

Università degli Studi di Napoli Federico II

Giuseppe Antonio Di Marco

# IL LAVORO DELLA TALPA

Scritti su Marx



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II



Giuseppe Antonio Di Marco

# Il lavoro della talpa Scritti su Marx

a cura di Roberto Evangelista, Roberta Gimigliano,  
Anna Pia Ruoppo, Irene Viparelli

Federico II University Press



fedOA Press

Il lavoro della talpa : scritti su Marx / Giuseppe Antonio Di Marco ;  
a cura di Roberto Evangelista, Roberta Gimigliano, Anna Pia Ruoppo,  
Irene Viparelli. – Napoli : FedOAPress, 2018. – 416 p. ; 24 cm.

Accesso alla versione elettronica:  
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-046-1

DOI: 10.6093/978-88-6887-046-1

Publicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli  
Federico II (fondi per la ricerca 2016 e 2018).

© 2018 FedOAPress - Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"  
Piazza Bellini 59-60  
80138 Napoli, Italy  
<http://www.fedoapress.unina.it/>  
Published in Italy  
Prima edizione: dicembre 2018  
Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza  
Creative Commons Attribution 4.0 International

# Indice

Prefazione	7
Nota bibliografica	13
Sezione I - <i>Mistificazioni: politica e religione</i>	
1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico». L'affermazione di Engels e Marx alla luce del problema: politica e natura umana	17
2. «Illusione religiosa» e «feticismo della merce» tra Ludwig Feuerbach e Karl Marx	65
Sezione II - <i>Crisi: riforme e conflitti</i>	
3. La politica e la guerra come violenza organizzata di classe: una ricognizione della prospettiva marxiana	113
4. Costituzione, lotte sociali, riforma costituzionale	157
5. Migranti ed emancipazione umana nel mercato mondiale della globalizzazione capitalista	187
6. Dopo l'abolizione dell'articolo 18: retrospettiva e prospettive	241
Sezione III - <i>Globalizzazione: resistenza e lotte</i>	
7. Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale. Una declinazione del tema "filosofia e politica" in Michael Hardt e Antonio Negri	253
8. Napoli tra sviluppo e arretratezza. Rileggendo un testo del marxismo operaista degli anni Settanta	317
9. La soggettività tra lotta ant imperialista e resistenze contro l'impero. Vladimir Il'ič Lenin, Michael Hardt e Antonio Negri	355



## Prefazione

Intorno al 2000, in un'aula occupata da un collettivo universitario, era possibile trovare una fotografia attaccata al muro con un pezzo di scotch, stampata su un foglio A4, in bianco e nero (possibilmente non troppo nitidamente). Questa fotografia rappresentava un cancello aperto su una strada di periferia al quale era appeso un cartello con la scritta: «uscita operai». Qualcuno, con un pennarello, aveva scarabocchiato una frase: «ma allora gli operai esistono davvero?», svelando così il motivo per cui quella foto era stata affissa al muro.

Erano anni particolari, in cui anche gli intellettuali marxisti (o ex marxisti) si erano convinti che lo schema di una società divisa in classi non poteva essere più considerato un valido metodo di lettura della realtà. Era opinione diffusa che la classe operaia si fosse frammentata in una serie di soggetti diversi e che anche l'idea di lavoro fosse ormai mutata con il passaggio di secolo, arrivando quasi a dissolversi. Con essa, si era dissolta, o sembrava sparire dal dibattito pubblico, l'idea che la società fosse mossa al suo interno da un conflitto più o meno latente. Questa, infatti, veniva presentata in due maniere contrapposte, ma ugualmente viziate: o come un *ente* pacificato, in cui il conflitto veniva negato perché la storia (o almeno uno dei suoi aspetti più visibili) si era in qualche modo compiuta; oppure come un piano in cui il conflitto era continuo ma mai risolutivo, perché si rivolgeva ad aspetti e categorie considerate universali: i diritti ambientali, la riappropriazione di una cultura localistica e resistenziale, la libertà di espressione e di comunicazione. Si assisteva al compimento di una mutazione del paradigma ideologico, anche e soprattutto all'interno degli ambienti che proponevano un mutamento sociale. La foto di quel cancello, dunque, era il simbolo di una resistenza, fosse essa ragionata oppure viscerale, a questa proposta teorica, per ristabilire il centro della critica marxiana della realtà: il conflitto capitale-lavoro.

Questa necessità emerge in gran parte dell'impegno che Giuseppe Antonio Di Marco ha profuso nello studio dell'opera di Marx ed Engels e delle correnti contemporanee del marxismo.

La necessità di riprendere determinate categorie, senza stravolgerle ma provando ad adattarle a un esistente che sicuramente è cambiato, è una delle carat-



teristiche dell'impegno marxiano di Giuseppe Di Marco; un impegno che si è mosso nelle profondità di un pensiero complesso, che – seguendo Marx – non si “limita” a comprendere la realtà, ma cerca soluzioni adeguate per la sua trasformazione, andando verso la realizzazione di una società in cui l'individuo possa esprimere totalmente le sue potenzialità. Condizione, questa, che può presentarsi solo in una dimensione realmente e sostanzialmente collettiva.

Ci stupisce, ma non dovrebbe, la coerenza di questo volume di saggi, che è il risultato di un lavoro di scavo che assomiglia al lavoro della talpa. Questi contributi, infatti, possono essere letti come un percorso lento e inesorabile di critica all'ideologia del mondo borghese: a partire dalla messa in discussione delle pretese di universalismo rappresentate dall'idea di una natura umana eterna, o di un potere politico slegato dalla sfera dei bisogni e delle necessità sociali, passando per la considerazione della centralità del conflitto che la società Borghese tende a negare, per arrivare infine alla critica puntuale delle proposte post-marxiste di Hardt e Negri. Il percorso così delineato aiuta il lettore a orientarsi in una delle categorie più sovra-interpretate della storia del pensiero contemporaneo: quella, appunto, di comunismo.

Nella produzione scientifica di Giuseppe Di Marco, Marx ha dunque ricoperto un ruolo decisivo ed è questa una delle ragioni che ci ha spinto a raccogliere in questo volume alcuni degli scritti più significativi sul pensiero marxiano. Non solo, quindi, una necessità editoriale dovuta al fatto che tra gli interessi scientifici di Di Marco, proprio a Marx non sia stata ancora dedicata una monografia, ma soprattutto il bisogno – crediamo condiviso – di rendere fruibili lavori che hanno un forte contenuto demistificatorio e un indiscutibile valore rispetto a temi tornati prepotentemente di attualità.

Certo, come sempre avviene, qualche aspetto di questo lungo lavoro rimane escluso dalla raccolta: quello più importante, ci pare essere proprio il lavoro militante di Di Marco, lavoro che è sempre stato affiancato a quello accademico, alimentandolo e probabilmente perfezionandolo. Questo tipo di impegno, però, è molto legato a interventi orali, le cui registrazioni meriterebbero di essere trascritte. Per il momento, tuttavia, i contributi qui raccolti permettono di far emergere un quadro teorico definito, rendendo di nuovo “disponibili” alcune categorie epistemologiche, che con troppa fretta sono state considerate superate.

I due contributi che fanno parte della prima sezione del volume si preoccupano di indagare due mistificazioni fondamentali: quella del potere politico e quella della religione. La prima, considerata nel saggio «*Il pubblico potere perderà il suo carattere politico*». *L'affermazione di Engels e Marx alla luce del problema:*

*Politica e natura umana*, riporta al centro il presupposto secondo cui l'uomo si autoproduce in società. Da questo punto di vista, la politica non è altro che una delle tante affermazioni umane, dipendente dal modo di produzione storicamente determinato e dalle relazioni e dai rapporti sociali che di volta in volta in volta l'umanità costituisce. Teorie politiche come quella di Carl Schmitt (altro riferimento importante nel lavoro scientifico di Giuseppe Antonio Di Marco) che affermano, al contrario, l'assoluta originarietà del politico sono appunto una mistificazione, rappresentazione ideologicamente capovolta di una società contraddistinta dalla divisione del lavoro e dal conseguente antagonismo della classi.

Allo stesso modo la mistificazione religiosa, che si riscontra anche nei conflitti armati dell'inizio del XXI secolo mascherati da scontri tra culture o tra civiltà, viene considerata nel secondo saggio, «Illusione religiosa» e «feticismo della merce» tra *Ludwig Feuerbach e Karl Marx*. Questo modo di rappresentare il rapporto socio-economico globale nel conflitto culturale e religioso è in realtà «una coscienza capovolta dei rapporti reali essi stessi capovolti, perché caratterizzati dal passaggio a una completa sottomissione planetaria dell'intera società alla forma di produzione dove domina lo scambio di merci». Il cosiddetto *feticismo della merce*, dunque, non è altro che un rapporto sociale espresso nella sua forma capovolta, in una società in cui è necessario coprire il conflitto esplicito tra capitale e lavoro. Solo passando attraverso la soppressione dei rapporti antitetici, potranno infine scomparire anche le forme oppressive e mistificatorie della religione, della mercificazione e degli scontri culturali.

La seconda sezione, cogliendo i riferimenti di quella precedente, mette al centro proprio la categoria di conflitto frutto della contraddizione insanabile tra forze produttive e rapporti di produzione, elemento diremmo sostanziale del capitale. I saggi di questa sezione definiscono uno schema delle crisi e dei conflitti che le attraversano e, allo stesso tempo, riflettono sulle risposte che il potere politico ha provato a dare negli ultimi anni. Si tratta, come vedremo, di tentativi che avrebbero dovuto sopprimere i conflitti esistenti, ma allo stesso tempo (e – appunto – contraddittoriamente), hanno preparato quelli futuri.

Il primo contributo *La politica e la guerra come violenza organizzata di classe: una ricognizione della prospettiva marxiana* sottolinea il carattere assolutamente endemico del conflitto e della violenza in una società divisa in classi, tanto che, scrive Di Marco, «solo in un ordine di cose in cui non vi saranno più classi né antagonismo di classi le *evoluzioni sociali* cesseranno di essere *rivoluzioni politiche*». Il saggio *Costituzione, lotte sociali, riforma costituzionale* riprende una tematica importante nella letteratura marxista italiana, anche se rimasta un po' nell'om-

bra: il rapporto tra forma dello Stato e sviluppo delle forze produttive. La Costituzione italiana rappresenta un “luogo” in cui questo conflitto emerge con particolare visibilità, perché rappresenta un compromesso tra le forze uscite vincitrici dalla Resistenza al nazi-fascismo. Lo spazio definito dalla costituzione, tuttavia, comincia a subire mutamenti sia attraverso le lotte operaie sviluppatasi a partire dagli anni '60, sia attraverso le risposte del padronato, che hanno decretato la revoca di conquiste faticose. Il mutamento della *forma-Stato* va dunque letto alla luce di una dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione, dialettica che non può che essere conflittuale e che ritorna anche nello spazio legislativo creato per rispondere a un fenomeno nuovo nel contesto italiano: quello delle migrazioni. Così, in *Migranti ed emancipazione umana nel mercato mondiale della globalizzazione capitalistica*, Giuseppe Di Marco commenta l'evoluzione del quadro normativo in materia di immigrazione fino al 2012, spiegandone gli effetti ricorrendo alla categoria marxiana di esercito industriale di riserva, aspetto centrale del conflitto tra capitale e lavoro. Chiude la sezione un contributo sulla riforma dell'articolo 18 (*Dopo l'abolizione dell'articolo 18: retrospettiva e prospettive*), che ha tra le altre cose il merito di spiegare come ogni riforma risulti inquadrata in un movimento globale del capitalismo, che in questo caso tende al progressivo accentramento dei mezzi di produzione.

I testi raccolti nella terza sezione del presente volume ci presentano il confronto di Di Marco con la tradizione dell'operaismo italiano e, in particolare, con la prospettiva ontologico-costituente di Michael Hardt e Antonio Negri. Si tratta di contributi tra loro eterogenei, che abordano tematiche molto differenti, ma in cui è sicuramente possibile individuare un elemento costante: la continua problematizzazione dei presupposti metodologici dell'operaismo. L'assoluta centralità della soggettività operaia esprime, da un lato, l'indiscussa marca di originalità e la ragione dell'importanza teorica e politica dell'operaismo; dall'altro, però, ne indica anche il punto massimamente problematico. La separazione di soggettivo e oggettivo, per Di Marco, tende a dissolvere il “nucleo dialettico” delle categorie marxiane e orienta la teoria verso l'ontologia e verso l'inedita ibridazione con il post-strutturalismo francese.

Di Marco non contesta la legittimità di tale operazione teorica, ma si interroga piuttosto sulla sua necessità e sui suoi effetti politici, nella convinzione che il carattere dialettico delle categorie marxiane, lungi dall'esprimere un'insufficienza teorica, sia piuttosto l'indice della loro persistente capacità di comprensione del capitalismo.

