

Penetriamo nuovamente in epoche che non aspettano dal filosofo né una spiegazione né una trasformazione del mondo, ma la costruzione di rifugi contro l'inclenza del tempo. *Nicolás Gómez Dávila*

MARXISTI ANTIMODERNI. APPROFONDIMENTI, INCONTRI, PRECISAZIONI (IO)

MARCO IANNUCCI

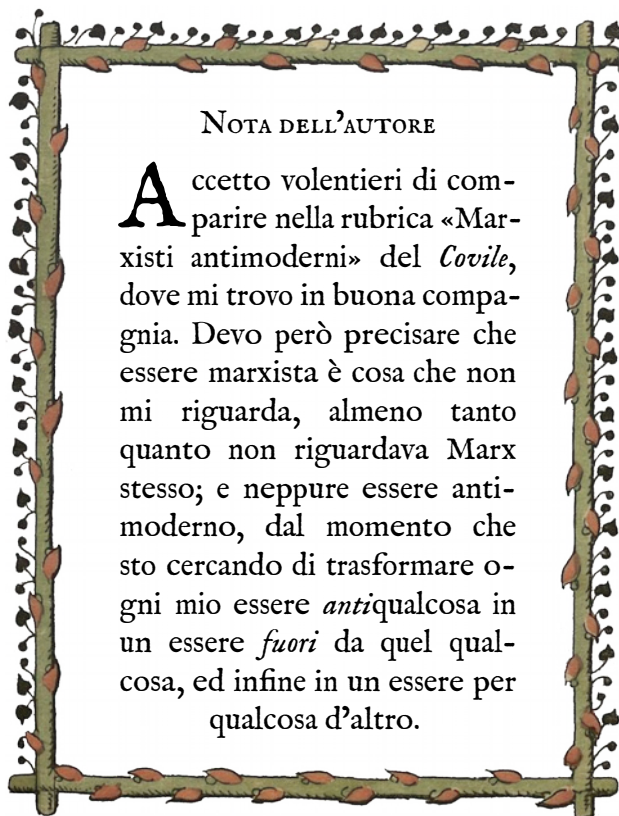
UN PERCORSO NELL'ESSERE IN COMUNE



SVOLGO ALCUNE CONSIDERAZIONI A
MO' DI PREMessa.

È FONTE ogni volta di stupore per me constatare quanto poco si parli di «capitale». I canali attraverso i quali viene formata l'opinione pubblica, a cominciare da quelli che operano nei paesi dell'occidente industrializzato, non forniscono praticamente mai degli strumenti per interpretare il mondo contemporaneo alla luce della posizione dominante occupata dal capitale. Eppure non è difficile constatare che i fenomeni che determinano in modo decisivo la forma di vita dell'umanità attuale, in quanto forma di vita sociale, sono fenomeni del capitale.

Accade così che negli stessi mezzi di informazione di massa venga data ogni giorno la massima evidenza ad argomenti come: crisi finanziaria e uscita dalla crisi, recessione o espansione, prodotto interno lordo che cala o, finalmente, cresce («la crescita!»), doman-



NOTA DELL'AUTORE

Accetto volentieri di comparire nella rubrica «Marxisti antimoderni» del *Covile*, dove mi trovo in buona compagnia. Devo però precisare che essere marxista è cosa che non mi riguarda, almeno tanto quanto non riguardava Marx stesso; e neppure essere antimoderno, dal momento che sto cercando di trasformare ogni mio essere *antiqualcosa* in un essere *fuori* da quel qualcosa, ed infine in un essere per qualcosa d'altro.

da interna ed estera che ristagna o aumenta, aziende che chiudono o aprono o si fondono, andamenti degli indici delle varie Borse,



Presentiamo la prima parte di un saggio di Marco Iannucci, amico di Jacques Camatte e traduttore italiano di alcuni suoi scritti. Il testo integrale è stato da noi pubblicato ed è disponibile nella serie «I libri del Covile» a: www.ilcovile.it. **A pag. 16 un carteggio tra autore e redazione.**



prezzo del petrolio greggio e quotazione dell'oro, cambio Euro-Dollaro, aste dei titoli di stato, *spread* tra gli interessi sulle emissioni di uno stato rispetto a un altro, deficit di bilancio, debito pubblico e rischio di *default* di questo o quello stato, tasse e politiche fiscali, decisioni del Fondo Monetario Internazionale, della Banca Mondiale, della Federal Reserve, della Banca Centrale Europea, dei ministri delle finanze e così via ... ma del capitale no, di quello non si parla.

Tutt'al più lo sentiamo nominare all'interno di notizie riguardanti ad esempio l'«aumento di capitale» deciso dall'assemblea degli azionisti di questa o quell'azienda o banca, oppure la piaga della «fuga di capitali». Perché parlandone così s'intende che si sta parlando di cose presenti nel mondo e che circolano per il mondo, ed evidentemente di cose si può sempre parlare.

E identico è il motivo per cui si parla di tutti gli argomenti che ho elencato prima: perché anche tutte quelle sono cose che circolano per il mondo, oppure sono dati, e di cose e di dati si può sempre parlare, perché sono fatti, e dei fatti bisogna prendere atto, come si prende atto dei fenomeni naturali: che ci sono le stagioni, le maree, le migrazioni degli uccelli, le eclissi di sole e di luna, i terremoti e le eruzioni vulcaniche. Allo stesso modo si prende atto che esiste l'economia, che è fatta di quelle cose ed è rappresentata da quei dati.

La situazione che sto segnalando potrebbe essere paragonata a quella di un paese in cui le principali attività degli abitanti fossero dominate e controllate da un'organizzazione criminale di stampo mafioso, e nel quale però tutti o quasi si attenessero al principio che «la mafia non esiste». Allo stesso modo di come questa popolazione non potrebbe, non dico liberarsi dal dominio mafioso, ma neppure immaginare di poterlo fare, così l'umanità at-

tuale non potrebbe, non dico liberarsi dal dominio del capitale, ma neppure percepire che una tale liberazione abbia senso.

E così come si capisce bene che, nell'esempio, sarebbe la stessa organizzazione mafiosa a fare in modo che della sua esistenza non si parli neppure, allo stesso modo si può arguire che è nella logica del capitale di arrangiare le cose in modo che della sua esistenza e reale natura si faccia parola il meno possibile.

Quindi, da questo punto di vista è tutt'altro che stupefacente che non si parli del capitale. Al contrario, si tratta della cosa più normale.

Se così è, allora, che non si utilizzi questo concetto come una chiave per comprendere il mondo attuale, sarebbe indice del fatto che una parte dell'umanità non vuole essere altro che umanità del capitale, e questa parte riesce a far sí che il suo volere sia determinante per la restante maggioranza.

Un po' più di 150 anni fa, vedendo che invece una larga parte di umanità attorno a sé mostrava di avere motivi per non volersi allineare nei ranghi della società presente, un uomo considerò che sarebbero emersi motivi ancora più profondi se solo qualcuno avesse fatto luce sul meccanismo fondamentale che faceva funzionare quella stessa società. Dopo lunghi studi in proposito, egli pubblicò i risultati della sua indagine in un libro intitolato *Il Capitale*. Sottotitolo: *Critica dell'economia politica*. Lì si parlava, per centinaia di pagine, essenzialmente del capitale. È superfluo che io precisi il nome di quell'uomo.

Ricordo ancora bene l'emozione che provai alla prima lettura di quel libro. 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 detta-

gli, e io non posso che rimandare alle sue parole. Ma voglio qui ricordare solo tre capisaldi di quel disvelamento, quelli che anche allora mi colpirono con maggiore forza:

— innanzitutto restai stupefatto e nello stesso tempo illuminato nel momento in cui Marx mi chiarì che il capitale *non è una cosa, ma un rapporto sociale tra persone, mediato da cose*. «Ma allora — pensai — il capitale in definitiva non è un oggetto interno all'economia». Se il capitale è un rapporto sociale tra persone, vuol dire che non è un fenomeno appartenente 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 vita umana sotto un'altra forma, e questa riprogettazione non è limitata ad un ambito predefinito, ma è totale, e va alla radice dell'uomo. Cominciavo 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 perno 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, più denaro di quanto vi era presente inizialmente. Le relazioni umane si modellano così 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 più «rapporti immediatamente sociali fra persone [...] ma anzi, *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose*».¹ Se non stai a questo gioco il processo ti relega ai margini della vita sociale, il che spesso vuol dire della vita *tout court*. Perché 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* (e Marx segnalò per prima cosa 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. A questo proposito Marx ad esempio dimostrava che è esigenza del capitale non di creare prodotti per i bisogni, ma bisogni per i prodotti.

