai avere fortuna, per poter ascoltare ancora camminando su un lontano sentiero di bosco, proveniente da assolate distese, il richiamo luminoso e pieno di presagi della quaglia, che, un tempo, per mille e mille sere ha riempito il suolo tedesco e vive nei canti del popolo e dei poeti. Gazza, picchio, rigogolo, cinciallegra, codirosso, capinera, usignolo — a quanto si vede, tutti spariscono.

[*L'uomo e la terra*, pp. 38–39]

Fonti

AA.VV.

1982 *Dictionnaire critique du marxisme*, ⌘ Traduzioni ad hoc: Il Covile (2.1.1., 3.1.1.)

2024 *Informazioni comuni* (1.6., 4.1.1.1.)

Giorgio Agamben

1996 *Mezzi senza fine*, Ed. Bollati Boringhieri, 1996 (3.1.5.)

Günther Anders

1956 *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Ed. Il Saggiatore, 1963, trad. L. Dallapiccola (2.1.2., 2.3.3., 3.1.5.)

Anonymous

2600-2450 a.C. *L'epopea di Gilgamesh* (2.3.1.)

Aristotélēs

IV a.C. *Politica* (3.2.1.1.)

Jean Baudrillard

1968 *Il sistema degli oggetti*, Ed. Bompiani, 1972, trad. Saverio Esposito (2.3.3., 3.2.4.1.)

1970 *La società dei consumi*, Ed. il Mulino, 2010, trad. G. Gozzi & P. Stefani (1.1., 1.3., 3.2.4.1.)

1972 *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mazzotta editore, 1974, trad. Mario Spinella (3.1.2.)

1976 *Lo scambio simbolico e la morte*, Ed. Feltrinelli, 1992, trad. Girolamo Mancuso (3.2.8., 3.3.1., 4.)

1986 *America*, Ed. SE, 2000, trad. Laura Guarino (1.1., 1.4.)

Ludwig von Bertalanffy

1968 *Teoria generale dei sistemi*, Ed. ILI, 1971, trad. Enrico Bellone (2.3.2.)

Amadeo Bordiga

1950 *Imprese economiche di Pantalone*, 1950 (4.2.)

1966 *Struttura economica e sociale della Russia d'oggi*, 1966 (2.4.3.)

Jacques Camatte

1966-1968 *Il capitale totale*, Ed. Dedalo, 1976, trad. Giovanni Dettori, Nicomede Folar [Domenico Ferla] (3.2.3.)

1972 *Nota del 1972 «A proposito di dominio formale e dominio reale del capitale»*, in *Il capitale totale*, Ed. Dedalo, 1976 (3.2.4.3.)

1973 *Declino del modo di produzione capitalistico o declino dell'umanità?*, in *Verso la comunità umana*, Jaca Book, 1978 (3.2.8.)

1974 *Questo mondo che bisogna abbandonare*, Ed. Il Covile, 2019, trad. Gabriella Rouf (1.2.)

1975 *È qui la paura, è qui che bisogna saltare!* (3.1.8.)

1976 *Marx e la Gemeinwesen*, in *Urtext*, Ed. Il Covile, 2022, trad. Gabriella Rouf (3.2.10., 3.2.5., 4.1.)

1989 *9. Il fenomeno del valore*, in *Emergenza di Homo gemeinwesen*, Ed. Il Covile (in preparazione), trad. Gabriella Rouf (3., 3.1., 3.1.2., 3.1.3.)

1991 *Gloses en marge d'une réalité VI*, ⌘ Traduzioni ad hoc: Il Covile (1.3.)

1995-1997 *Forme, réalité, effectivité, virtualité*, ⌘ Traduzioni ad hoc: Il Covile (3.1.2.)

2004 *Presentazione del sito Revue Invariance* (1.6.)

2010-2023 *Glossario*, Ed. Il Covile (2.1.3., 2.2., 2.3.1.1., 2.4.1., 2.4.2., 3.1.2., 3.1.5., 3.1.6., 3.2.1., 3.2.4.1., 3.2.9., 3.3.1., 4.1.1.)

2012 *Inversione e disvelamento*, Ed. Il Covile, 2017, trad. Marco Iannucci (2.3.3.)

2015 *12. Il movimento del capitale*, in *Emergenza di Homo gemeinwesen*, Ed. Il Covile (in preparazione), trad. Gabriella Rouf (3.2.10., 3.2.6.)

2022 *Précisions au sujet de Capital et Valeur*, 2024, ⌘ Traduzioni ad hoc: Il Covile (3.)

Jacques Camatte & Gianni Collu

1969 *Transizione*, in *Apocalisse e rivoluzione*, Ed. Dedalo, 1973 (2.4.3., 3.2.4.3., 3.2.5., 4.1.)