Nel primo contributo qui presentato *Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale. Una declinazione del tema “filosofia e politica” in Michael*

*Hardt e Antonio Negri*, tale questione epistemologica è assolutamente centrale. Di Marco, infatti, passa in rassegna l'intero apparato categoriale di Hardt e Negri – comunismo, lavoro immateriale, produzione biopolitica, Impero – e ne mette in luce quella «torsione fortemente a-dialettica della relazione tra capitale e lavoro». Questo passaggio teorico, per Di Marco, permette di sviluppare una concezione della temporalità e del movimento, una rappresentazione «differenziale del tempo come evento» che definisce un paradigma nuovo, differente e incompatibile con la tradizione marxiana.

Il contributo *La soggettività comunista tra lotta antimperialista e resistenze contro l'impero: Vladimir Il'ic' Lenin, Michael Hardt e Antonio Negri* si concentra sull'interpretazione della teoria leninista dell'imperialismo e sulla proposta teorica del passaggio dall'imperialismo all'Impero. Di Marco mette in discussione la lettura hardt-negrina della teoria dell'imperialismo di Lenin, fondata sulla presunta scissione tra il piano teorico (la realizzazione dell'ultraimperialismo monopolistico) e quello politico (lo sviluppo della potenza antagonista della classe operaia su base mondiale). Di Marco ricomponne questa scissione, mettendo in luce l'intrinseco legame tra la critica marxiana dell'economia politica e la teoria leninista dell'imperialismo.

Il terzo contributo della sezione, *Napoli tra sviluppo e arretratezza. Rileggendo un testo del marxismo operaista degli anni Settanta*, si propone di «fotografare a Napoli [il] passaggio capitalistico dal fordismo al postfordismo», attraverso una rilettura del testo di Ferrari Bravo e Serafini *Stato e sottosviluppo. Il caso del Mezzogiorno italiano* (1973). Il dispositivo operaista diventa in questo caso un utile strumento teorico per riflettere sulle trasformazioni del meridione italiano in generale e della città di Napoli in particolare. Anche in questa analisi della «questione meridionale» Di Marco si preoccupa di mettere in luce il nucleo problematico della metodologia operaista. Da un lato, infatti, Di Marco riconosce a Ferrari Bravo e Serafini il merito di «accentuare il significato soggettivo del rapporto tra sviluppo e sottosviluppo», mostrando come il controllo della forza-lavoro rappresenti la primaria condizione di esistenza del capitale. Dall'altro, però «questo fare della classe operaia sempre il primo motore dello sviluppo attraverso la lotta» resta un'operazione epistemologicamente problematica, perché non permette di tenere in conto il carattere internamente contraddittorio dello sviluppo del capitale.

Non è stato semplice restituire una parte del lungo e soprattutto generoso impegno marxiano di Giuseppe Di Marco, e sicuramente questa selezione è manchevole. Abbiamo però provato a ragionare dialetticamente anche nell'organizza-

zione di questo volume, provando a rappresentare un'idea cara al nostro *maestro* (gli piaccia o meno la definizione): quella della società umana come qualcosa di storicamente determinato, come prodotto su un rapporto sociale specifico, retto su un antagonismo e su un conflitto strisciante, carsico, che come una talpa scava la sua inesorabile galleria. Proprio per questo, infatti, la società umana è in uno stato di continuo dinamismo e trasformazione e il lavoro del filosofo non può essere, almeno per il momento, che quello di leggere la realtà con le categorie più adatte per lavorare a un cambiamento quanto mai necessario.

Nel licenziare questo lavoro che vuole essere un dono per il Settantesimo compleanno di Peppe Di Marco, il nostro grazie va al prof. Paolo Amodio e al prof. Felice Ciro Papparo che hanno finanziato la pubblicazione con i loro fondi di ricerca dipartimentali; al prof. Roberto Delle Donne per averlo accolto nelle pubblicazioni dell'Università di Napoli Federico II presso FedOA press e al prof. Edoardo Massimilla per aver seguito e incoraggiato con attenzione e amicizia il lavoro di edizione a partire dalla sua ideazione, in ogni sua fase. Un ringraziamento particolare, inoltre, va a Teresa Caporale, per averci generosamente aiutato nella sistemazione e correzione dei testi.

Il nostro pensiero va inoltre ai tanti compagni di viaggio, studenti, dottorandi, ricercatori che in questi anni hanno avuto la fortuna di imparare il mestiere del fare ricerca sotto la guida attenta e appassionata del prof. Di Marco. La curiosità intellettuale di ognuno e l'impegno del ricercare di tutti hanno contribuito a rendere il lavoro di studio e di ricerca di questi anni un'esperienza formativa particolare.

Non tutti hanno potuto partecipare attivamente a questo lavoro di edizione, ma è certamente l'esperienza di cooperazione di questi anni che ha fornito a chi scrive il desiderio di realizzarlo e l'energia per portarlo a buon fine.

È al Maestro Peppe che dobbiamo l'aver saputo creare le condizioni per una ricerca libera e autonoma e per un confronto autentico, pur nelle diverse prospettive. Per la sua capacità di prestare attenzione alle domande di tutti, per la sua generosità durante il "ricevimento del venerdì", ma non solo, e per tutti gli insegnamenti ricevuti nel tempo, non smetteremo mai di ringraziarlo.

*Roberto Evangelista  
Roberta Gimigliano  
Anna Pia Ruoppo  
Irene Viparelli*

## Nota bibliografica

I contributi di questo volume sono stati già pubblicati dall'autore in riviste e volumi collettanei.

Per quanto riguarda la prima sezione, il testo «*Il pubblico potere perderà il suo carattere politico*». *L'affermazione di Engels e Marx alla luce del problema: Politica e natura umana* è stato pubblicato in «*Forme di vita*», *L'animale pericoloso: Natura umana e istituzioni politiche*, Derive e Approdi, Roma 2005, pp. 65-97; il testo «*Illusione religiosa*» e «*feticismo della merce*» tra *Ludwig Feuerbach e Karl Marx* è stato pubblicato in *Religione e Politica. Mito, autorità e diritto*, a cura di P. Pisi e B. Scarcia Amoretti, Edizioni Nuova Coltura, Roma 2008, pp. 305-346.

La seconda sezione, invece, raccoglie il saggio *La politica e la guerra come violenza organizzata di classe: una ricognizione della prospettiva marxiana*, apparso in *Dire la guerra. Fare la guerra*, a cura di Jeanne Clegg e Angelo Turco, Reggio Emilia 2007, pp. 19-54; il contributo *Migranti ed emancipazione umana nel mercato mondiale della globalizzazione capitalistica* che è apparso in *Bioetica Pratica e cause di esclusione sociale*, Mimesis, Milano/Udine 2012, pp. 119-172. Il contributo *Dopo l'abolizione dell'articolo 18: retrospettiva e prospettive*, invece, è apparso online sul blog *Contropiano*, al seguente indirizzo: <http://contropiano.org/documenti/2015/05/05/dopo-l-abolizione-dell-articolo-18-retrospettiva-e-prospettive-030588>. Infine il saggio *Costituzione, lotte sociali, riforma costituzionale* è stato pubblicato invece dalla Phoebus Edizioni, Casalnuovo di Napoli 2006.

Nella terza sezione del volume, invece, sono stati raccolti i saggi: *Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale. Una declinazione del tema 'filosofia e politica'* in *Michael Hardt e Antonio Negri*, pubblicato in «*Dissensi*», 2003, pp. 7-54; *Napoli tra sviluppo e arretratezza. Rileggendo un testo del marxismo operaista degli anni Settanta*, accolto in P. Amato, G. Borrelli, G. A. Di Marco, A. Martone, B. Moroncini, M. Zanardi, *Aporie napoletane. Sei posizioni filosofiche*, Cronopio, Napoli 2006, pp. 135-186; *La soggettività comunista tra lotta antimperialista e resistenze contro l'impero: Vladimir Il'ič Lenin, Michael Hardt e Antonio Negri*, precedentemente pubblicato in *Crisi, Governance, Imperialismo. Contributi per una lettura critica della contemporaneità*, La città del sole, Napoli 2016, pp. 205-263.



Sezione I

*Mistificazioni: politica e religione*





## 1.

# «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico». L'affermazione di Engels e Marx alla luce del problema: politica e natura umana

### 1. *L'unità di uomo e natura nella produzione sociale dell'esistenza degli individui*

In alcune pagine de *La Sacra Famiglia*, dedicate alla discussione che Bruno Bauer fa del materialismo francese moderno, Friedrich Engels e Karl Marx sottolineano che nella storia del materialismo un ruolo decisivo lo hanno avuto René Descartes e John Locke. Descartes aveva dato nella parte fisica del suo pensiero una forma auto-creatrice alla materia il cui atto vitale è il movimento meccanico. In questo modo il sistema di Descartes si presenta scisso e separato in una fisica e in una metafisica, e entro l'ambito della fisica la materia è l'unica sostanza e l'unico fondamento dell'essere e della conoscenza. Locke aveva risposto alla questione dell'origine dell'intelletto umano e, in tal modo, gettato le basi della filosofia del *bon sens*, del sano intelletto umano mostrando indirettamente che non ci può essere una filosofia astratta e separata dai sensi e dall'intelletto il quale poggia su di essi. In questa formulazione sistematica la filosofia di Locke viene elaborata in chiave sensistica e materialistica in Francia, in primo luogo da Etienne Bonnot de Condillac, che, accanto alla confutazione della metafisica del secolo XVII, giunge a dire che «non solo l'anima, ma anche l'arte della percezione sensibile sono fatti dell'*esperienza* e della *abitudine*»<sup>1</sup>. Se dunque esperienza e abitudine sono le condizioni di formazione innanzitutto dei sensi e delle percezioni sensibili e poi dell'anima e delle idee, quindi, se tutto il nostro patrimonio di conoscenze e di azioni, dai sensi fino all'attività mentale e pratica, politica ecc., sono condizionati dall'esperienza e dall'abitudine, allora «tutto lo sviluppo dell'uomo dipende [...] dall'*educazione* e dalle *circostanze esterne*»<sup>2</sup>, appunto perché le abitudini e l'esperienza possono essere modificate. Claude-Adrien Helvétius muove parimenti da Locke e mette immediatamente il materialismo teorico in relazione alla vita so-

<sup>1</sup> F. Engels, K. Marx, *La sacra famiglia ovvero Critica della critica Contro Bruno Bauer e soci*, tr. it. di A. Zanardo, Roma 1967, p. 170.

<sup>2</sup> *Ibid.*

ziale. Infatti, per lui il fondamento di ogni morale è dato dalle qualità sensibili, dall'amore di sé e da un beninteso interesse personale. Inoltre, egli afferma la bontà naturale dell'uomo, la connessione tra il progresso della ragione e quello dell'industria, e, sulla base di questa bontà naturale, il carattere progressivo della ragione umana, l'«onnipotenza dell'educazione»<sup>3</sup>, quindi la possibilità di plasmare una materia già di per sé buona e dunque capace di progresso morale e economico. Nel concepire l'uomo-macchina sulla base dell'animale-macchina cartesiano, Julien Offray de La Mettrie unifica l'elemento materialistico contenuto nella fisica di Cartesio, con il materialismo inglese che fonda tutto sui sensi. Paul Heinrich D'Holbach parimenti unifica, nella parte del suo pensiero dedicato alla fisica, il materialismo francese con quello inglese, mentre la parte morale è modellata sulla filosofia di Helvétius.

Questo esempio ed altri, servono ad Engels e Marx per documentare come il materialismo francese discenda da un lato dalla fisica di Descartes e dall'altro lato dal materialismo inglese. Su questa base i francesi condussero la loro polemica contro la metafisica di Spinoza, Malebranche, Leibniz, e contro quella dello stesso Descartes, il cui sistema è effettivamente diviso in una parte metafisica e in una parte fisica materialistica. I tedeschi divennero consci di questa opposizione alla metafisica, condotta dal pensiero francese, solo quando essi stessi si opposero alla metafisica speculativa, e questa fu l'opera di Ludwig Feuerbach il quale, nella sua lotta contro Hegel, ha contrapposto la «*filosofia sobria*»<sup>4</sup> alla «*speculazione ubriaca*»<sup>5</sup>. Così come nell'ambito teorico Feuerbach ha rappresentato la coincidenza del materialismo con l'umanismo, così nell'ambito pratico il materialismo francese e inglese ha rappresentato la coincidenza dell'umanismo col comunismo. Infatti, per Engels e Marx, fermo restando che entrambi gli orientamenti, quello proveniente dalla fisica di Cartesio e quello proveniente da Locke, si intrecciano nel loro sviluppo, l'esito della fisica cartesiana è lo sviluppo successivo delle scienze della natura, mentre l'orientamento che muove dalla rielaborazione francese di Locke va a finire «direttamente»<sup>6</sup> nel socialismo e nel comunismo.