¹ K. Marx, *Il Capitale*, Torino, Einaudi 1975, Libro I, Cap. I, § 4: «Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano», p. 89.

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 di merci, così 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).

Riesaminando oggi questi tre disvelamenti, confrontandoli con il mondo in cui vivo, sottoponendoli alla prova dei cambiamenti che sono intervenuti nella società dai tempi di Marx, io non trovo motivi per abbandonarli come non più corrispondenti alla realtà attuale, come non più utili per comprenderla e per posizionarmi in essa. Al contrario, ritengo che non vadano tagliati i fili con queste analisi di Marx, e che essi siano casomai da riannodare. E il gesto fondamentale di questo riannodare consiste nel non smettere di leggere i caratteri del mondo sociale umano attuale come manifestazioni del dominio del capitale. Il quale, trattandosi di un processo e non di una cosa, non ha mai smesso nel frattempo di cambiare i connotati al suo mondo e a se stesso. Quindi si tratta di essere fedeli anzitutto a ciò che si vede, di cui si fa esperienza, confrontando questa esperienza con la chiave di lettura che Marx ci ha fornito. Il contrario quindi di qualsiasi scolastica o dogmatica marxista.

Ora posso dichiarare che quello che qui propongo è un tentativo di effettuare uno degli innumerevoli possibili riannodamenti di quei fili.



✂ MI AVVICINO.

IN particolare i fili che cercherò di riannodare si congiungono con il terzo disvelamento, quello che riguarda l'estendersi del dominio del capitale alla totalità della vita umana.²

Che i cambiamenti indotti da questo processo coinvolgano ormai l'umanità a livello planetario, senza residui, in una interconnessione percepibile in una gran quantità di manifestazioni immediate, è divenuto così evidente da aver generato il termine «globalizzazione», spendibile nella formazione dell'opinione pubblica di massa. Anche questo termine evoca davanti alle nostre menti una situazione di fatto, non chiarendone la causa profonda. A questo punto il dichiararsi «no global» non garantisce per nulla di essere

2 Cfr. in proposito Jacques Camatte, *Il capitale totale*, Bari, Dedalo 1976. Prima di procedere dichiaro il mio debito di riconoscenza nei confronti di questo autore che, ben prima di me e ben più di me ha tenuto con forza annodati questi fili, e molti di nuovi ne ha tessuti. Questo mondo, per i motivi che ho già detto, disconosce o ignora, finché può, chi compie cammini di questo genere (fa eccezione *Il Covile*: vedi i numeri 669, 913, 915, 917, 928 e l'antologia dei *Marxisti antimoderni*). Non sarà comunque inutile che dia qualche notizia su di lui. Jacques Camatte è nato nel 1935, e fin dalla fine degli anni '50 ha sviluppato la sua concezione centrale della comunità come *Gemeinwesen* sui testi di Marx e a diretto contatto con Amadeo Bordiga. Due anni dopo essere uscito dal Partito Comunista Internazionale (1966), ha dato vita alla rivista *Invariance*, della quale ha curato la pubblicazione, in cinque serie, fino al 2002, redigendo la maggior parte dei testi. Ora il proseguimento del suo cammino può essere seguito sul sito internet <http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/>. In lingua italiana sono usciti, oltre al titolo già citato, i seguenti volumi: *Comunità e comunismo in Russia* (Milano, Jaca Book 1975), *Verso la comunità umana* (Milano, Jaca Book 1978), *Il disvelamento* (Milano, La Pietra 1978), *Comunità e divenire* (Paderno Dugnano, Gemeinwesen/Colibrì 2000), *Dialogando con la vita* (Paderno Dugnano, Colibrì 2000). Dedico il presente scritto a Jacques.

usciti dalla logica dominante, e diventa una delle alternative permesse.

Il mio punto di partenza è la percezione che ho, di appartenere ad una generazione che ha avuto in sorte di attraversare una soglia non prima sperimentata dal genere umano, cioè di vivere il momento in cui giunge a completarsi il processo di sottomissione delle varie forme di vita degli esseri umani su questo pianeta ad un'unica forza che le governa.

Nel presentarsi di questa soglia da varcare è coinvolto un aspetto che mi preme mettere in evidenza, e cioè che la dimensione della *totalità* sta presentandosi in modo nuovo nel mondo umano. Che questa dimensione venga coinvolta e che essa prenda un nuovo volto, mi segnala che qualcosa di potente e nello stesso tempo di sfuggente viene all'ordine del giorno, al punto da suggerirmi di adottare un atteggiamento fuori dal consueto: anzitutto collocarmi a lato delle alternative parziali già giocate del pro e del contro, sospenderle, e al loro posto assumere invece l'intera situazione presente della specie umana come un *rivelatore*. La domanda che mi pongo è: «Cosa si manifesta nel dominio del capitale giunto ad aver conquistato il suo primo orizzonte di compiutezza? Quali caratteristiche ha la totalità che si mette in gioco in tal modo?».

Posso cercare di leggerle solo esaminando i caratteri del capitale. Ora, prima e indipendentemente da qualsiasi attribuzione più specifica che posso dargli, quando mi riferisco al capitale sto senz'altro riferendomi ad un processo tenuto in movimento da noi umani, che sta interamente nell'orizzonte del mondo posto dalle nostre azioni. Lo è anche nel caso in cui questo processo si presenti come una colonizzazione della vita umana che procede senza limiti in estensione e in intensione. Assumo perciò in via preliminare la forza unica che governa in modo to-

talizzante il mondo umano attuale come una forza *totalmente mondana* ed esclusivamente *risultante dalla prassi umana*.

Queste due caratterizzazioni mi appaiono banali solo se le considero eterne e onnipresenti, trascurando lo sfondo sul quale esse si stagliano per differenza; la loro portata di rottura mi si manifesta appieno se considero che quello sfondo ha ricevuto i nomi della *natura* e del *sacro*. Mi suona strano di affiancare questi due termini, quando di solito li si inquadra in orizzonti distinti, ma anche qui ogni apparenza di distanza tra loro si perde, mentre entrambi mostrano tutto il loro senso non appena, guardandoli nella stessa luce differenziale, mi rendo conto che «natura» e «sacro» presentano il tratto comune di riferirsi ad ambiti che contengono un elemento di trascendenza rispetto alla prassi umana e al mondo che essa pone in atto. A questo punto questi due termini, prima di dar loro qualsiasi attribuzione più specifica, si ricongiungono al loro senso basilare, rispettivamente di «ciò che si fa da sé»³ e di «ciò di fronte a cui l'azione umana si ferma».⁴

Il giro che sto compiendo tra queste dimensioni interrelate mi si rivela ancora più stringente e illuminante nel momento in cui noto che la qualifica di essere una forza o dimensione che governa le varie forme di vita degli esseri umani su questo pianeta si taglia altrettanto bene, prima che al capitale, proprio all'esperienza della natura, appiata all'esperienza del sacro. Questo mi fa comprendere che il dominio del capitale è

3 Spostandomi in un'area culturale e linguistica distante, segnalo che l'ideogramma giapponese 自然 («shizen»), a cui si fa corrispondere il nostro «natura», alla base vuol dire «ciò che è così come è da sé».

4 Ricordo che il latino «sacer» deriva da una radice «sak» che indica il «lontano, distante», da cui il significato di «ciò da cui si deve stare distanti». Vedi anche il verbo derivato «sancire» con il senso di «rendere intangibile».

un dominio *per sostituzione*. Il capitale, cioè il risultato delle nostre prassi mondane, portando a compimento il suo dominio non introduce la vita umana nella dimensione della totalità, ma prende il posto di forme di totalità che lo precedono.