Cornelius Castoriadis

1986 *Réflexions sur le «développement» et la «rationalité»*, ⌘ Traduzioni ad hoc: Stefano Isola (2.3.2.)

Giorgio Cesarano & Gianni Collu

1973 *Apocalisse e rivoluzione*, Ed. Dedalo, 1973 (1.5., 3.2.4.3., 3.2.6.)

Gianni Collu

2010 *Testimonianze di Danilo Fabbroni*, 2010 (1.2.)

Guy Debord

1967 *La Società dello spettacolo*, trad. Pasquale Stanziale (2.1.1., 3.1.2., 3.2.5.)

1978 *In girum imus nocte et consumimur igni*, Film, 1978 (1.1.)

Joseph de Maistre

1796 *Considerazioni sulla Francia* (3.2.3.)

Juan Donoso Cortés

1849 *Discorso sulla dittatura* (1.7.)

T.S. Eliot

1935 *Quattro quartetti : Burnt Norton*, 2023 (2.1.)

Euripídēs

428 a.C. *Ippolito* (2.3.3.)

Ludwig Feuerbach

1843 *L'essenza del Cristianesimo* (1.2.)

Joseph Fletcher

1974 *The Ethics of Genetic Control*, ⌘ Traduzioni ad hoc: Il Covile (2.3.3.)

David Graeber & David Wengrow

2021 *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, Ed. Rizzoli, 2022, trad. Roberta Zuppet (1.1.)

Marco Iannucci

2018 *Un percorso nell'essere in comune*, Ed. Il Covile, 2018 (3.1.9., 3.2.1., 4.1.1., 4.1.1.1.)

Ivan Illich

1982 *Il genere e il sesso*, Ed. Mondadori, 1984, trad. Ettore Capriolo (1.3.)

2002 *La perdita del mondo e della carne*, Ed. Il Covile, 2002, trad. Giannozzo Pucci (1.2.)

Stefano Isola

2023 *A fin di bene: il nuovo potere della ragione artificiale*, Ed. Asterios, 2023 (2.1.2.)

Gustav Janouch

1920 *Conversazioni con Kafka* (4.2.)

Costantinos Kavafis

1927 *Anna Dalassene*, in *Cinquantacinque poesie*, Ed. Einaudi, 1968, trad. Margherita Dalmati & Nelo Risi. (2.4.4.)

Ludwig Klages

1913 *L'uomo e la terra*, Ed. Mimesis, 2020, trad. Sandro Gorgone (3.2.3., 4., 4.3.)

Pëtr Kropotkin

1902 *Il mutuo appoggio fattore dell'evoluzione*, Libreria Internazionale di Avanguardia, 1950, trad. Camillo Berneri (4.1.1.1.)

Robert Kurz

2004 *Congedo dal valore d'uso*, in *blackblog francosenia*, 2016, trad. Franco Senia (3.1.2.)

André Leroi-Gourhan

1964 *Il gesto e la parola*, Ed. Einaudi, 1977, trad. F. Zannino (2., 2.1.1., 2.4., 3.2.3.)

Lotario di Segni (Innocenzo III)

~1195 *Sulla miseria della condizione umana* (2.3.3.)

Alasdair MacIntyre

1981 *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Ed. Feltrinelli, 1988, trad. P. Capriolo (3.1.2.)

Ernest Mandel

1974 *Introduzione al marxismo*, Ed. Savelli, 1975, trad. Livio Maitan (1.1.)

Jerry Mander

1978 *Quattro Argomenti per Eliminare la Televisione*, Ed. Dedalo, 1982, trad. Pasquale Portoghese (1.2.)

Marcus Valerius Martialis

86-102 *Epigrammi*, Ed. Bernardoni, 1827, trad. Federico Fagnani (2.1.2.)

Karl Marx

1844 *Manoscritti del 1844*, Ed. Feltrinelli, 2018, trad. Enrico Donaggio & Peter Kammerer (2.1.2., 2.2., 2.4.4., 3.1., 4.1., 4.1.1.)

1844 *Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique»*, in *Marx-Engels: Opere, vol. III*, Editori Riuniti, 1976 (2.2., 3.1.3., 3.1.7., 3.1.8., 4.1.1.)

1844 *Glosse critiche in margine all'articolo «Il Re di Prussia e la riforma sociale: osservazioni di un prussiano»*, in *Marx-Engels: Opere III*, Editori Riuniti, 1976 (4.1.)

1847 *Miseria della filosofia*, Ed. Rinascita, 1950 (1.2., 1.8., 3.1.9., 3.2.5.)

1857–1858 *Frammento sulle macchine*, in *Grundrisse*, Quaderni rossi, 4, 1964, trad. Renato Solmi (3.2.7.)

1857 *Marx-Engels-Werke (MEW)* (3.2.3.)