<sup>3</sup> Ivi, p. 171.

<sup>4</sup> Ivi, p. 164.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Ivi, p. 172.

## 1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

Dove sta la connessione tra questa linea del materialismo inglese e francese, da un lato, e il socialismo e comunismo, dall'altro?

Dicono Engels e Marx che questa connessione è evidente se si muove proprio dalle dottrine materialistiche della bontà naturale dell'uomo, dell'eguale capacità intellettuale data per natura, dall'esperienza, dall'abitudine, dall'educazione, dall'influsso delle circostanze esterne, dalla grande importanza data all'industria e al godimento.

Se l'uomo si forma ogni conoscenza, ogni percezione ecc., dal mondo sensibile e dall'esperienza nel mondo sensibile, ciò che importa allora è ordinare il mondo empirico in modo che l'uomo, in esso, faccia esperienza di ciò – e prenda abitudine a ciò – che è veramente umano, in modo che l'uomo faccia esperienza di sé come uomo. Se l'interesse bene inteso è il principio di ogni morale, ciò che importa è che l'interesse privato dell'uomo coincida con l'interesse umano. Se l'uomo è – nel significato materialistico – non libero, cioè se è libero non per forza negativa di evitare questo o quello, ma per il potere positivo di far valere la sua vera individualità, si deve necessariamente non punire il delitto nel singolo, ma distruggere gli antisociali luoghi di nascita del delitto, e dare a ciascuno lo spazio sociale per l'estrinsecazione essenziale della sua vita. Se l'uomo è plasmato dalle circostanze, è necessario plasmare umanamente le circostanze. Se l'uomo è sociale per natura, egli sviluppa la sua vera natura solo nella società, e il potere della sua natura deve avere la sua misura non nel potere dell'individuo singolo, ma nel potere della società<sup>7</sup>.

Notiamo in questo importante passo alcune connessioni molto strette. La prima, evidente, è tra umanismo e socialismo o comunismo. Questa connessione è fondata su un nesso tra natura umana e modificabilità delle circostanze che influiscono sull'uomo, quindi sulla centralità dell'abitudine e dell'educazione. La seconda è la non-contraddizione che emerge tra l'interesse individuale bene inteso e l'interesse della società. L'uomo è per natura uomo e la sua umanità piena si realizza nella società, quindi coincide con la sua naturale socialità. Di conseguenza l'interesse individuale, se inteso correttamente, coincide con l'interesse di tutta la società. Dove invece l'interesse individuale si mette contro quello della società, ecco che ci troviamo dinanzi a una circostanza negativa che si può modificare attraverso l'abitudine e l'educazione. Ma allora, se le cir-

<sup>7</sup> *Ibid.*

costanze si possono modificare, ciò avviene solo nella società, e la società qui non è altro che la natura più propria degli individui, la cui estrinsecazione, proprio in quanto individui, è possibile solo socialmente. È perciò interessate per questo rapporto di coincidenza tra interesse individuale bene inteso e interesse della società l'osservazione sulla libertà umana. L'uomo è libero non perché può evitare questo o quello, ma perché può liberamente estrinsecare la propria individualità. Segue l'affermazione che, date queste premesse, non si deve punire il delitto del singolo, ma solo distruggere gli spazi antisociali e quindi antiumani che rendono possibile il delitto, e dare a ciascuno la possibilità di estrinsecare la propria vita, cioè lo spazio sociale entro cui questo può avvenire. Da tale affermazione risulta con chiarezza che non solo tra individuo, inteso proprio come individuo, e società non c'è nessuna contraddizione, ma che l'estrinsecazione davvero individuale e quindi veramente umana della propria vita è possibile solo in società, ossia l'individuo è individuo perché è sociale e non viceversa, ossia che la società è il punto di arrivo di individui isolati liberi solo di evitare questo o quello. Se l'individuo è libero non perché evita questo o quello, quindi in negativo, ma lo è in positivo, perché è capace di estrinsecare la sua individualità, allora egli è individuo perché sociale sulla premessa della sua naturale socialità, e questa socialità originaria prova la bontà dell'uomo. Di conseguenza, la modificabilità delle circostanze è da intendersi nel senso che l'uomo può fare esperienza di ciò che è veramente umano, esperienza di sé come uomo, ossia come individuo pienamente sviluppato, non solo grazie alla società come qualcosa di altro da lui, ma appunto in quanto uomo ossia in quanto naturalmente sociale. Centrale mi sembra il concetto di interesse del singolo "bene inteso" perché mette in luce due cose: in primo luogo la non contraddizione tra singolarità e socialità; in secondo luogo la modificabilità delle circostanze in questo senso, ossia il fatto che esse possono essere modificate nella misura in cui possono far fraintendere proprio il senso più autentico, bene inteso di ciò che è individuale.

Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx coglie i limiti di tutto questo materialismo che connette umanismo e comunismo. Importante per comprendere questa critica, espressa nella *Terza tesi*, mi sembra partire dalla critica rivolta nella *Prima tesi* a tutto il materialismo, sia teorico che pratico, avutosi fino ad oggi, quindi compreso il materialismo di Feuerbach. Infatti, tale materialismo ha considerato «l'oggetto (*Gegenstand*), la realtà, la sensibilità [...] solo sotto la forma dell'*obbietto* (*Objekt*) o dell'*intuizione*, ma non come *attività sensibile uma-*

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

na, prassi; non soggettivamente»<sup>8</sup>. Viceversa, il lato soggettivo, dunque attivo, è stato sviluppato dall'idealismo tedesco, ma in termini astratti in opposizione al materialismo, cioè come attività del pensiero e non come attività sensibile. Per Feuerbach sicuramente gli oggetti, la realtà, stanno nei sensi e sono distinti dal pensiero. Ma non concependo egli la sensibilità come attività sensibile, ecco che l'attività umana non diventa per lui «attività *oggettiva*»<sup>9</sup>, quindi l'uomo non diventa un soggetto oggettivo. Infatti, Feuerbach considera dell'uomo solo il pensiero teoretico e perciò non può giungere all'attività pratico-rivoluzionaria, alla prassi in cui, come dice la *Seconda tesi*, «l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà, il potere, il carattere immanente del suo pensiero»<sup>10</sup>. Se dunque è la prassi, ossia l'attività umana sensibile, a provare la realtà, la verità, il potere del pensiero, ecco che, dice la *Terza tesi*, «la dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa è costretta quindi a separare la società in due parti, delle quali l'una è separata dalla società»<sup>11</sup>. Come abbiamo visto, nel caratterizzare il materialismo francese, quello dove umanismo e comunismo coincidono, Engels e Marx, a proposito del rapporto tra uomo e circostanze, osservano che secondo questo materialismo, se l'uomo è plasmato dalle circostanze, allora bisogna modificare umanamente tali circostanze. Ma ecco il punto di cui questo materialismo non si avvede: le circostanze che plasmano l'uomo e che l'uomo deve a sua volta modificare umanamente attraverso l'educazione, sono state a loro volta plasmate dagli uomini e trasformate dalla sua prassi precedente, perché ogni sensibilità è attività sensibile e quindi prassi rivoluzionaria. Di conseguenza non c'è una società che deve essere educata e un educatore che si pone al di sopra della società e la educa, in base al criterio secondo cui l'uomo per natura è buono e gli individui per natura sono eguali e vi è un nesso tra ragione e progresso dell'industria, cosicché col progresso dell'industria automaticamente l'uomo migliora. Anche l'educatore è, piuttosto, frutto delle circostanze, le quali sono state appunto modificate dagli uomini, quindi anche l'educatore è a sua volta da modificare, da educare umanamente. Di conseguenza, non è concepibile

<sup>8</sup> Idd., *Werke*, Bd. 3, Berlin 1978, p. 5; tr. it. di F. Codino, *Opere V 1845-1846*, Roma 1992 (rist.), p. 3.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 6; tr. it., cit., p. 4.

una società separata in due parti, una che è da plasmare e un educatore al di sopra della società, ma vi è solo una società la quale è interamente prassi umana che si auto-trasforma, quindi vi è una coincidenza tra il variare delle circostanze e attività umana. Questa coincidenza, ovvero questa auto-trasformazione, «può essere concepita o compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria*»<sup>12</sup>. Dunque, la società non è scissa in due parti e l'educatore stesso deve essere educato, per cui la modificazione delle circostanze e l'educazione sono solo un'auto-modificazione pratica della società e non la sua educazione secondo un modello ideale, regolativo, di umanità. La società si auto-trasforma come prassi umana rivoluzionaria, mediante la quale vengono prodotti degli individui sociali di un determinato grado di sviluppo onnilaterale; la socialità di questi individui non è data in astratto come coincidenza naturale tra auto-estrinsecazione dell'individuo e la società, ma piuttosto l'individuo sociale che si estrinseca nel pieno delle sue facoltà in modo onnilaterale è un prodotto della società storicamente realizzatosi. Non vi è nessuna natura originaria buona dell'uomo (e neanche cattiva) né ciò che l'uomo acquista è una natura già presente in lui in potenza e occultata dalle circostanze, ma l'uomo la trasforma la sua natura continuamente, e produce la sua socialità, e quindi anche la sua individualità, certamente in modo solo sociale, ma la produce, perché questa socialità è prassi trasformatrice, prassi rivoluzionaria. Entro questa prospettiva dell'auto-trasformazione intesa come prassi rivoluzionaria, in cui il variare delle circostanze è solo "attività umana sensibile", entro cui è possibile concepire la coincidenza tra il variare delle circostanze e l'auto-trasformazione dell'uomo, si comprende come il vecchio materialismo resti fermo agli individui singoli della società borghese, mentre invece solo a partire dall'auto-trasformazione e quindi dalla prassi sociale rivoluzionaria, è possibile un materialismo che abbia come punto di vista «la società umana o l'umanità sociale»<sup>13</sup>, come osservano la *Nona* e la *Decima tesi*. In che modo è possibile e avviene secondo Engels e Marx, questa auto-trasformazione pratico-critica-rivoluzionaria?

Nel frammento *L'ideologia in generale e in particolare l'ideologia tedesca*, *Feuerbach*, A, del 1846, Engels e Marx abbozzano i presupposti da cui muovono per la loro concezione materialistica. Tali presupposti «sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 7; tr. it., cit., p. 5.

già esistenti, quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono constatabili per via puramente empirica<sup>14</sup>. Si vede subito che, in accordo con ogni concezione materialistica, essi pongono l'oggetto come sensibile, distinto dal pensiero il quale è preceduto dalla realtà empirica e quindi dai sensi che la constata; ma al tempo stesso, a differenza che nel materialismo tradizionale, oggettiva è anche l'attività umana, quindi la sensibilità è anche attività. Innanzitutto, gli individui vengono subito intesi come attività quindi come la loro stessa azione, e poiché si tratta di azione pratica e sensibile, essa avviene entro condizioni parimenti materiali, e queste sono sia le condizioni già esistenti che quelle prodotte dalla loro attività stessa. Quindi, il primo presupposto è evidentemente che esistano individui viventi dunque la strutturazione fisica di tali individui e, in connessione stretta a tale organizzazione fisica, il loro rapporto con la natura. Anche le condizioni fisiche sono ovviamente modificate dall'azione stessa degli uomini nel corso della storia. Dicono Engels e Marx che certamente è possibile distinguere gli uomini dagli animali per la religione, come fa Feuerbach, o per la coscienza o per quanto altro si vuole; ma essi si cominciarono a distinguere dagli animali nel momento in cui essi «cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza»<sup>15</sup>. Dunque, gli animali i mezzi di sussistenza non li “producono”, mentre l'uomo li deve produrre e questo è dovuto alla loro organizzazione fisica. Questa produzione dei mezzi di sussistenza è allo stesso tempo una produzione indiretta della loro vita materiale.

Dobbiamo allora addentrarci nel senso di questo termine “produrre”. Gli uomini non creano dal nulla i mezzi di sussistenza, ma li trovano e quindi li devono riprodurre. La produzione indiretta della loro vita materiale è perciò in primo luogo condizionata dalla natura di questi mezzi di sussistenza trovati e da riprodurre. Ora però in questo modo di produrre i mezzi di sussistenza non si tratta soltanto della mera riproduzione dell'esistenza fisica: «Esso è già un modo determinato dell'attività di questi individui, un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un *modo di vita* determinato. Come gli individui estrinsecano la loro vita, così essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione

<sup>14</sup> K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno. Text e Apparat*, 2004; bearbeitet von I. Taubert *et al.*, «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», hg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam/Berlin, p. 107; tr. it. di F. Codino, *Opere V 1845-1846*, cit., pp. 7-104, qui p. 16.