Ma il processo attraverso cui si compie questa sostituzione, proprio nei confronti della natura e del sacro, non ha già un nome? Sí, ed è «storia». Poiché riferirsi ad un processo che si svolge su un piano interamente mondano in quanto legato alla prassi umana in un modo che tende a subordinare a sé ciò che la trascende, nella direzione tanto della natura quanto del sacro, equivale a riferirsi ad un processo che per definizione è *storico*. Questo vuol dire che il dominio del capitale dà compimento al modo d'essere storico. Estendendosi alla totalità, il capitale conclude il processo di sottomissione al modo di vita storico di tutte le forme, anche non storiche, della vita umana. Marx, attento lettore di Hegel, aveva in proposito annotato: «La storia universale non è esistita sempre; la storia come storia universale è un risultato».⁵

Svolgendo queste osservazioni mi si presenta allora un'ipotesi guida centrale, che formulo così: il capitale, dando compimento in sé alla dinamica storica, ha potuto attingere il suo dominio totale solo incorporando in sé (potrei dire appropriatamente: *capitalizzando*) il senso d'essere delle forme del vivere umano che così esso ha trasferito sul proprio piano universale, a partire dal senso della stessa esistenza storica considerata come un tutto. Ma in questo modo, cumulando in sé il senso complessivo del tragitto dell'umanità storica, esso porta con sé, senza es-

serne consapevole, anche il senso d'essere delle totalità più ampie sulle quali l'esistenza storica si è insediata (le umanità non storiche, ovvero le forme dell'esistenza umana *tout court*) le quali aprono a loro volta alle condizioni di base che hanno reso possibile l'esserci umano, la sua differenza specifica di animale *sui generis*, a sua volta poggiante sul terreno della vita in generale e così via.

Questo tragitto, in cui il capitale, in quanto esito finale del processo storico, raccoglie in sé il senso dell'orizzonte d'essere in cui installa il suo dominio, e attraverso questo, indirettamente, degli orizzonti ulteriori che lo ricomprendono, disegna anche un tragitto possibile di disvelamento da percorrere in senso inverso, per la coscienza riflessiva e in parallelo per la prassi. È in questo senso che assumo la situazione attuale di dominio del capitale come un rivelatore: in quanto in essa è depositato il senso di ognuna delle totalità più ampie, e più determinanti, in cui questa situazione è ricompresa essendone anche un esito ultimo. Per cogliere questi sensi stratificati occorre che io mi disponga a compiere un cammino di tipo genealogico, non però in senso temporale, poiché il risalire per così dire all'indietro avviene attraversando non delle fasi storiche o storico-naturali, ma le totalità successive sempre meno condizionate che incontro, e che costituiscono sfondi di senso l'una per l'altra.⁶

⁵ K. Marx, *Introduzione del 1857 a Per la critica dell'economia politica*, ed. it a cura di Bruno Maffi in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La nuova Italia 1968, Vol. I, p. 38.

⁶ Compiendo questo tipo di percorso riprendo un'esigenza analoga a quella che si fece presente a Jacques Camatte nel momento in cui, nel 1974, dichiarò esaurito il processo-rivoluzione e avviò la dinamica di abbandono di questo mondo (Cfr. Jacques Camatte, «Questo mondo che bisogna abbandonare» in *Verso la comunità umana*, cit., pp. 403-430). Si tratta dell'esigenza di accompagnare una tale dinamica con un grande sforzo riflessivo rivolto verso le radici della presenza umana sul pianeta e dello stesso fenomeno vita, in modo da dare una direzione e una dimensione determinata al gesto di abbandono. In Camatte questa esigenza si sta traducendo nella stesura

Un aspetto della mia ipotesi guida è che nel risalire all'indietro, attraversando strati che sono di senso prima che di fatto, mi si riveleranno anche i livelli d'essere e i modi in cui si sono prodotte, se si sono prodotte, deviazioni, disfunzioni, rotture di totalità (una volta si sarebbe detto: alienazioni); ma ancor più conto di poter scorgere *rispetto a quali condizioni d'essere* (a quali totalità più comprensive) *si sono manifestate quelle deviazioni*.

Detto questo, si tratta ora di portarmi all'imbocco del percorso e di entrarvi effettivamente. Ma prima aggiungo ancora un cenno sul tipo di sguardo che eserciterò: esso sarà puntato soprattutto sui momenti di *passaggio*. Ciò che mi premerà, ad ogni orizzonte di fenomeni che incontrerò, non sarà di entrarvi per vederlo in dettaglio, ma di scorgere il modo con cui esso apre ad un orizzonte ulteriore che lo ricomprende. Lo sguardo non sarà analitico ma sintetico. Prevarrà il movimento dell'uscire-da, rispetto a quello dell'entrare-in. In altre parole, il gesto di pensiero che qui provo a compiere *non è di tipo critico*. Sono dell'idea che l'atteggiamento critico, se resta l'unico ad essere attivato, trattiene chi lo esercita in un legame troppo forte, e infine di coinvolgimento inestricabile, con la cosa criticata. Mi muove la convinzione che, se non siamo in grado di disincagliarci da questo mondo mentalmente, non saremo in grado di farlo in nessun altro modo.



di una vasta ricerca, avviata nel 1986 e tuttora in corso, intitolata *Emergence de Homo Gemeinwesen*, consultabile sul sito di *Invariance*, cit.

✚ MI PREPARO.

IL primo passo che devo compiere non è un passo, ma è uno stare giusto nel luogo di partenza. Importante è che questo luogo sia la totalità emergente più comprensiva attingibile nel presente immediato, qui e ora, e non una sua espressione parziale. Dominio compiuto del capitale, ho detto. Ma questo, anche immaginandomi il «compiuto» nel suo senso più forte, *non è la totalità*. Da dove proverebbe allora, ad esempio, questo stesso discorso? O assumo che si tratta ancora di un'espressione del capitale, oppure esso manifesta (certamente non da solo) che vi è altro. Questo altro, partendo dall'intenzione che mi muove, e allargando lo sguardo fino all'orizzonte dell'intera fase in cui il dominio dispiegato del capitale porta l'esistenza storica al suo apice, ha ricevuto un nome ben preciso: comunismo. La totalità *relativamente* più concreta non è quindi «capitale» ma «capitale e comunismo».

Questo non lo decido io, ma una profonda necessità, dovuta al fatto che il capitale è sí un processo che mira alla conquista della totalità, ma lo fa muovendo da una posizione intrinsecamente manchevole: quello di una *forza materiale incosciente*, incosciente proprio nei termini essenziali messi in gioco dal suo tendere alla totalità.

Intendo dire che il capitale conosce, di se stesso e della realtà di cui va impadronendosi (la natura, gli esseri umani) appunto solo ciò che gli serve per potenziarsi e divenirne padrone nel suo peculiare modo, un modo che non gli richiede di riferirsi ad una totalità organica, a ciò che ad esempio Marx chiamava il *ricambio organico* [*Stoffwechsel*] tra uomo e natura, né di comprendere cosa vuol dire misurarsi con questa dimensione. La logica che governa il movimento del capitale, cioè l'accumulo di ricchezza in forma di denaro a uno degli estremi delle transazioni,

con parallela spogliazione all'altro estremo, è quanto di più unilaterale e cieco si possa immaginare. Il capitale perciò, man mano che estende il suo dominio, non può che *inciampare* nella totalità organica naturale (compreso ciò che nella vita umana è in continuità con essa), arrangiando ogni volta *post festum* le contraddizioni che in tal modo crea, allo scopo di poter procedere ancora.