1858 *Urtext (Grundrisse)*, Ed. Il Covile, 2022 (3.1.10., 3.1.7., 3.2.10., 3.2.3., 4.1., 3.2.10.)

1861 *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Ed. La nuova Italia, 1968-1970, trad. Enzo Grillo (3.2.10., 4.1., 4.1.1.)

1861 *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ✡ Traduzioni ad hoc: Il Covile (4.1.)

1867 *Il Capitale, Libro I, Capitolo VI inedito*, Ed. La nuova Italia, 1969, trad. Bruno Maffi (3.2.4.2.)

1867 *Il Capitale* (1.8., 2.4.4., 3.2.3., 3.2.4.2., 4.1.)

1879 *Glosse marginali al "Trattato di economia politica" di Adolf Wagner* (4.1.1.)

Lewis Mumford

1967 *Il mito della macchina*, Ed. Il Saggiatore, 1969, trad. Ettore Capriolo (2.4.3., 2.4.3.1.)

Robert Musil

1930–1943 *L'uomo senza qualità*, Einaudi, 1972, trad. Anita Rho (3.)

Chuck Palahniuk

2005 *Cavie*, Ed. Mondadori, 2005, trad. M. Colombo & G. Iacobaci (1.8.)

Roberto Pecchioli

2024 *L'uomo inutile e l'arca dell'oligarchia*, in *Il Covile №686*, 2024 (4.2.)

Fredy Perlman

1968 *Il feticismo delle merci. Introduzione al Saggio di I.I. Rubin sulla teoria del valore di Marx*, Ed. Lampugnani Nigri, 1972, trad. Giampiero Ascenso (3.1.4.)

Edgar Allan Poe

1840 *L'uomo della folla*, in *Storie incredibili*, Tipografia Pirola, 1869, trad. Baccio Emanuele Maineri (1.4.)

Armand Robin

1946 *Il programma entro qualche secolo*, in *Il Covile №881*, 2015, trad. Il Covile (4.2.)

Marshall Sahlins

1966 (1972) *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Ed. Bompiani, 1980, trad. Lucio Trevisan (1.1.)

Carl Schmitt

1959 *La tirannia dei valori*, Ed. Pellicani, 1987, trad. Susanne Forsthoff Falconi (3.1.)

Juliet B. Schor

1993 *Pre-industrial workers had a shorter workweek than today's*, ✡ Traduzioni ad hoc: Il Covile (1.1.)

Jaime Semprun

1993 *Dialoghi sul compimento dei tempi moderni*, Ed. Quattrocentoquindici, 2008, trad. Gabriele Pagella (1.1., 3.1.9.)

2003 *Il fantasma della teoria* (3.1.9.)

2005 *Défense et illustration de la novlangue française*, ✡ Traduzioni ad hoc: Il Covile (2.4.3.1.)

Georg Simmel

1917 *Diario postumo*, in *Saggi di estetica*, Ed. Liviana, 1970, trad. M. Cacciari & L. Perucchi (3.1.7.)

Stephen Smith

2022 *Comment in a forum*, ✡ Traduzioni ad hoc: Il Covile (3.2.2.)

Alfred Sohn-Rethel

1970 *Lavoro manuale e lavoro intellettuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Ed. Feltrinelli, 1977, trad. V. Bertolini & F. Coppellotti (3.1.7., 3.1.9.)

1990 *Il denaro. L'apriori in contanti*, Editori Riuniti, 1991, trad. Francesco Coppellotti (3.1.7.)

Max Stirner

1845 *L'unico e la sua proprietà*, Ed. Bompiani, 2018, trad. Sossio Giametta (1.2.)

Henry David Thoreau

1854 *Walden o vita nei boschi* (1.1.)

Alexis de Tocqueville

1840 *La democrazia in America*, Ed. Rizzoli, 1999, trad. Giorgio Candeloro (1.7.)

Jean Vioulac

2009 *L'époque de la Technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Traduzioni ad hoc: Il Covile (3.2.2., 3.2.3.)

A.E. van Vogt

1971 *Battaglia per l'eternità*, Libra Editrice, 1971, trad. Ugo Malaguti (2.3.1.)

Simone Weil

1934 *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Ed. Adelphi, 1983, trad. Giancarlo Gaeta (3.2.8.)

Legenda: Translated by/Traduit par/Tradotto da; Title of the text in the edition/Titre du texte dans l'édition/Titolo del testo nell'edizione; Title-Date of original text/Titre-Date du texte original/Titolo-Data del testo originale; Downloadtext/Télécharger le texte/Scaricare il testo; Book / Livre / Libro; Magazine/Revue/Rivista; Print editions/Éditions imprimées/Edizioni cartacee; Collections/Raccolte; Manifestos/Manifestes/Manifesti; Poems/Poèmes/Poesie; Website.

www.ilcovile.it