<sup>15</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 17.



tanto con *ciò che* producono quanto col modo *come* producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione»<sup>16</sup>. Dunque, l'attività sensibile umana è produzione, e se è vero che la vita umana come vita sensibile è attività, ecco che nella produzione gli individui estrinsecano la propria vita. Allora, essi si differenziano nel senso che le differenti forme di vita umana sono differenti modi di produrre la propria esistenza: quindi le individualità, le singolarità, le differenze sono date da ciò che gli individui producono e da quello che essi producono, e tutto questo è storicamente determinato, quindi varia in maniera dinamica. Il principio di differenziazione e di individuazione è dunque dinamico perché è un produrre, quindi la differenza è differenza di modo di produrre e di oggetti prodotti – ecco perché la *Prima tesi su Feuerbach* parla di “attività oggettiva”. Ma poiché la produzione vuole uno strumento di produzione e, come abbiamo visto, questi mezzi gli uomini non li creano dal nulla, ma li trovano e poi li riproducono, ecco che le condizioni materiali complessive della produzione condizionano l'essere stesso degli individui. Perciò, l'essere qui non è un'identità statica che si dice in più modi, ma coincide solo con l'esternazione, l'espressione, l'estrinsecazione in determinati modi di vita, ragion per cui gli individui sono quello che esternano, quello che esternano è ciò che producono e il modo in cui lo producono, condizionato materialmente sia da quel che trovano nella natura sia dalla retroazione della loro stessa attività. Qui “produzione” è intesa nel senso più ampio, quindi non coincide semplicemente con il lavoro nel senso della divisione del lavoro, divisione che, come vedremo, costituisce una parte della produzione umana in epoche storicamente determinate dello sviluppo degli individui che producono, e che è, come Engels e Marx riportano, in *San Max*, dalla rivista comunista tedesca “*Stimme des Volks*”, «soltanto quella parte della produzione ripugnante e pericolosa, che *religione e morale* onorano del nome di *lavoro*»<sup>17</sup>, del quale viene enfatizzato il fatto che nobilita l'uomo o costa il sudore della fronte e simili. Invece la “produzione” copre uno spettro più ampio del “lavoro”, giacché riguarda «anche le relazioni degli uomini sotto gli aspetti piacevoli e liberi»<sup>18</sup>, relazioni di cui la morale dominante, che restringe la produzione al lavoro, «parla con disprezzo benché siano anch'esse

<sup>16</sup> Ivi, p. 107-108; tr. it., *ibid.*

<sup>17</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, cit., p. 197; tr. it., cit., p. 209.

<sup>18</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 210.

un produrre»<sup>19</sup>. Quindi in questa prospettiva anche la passività, il consumo ecc. sono “produzione”, in quanto modo determinato di estrinsecare la vita dell’uomo che è attività sensibile.

Ora, il fatto che gli uomini si distinguono dagli animali in quanto producono i loro mezzi di sussistenza e così indirettamente la loro vita materiale, cosicché essi sono la loro stessa produzione e quindi si differenzino tra loro per quello che essi producono e per come producono: questo fatto appare solamente «*con l’aumento della popolazione*. E presuppone a sua volta relazioni tra gli individui. La forma di relazioni a sua volta è condizionata dalla produzione»<sup>20</sup>. Così il tema materialistico dell’uomo per natura sociale, che sviluppa la sua vera natura solo nella società, per cui l’interesse individuale bene inteso è quello che coincide con l’interesse della società, viene trasformato. La questione della natura umana è vista certamente sotto la forma della sensibilità, ma non nel senso semplicemente dell’oggetto e dell’intuizione, ma come attività sensibile, quindi, come dice l’*Ottava tesi*, «tutta la vita sociale è essenzialmente *pratica*»<sup>21</sup>. È perciò vero che gli individui sono costitutivamente sociali, ma la questione non va vista in termini di un uomo buono per natura, ma praticamente, ossia dal punto di vista della loro attività sensibile. Essi sono sociali perché si distinsero dagli animali nel momento in cui cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, condizionati, nel modo di produrre, dalla natura di quei mezzi; ma “produrre” significa estrinsecare la loro vita e non semplicemente sopravvivere, ragion per cui la forma delle relazioni fra gli individui – giacché solo socialmente gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza – è condizionata dalla produzione e quindi dal tipo di produzione che essi di volta in volta fanno.

Dunque, il mondo sensibile che ci circonda non è «una cosa immediatamente data dall’eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell’industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell’attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l’industria e le relazioni e ne ha modificato l’ordinamento sociale in base ai mutati bisogni»<sup>22</sup>. In questa visione la questione del rapporto dell’uomo con la natura può essere risolta

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie*. cit., p. 108; tr. it., cit., p. 17.

<sup>21</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, cit., p. 7; tr. it., cit., p. 5.

<sup>22</sup> K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie*, cit., p. 8; tr. it., cit., p. 25.

facilmente, perché uomo e natura non sono due cose separate, anche se si può considerare la storia da due lati, come storia della natura e scienza degli uomini. Il rapporto tra uomo e natura è sempre stato un rapporto di unità nell'industria e la cosiddetta antitesi tra natura e storia, e la lotta dell'uomo con la natura esistono solo fino a quando l'uomo non abbia sviluppato su una base adeguata le sue forze produttive. Infatti, come Marx osserva nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, «la storia dell'industria e l'esistenza oggettiva già formata dell'industria [sono] il libro aperto delle forze essenziali dell'uomo, la psicologia umana presente ai nostri occhi in modo sensibile»<sup>23</sup>. Quindi la storia dell'industria è in stretta connessione con l'essere dell'uomo, e se fino ad oggi questa connessione è stata intesa come una relazione esteriore di utilità, ciò dipende dal fatto che la storia dell'industria si è svolta entro l'estraniamento provocata dal rapporto di proprietà privata. Perciò, come manifestazione del vero essere dell'uomo, della sua essenza generica, si sono intese la religione o la storia come politica, ossia nella sua essenza astratta, come arte ecc., invece che come "industria". Quindi, nell'*industria ordinaria, materiale*, noi abbiamo dinanzi a noi *oggettivate le forze essenziali dell'uomo* sotto forma di oggetti *sensibili, estranei, utili*, sotto forma dell'estraniamento»<sup>24</sup>. Qui l'industria è intesa tanto come una parte speciale della produzione umana, quanto come la produzione umana nel suo complesso e nel suo movimento universale quale si svolge nell'estraniamento ossia come lavoro. Allora, abbiamo qui che l'industria considerata come movimento universale coincide con la stessa storia universale ed è la manifestazione dell'essere dell'uomo, che è industria ovvero lavoro nella misura in cui tale realizzazione dell'essere dell'uomo si è svolta dentro l'estraniamento. Ma in questo modo vediamo come ciò che caratterizza l'uomo rispetto agli animali sia appunto il fatto che essi producono i loro mezzi di sussistenza e questa produzione avviene in modo sociale e al tempo stesso storico, perché la natura dei mezzi di produzione, il modo della loro produzione e gli oggetti prodotti condizionano le manifestazioni della loro vita. L'industria è il modo con cui gli uomini producono dentro l'estraniamento dalla loro essenza generica, ma resta chiaro che la loro essenza generica è in connessione con la storia dell'industria o, in altri termini, la storia dell'industria è la manifestazione dell'essenza generica dell'uomo, con il che è chiaro che l'essenza generica dell'uomo è storica.

<sup>23</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke, Ergänzungsband (Schriften - Manuskripte - Briefe bis 1844), Erster Teil*, Berlin, p. 542; tr. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1968, p. 120.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 542-543; tr. it., *ibid.*

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

Storico non significa contrapposizione a naturale: certo, la natura preesiste all'uomo e l'uomo la trova già davanti a sé, ma se ne appropria e la trasforma, e finché ci sono gli uomini la storia della natura avviene nella stretta relazione con la storia degli uomini che in realtà sono parte della storia della natura. Poiché l'industria è la storia delle forze essenziali dell'uomo, del suo essere ente generico, entro l'estraniamento, quindi sotto forma di oggetti utili ma non essenziali (in realtà lo sono, solo che appaiono meramente utili perché questa essenzialità è estraniata), ecco che le scienze naturali sono rimaste estranee alla filosofia e la stessa storia le considera come momento di utilità in connessione ad alcune scoperte. Ma se l'industria è la manifestazione delle forze essenziali dell'uomo, del suo essere ente generico dentro l'estraniamento, ecco che proprio attraverso l'industria le scienze naturali si sono intromesse praticamente nella vita dell'uomo e preparano la sua emancipazione, anche se per farlo ne devono portare a compimento la disumanizzazione. Ma pur nella disumanizzazione l'industria e la scienza naturale che ne è divenuta la base, preparando l'emancipazione dell'uomo e quindi togliendo le condizioni per la lotta dell'uomo con la natura, confermano che non c'è scissione tra uomo e natura, per cui la stessa loro reciproca estraniamento è un momento della storia di questa unione: «L'*industria* è il rapporto storico *reale* della natura e quindi della scienza naturale con l'uomo; perciò, se essa viene intesa come la rivelazione *essoterica* delle *forze essenziali dell'uomo*, viene pure compresa l'essenza *umana* della natura o l'essenza *naturale* dell'uomo»<sup>25</sup>. Quindi le scienze naturali, essendo divenute la base dell'industria ossia della vita umana estraniata, diventano esse stesse la base della scienza umana, per cui non c'è differenza, dato il nesso tra industria moderna e scienze naturali, tra base della scienza e base della vita. Questa scissione tra scienze naturali e scienza umana è solo il risultato della forma estraniata in cui si presentano nell'industria le scienze naturali come base della vita umana reale. «La natura che diviene nella storia dell'uomo, nell'atto di nascita della società umana, è la natura *reale* dell'uomo, onde la natura, quale diviene attraverso l'industria, se pure in forma *estraniata*, è la vera natura *antropologica*»<sup>26</sup>. Quindi, la reale natura dell'uomo è la natura che diviene nella sua storia. Ma la storia dell'uomo è stata finora la storia dell'industria, cioè la sua attività alienata, dunque la sua natura si è manifestata nell'industria, vale a dire in una produzione alienata. Ma poiché nell'industria la natura e l'uomo sono la

<sup>25</sup> Ivi, p. 543; tr. it., cit., p. 121.

<sup>26</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 122.

stessa cosa – e infatti le scienze della natura ne sono la base, perché nell'industria l'uomo si appropria della natura sia pure in forma alienata – ecco che la natura quale diviene nell'industria, sia pure dentro l'estraniamento, è l'autentica natura umana, e l'antropologia si risolve nella storia dell'industria. Perciò, tornando a *Feuerbach e la storia*, quando Feuerbach parla della scienza della natura come segreti che solo allo scienziato si rivelano, Engels e Marx osservano che la scienza della natura, anche la più pura, non sarebbe nulla senza, e ottiene il suo scopo e il suo materiale attraverso il commercio e l'industria, quindi attraverso l'attività pratica degli uomini. Certamente la priorità della natura rimane, infatti essa esiste ovviamente prima che esistessero gli uomini e i primi uomini prodotti da generazione spontanea. E inoltre questa natura originaria già Engels e Marx per i loro tempi osservano che non esiste più salvo in qualche isola corallina di nuova formazione. Credo vada ribadito anche che se gli uomini scomparissero non per questo scomparirebbe tutta la restante natura.

Il primo presupposto perché gli uomini possano fare la storia è che siano in grado di vivere nel senso di soddisfare i bisogni del mangiare, del bere, del vestire, dell'abitare ecc. La creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni costituisce «la prima azione storica»<sup>27</sup>, in quanto essa è la produzione materiale della vita stessa, produzione che è la condizione fondamentale di ogni vita storica e che perciò viene compiuta ogni giorno dagli uomini fin dalle loro origini. A questa prima azione storica è connesso che il primo bisogno soddisfatto, il mezzo per soddisfarlo e l'azione di soddisfazione di tale bisogno producono subito nuovi bisogni. Contemporaneamente gli uomini cominciano a riprodursi, per cui, rifacendo ogni giorno la propria vita, rifanno altri uomini. Pertanto, la produzione e la riproduzione degli uomini (genitivo soggettivo e oggettivo) avviene in società, e infatti il primo rapporto sociale è la famiglia. Successivamente, poiché, mediante la produzione di sempre nuovi mezzi di soddisfazione dei bisogni e il conseguente aumento dei bisogni stessi, si producono rapporti sociali sempre più ampi e complessi, la famiglia stessa viene subordinata a questi ultimi. In tal modo, la produzione della vita umana, propria e altrui, si presenta come un duplice rapporto, da un lato naturale e dall'altro sociale, ossia che avviene mediante la cooperazione di più individui quali che siano le condizioni di questa cooperazione.