Il capitale, portando al suo punto culminante la dinamica storica, rende totale, in estensione e in intensità, la cecità dell'agire umano rispetto alle condizioni in cui esso si svolge, cecità che era già il tratto distintivo del tragitto dell'umanità storica. L'accesso all'esistenza storica, che si è annunciato nel mondo greco tra l'VIII e il VII secolo a.C., in significativa concomitanza con il primo presentarsi della ricchezza in forma monetaria, presenta subito i tratti distintivi di un agire che perde la propria misura, con l'indebolirsi del riferimento delle azioni umane alla coerenza con l'ordine naturale, riferimento che era custodito *anche* nelle pratiche sacrali, il che comporta una parallela disintegrazione dei legami sociali all'interno della *pólis*, il costituirsi di ceti stratificati in conflittualità endemica tra loro, il comparire istituzionalizzato di punti di vista parziali (le *dóxai*, le opinioni) a sostegno degli interessi contrapposti di gruppi e anche di individui.

A questa perdita di un riferimento unitario per l'agire (l'*ethos*) e per il sapere è corrisposto, come contromovimento compensativo (e spesso anche contestativo) il mettersi in cammino della filosofia. Con le ben note parole di Hegel:

Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e gua-

dagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia.⁷

L'intenzionalità filosofica si è fatta, da quel momento in avanti, portatrice di due esigenze correlate: mantenere un punto di vista onnilaterale, all'altezza della totalità delle condizioni nelle quali la vita umana è inserita, e ricollegare, ricucire, riconnettere in un tutto unitario le componenti dell'*ethos* e del sapere che si andavano disintegrando.

Vale la pena notare che nel momento in cui queste due esigenze, nel contesto della comunità cittadina (*pólis*), erano sembrate ancora realizzabili praticamente, esse avevano assunto *anche* il contenuto di un comunismo. Ma lo stesso Platone aveva potuto sperimentare l'impraticabilità di un progetto in cui filosofia ed esercizio del potere si identificassero. La sua scelta conseguente fu di far ripiegare l'intenzionalità filosofica su un terreno praticabile: su questa base si pose la decisione del filosofo di muoversi nel campo dei discorsi, di «rifugiarsi nei *lógoi*»,⁸ da una parte creando per essi lo spazio relativamente chiuso dell'Accademia, dall'altra registrandoli negli scritti. L'intenzionalità filosofica si è in tal modo preservata, ma in forma ridotta, come teoresi.

All'altro capo, finale, della parabola storica, il capitale trasporta la disintegrazione dell'*ethos* e del sapere dentro una prassi che si muove su un piano interamente fattuale, materiale e mondano, e che in aggiunta assume una portata sempre più totale. L'attuarsi della storia universale come risultato, di cui parlava Marx, si realizza, su queste basi, come l'universalizzarsi dell'autoestraniazione umana. A questo punto il contromovimento

7 G. W. F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), ed. it. a cura di Remo Bodei in *Primi scritti critici*, Milano, Mursia 1981, p. 15.

8 Platone, *Fedone*, 99e.

non poteva piú rimanere solo teoretico, ma doveva manifestarsi su un piano parimenti pratico e mondano:

Si vede come la soluzione delle opposizioni *teoretiche* sia possibile soltanto in maniera *pratica*, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo, e come questa soluzione non sia per nulla soltanto un compito della conoscenza, ma sia anche un compito *reale* della vita, che la *filosofia* non poteva adempiere, proprio perché essa intendeva questo compito *soltanto* come un compito teoretico.⁹

È su questa base che Marx ha potuto porre in rapporto di continuità, ma anche di capovolgimento, l'azione rivoluzionaria proletaria con la filosofia:

La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia.¹⁰

La posta in gioco diviene a quel punto

la reale *appropriazione* dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; [...] il ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico fino ad oggi.¹¹

Produrre questo contromovimento necessario è stato il compito di cui il comunismo, non in quanto *ideale* da realizzare, ma in quanto «movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente»¹² ha tentato di farsi carico.

9 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, ed. it. a cura di Norberto Bobbio, Torino, Einaudi 1949, 1968², p. 120.

10 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Introduzione (1844); ed. it. in *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Roma, Editori Riuniti 1954, a p. 104.

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

Sto precisando tutto questo per aver chiaro che è *attraverso* e *nel* comunismo, in questo suo riprendere l'intenzionalità filosofica per radicalizzarla e portarla all'effettualità pratica, che sono stati portati alla coscienza i caratteri essenziali del capitale come forza che mira ad investire il piano della totalità. Anche il presente itinerario, essendo un itinerario di acquisizione di coscienza sul corpo del capitale, nei suoi contenuti e quanto meno nel suo avvio è e non potrebbe che essere espressione del comunismo nel suo investire in sé l'intenzionalità filosofica.¹³

D'altra parte, per effettuare il percorso che è nelle mie intenzioni, continuerò a fare ciò che già sto facendo: svolgere un discorso che è composto da una sequenza di parole scritte, mantenendomi con ciò entro la modalità usuale e principale con cui la filosofia è stata ed è praticata, salvo che qui il tentativo è di frequentare i *lógoi* non come un rifugio, né come un terreno autosufficiente.

Infine, l'invito a mantenere il punto di vista della totalità, che sento provenire congiuntamente dalla filosofia e dal comunismo, si traduce nell'esigenza di muovermi in modo da far sí che ciò che emerge nel percorso non si presenti come il prodotto di un sapere specializzato. Perciò porrò la massima attenzione nell'appoggiarmi quanto meno possibile, nel mio procedere, ai dati di qualsivoglia

12 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca* (1845-46), ed. it. Roma, Editori Riuniti 1958, 1967², p. 25.

13 Nel momento in cui il capitale porta a compimento la conquista del suo primo orizzonte totale di dominio, entra nella fase che Camatte ha definito della sua «morte potenziale» (per una messa a punto cfr. «Epilogo al «Manifesto del Partito Comunista» del 1848» (1992) in *Comunità e divenire*, cit., in particolare alle pp. 248-249). Se la totalità relativamente piú concreta è «capitale e comunismo» devo mantenere aperto questo percorso alla prospettiva di una parallela «morte potenziale del comunismo» in tutte le manifestazioni che finora lo hanno caratterizzato.

scienza o disciplina specializzata del sapere, naturalistica o umanistica che sia.



☞ COMPIO IL PRIMO PASSO.

MI attengo perciò a questa indicazione centrale: guardare il capitale alla luce del comunismo, il che mi consente di compiere il primo, effettivo passo. Già nel suo nome, infatti, il comunismo annuncia la sua piú potente rivelazione: la questione centrale che emerge nell'epoca del dominio del capitale è *quella della comunità*, ovvero di quale sia il fattore che regge il legame tra gli esseri umani nel momento in cui questo fattore sta mutando alla radice. Questa è la prima rivelazione, che mi permette di portare lo sguardo dal livello della società del capitale, con il suo dominio di fatto, al terreno fondamentale su cui si installa questo dominio. Guardare questo terreno significa poi anche aprirmi un varco per guardare alle spalle del capitale. Ma questo è ancora prematuro, e prima occorre capire meglio.

Per capire meglio bisogna che io guardi l'intero di ciò che la coscienza comunista porta alla luce. La questione della comunità ne è infatti l'asse portante, ma non da sola. Posso arrivare meglio a quell'intero guardando prima il modo con cui il comunismo opera il suo disvelamento. Si tratta di un'azione simultanea su due fronti: da una parte esso rivela che il processo chiamato «capitale» perviene a dominare la vita umana sostituendosi alle forme precedenti di comunità, ovvero che lo *può* fare dal momento che è in grado di divenire *costituente principale dei legami che uniscono tra loro gli esseri umani* (questo è il lato *negativo* o *critico* del disve-

lamento comunista); allo stesso tempo il comunismo rivela (pone) se stesso come il movimento con cui gli esseri umani *riportano questi legami a loro stessi*, e li riportano consapevolmente, sapendo di farlo e volendolo fare¹⁴ (questo è il lato *positivo* in cui si manifesta propriamente il comunismo).

Questa rivelazione su due fronti si esprime esemplarmente nella frase di Marx «*Das menschliche Wesen ist das wahre Gemeinwesen der Menschen*»¹⁵ (L'essenza umana è la vera comunità dell'uomo), frase giustamente assunta da Jacques Camatte come contenuto principale del *phylum* comunista e bussola fondamentale per il proprio cammino. Qui il giovane Marx è già in grado di affermare che la rivendicazione comunista contenuta in una rivolta proletaria cosciente, indipendentemente dall'ambito limitato in cui essa si svolge, ha una portata universale, corrispondente all'intera latitudine dell'essenza umana, perché insorge contro la spogliazione parimenti universale dell'essenza umana, che i proletari subiscono finché restano sottomessi al capitale. L'azione comunista, perciò, non si lascia ricondurre ad alcuna *rappresentazione* parziale del terreno che essa investe, *in primis* alla sua rappresentazione *politica*, cioè alla posizione di un partito all'interno della dialettica della rappresentanza politica nello Stato. Quest'ultimo infatti è «*comunità illusoria*»,¹⁶ sua rappresentazione necessaria per compensare la disintegrazione del legame co-

¹⁴ «Ogni emancipazione è un *riconduurre* il mondo umano, i rapporti umani all'uomo stesso». Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 76.

¹⁵ Marx ripete due volte questa frase nelle «Glosse critiche in margine all'articolo «Il Re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano» (1844), in *La questione ebraica*, cit., p. 126, e vi insiste anche negli «Estratti dal libro di James Mill *Éléments d'économie politique*, Paris 1823» (1844) in Marx-Engels, *Opere*, vol. III, Roma, Editori Riuniti 1976, p. 235 e sgg.

¹⁶ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 23.

munitario nei rapporti materiali della società retta dal capitale. È rispetto a queste forme illusorie della comunità che Marx afferma l'*essenza umana* (non rappresentabile) come la *vera comunità* umana.

A questo punto, per completare la propria azione disvelante, manca alla coscienza comunista di mostrare *come può* il capitale divenire legame comune tra gli uomini. Per farlo, Marx deve entrare nel contenuto essenziale del capitale e svelarlo. Questa operazione si svolge in tre passaggi principali: 1) definire il capitale come *valore in processo*, valore che si autovalorizza dopo aver assunto la forma di denaro; 2) mostrare entro quale limite il valore-denaro-capitale può trasformare le relazioni umane in momenti della propria valorizzazione, fino a che esso resta nella sue forme semplici di capitale commerciale e usurario; 3) mostrare che la mossa decisiva per trasformare in linea di principio *tutte* le relazioni umane in momenti della propria valorizzazione consiste, da parte del capitale, nel sottomettere a sé, attraverso l'acquisto della forza-lavoro, la sfera stessa della produzione. Anche questi passaggi fanno parte del lato negativo-critico del disvelamento comunista, inseparabile dal lato positivo in cui il comunismo si afferma come il movimento in cui gli esseri umani riportano consapevolmente a se stessi l'attività attraverso la quale producono la loro propria vita.

Riassumendo: il capitale può insediarsi nel luogo strategico del *legame comune* tra gli esseri umani dal momento che è in grado di sottomettere a sé la sfera del *lavoro*.¹⁷ Il cuore del disvelamento comunista nella sua interezza consiste quindi nel porre al cen-

tro di tutto la questione della comunità nella sua interrelazione essenziale con quella del lavoro. Potrei anche dire che la questione posta dal comunismo è una sola: l'essenza umana e la sua sorte sotto il dominio del capitale, della quale la comunità mostra il lato tendenzialmente più *formale*, ovvero più puramente *relazionale*, mentre il lavoro il lato tendenzialmente più *materiale*, ovvero più legato al *contenuto* della prassi. Nel suo disvelamento il comunismo, mentre apre alla comprensione più radicale dell'essere del capitale, apre anche alla comprensione di condizioni fondamentali della vita umana, che preesistono al capitale e lo trascendono largamente.



☞ COMPIO IL SECONDO PASSO.

DA qui trovo l'impulso per compiere l'ulteriore passo, che mi porta alla comunità e al lavoro come elementi essenziali che concorrono alla definizione dell'essere umano *tout court*. Sono partito dalla coscienza comunista e vedo che, per procedere, posso continuare a restare al suo interno. L'intera opera di Marx è infatti attraversata dai ben noti *leitmotiv* argomentativi con cui egli demolisce la pretesa ideologica del capitale di presentare se stesso come forma eterna, naturale, sempre presente nel vivere umano associato. Ma l'azione critica di Marx, che investe in pieno, relativizzandoli, la forma di relazioni sociali e il modo di produzione che sono propri della società dominata dal capitale, si arresta di fronte alla *comunità* come forma entro cui si svolge il vi-

¹⁷ Marx coglie la centralità di questo passaggio distinguendo, in particolare nel *Capitolo VI inedito* del *Capitale*, tra una fase di *sottomissione formale* e una successiva di *sottomissione reale* del lavoro al capitale. Cfr. l'ampia trattazione condotta da J. Camatte in *Il capitale totale*, cit..

vere umano e al *lavoro* come contenuto dell'attività che riproduce la vita in quanto umana. Queste sono per lui condizioni eterne, invalicabili, definitorie dell'essere umano.

Questa tesi è argomentata o presupposta ovunque nell'opera di Marx, dagli scritti giovanili fino alle *Glosse marginali al «Trattato di economia politica» di A. Wagner* (1880): l'attività tramite cui gli esseri umani, a differenza degli animali, *producono* le condizioni della propria esistenza si istituisce e può istituirsi solo in un campo di interazione *comune*. Questa portata fondamentale del discorso si manifesta anche nell'uso del termine già visto prima di *Gemeinwesen* (che Marx riprende da Hegel e Feuerbach) per riferirsi alla comunità non nel suo senso empirico, come esistenza di un determinato gruppo umano (questa è la *Gemeinschaft*) ma come *essenza comune*, qualità o forma fondamentale dell'essere umano. Da qui in avanti userò l'espressione «essere in comune» per indicare la comunità nel senso appena detto.

Posso esprimere tutto questo anche presentando a termini invertiti la frase di Marx citata prima, che allora diviene «*Das Gemeinwesen ist das wahre Wesen der Menschen*» (La comunità è la vera essenza umana). Questo non è un gioco di parole, ma un modo per far emergere ciò che sta sullo sfondo della questione. Marx, come ho già detto, vuole indicare che reinsediare l'essenza umana come vero contenuto del legame tra gli uomini è il cuore del movimento reale chiamato comunismo. Per dire ciò, egli deve esprimersi come se *presupponesse* un'essenza umana già definita. Ma non è così. Marx non è un metafisico. La sua frase presuppone solo, in negativo, ciò che il capitale ha introdotto di estraneo nei legami interumani, i quali vengono così governati da rapporti tra cose, e invasi dal fittizio e dalla rappresentazione. L'essenza umana è ciò che *ritorna* una

volta tolte queste sue forme alienate. Ma nel momento in cui il discorso e la prassi hanno superato ogni residuo riferimento al capitale, e divengono interamente positivi, allora emerge che la vera essenza umana è una *Gemeinwesen*, è un'essenza *comune*.

Qualcosa di simile accade a proposito del lavoro, dove, accanto al normale termine *Arbeit* usato dal Marx critico dell'economia politica, compare la sua specificazione di *attività conforme allo scopo* [*zweckmäßige Tätigkeit*] e, nelle opere giovanili, di *praxis* come *attività sensibile*. Nel *Capitale* Marx afferma: «Nella sua produzione, l'uomo può soltanto operare come la natura stessa: cioè *unicamente modificando le forme dei materiali*».¹⁸ Prendendo spunto da questa citazione, userò l'espressione «attività trasformatrice» per designare il contenuto essenziale del lavoro, attività specificamente umana.



☞ COMPIO IL TERZO PASSO.

MA a questo punto devo domandare ancora: se l'essere in comune e l'attività trasformatrice sono, ognuna per sé, condizioni eterne, necessarie della vita umana, inseparabili da essa, vi è anche una *connessione tra le due* che sia parimenti necessaria e concorra a definire essenzialmente gli esseri umani, indipendentemente dal dominio del capitale? In modo più circostanziato la domanda potrebbe suonare così: premesso che l'uomo è quel particolare animale che può vivere solo svolgendo un'attività che è *trasformatrice*, questo ha a che fare oppure no

¹⁸ K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, Cap. I, p. 53.

con il fatto che la forma della vita umana sia l'essere *in comune*? Questa seconda formulazione mi suggerisce di affrontare la questione partendo dall'attività trasformatrice per arrivare all'essere in comune, e non viceversa. Si tratta quindi di guardare dalla postazione dell'attività trasformatrice nella direzione degli esseri che la svolgono.