Definita la natura dell'uomo come la sua stessa storia in forza del fatto che l'essere dell'uomo è la sua produzione e riproduzione simultaneamente, questa

<sup>27</sup> K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie*, cit., p. 12; tr. it., cit., p. 27.

produzione, e quindi la storia stessa dell'uomo, avviene socialmente, vale a dire l'uomo produce cooperando con altri uomini. Ne deriva che un determinato modo di produzione è sempre unito a un determinato modo di cooperazione, il quale è esso stesso una forza produttiva. Gli uomini solo hanno una storia proprio in quanto producono e riproducono la loro vita socialmente, e questo modo di produrre trasforma il modo delle relazioni e della cooperazione, e in questo senso esso è storico, dà luogo a una storia. Ecco perché «la "storia dell'umanità" deve essere sempre studiata e trattata in relazione con la storia dell'industria e dello scambio»<sup>28</sup>.

Soltanto in connessione a questo fatto che l'uomo produce i mezzi di sussistenza propri e riproduce altri uomini attraverso la cooperazione di più individui, sorgono, a loro volta in stretta connessione, la coscienza e il linguaggio. Quest'ultimo è antico quanto la coscienza perché entrambi sorgono dal bisogno del rapporto con altri uomini, dato che proprio il rapporto con gli altri uomini è fin dall'inizio esso stesso una forza produttiva per riprodurre la propria esistenza. Sono quindi propri della natura del rapporto sociale, caratteristico degli uomini, la coscienza e il linguaggio, perché un rapporto intanto esiste in quanto esiste solo per me; per questo motivo l'animale non ha rapporti: «La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini»<sup>29</sup>. All'inizio questa coscienza connessa inscindibilmente al linguaggio si presenta come coscienza dell'immediato ambiente sensibile e di una limitata cerchia di rapporti con altre persone; è coscienza della natura avvertita come forza estranea e pericolosa da cui si dipende, quindi è «una coscienza puramente animale della natura»<sup>30</sup>, come viene espresso nella religione naturale; ed è coscienza della necessità di stabilire rapporti con altri uomini, dunque è sempre coscienza sociale, che è l'elemento che distingue l'uomo dall'animale pur in questa fase di coscienza ancora animale della natura.

Ma poiché la produzione di altri uomini provoca ed è condizionata dall'aumento della popolazione, e la produzione della propria vita è fatta in modo tale che ogni bisogno soddisfatto genera nuovi bisogni e nuovi mezzi di produzione, ecco che aumento di popolazione e aumento dei bisogni fanno sviluppare la divisione del lavoro. All'origine essa era la divisione nell'atto sessuale e divisione

<sup>28</sup> Ivi, p. 15; tr. it., cit., p. 29.

<sup>29</sup> Ivi, p. 16; tr. it., cit., *ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 30.

sulla base di differenti disposizioni fisiche, del caso e così via. Realmente come tale si presenta invece nel momento in cui diventa divisione tra lavoro manuale e lavoro mentale: a questo punto si può avere una coscienza che si rappresenta come autonoma, come diversa dalla semplice coscienza della prassi esistente e quindi come coscienza cosiddetta “pura” quale si esprime nella filosofia, nella teologia, nella morale ed altro. Perciò la cosiddetta coscienza pura non esiste fin dall’inizio, quando la coscienza sta in relazione al linguaggio e ai suoi caratteri sensibili di suoni, strati d’aria agitati ecc., e non esiste perciò come coscienza pura, ma è in realtà un prodotto sociale conseguente alla divisione del lavoro, e anche dove questa coscienza entra in rapporto conflittuale con i rapporti sociali, da cui pure essa proviene, ciò accade perché «i rapporti sociali esistenti sono entrati in contraddizione con le forze produttive esistenti»<sup>31</sup>. La contraddizione può verificarsi anche tra la coscienza avanzata universale che una nazione ha raggiunto e la prassi progredita di altre nazioni, ma non di questa dove si era prodotta la coscienza universale: era questo il caso della Germania del tempo, la quale aveva sviluppato una filosofia dello Stato all’altezza dello sviluppo dei popoli moderni e in contraddizione con quello sviluppo ulteriore, ma entro la sua ristretta cerchia nazionale corrispondevano rapporti sociali arretrati anche rispetto allo sviluppo che gli altri popoli moderni stavano già superando. Quindi, in forza dell’accentuata divisione del lavoro si creano necessariamente contraddizioni tra l’attività spirituale e l’attività materiale, la produzione e il godimento, che possono toccare a individui diversi. Abbiamo così la contraddizione, che ha caratterizzato alcune fasi della storia umana avutasi finora, tra forze produttive, relazioni sociali e coscienza. In tal modo la divisione del lavoro, in forza della ripartizione conflittuale tra individui diversi di produzione e consumo, di lavoro e godimento, produce l’ineguale ripartizione quantitativa e qualitativa del lavoro e dei suoi prodotti, quindi produce i rapporti di proprietà privata accennati già nella famiglia con la divisione del lavoro tra uomo, donna e figli, e raggiunge il suo punto più coerente appunto nella proprietà privata che si identifica con la stessa divisione del lavoro<sup>32</sup>. Ed è sulla base del rapporto di proprietà privata antagonistico, determinato dalla divisione del lavoro, che si formano le classi sociali e la lotta tra di esse.

Insieme alla divisione antagonistica tra forze produttive, relazioni sociali e coscienza, ovvero tra lavoro e godimento, produzione e consumo, quindi insieme

<sup>31</sup> Ivi, p. 18; tr. it., *ibid.*

<sup>32</sup> Cfr. ivi, p. 19; tr. it., cit., p. 31.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

al rapporto di proprietà privata e alle classi sociali in lotta, la divisione del lavoro produce la contraddizione tra l'interesse dell'individuo o della famiglia singola e l'interesse collettivo cioè l'interesse di tutti gli individui che hanno reciproci rapporti. Sulla base di questo antagonismo tra interesse individuale e interesse collettivo, quest'ultimo «prende una configurazione autonoma come *Stato*, separato dai reali interessi singoli e generali, e in pari tempo come comunità illusoria, ma sempre sulla base reale di legami esistenti in ogni conglomerato familiare e tribale, come la carne e il sangue, la lingua, la divisione del lavoro accentuata e altri interessi, e soprattutto [...] sulla base delle classi già determinate dalla divisione del lavoro, che si differenziano in ogni raggruppamento umano di questo genere e delle quali una domina tutte le altre»<sup>33</sup>. Perciò tutte le lotte che si sviluppano all'interno dello Stato, tra monarchia, aristocrazia e democrazia, per il diritto di voto e così via, sono soltanto «le forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali delle diverse classi»<sup>34</sup>. Ogni classe che aspira al dominio deve presentare il suo interesse particolare come interesse collettivo, e ciò vale anche per la classe, come il proletariato, che vuole sopprimere e superare l'intera forma sociale fondata sulla divisione del lavoro: quando, attraverso un rivoluzione, essa diviene classe dominante, quindi potere politico, è costretta a presentarsi come interesse collettivo in antitesi agli interessi individuali, benché l'interesse collettivo rispecchi quello della stragrande maggioranza al punto che, soppressa ogni divisione del lavoro e ogni rapporto di classe, lo Stato diviene superfluo.

«La divisione del lavoro offre anche il primo esempio del fatto che [...] fin tanto che esiste [...] la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata»<sup>35</sup>. Non si tratta evidentemente del fatto che un'attività non debba avere una sua interna misura e specificità, che non richieda un lavoro determinato – tutte caratteristiche che a loro volta cambiano con il progredire delle forze produttive e dei rapporti sociali di produzione –, ma che fin quando esiste la divisione del lavoro l'attività è divisa necessariamente e non per scelta volontaria degli individui, i quali, «se non [vogliono] perdere i

<sup>33</sup> Ivi, p. 20; tr. it., cit., p. 32.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 33.



mezzi per vivere»<sup>36</sup>, si trovano imposta la loro attività nella comunità, corporazione ecc., come avviene nelle forme di società precedenti quella borghese moderna, o soprattutto a causa della libera concorrenza, come avviene in quest'ultima. Così, «nel corso dello sviluppo storico, e proprio attraverso l'indipendenza inevitabile che entro la divisione del lavoro acquistano i rapporti sociali, emerge una differenza tra la vita di ciascun individuo in quanto essa è personale, e in quanto è sussunta sotto un qualche ramo di lavoro e sotto le condizioni relative»<sup>37</sup>. Nelle tribù e ancora negli ordini, la differenza tra individuo come persona individuale e come membro di una classe in seguito alla divisione del lavoro, è ancora nascosta, per cui la posizione di un nobile nella divisione del lavoro appare come una qualità che è inseparabile anche dalla sua individualità, quindi sembra che qui individui e condizione derivante dalla divisione del lavoro coincidano. Ma con la comparsa della classe borghese moderna, cioè nelle condizioni di avanzata divisione del lavoro, emerge con chiarezza la differenza tra individuo personale e individuo come membro di una classe. Qui all'individuo personale sembrano essere del tutto casuali le proprie condizioni di esistenza. Ma questa differenza dipende proprio dal fatto che questi individui sono membri di una classe in quanto hanno interessi comuni contro un'altra classe, mentre per il resto essi sono divisi nella concorrenza, perciò è solo mediante la concorrenza che essi collegano la casualità delle loro condizioni di vita generali e quindi aumenta la scissione tra individuo personale e individuo come membro di una classe. Ciò significa che quella libertà che gli individui percepiscono nella società borghese come non-coincidenza tra l'individuo sociale e l'individuo personale, derivando dalla concorrenza, è immaginaria, perché nella realtà gli individui sono subordinati alla forza oggettiva della divisione borghese del lavoro, che li pone in questa scissione tra condizioni di esistenza apparentemente casuali e individui personali, solo nell'immaginazione più liberi di quelli inseriti nella comunità tribale o feudale. Questa situazione di libertà apparente ma in realtà di estrema subordinazione a una forza oggettiva, si manifesta in particolare nell'antagonismo tra borghesia e proletariato. Infatti, i servi della gleba, appena si emanciparono dal dominio feudale, fecero valere contro la nobiltà condizioni di vita, proprietà mobiliare e lavoro artigiano, che avevano già sviluppato allo stato latente entro i vincoli feudali e che in un primo tempo assunsero parimenti la forma feudale, come avven-

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Ivi, p. 74; tr. it., cit., p. 64.

ne nelle corporazioni cittadine. Certamente, essi consideravano come casuale la servitù feudale rispetto alla loro personalità, ma ciò avveniva in quanto si liberavano non come classe, ma isolatamente fuggendo dalle campagne. Invece in quanto classe essi conservavano, una volta fuggiti nella città, non solo la forma feudale degli ordini formando così un nuovo ordine, ma anche il modo di lavoro che avevano già sviluppato sotto il sistema feudale, accumulando proprietà mobiliare grazie alla ripartizione parcellare data dall'impossibilità di sviluppare un'economia in grande. Perciò essi perfezionarono lo stesso lavoro che avevano sotto il sistema feudale, solo liberandolo dal vincolo alla nobiltà terriera che tenevano sotto la proprietà fondiaria. Invece per i proletari il lavoro stesso è diventato qualcosa di casuale e di accidentale, e insieme con il lavoro tutte le condizioni di vita della società in cui vivono. Su queste condizioni «nessuna organizzazione *sociale* può dare loro il controllo»<sup>38</sup>, a differenza dei servi della gleba fuggitivi, i quali non come individui ma come ordine controllavano nelle città le loro condizioni di vita. Invece il proletario è posto fin dalla giovinezza sotto la divisione del lavoro e non può arrivare, entro la sua classe, alle condizioni che lo farebbero passare nell'altra classe, come era avvenuto per i servi della gleba i quali, fuggendo nelle città per affermare condizioni di esistenza che avevano già maturato entro il sistema feudale, conservavano comunque la struttura della divisione del lavoro e così riproducevano la struttura di classe nella società. Quindi i servi della gleba poterono liberarsi personalmente entro l'ordine e entro la divisione del lavoro, perciò arrivarono solo al lavoro libero, e solo a questa condizione superarono la contraddizione tra esistenza personale e esistenza come membri di una classe. Quindi per loro la divisione del lavoro non era un ostacolo per affermarsi come individui personali e al tempo stesso come membri di una classe. Invece per i proletari la possibilità di un'affermazione personale è possibile solo in quanto eliminano la condizione che li pone in questa scissione tra casualità delle condizioni di vita ed esistenza personale: la divisione del lavoro ossia il lavoro stesso, onde produrre della totalità delle manifestazioni umane. «I proletari, per affermarsi personalmente, devono abolire la loro propria condizione di esistenza quale è stata fino ad oggi, che in pari tempo è la condizione di esistenza di tutta la società fino ad oggi, il lavoro»<sup>39</sup>. Ma la divisione del lavoro crea l'antagonismo tra interesse individuale e interesse collettivo, e quest'ultimo assume la forma dello

<sup>38</sup> Ivi, p. 76; tr. it., cit., p. 65.