Se l'attività è trasformatrice, questo vuol dire che essa modifica, come dice appunto Marx, gli oggetti cui si applica, dà nuova forma ai materiali. Ma se deve fare questo, ciò vuol dire che l'animale diveniente umano che si dispone a compierla non trova già pronta nei materiali la risposta al suo problema vitale. Ciò che ancora più conta, non la trova già pronta in partenza *neppure in se stesso*. Se fosse altrimenti, questa risposta già pronta preesistente in lui potrebbe essere solo il corrispettivo di una situazione esterna che già le corrisponde, e che gliel'avrebbe dettata, producendolo come quell'animale che è, adatto ad essa. Dettata non però a quel singolo animale, ma a quella *specifica* forma di vita di cui egli è un rappresentante, cioè alla *specie* di cui ogni singolo è un esemplare. Quindi, la risposta al problema vitale dell'animale che si dispone ad operare trasformando non è presente in partenza neppure in lui. Ciò lascia aperta una sola possibilità: che questa risposta provenga *dalla relazione tra congeneri*, attraverso un'interazione che è stretta e determinante come non avviene in nessun'altra specie, poiché in essa si genera un agire che non è predeterminato in alcun singolo, e fa sí che i singoli *diventino* quello che sono. Essi, più che esemplari della loro specie, si dispongono a divenire *individui* della loro *comunità*.¹⁹

¹⁹ L'individuo ripete in sé la struttura comunitaria in cui si è costituito. Con parole ancora di Marx: «Bisogna evitare di fissare di nuovo la «società» come astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è l'essere sociale» (*Manoscritti economico-filosofici del*

Ma come si instaura un atto trasformatore? Prima di tutto un comportamento nuovo, che può essere attuato da un membro del gruppo in modo casuale e non intenzionale, assume il rango di atto trasformatore solo quando esce dall'episodicità fortuita ed entra stabilmente nella prassi del gruppo diveniente umano. Ma questo *acquisir senso* dell'atto, il suo venire accolto dal gruppo come soluzione di un problema vitale, accade solo se esso è eseguito al cospetto degli altri membri del gruppo, da questi colto nel modo di eseguirsi e negli effetti che produce, ripetendolo ed esibendolo reciprocamente gli uni agli altri. È il *campo comune* di questa interazione prolungata, e non una dotazione già presente in atto nei singoli individui, a generare quel *surplus* di senso reso proprio e praticato in modo stabile, in cui noi riconosciamo l'attività intelligente conforme allo scopo. Nella situazione originaria, appropriarsi di ciò che serve a raggiungere uno scopo, nel senso di condurre ad *inventare* il modo di soddisfare un bisogno, è un esito che può emergere solo al termine della sequenza di atti svolti in esposizione reciproca, e non può essere già saputo prima dell'azione.

Seguendo la traccia dell'attività trasformatrice insorta comunitariamente scopro di poter rendere conto della comparsa della differenza umana nel mondo animale senza dover far giocare fin dall'inizio la presenza di ciò che solo dopo può farsi strada, cioè di *idee* preformate nella mente di coloro che umani stanno diventando. Nella situazione originaria che ho solo sommariamente delineato, sono anche contenuti gli elementi per comprendere che l'animale lavorante diviene per necessità anche l'animale *parlante*,

1844, cit., p. 114). Per questo J. Camatte parla di *Homo gemeinwesen* per indicare il carattere essenziale tanto dell'individuo quanto della specie, che riemerge man mano che si compie il processo di liberazione dal dominio del capitale.

dotato di linguaggio simbolico, rendendomi chiaro che non il gesto vocale in se stesso fa sorgere *ex novo* il significato per tutti, ma che esso *estrae e riproduce* quel significato che l'atto trasformatore ha già aperto in comune. La comunicazione linguistica è l'immagine immediata dell'essere in comune, del campo relazionale riempito dall'attività trasformatrice.

Vi è quindi un rapporto di determinazione stretta, quasi un effetto di riflesso reciproco, tra l'attività trasformatrice e il determinarsi di chi la compie entro un campo di interazione comune. Penso alla crescita di un piccolo dell'uomo, a come essa è veramente tale solo se comprende l'apprendimento dei gesti, delle pratiche del saper fare e insieme della lingua, dell'universo di significati condiviso dal gruppo, e a come tutto questo sia un processo di *accomunamento*; penso a come qui vi sia veramente poco di preformato: vedi le differenze innumerevoli tra le culture umane in termini di tecniche, usanze, rituali, lingue, credenze e così via, e però ogni gruppo considera se stesso come *gli uomini*, poiché quegli elementi formano il contenuto determinato del legame comunitario tra loro, e questo è il centro del loro essere, il corrispettivo dello schema di comportamento che negli altri animali è in larga misura innato. Qui il mio sguardo si distoglie completamente dal capitale, lo abbandona al suo destino, ed è infatti la *Gemeinwesen* umana, la sua latitudine perennemente mobile, che torna spontaneamente al suo posto, al centro dei legami comunitari.

Tutto questo però copre solo un lato della cosa: lo potrei indicare come l'antecedente della dimensione soggettiva, poiché misura lo spazio interno che intercorre tra un certo modo di agire e chi così agendo ne resta determinato. Ma l'attività trasformatrice non si effettua sul nulla, non è un gioco auto-

riferito: essa investe un campo di azione pre-esistente che, in tal modo, si avvia a divenire oggettivo. Qui Marx mi è ancora una volta di aiuto:

In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura.²⁰

Natura: è in questa direzione che ora devo rivolgere lo sguardo.



☞ COMPIO IL QUARTO PASSO.

Lo faccio portando con me una domanda guida alla quale mi tengo stretto. Essa ora suona così: «L'essere in comune come forma dell'essere umano trova forse un suo fondamento anche nel lato oggettivo dell'attività trasformatrice, cioè nel campo che essa investe e che prenderà il nome di «natura»?».

Qui, contrariamente a quanto parrebbe ovvio, non è la natura che devo interrogare per prima. Di essa infatti *non so nulla*, tranne che è il nome con cui a un certo punto, entro il tragitto che ha portato una tribù umana all'esistenza storica, è stato designato il campo comprendente tutto ciò che *pre-esiste* all'attività umana, su cui questa interviene, ponendo in evidenza la sua caratteristica differenziale di *farsi da sé*. Come si vede, tutti riferimenti che mi rimandano, per

²⁰ K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, Cap. V, p. 215.

differenza, all'attività trasformatrice. È perciò ancora una volta quest'ultima che posso e devo ricominciare ad interrogare, ma in modo diverso da prima. Anche di essa infatti so per ora pochino, cioè solo che «modifica le forme dei materiali» in un modo che non sta già scritto né nei materiali né, in partenza, in chi li modifica. Ma come opera per fare questo? Cosa fa? Ancora una volta ricorro a Marx, che dice: il lavoro scioglie gli oggetti che l'uomo si trova davanti per natura «dal loro nesso immediato con l'orbe terracqueo». ²¹

Qui occorre che io sosto a riflettere: la soglia di comprensione dell'attività trasformatrice che devo attingere non sta evidentemente ad un livello di constatazione semplicemente empirica. Dico questo pensando, ad esempio, alle api che trasformano il polline dei fiori in miele, ma non per questo la loro è attività trasformatrice. Proprio l'ape Marx tira in campo nel famoso passo del *Capitale* in cui distingue la sua attività di costruire le cellette di cera, anche se si tratta dell'ape migliore, da quella del peggior architetto, poiché quest'ultimo «ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera». ²² Questo esser *conforme allo scopo* dell'attività umana, che Marx sottolinea, contiene un aspetto che per me è prezioso. Perché l'ape non vi rientra? Non solo perché essa ha il suo agire preformato nel suo essere; non mi devo fermare a questa considerazione, ma andare più a fondo, e ora lo vedo: perché il suo agire è *dettato dai fiori* (che prendo, semplificando, come rappresentanti del suo mondo-ambiente). L'ape è *prodotta* (anche) *dai fiori*, ma a sua volta contribuisce a *produrre i fiori* così come alla fine essi sono (profumati e colorati *per lei*, capaci di reggere il suo peso, forniti di polline che

essa può trasportare dall'uno all'altro ...) senza che questo crei contraddizione alcuna. Ciò significa che nella relazione *emergono* come tali le api e i fiori, e nessuno dei due poli emergenti può neppure sognarsi di tirarsene fuori e di distanziarsene per perseguire un proprio scopo attraverso un'azione conforme a esso. Questo vorrebbe dire *conformare a sé la relazione*, determinarla dall'esterno. Ma api e fiori sono semplicemente *prodotti* della loro relazione (non solo di quella, evidentemente, ma anche dell'intreccio di innumerevoli altre).