<sup>39</sup> Ivi, p. 77; tr. it., cit., p. 66.

“Stato” come interesse collettivo separato degli interessi individuali, sulla base della divisione della società in classi, divisione grazie a cui una classe domina sull'altra ponendosi apparentemente come rappresentante dell'interesse collettivo. Di conseguenza, i proletari «si trovano [...] anche in antagonismo diretto con la forma nella quale gli individui della società si sono dati finora un'espressione collettiva, lo Stato, e devono rovesciare lo Stato per affermare la loro personalità»<sup>40</sup>. Nella società comunista la divisione del lavoro è soppressa giacché il lavoro non è più un mezzo per vivere, tale che se uno non vuole perdere i mezzi di sussistenza, deve accettare l'attività determinata imposta dalla società direttamente, o indirettamente nella libera concorrenza. Viceversa, «ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale»<sup>41</sup>, dunque, le condizioni della produzione stanno sotto il controllo di ciascuno e così cessa la separazione tra l'individuo personale e l'individuo come membro di una classe. Nelle forme di società dove vige la divisione del lavoro, e in modo estremo e aperto nella società borghese, il rapporto di comunità è possibile solo sotto l'aspetto del rapporto di classe, ossia gli individui entrano in rapporto di comunità solo in quanto hanno interessi comuni contro un'altra classe, quindi solo come «individui medi»<sup>42</sup> separati dalla loro esistenza personale. Invece nella società comunista gli individui sono direttamente in comunità appunto come individui, ossia l'individuo si realizza pienamente come individuo direttamente nel rapporto comune, e il rapporto comune non è altro che il pieno sviluppo di questi individui. Tale rapporto comune non è da intendersi nel senso della comunità tribale, degli ordini ecc., cioè di comunità dove vige una meno sviluppata divisione del lavoro, giacché lì l'esistenza comune rimane unilaterale. La forma di esistenza della società comunista – dove gli individui partecipano alla vita comune proprio come individui, perché le loro condizioni generali di esistenza non si ergono contro di loro come potenze estranee ma sono messe sotto il loro controllo – presuppone che sul terreno di quell'estraneazione si sia sviluppata una tale separazione tra gli individui e le loro condizioni di esistenza da essere insostenibile. Questa separazione e la sua insostenibilità consiste nel fatto che, essendo la divisione del lavoro divisione tra lavoro e godimento, produzione e consumo, quindi ineguale distribuzione del

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Ivi, p. 20; tr. it., cit., p. 33.

<sup>42</sup> Ivi, p. 77; tr. it., cit., p. 66.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

lavoro e dei suoi prodotti ovvero la proprietà privata, una gran massa dell'umanità è resa priva di proprietà. Però questa grande miseria presuppone che la massa priva di proprietà, separata dalle sue condizioni di esistenza, venga contrapposta a un'enorme ricchezza e cultura quale finora solo la divisione del lavoro ha potuto produrre moltiplicando a dismisura le forze produttive attraverso la cooperazione di diversi individui, anche se questa cooperazione è forzata e non volontaria, quindi si erge come una potenza estranea, come una comunità che non appartiene agli individui che pure ne sono gli unici attori. Questo presupposto dello sviluppo di un'enorme ricchezza sul terreno della divisione del lavoro e quindi della separazione degli individui dalle loro condizioni di esistenza, fa esistere empiricamente gli uomini «sul piano della storia universale anziché sul piano locale»<sup>43</sup> e crea «relazioni universali fra gli uomini»<sup>44</sup>. Ciò significa in negativo l'espropriazione generalizzata per tutti i popoli attraverso la concorrenza prodotta dal mercato mondiale, la generalizzazione dell'insostenibilità di questo potere estraneo sugli individui, e la sostituzione «agli individui locali [di] individui inseriti *nella storia universale*, individui empiricamente universali»<sup>45</sup>, sostituzione che avviene entro la miseria più totale. «La massa di *semplici* operai – forza lavorativa privata in massa del capitale o di qualsiasi limitato soddisfacimento – e quindi anche la perdita non più temporanea di questo stesso lavoro come fonte di esistenza assicurata, presuppone, attraverso la concorrenza, il *mercato mondiale*. Il proletariato può dunque esistere solo sul piano *della storia universale*, così come il comunismo, che è la sua azione, non può affatto esistere se non come esistenza “storica universale”»<sup>46</sup>. Se non vi fossero queste condizioni storico-universali sia pure in negativo, cioè la separazione da un'enorme ricchezza prodotta nel mercato mondiale generata a sua volta dalla cooperazione forzata della divisione del lavoro, il comunismo generalizzerebbe solo la miseria e allora si ritornerebbe alla situazione primitiva dell'aumento dei bisogni dopo il primo bisogno soddisfatto, la prima azione del soddisfarlo e il mezzo già acquisito per soddisfarlo, quindi si riproporrebbe di nuovo la divisione del lavoro. Se gli individui non esistessero sul terreno della storia universale, il comunismo sarebbe solo un fenomeno locale, lo scambio non si svilupperebbe come mercato mondiale, procurando così l'insoste-

<sup>43</sup> Ivi, p. 22; tr. it., cit., p. 34.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Ivi, p. 23; tr. it., cit., *ibid.*

nibilità delle condizioni di vita date dalla divisione del lavoro, e un allargamento dello scambio distruggerebbe il comunismo locale.

Dall'analisi svolta finora emerge che non ha senso porre un problema della "natura umana" in astratto. Si tratta invece degli individui che continuamente producono direttamente e indirettamente la loro vita, e questo è qualcosa di fine a se stesso, un'estrinsecazione della propria vita stessa in modi sempre determinati. Questa produzione e riproduzione della vita avviene in modo, al tempo stesso, naturale e sociale, in quanto è «*l'elaborazione della natura* da parte degli uomini [e] *l'elaborazione degli uomini* da parte degli uomini»<sup>47</sup>. Quindi non ha senso contrapporre individuo, società e natura, perché l'individuo con la sua condizione fisica e la sua azione sulla natura opera sempre socialmente, e le relazioni sociali sono esse stesse forze produttive. In alcune fasi dello sviluppo avutosi finora, quindi non come legge metafisica imposta *a priori* alla storia, ma come risultato dell'osservazione empirica, gli uomini hanno prodotto e riprodotto la loro esistenza socialmente attraverso la divisione del lavoro cioè attraverso la separazione tra la loro esistenza personale e la loro esistenza comune in quanto individui medi appartenenti a una classe. Ma questo non significa né che ci siano prima gli individui e poi la società né viceversa, perché essi, proprio in quanto individui che prendono le mosse da se stessi, sono sempre in rapporto e quindi sono sempre individui sociali. Anche l'individuo personale, separato dalle condizioni generali di esistenza in quanto membro di una classe, è radicalmente sociale perché è dentro la divisione del lavoro caratteristica della società borghese, quindi è dentro la cooperazione che egli viene posto come individuo privato in opposizione al suo stesso rapporto comune con gli altri individui, così come il comune è a sua volta solo la relazione tra gli individui che si erge come una potenza estranea verso loro stessi. Questa separazione è il processo storico di una determinata forma di relazione di individui sociali in alcune fasi determinate, quelle caratterizzate dalla produzione sociale antagonistica, la quale si scandisce nelle famose epoche schiavistica, feudale e borghese moderna. Ma una tale condizione storica, segnata dall'esistenza antitetica dell'individuo sociale come individuo personale e come individuo in rapporto di comunità in quanto membro di una classe, non vi è stata sempre e può essere soppressa alla condizione di uno sviluppo universale dell'individuo sociale quando arriva a produrre la ricchezza non più mediante il «lavoro immediato [...] né [mediante] il tempo che egli lavora, ma [mediante]

<sup>47</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 35.

## 1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

l'appropriazione della sua produttività generale, la sua comprensione della natura e il dominio su di essa attraverso la sua esistenza di corpo sociale»<sup>48</sup>. A quel punto la divisione del lavoro nella forma dell'opposizione di capitale e lavoro salariato diventa «una base miserabile rispetto a questa nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa»<sup>49</sup>. Quella base miserabile crea la massa dell'umanità priva di proprietà, attraverso «il furto del tempo di lavoro altrui»<sup>50</sup> e diventa insostenibile perché gli uomini, nella concorrenza del mercato mondiale, perdono il lavoro, ossia i mezzi di sussistenza, non temporaneamente. D'altra parte, quel grande incremento della forza produttiva sul piano della storia universale, che tale base miserabile ha creato attraverso la cooperazione forzata della divisione del lavoro, costituisce una condizione «per far saltare in aria questa base»<sup>51</sup>.

## 2. “Pubblico” e “politico”

Come abbiamo visto, lo Stato nasce come conseguenza della divisione del lavoro, segnatamente quando questa produce la contraddizione tra l'interesse del singolo individuo o della singola famiglia e l'interesse collettivo, che prende appunto un'autonoma configurazione come Stato, il quale si sviluppa sulla base della lingua, del sangue o della divisione tra le classi sociali, dove la classe che aspira al dominio deve presentare il proprio interesse come universale. Quindi lo Stato non è sempre esistito, ma è sorto in un momento determinato dello sviluppo storico, ossia quando, sul terreno della divisione del lavoro che coincide con il rapporto di proprietà privata, gli antagonismi tra le classi diventano inconciliabili. Infatti, come afferma Engels, lo Stato non è una potenza imposta dall'esterno, la realizzazione dell'idea etica, l'immagine e la realtà della ragione, alla maniera di Hegel, ma nasce dal fatto che la società, ad un certo grado del suo sviluppo, quello caratterizzato appunto dalla divisione del lavoro, si scinde nel rapporto antagonistico tra detentori dei mezzi di produzione e produttori, quindi in antagonismi di classe che non possono

<sup>48</sup> K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858; Anhang 1850-1859*, Berlin 1974; tr. it. di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, voll. 2, Scandicci 1997, qui p. 593; tr. it., cit., p. 401.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 402.

essere conciliati. Allora, «perché questi antagonismi, queste classi con interessi economici in conflitto, non distruggano se stessi e la società in una sterile lotta, sorge la necessità di una potenza che sia in apparenza al di sopra della società, che attenui il conflitto, lo mantenga nei limiti dell'“ordine”; e questa potenza che emana dalla società, ma che si pone al di sopra di essa e che si estranea sempre più da essa, è lo Stato»<sup>52</sup>. Quindi non vi è uno stato di natura con individui singoli isolati che solidalmente e volontariamente, per far fronte alla loro ipotetica naturale pericolosità, espropriano il loro potere a una persona sovano-rappresentativa che li protegga e a cui danno in cambio obbedienza, ma piuttosto la classe più forte nella società, affinché le classi non si distruggano in una lotta sterile, si presenta come la classe dell'interesse generale, benché questo sia solo l'imposizione dell'interesse particolare al di sopra della società. Commenta Lenin: «Per Marx lo Stato è l'organo del *dominio* di classe, un organo di *oppressione* di una classe da parte di un'altra; è la creazione di un “ordine” che legalizza e consolida questa oppressione, moderando il conflitto tra le classi [...]. Attenuare il conflitto [non] vuol dire [...] conciliare [ma] privare le classi oppresse di determinati strumenti e mezzi di lotta per rovesciare gli oppressori»<sup>53</sup>. Quindi l'ordine come moderazione del conflitto tra le classi, non si crea per accordo tra le classi stesse – cosa, impossibile, giacché, come abbiamo visto, le classi esistono solo nel reciproco antagonismo derivante dalla divisione del lavoro – ma perché la classe più forte impone il suo dominio e lo fa privando la classe dominata dei mezzi per rovesciarla dalla posizione di classe dominante. Come si vede, lo Stato riflette, sul piano dei rapporti di potere, quello che nella produzione si verifica sul piano dei rapporti di proprietà privata. Come qui la classe dominante è quella che detiene gli strumenti di produzione espropriando i produttori, così, per mantenere il possesso dei mezzi di produzione, essa deve mantenere il potere politico e quindi espropria la classe oppressa dei mezzi di dominio.

E allora, lo Stato non è sempre esistito ma nasce dalla condizione, storicamente determinata, della divisione del lavoro, cioè dal momento in cui l'attività sociale si fissa al di sopra degli individui come una potenza estranea che sfugge al loro controllo e che non appare come il proprio potere unificato, ma come una potenza al di fuori di essi. Ma, come abbiamo visto, questa estraneazione conseguente alla divisione del lavoro si può eliminare non appena essa diventa un

<sup>52</sup> F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma 1963, p. 200.

<sup>53</sup> V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, a cura di V. Gerratana, Roma 1970, pp. 61-62.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

potere insostenibile, avendo reso la massa degli uomini priva di proprietà sotto il presupposto dello sviluppo della ricchezza e di individui universali esistenti sul piano della storia universale. Di conseguenza, cessando per soppressione rivoluzionaria questa divisione del lavoro che si erge come potenza estranea rispetto agli individui separandoli dalle loro condizioni di produzione, cessa di essere anche lo Stato che ne deriva. Insomma, lo Stato esiste solo da quando sono esistite le classi e queste ultime non sono esistite sempre, ma sono il prodotto di una determinata fase storica. Perciò lo Stato finisce con il cessare delle classi e del loro antagonismo ossia con il cessare della divisione del lavoro e del rapporto di proprietà privata, da cui derivano le classi e l'antagonismo tra interesse dei singoli individui e interesse collettivo, apparenza, quest'ultima, con cui una classe domina sull'altra. Dice Engels:

Lo Stato non esiste dunque dall'eternità. Vi sono state società che ne hanno fatto a meno e che non avevano alcuna idea di Stato e di potere statale. In un determinato grado dello sviluppo economico, necessariamente legato alla divisione della società in classi, proprio a causa di questa divisione lo Stato è diventato una necessità. Ci avviciniamo ora, a rapidi passi, ad uno stadio di sviluppo della produzione nel quale l'esistenza di queste classi non solo ha cessato di essere una necessità ma diventa un ostacolo effettivo alla produzione. Perciò esse cadranno così ineluttabilmente come sono sorte. Con esse cadrà ineluttabilmente lo Stato. La società, che riorganizza la produzione in base a una libera ed eguale associazione di produttori, relega l'intera macchina statale nel posto che da quel momento le spetta, cioè nel museo delle antichità accanto alla rocca per filare e all'ascia di bronzo<sup>54</sup>.

Dunque, con il diventare superflua la divisione del lavoro e quindi la divisione in classi derivante dall'ineguale ripartizione del lavoro e del consumo, diventa superfluo anche lo Stato perché cessa l'antitesi tra interesse individuale e interesse collettivo. E questa antitesi non ha più ragione di essere in quanto gli individui stessi sottomettono a sé le condizioni di esistenza, dato che essi sono giunti a uno stadio di sviluppo tale che per produrre la ricchezza non c'è più bisogno, o ce n'è in misura molto minore, di lavoro immediato, essendo essa prodotta dalla conoscenza della natura e dal dominio sulla natura, raggiunti grazie allo sviluppo pieno degli individui come individui sociali.

<sup>54</sup> F. Engels *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 204.



Afferma Marx in *Miseria della filosofia*:

Dopo la caduta dell'antica società ci sarà una nuova dominazione di classe, riassumentesi in un nuovo potere politico? No. La condizione dell'affrancamento della classe lavoratrice è l'abolizione di tutte le classi, come la condizione dell'affrancamento del "terzo stato", dell'ordine borghese, fu l'abolizione di tutti gli stati e di tutti gli ordini. La classe lavoratrice sostituirà, nel corso del suo sviluppo, all'antica società civile una associazione che escluderà le classi e il loro antagonismo, e non vi sarà più potere politico propriamente detto, poiché proprio il potere politico è l'espressione ufficiale dell'antagonismo all'interno della società civile<sup>55</sup>.

Se le classi nascono dalla divisione ineguale del lavoro e dei prodotti, e se, di conseguenza, alle classi è connesso il loro antagonismo, perché gli individui in tanto formano una classe in quanto hanno comuni interessi contro un'altra classe, ne deriva che con la soppressione della divisione del lavoro è abolita non una classe a vantaggio di un'altra, ma tutte le classi. Pertanto, anche la classe sociale che abolisce la divisione del lavoro, ovvero il lavoro stesso, nell'atto in cui ne abolisce la forma estrema quale si afferma nella società borghese, deve necessariamente sopprimere non solo la classe borghese ma, insieme ad essa, anche se stessa come classe. Infatti, ricordiamolo ancora, «il servo della gleba, lavorando nel suo stato di servo della gleba, ha potuto elevarsi a membro del comune, come il cittadino minuto, lavorando sotto il giogo dell'assolutismo feudale, ha potuto elevarsi a borghese»<sup>56</sup>, dunque queste classi hanno potuto emanciparsi contro la classe dominante restando però classe, cioè conservando la divisione del lavoro. Invece i proletari in quanto classe sono esclusi da ogni ricchezza e da ogni proprietà, quindi non possono emanciparsi restando classe, cioè non possono emanciparsi dentro il lavoro libero entro cui invece si emanciparono i borghesi. Perciò la condizione della loro emancipazione individuale è al tempo stesso quella collettiva, ossia l'abolizione della loro intera condizione di esistenza quale è stata fino a questo momento, ossia della divisione del lavoro e della produzione ridotta a mero lavoro. E poiché è da questa divisione del lavoro che nascono le classi e i

<sup>55</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, Berlin 1972, pp. 63-182, qui pp. 181-182; tr. it. di F. Rodano, *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della Miseria del signor Proudhon*, Roma 1969, p. 146.

<sup>56</sup> Ivi, p. 473; tr. it., cit., p. 103.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

loro antagonismi, l'emancipazione del proletariato comporta, insieme con la soppressione della classe dominante borghese, l'abolizione delle intere «condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè [delle] condizioni d'esistenza delle classi in genere»<sup>57</sup>. Infine, poiché è proprio sulla base degli antagonismi di classe che nasce lo Stato, con l'abolizione delle classi del loro antagonismo, quindi di ogni possibilità di dominazione di classe, scompare il potere politico propriamente detto. Perciò, dice Engels:

La società esistita sinora, muovendosi sul piano degli antagonismi di classe, aveva necessità dello Stato, cioè di una organizzazione della classe sfruttatrice in ogni periodo, per conservare le condizioni esterne della sua produzione e quindi specialmente per tener con la forza la classe sfruttata nelle condizioni di oppressione date dal modo vigente di produzione (schiavitù, servitù della gleba, semiservitù feudale, lavoro salariato). Lo Stato era il rappresentante ufficiale di tutta la società, la sua sintesi in un corpo visibile, ma lo era in quanto era lo Stato di quella classe che per il suo tempo rappresentava, essa stessa, tutta quanta la società: nell'antichità era lo Stato dei cittadini padroni di schiavi, nel medioevo lo Stato della nobiltà feudale, nel nostro tempo lo Stato della borghesia. Ma, diventando alla fine effettivamente il rappresentante di tutta la società, si rende, esso stesso, superfluo<sup>58</sup>.

Nelle fasi in cui esiste lo Stato, la rappresentanza di tutta la società è apparente, poiché l'ordine è la legalizzazione dell'oppressione di una classe sull'altra, dunque non la conciliazione degli interessi contrapposti della società civile, ma il risultato del predominio di una classe che ha privato l'altra degli strumenti di produzione e della possibilità di rovesciamento di quell'ordine. Ma se lo Stato è l'espressione ufficiale degli antagonismi della società civile, l'apparenza ordinata del conflitto, che è in realtà squilibrato, tra oppressori e oppressi, ecco che l'abolizione dello Stato va di pari passo con la soppressione della società civile, la quale è il luogo di quegli antagonismi di classe, da cui deriva lo Stato. Infatti, afferma Marx: «Non si dica che il movimento sociale esclude il movimento politico. Non vi è mai movimento politico che non sia sociale al tempo stesso»<sup>59</sup>. Perciò alla vecchia società civile – vecchia perché era essa il luogo degli antagonismi

<sup>57</sup> Ivi, p. 482; tr. it., cit., p. 121.

<sup>58</sup> F. Engels, *Antidübring*, Roma 1950, p. 305.

<sup>59</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 182; tr. it., cit., p. 146.

che si esprimono ufficialmente nello Stato – viene sostituita, dal proletariato, un'associazione la quale, non avendo carattere politico, perché non ha più classi e rapporti antagonistici tra di esse, non può avere neanche i caratteri della società civile, la quale va sempre insieme con lo Stato, perché quest'ultimo esprime ufficialmente gli antagonismi della società, dunque proprio quella società civile che esso deve mantenere e riprodurre.

Dicono Engels e Marx nel *Manifesto del Partito comunista*: «Quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione, e tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati, il pubblico potere perderà il suo carattere politico. In senso proprio, il potere politico è il potere organizzato di una classe per opprimerne un'altra»<sup>60</sup>. Dunque, è possibile, a determinate condizioni storiche, un'associazione *pubblica* che non abbia carattere *politico*. La differenza tra “pubblico” e “politico” non è la differenza tra “politico” e “sociale”, perché il politico, come abbiamo visto, è al tempo stesso sociale. Ciò si comprende se facciamo riferimento al doppio significato racchiuso nel termine “individuo sociale”, cioè da un lato come individuo sempre socialmente cooperante nella produzione della propria esistenza, anche nelle fasi in cui, a causa della divisione del lavoro, egli si scinde in individuo personale e individuo come membro di una classe, e dall'altro lato come l'individuo pienamente sviluppato nella sua esistenza di corpo sociale, attraverso cui egli giunge all'appropriazione della sua produttività generale, alla comprensione e dominio sulla natura, esigendo, in forza di ciò, che salti in aria la base miserabile costituita dalla divisione del lavoro. Orbene, alla fase sociale storicamente caratterizzata dalla divisione del lavoro, che si manifesta nella differenza tra individuo personale e individuo come membro di una classe, appartengono la società civile come luogo di tutti questi antagonismi, e, in stretta connessione, il potere politico che li esprime in modo ufficiale, ossia legalizza la prevalenza conflittuale di una parte della società sull'altra. È allora evidente che una fase storica, la quale non ha più la forma dell'antagonismo di classe ossia della divisione del lavoro che scinde gli individui, sempre socialmente cooperanti, dalle stesse condizioni sociali della loro vita, ma dove gli individui hanno il controllo diretto delle loro condizioni di esistenza, quindi si sviluppano pienamente come individui sociali, non può esprimere una forma di società con carattere politico. Il “politico” è solo l'espressione determinata di una fase dello sviluppo *sociale*, quello caratterizzato dall'antagonismo delle classi che trova la sua espressione apparente nell'antitesi tra

<sup>60</sup> Ivi, p. 482; tr. it., cit., p. 121.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

Stato e società civile e nella sintesi meramente ufficiale che il primo fa della seconda. Perciò, dice Marx, «è solo in un ordine di cose in cui non vi saranno più classi né antagonismo di classi, che le *evoluzioni sociali* cesseranno d'essere *rivoluzioni politiche*»<sup>61</sup>, benché questa transizione dovrà avvenire ancora con una rivoluzione politica e avere perciò ancora un carattere politico.

3. *Assiomi antropologici, "politico" e Stato in Carl Schmitt*

In Carl Schmitt il concetto di "politico" è presupposto a quello di "Stato", il quale è l'istanza concreta che nella modernità ha assunto il monopolio di tale "politico", ma non ne esaurisce concettualmente il campo di relazioni. Rispetto agli altri ambiti della vita, relativamente autonomi e definibile ciascuno in base a specifiche contrapposizioni ("buono" e "cattivo" sul piano morale, "bello" e "brutto" sul piano estetico, "utile" e "dannoso" sul piano economico ecc.), la contrapposizione fondamentale che permette di distinguere il carattere politico di determinate azioni e motivazioni, è la distinzione di "amico" e "nemico". Questa distinzione oppositiva, però, ha rispetto alle altre una caratteristica peculiare, poiché il nemico, e di conseguenza l'amico che vi sta in relazione dialettica, consiste in un concreto raggruppamento umano che si contrappone ad un altro e ne mette in questione il peculiare modo di vita. Di conseguenza il campo di relazioni del politico varia di continuo giacché tutti i possibili ambiti della vita (morale, religioso, economico ecc.) possono divenire terreno di una concreta contrapposizione e quindi dar luogo alla formazione di raggruppamenti amico-nemico. Perciò il concetto di politico, ossia la distinzione di amico e nemico, non può avere un contenuto determinato ma indica «l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione»<sup>62</sup>, quali che siano i contenuti di questa intensificazione estrema dell'unione o della separazione. A tal proposito Schmitt sottolinea il significato politico della celebre formulazione di Hegel della conversione della quantità in qualità, la quale formulazione «è una manifestazione della consapevolezza che il punto culminante del politico, e con

<sup>61</sup> Ivi, p. 182; tr. it., cit., p. 147.