Sulla base di queste riflessioni posso ora iniziare a comprendere cosa fa l'attività trasformatrice per distinguersi da tutto ciò: essa opera trasformando non oggetti, cose, enti, ma le *relazioni* tra essi. Lo *scopo* a cui gli umani conformano la loro azione, avendola già in mente (ma attenzione: questa «mente», per tutto quanto abbiamo visto, ha la forma di un *luogo comunitario*, perché in un tale luogo si è formata), questo scopo, dicevo, li fa operare nella relazione non come uno dei suoi poli, ma come *contesto relazionale determinante*, in cui gli oggetti investiti dall'azione trovano ripositionato il loro senso. Questo è lo «sciogliere gli oggetti di natura dal loro *nesso immediato* con l'orbe terracqueo». Certamente non nel senso di togliere un pesce dall'acqua per mangiarlo. Questo non basta. Ma se io allestisco una vasca, vi introduco dei pesci, li nutro e curo la loro riproduzione, seleziono la varietà più produttiva ecc., per poi prelevarli e consumarli o commerciarli, ecco che *ho sostituito me stesso al quadro relazionale aperto che li aveva finora prodotti come pesci di quella certa specie*. Da qui in avanti ogni loro trasformazione avverrà entro il «campo di forza» relazionale dei miei scopi. La mia azione, in questo senso trasformatrice, ha così assunto una portata *universale*.

²¹ Ibidem, p. 217.

²² Ibidem, p. 216.

Ma per poter agire in tal modo, per disporsi a divenire umano, bisogna che questo «*Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*» come dice magistralmente Hegel,²³ si sia già trovato ad occupare nel mondo una posizione relazionale nuova: quella di un ente che non ha la sua essenza già decisa all'interno di alcuna relazione determinata vigente, e perciò deve porre se stesso ad un passo in più di distanza da tutte le relazioni, per oggettivarsele. L'indeterminatezza della mia collocazione, ciò che fa sí che io non disponga in partenza di una risposta determinata al mio problema vitale, mi lascia una sola possibilità: quella di corrispondere, con la mia azione, ad una generalità di condizioni. È per questo che Marx parla dell'uomo anche come di un *Gattungswesen*, portatore di un'essenza generica. Sempre in questa chiave può intendersi in che misura l'uomo *contrappone se stesso* alla materialità della natura.

Se ora rivolgo nuovamente lo sguardo in direzione del mondo della natura lo posso cogliere più 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*. Così mi appare il mondo vivente i cui confini, per quanto ne so, coincidono con quelli del mio 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*. La domanda guida di questo quarto passo ha avuto un inizio di risposta positiva, almeno nei confini del mondo-ambiente immediato in cui opera la specie umana. Ma l'essere in comune ha dei confini?

[...]



Il testo integrale è disponibile a: www.ilcovile.it.

²³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), ed. it. a cura di Enrico De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1960, Vol. I, p. 152.



✦ STEFANO BORSSELLI A MARCO IANNUCCI
(27 FEBBRAIO 2017).

[...] ecco la sintesi che ti dicevo sul termine «Marxisti antimoderni». Mi piacerebbe conoscere il tuo parere:

Marx è stato sostanzialmente un progressista apologeta del capitalismo (oggi diremmo accelerazionista...), ma la sua scoperta del processo di astrazione (Collu parlava di Marx come di «un cacciatore di fantasmi» che ha indagato su come lo sviluppo della forma valore, iniziato in tempi remotissimi, riducesse uomini e cose a spettri) ha inserito nella sua produzione e nel suo pensiero un elemento (diciamo per semplificare la sua teoria dell'alienazione), che è rimasto costante (quindi non confinato nei lavori giovanili) nella sua opera, e che era in aperta contraddizione con la detta sua costituzione progressista, senza che, evidentemente, Marx stesso se ne rendesse conto.

[...]

✦ MARCO IANNUCCI A STEFANO (28 FEBBRAIO)

[...] non mi trovo d'accordo con la formulazione sintetica che mi hai proposto, e cercherò di spiegartene i motivi.

L'unica cosa che Marx voleva «accelerare» era la fine del dominio del capitale sugli esseri umani, e l'avvento di una società in cui la piena esplicazione della natura umana (e non qualcosa di morto o, appunto, di fan-

tasmatico) tornasse ad essere il costituente del legame sociale.

Ogni atto e presa di posizione di Marx va letta in questa chiave (il che non vuol dire che tutto ciò che lui ha pensato e fatto sia stato giusto e adeguato).

Quando Marx dà l'impressione di salutare con favore l'estendersi del modo di produzione capitalistico e dei rapporti sociali di cui esso è portatore (come ad esempio nel cosiddetto «elogio della borghesia» che compare nel *Manifesto del Partito Comunista*), lo fa:

1) perché si sta riferendo a un'area (l'Europa occidentale) dove questo processo è già in atto e ha già prodotto la nuova polarizzazione di classe tra borghesia e proletariato e il loro antagonismo;

2) perché sa che il processo capitalistico è affetto da contraddizioni interne insanabili, per cui l'approfondirsi di quel processo porta all'approfondirsi e al pieno esplicitarsi di queste sue contraddizioni, e quindi al maturare delle condizioni perché quella forma sociale crolli e venga sostituita da una forma superiore in cui non vi sia più alienazione.

Ma quando Marx esamina condizioni reali diverse, nelle quali il capitale non si è ancora introdotto a modellare a sua immagine i rapporti sociali (come nella Russia di metà '800), non esita ad affermare che non c'è motivo di passare attraverso l'inferno capitalistico, ma ci si può basare sulle forme comunitarie precapitalistiche (come l'Obščina russa) per realizzare la trasformazione in senso comunista della società.

Cito dalle minute che Marx vergò per rispondere a Vera Zasulič, la quale l'aveva interpellato sull'argomento (siamo nel 1881 e quindi non si tratta di un Marx giovanil-romantico):

Se la rivoluzione scoppierà a tempo opportuno, se l'*intelligentsija* concentrerà

tutte le «forze vive» del paese nell'assicurare alla comunità agricola un libero spiegamento, allora la comune ben presto evolverà come elemento di rigenerazione della società russa e, insieme, di superiorità sui paesi ancora asserviti dal regime capitalistico.

Sono passaggi che di certo conosci già. La conclusione molto chiara che io traggo è che Marx non era un progressista, e tanto meno era un apologeta del capitalismo. I suoi diversi modi di pronunciarsi non sono il segnale della presenza in lui di «contraddizioni delle quali non si rendeva conto» ma ci segnalano che il suo modo di muoversi era estremamente realistico, alla ricerca di risposte specifiche a situazioni specifiche, avendo però sempre di mira lo stesso obiettivo.

C'è però un problema, che non appartiene tanto alla persona di Marx, quanto alla prospettiva o progetto del comunismo, in quanto esso si propone di cambiare la vita umana partendo dalle strutture sociali e dal livello collettivo per arrivare infine agli individui. Il problema nasce dal fatto che non è possibile muoversi all'interno di una tale prospettiva senza scendere sul terreno della storia e parlare il suo linguaggio, che è appunto quello della preminenza della «macchina sociale» e del collettivo sugli individui, quando però il progetto comunista chiede di realizzare una discontinuità radicale con il divenire storico, dato che intende eliminare il capitale, che del divenire storico costituisce l'esito finale e il riassunto di tutto il suo senso (o meglio della sua mancanza di senso).

Quindi, a mio avviso, quando a un certo punto si manifestano quegli orientamenti di pensiero che *Il Covile* sta documentando sotto l'etichetta dei «Marxisti antimoderni», questo non è il frutto di trovate nuove escogitate da qualcuno per essere originale e an-

dare controcorrente, ma è una tendenza rivelatrice, e non da ora, di una corrente sotterranea che attinge all'intenzionalità profonda propria del progetto comunista nel suo senso più autentico. Questa intenzionalità, però, si è manifestata sempre marginalmente a causa della sottovalutazione cronica della discontinuità radicale che il movimento comunista avrebbe dovuto realizzare nei confronti della storia, e questa sottovalutazione può essere fatta risalire almeno in parte a Marx stesso. [...]

✎ STEFANO A MARCO (28 FEBBRAIO)

[...] sono sfumature, ma io penso che nessuno possa conoscere le intenzioni (e sono state sempre le stesse nel corso della sua vita e del suo pensare?) di Marx, possiamo solo leggere testi.

Tu scrivi «Quando Marx dà l'impressione di salutare con favore l'estendersi del modo di produzione capitalistico...», io direi, fattualmente, «Marx, in quel passo, saluta con favore ecc.».

Inoltre credo che il baco sia proprio in quel sostegno a

l'approfondirsi di quel processo [che] porta [...] al maturare delle condizioni perché quella forma sociale crolli e venga sostituita da una forma superiore in cui non vi sia più alienazione.

È questa la sorgente dell'accelerazionismo: più il capitale invade ogni minuto processo umano più le condizioni maturano...

Ci sarebbe poi da parlare del disprezzo di Marx per il «contadiname», del suo anelito rivoluzionario. Oggi sappiamo che la rivoluzione è proprio il modo di procedere del capitale (ma qualcuno l'aveva capito ben prima); e infatti ormai tutta la pubblicità, non solo Mercedes, è in nome di della rivoluzione. Mi sembra quindi che la lettura progressi-

sta, maggioritaria, di Marx, abbia anch'essa piena legittimità a partire dalla sua opera e dalla sua vita. Ovviamente non è quella la lettura che mi, penso «ci», interessa.

Perché sottolineo ciò? Perché voglio dialogare con chiunque (giusto il «non ho nemici» di Jacques) e devo concedere ai marxisti classici la legittimità della loro interpretazione...

Questo è il motivo del mio tentativo di sintesi, ma ti dirò che non ne sono ancora soddisfatto. [...]

✦ ARMANDO ERMINI A MARCO (1° MARZO)

[...] quelle condizioni in forza delle quali Marx ipotizzò, peraltro senza approfondire molto la questione, un passaggio diretto al socialismo-comunismo senza passare dalle forche caudine del capitalismo, mi sembra non esistano più o siano davvero marginali in quanto esistenza di forme comunitarie pre e anticapitalistiche da cui partire. Però è anche vero che forme di resistenza più o meno diffuse all'interno dei paesi capitalistici (praticamente tutti) esistono; sia sul piano personale che su quello sociale, e non parlo della stantia questione della «lotta di classe» impostata in maniera marxista classica. Se è così, allora la questione diventa quella del *ka-téchon*, la resistenza all'espandersi della logica del capitale, su diversi piani: 1) su quello della valorizzazione di tali forme di resistenza comunitaria e personale ma anche 2) quello della valutazione delle diversità profonde fra paesi che dal punto di vista dei rapporti di produzione sono definibili ugualmente capitalistici. Ossia fra quei paesi che tentano di opporsi agli esiti insiti nella logica e nella *Weltanschauung* del capitale, e quelli che invece la perseguono fino in fondo. Non sappiamo se quei tentativi sono destinati ad avere successo, ma secondo me è

giusto incoraggiarli, anche perché non vedo alternative. In altri termini si pone il problema del politico, e della sua capacità, se «emancipato» dall'economico, di frenare il capitale cercando di indirizzarlo verso un'altrove peraltro ancora indecifrabile. Non resta che osservare le evoluzioni. [...]

✦ MARCO A STEFANO E ARMANDO (2 MARZO)

[...] vi proporrei, se siete d'accordo, di superare questo piano della discussione, soprattutto perché ci troviamo concordi sul punto principale, e cioè:

1a) il processo chiamato «capitale» tende a colonizzare per sua natura ogni spazio, sia in estensione (le popolazioni del pianeta) sia in intensione (i momenti della vita di ogni individuo); è poi questo anche il punto di partenza del *Percorso nell'essere in comune* che vi ho proposto;

1b) di conseguenza la «scommessa» di far maturare le condizioni del dominio del capitale per far esplodere le sue contraddizioni e accelerarne la fine, è una scommessa perdente e suicida, e lo sarebbe anche se fosse presente solo come sfumatura, in Marx come in chiunque altro.

Se non condividessimo questa base, allora l'aver frequentato Giorgio Cesarano, Gianni Collu e Jacques Camatte (ma vedi anche, ad esempio, la tesi 88 de *La società dello spettacolo*) non ci sarebbe servito a niente.

Per facilitare questo nostro «andare oltre» nel confronto reciproco, e anche per evitare che sorgano equivoci, vi posso assicurare che:

— non sono un marxista classico, semplicemente perché non sono un marxista;

— ho maturato da tempo, soprattutto grazie a Jacques, che il «processo rivoluzionario» non è più operativo, e con esso non so-

no piú operative la lotta di classe e la teoria del proletariato, in qualsiasi modo venga riproposta;

— ho maturato anche, sempre a partire da Jacques, che la morte potenziale del capitale, ora nel processo di divenire sua morte effettiva, comporta una parallela «morte del comunismo» in tutte le forme in cui lo abbiamo conosciuto fino ad ora;

— ho capito man mano sempre meglio che il capitale non è una cosa, e non è niente di esterno a noi; è con ogni nostro atto quotidiano che lo facciamo esistere o, viceversa, lo disattiviamo;

— sono giunto alla conclusione che un processo di liberazione umana dal dolore e dalla miseria morale e materiale non può prendere le sue misure né dalla politica né dalla storia, ma deve muoversi al di fuori da queste due categorie, come anche al di fuori da qualsiasi altra categoria che comporti una separazione dalle leggi profonde della natura;

— ho compreso che, al fondo, non si ottiene nulla di qualitativo cercando di cambiare le strutture sociali per cambiare, alla fine, gli individui, ma occorre che ognuno cambi se stesso come individuo; ciò produrrà anche il cambiamento concreto nell'essere sociale. [...]

✍ ARMANDO A MARCO (2 MARZO)

[...] Sul riferimento alle leggi profonde della natura, e sul fatto che il processo del capitale le violi sistematicamente, credo si possano trovare d'accordo persone le piú disparate in quanto a provenienza culturale e fede (o non fede) religiosa. Purché, appunto, si riconosca che esse esistono oltre, o prima, della storia e della cultura. Poi, certo, dalla storia e dalla politica non possiamo prescindere perché sono la realtà in cui viviamo ogni giorno. Ma è certo che i tentati-

vi di cambiamento delle strutture sociali non approderanno ad autentica liberazione se gli individui che li promuovono non sono già usciti, nel loro profondo, da quei meccanismi alienanti.

✍ MARCO A STEFANO E ARMANDO (4 MARZO)

Caro Armando, mi sento in ampia consonanza con queste ultime considerazioni che mi hai inviato. Sarà poi interessante confrontarci su come ci posizioniamo nei confronti della storia e della politica. [...] L'unico mio scopo è, come anche tu dici, contribuire a stimolare riflessioni e confronti tra chi non si appiattisce sull'esistente. [...]