<sup>62</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1996, p. 27; tr. it. a cura di G. Miglio e di P. Schiera, *Il concetto di "politico": testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972, pp. 87-208, qui p. 109.

esso un'intensità qualitativamente nuova dei raggruppamenti umani, può essere raggiunta a partire da ogni settore della realtà»<sup>63</sup>. È dunque comprensibile perché il concetto di politico sia un presupposto di quello di "Stato", e che i due termini non si identifichino: infatti il primo termine indica un campo di intensità estremo di formazione di raggruppamenti umani mediante un'associazione e una dissociazione, intensità che ogni volta dà luogo a raggruppamenti politici qualitativamente nuovi; il secondo termine, dal canto suo, indica la specifica intensità qualitativamente nuova di quei raggruppamenti politici che si formarono sul suolo europeo nell'età moderna e che giungono al tramonto nella fase nihilistica contemporanea. Oggi i concetti giuridici elaborati a partire dalla fase storica moderna, caratterizzata da un ordinamento globale della terra, centrato sullo Stato e sull'Europa (Stato e sovranità, costituzione e legge, legalità e legittimità), sono adoperati con finalità completamente diverse dai nuovi soggetti politici non più statali che danno luogo a raggruppamenti umani di intensità qualitativamente diversa, dunque a nuovi e diversi raggruppamenti amico-nemico (classi, razze, formazioni partigiane).

Dal fatto che la distinzione tra amico e nemico non deriva da un contenuto determinato ma dal grado estremo di intensità di un'unione o di una separazione, e che quindi qualsiasi contenuto della vita può essere terreno di formazione di raggruppamenti politici, consegue che questa distinzione ha un carattere radicalmente "esistenziale". Essa è formale in quanto non è contenutistica, ma non è affatto vuota, perché indica una possibilità concreta estrema: la messa in questione del *mio* concreto modo di vita da parte dell'altro, che è il *mio* nemico. Perciò è decisivo alla definizione del nemico non questa o quella qualità etica, estetica, economica ecc., ma il fatto che nella relazione tra amico e nemico sia in gioco il modo di vita di chi è messo in questione. Di conseguenza, «la possibilità di una conoscenza e comprensione corretta e perciò anche la competenza ad intervenire e decidere è qui data solo dalla partecipazione e dalla presenza esistenziale. Solo chi vi prende parte direttamente può por termine al caso conflittuale estremo; in particolare solo costui può decidere se l'alterità dello straniero nel conflitto concretamente esistente significhi la negazione del proprio modo di esistere e perciò sia necessario difendersi e combattere, per preservare il proprio, peculiare, modo di vita»<sup>64</sup>. Quindi, la *comprensione* di chi è il nemico è al tempo stesso la *decisione*

<sup>63</sup> Ivi, p. 62; tr. it., cit., p. 147.

<sup>64</sup> Ivi, p. 27; tr. it., cit., p. 109.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

su chi nel caso concreto è il *mio* nemico, ossia su quando ricorre il caso estremo in cui è messo in questione il mio modo di vita e quindi devo esistenzialmente difenderlo per mantenerlo.

Poiché la distinzione tra amico e nemico è data dal grado estremo di intensità di un'unione o di una separazione, dunque dalla decisione esistenziale, ossia presa nella diretta presenza, meglio, nella sfida del caso concreto circa la soglia in cui la quantità si converte in qualità, ne deriva che il concetto di nemico implica l'eventualità sempre concreta di una lotta e che questa non consiste in una discussione che si presume "puramente spirituale" o nel fatto che la vita è sempre una lotta, quindi ciascun uomo, gli piaccia o no, deve sempre lottare nell'arco della sua vita. Il carattere esistenziale della distinzione dell'amico e del nemico implica un significato del tutto specifico dell'eventualità della lotta, e cioè che quest'ultima includa la possibilità reale dell'uccisione fisica, quindi che l'ostilità contenga la possibilità della guerra, ossia di una lotta armata condotta o tra unità politiche organizzate o, come guerra civile, all'interno di un'unità politica organizzata la cui unità è in pericolo. L'arma è lo strumento per l'uccisione fisica di uomini e in questo sta il suo significato essenziale, connesso a quello di guerra. Dire però che la guerra è l'eventualità concreta che l'inimicizia comporta, ovvero che l'inimicizia, intesa nel senso esistenziale caratteristico del politico, si realizza nella guerra, o, ancora, che in quest'ultima consiste appunto il carattere esistenziale dell'inimicizia, non significa asserire che la guerra sia la quotidianità dell'agire politico, né che debba essere desiderabile, ma solo che «essa deve [...] esistere come possibilità reale, perché il concetto di nemico possa mantenere il suo significato»<sup>65</sup>. Come si vede, l'affermazione che la guerra è l'eventualità reale che l'inimicizia implica, ovvero che essa è la realizzazione estrema dell'inimicizia, è un'affermazione esistenziale e non normativa e contenutistica, in quanto non prescrive di fare sempre la guerra, ma serve a definire il campo di relazioni del politico, a cui appartiene anche la valutazione delle circostanze in cui la scelta più corretta sia quella di evitare la guerra. Allo stesso modo, dalla definizione del politico come distinzione dell'amico e del nemico, non deriva che un popolo debba essere sempre nemico di un altro o che non sia possibile la neutralità, ma, viceversa, che tale definizione serve a comprendere un campo di relazioni che muta continuamente sia nei contenuti su cui si forma l'ostilità sia nelle relazioni dei diversi raggruppamenti tra loro, che possono passare dall'amicizia all'inimicizia o viceversa.

<sup>65</sup> Ivi, p. 33; tr. it., cit., p. 116.

Ma quale che sia il contenuto della decisione politica ossia, in ultima analisi, della decisione su chi in concreto è il nemico – pace, guerra, neutralità, trattativa – la guerra è la possibilità reale che dà significato al concetto di nemico. Se una siffatta definizione del politico implicasse un'opzione bellicista, pacifista, imperialista, militarista o simili, ecco che il concetto di politico assumerebbe un contenuto determinato, darebbe una prescrizione normativa e perderebbe il carattere esistenziale. «La guerra non è dunque scopo o meta o anche solo il contenuto della politica, ma ne è il *presupposto* sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l'azione dell'uomo provocando così uno specifico comportamento politico»<sup>66</sup>. Ciò significa che qualsiasi comportamento l'agire politico possa assumere, anche la pace o la neutralità, riceve il suo significato dalla possibilità-limite della guerra come caso estremo dell'inimicizia, nel senso che la decisione su chi è il proprio nemico deve mettere sempre in conto la reale eventualità che in caso estremo possa esservi una guerra, anche se essa non si farà mai. In caso contrario, insieme alla guerra cesserebbe anche il concetto di pace o di neutralità, che da quel caso estremo prendono il loro significato e ragion d'essere. «Si può dire che qui, come anche in altri casi, proprio il caso d'eccezione ha un'importanza particolarmente decisiva, in grado di rivelare il nocciolo delle cose. Infatti, solo nella lotta reale si manifesta la conseguenza estrema del raggruppamento politico di amico e nemico. È da questa possibilità estrema che la vita dell'uomo acquista la sua tensione specificamente *politica*»<sup>67</sup>. Come la comprensione e la decisione circa il nemico in base alla possibilità reale, esistenziale, della guerra non significa che un raggruppamento politico debba essere sempre nemico di un altro o che non sia possibile la neutralità come scelta politicamente valida, ma solo che ogni concetto politico, quindi anche quello di neutralità, è determinato dalla possibilità che si verifichi il caso-limite della guerra; così, porre l'eccezione come elemento determinante il carattere esistenziale dei concetti e dell'agire politico, non significa che bisogna vivere in eccezione permanente, ma solo che l'eccezione è il nocciolo che rivela il significato anche della normalità, sia essa intesa come concretezza di abitudini, consuetudini, modi di vita, sia essa intesa come normatività legale. «Proprio una filosofia della vita concreta», afferma Schmitt nella *Teologia politica*, «non può ritrarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi ad esso al più

<sup>66</sup> Ivi, pp. 34-35; tr. it., cit., p. 117.

<sup>67</sup> Ivi, p. 35; tr. it., cit., p. 118.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

alto grado»<sup>68</sup>. Perciò l'eccezione non è una semplice interruzione della regola ma il suo nocciolo, la sua vita stessa; infatti la dittatura – ossia la competenza del caso d'eccezione che sospende il diritto vigente – crea sempre nuovo diritto perché la normalità che essa è chiamata a ristabilire, anche nel caso di una dittatura commissaria, non è la stessa della precedente. «Non solo», dunque, l'eccezione «conferma la regola; la regola stessa vive solo dell'eccezione»<sup>69</sup>.

Come è attestato dalla storia del pensiero politico, tutte le teorie dello Stato conettono alla concezione politica, consapevolmente o inconsapevolmente, una concezione sulla natura dell'uomo, un'antropologia. Queste antropologie connesse alle concezioni politiche sono riconducibili, nella prospettiva di Schmitt, a due tendenze fondamentali polarmente antitetice: l'una concepisce l'uomo come per natura cattivo, l'altra come per natura buono. Da queste antitetice concezioni derivano opposti atteggiamenti circa la natura e il significato del potere politico e l'atteggiamento pratico verso di esso. L'antitesi antropologica «non va presa in senso specificamente morale o etico. Decisiva è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido»<sup>70</sup>. La concezione antropologica dell'uomo cattivo per natura è connessa alle teorie politiche che pongono la necessità della decisione e dell'autorità. Viceversa, la concezione antropologica dell'uomo buono per natura è rappresentata nel modo più conseguente dalle teorie politiche anarchiche, le quali dall'assioma della bontà dell'uomo fanno derivare la necessità della soppressione dello Stato e di ogni potere politico con la medesima consequenzialità con cui dall'assioma della cattiveria o pericolosità dell'uomo si sostiene la necessità dell'autorità e dello Stato. Anche il pensiero liberale sottende un'antropologia dell'uomo buono per natura però non arriva alla conseguenza anarchica della negazione radicale dello Stato, ma piuttosto della limitazione del suo intervento. «Per i liberali [...] la bontà dell'uomo non significa nient'altro che un argomento con l'aiuto del quale lo Stato è posto al servizio della società: esso afferma soltanto

<sup>68</sup> Id., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig 1934, p. 22; tr. it., *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 27-86, qui p. 41.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Id., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, cit., p. 59; tr. it., cit., p. 143.



che la società ha in se stessa il proprio ordine e che lo Stato è solo un suo *sotto-posto*, da essa controllato con diffidenza e limitato da confini esatti<sup>71</sup>.

Anche se, con la sua teoria della limitazione dell'intervento statale e della subordinazione dello Stato alla società civile, il liberalismo borghese manca, secondo Schmitt, di radicalità politica, tuttavia, quegli atteggiamenti liberali di neutralizzazione di tutti i conflitti nella discussione hanno un senso indirettamente politico in quanto si volgono polemicamente contro uno Stato determinato in una situazione determinata. Come si vede la distinzione tra amico e nemico come possibilità reale che contempla il caso estremo di una guerra, la quale però non è detto che debba sempre verificarsi, illumina anche il concetto di neutralità. Infatti, la dottrina liberale dell'equilibrio dei poteri serve a eludere la questione estrema della decisione univoca su chi è il nemico. Invece per quanto riguarda la posizione dell'anarchismo, Schmitt osserva il carattere perfettamente dialettico e speculare di questa posizione – la quale sostiene la bontà naturale dell'uomo e da questa fa conseguire strettamente la negazione radicale dello Stato – con la posizione di quei pensatori politici che partono dall'antropologia pessimistica circa la pericolosità ovvero la cattiveria dell'uomo, e ne fanno derivare la necessità della decisione ovvero della dittatura, quindi riconoscono il caso di eccezione come estrema realizzazione dell'inimicizia nella guerra. «Se de Maistre dice che ogni governo è necessariamente assoluto, un anarchico dice esattamente la stessa cosa, traendo solo, con l'aiuto del suo assioma dell'uomo buono e del governo corrotto, la conclusione pratica opposta che proprio perciò tutti i governi devono essere combattuti, poiché tutti i governi sono dittature»<sup>72</sup>. L'anarchismo, però, nell'affermazione così radicale della bontà dell'uomo e nella negazione così radicale dello Stato, ripropone il problema della decisione su chi sono i cattivi che pretendono il diritto alla decisione politica considerando cattivo l'uomo, e su chi sono i buoni che vogliono decidere chi sono i cattivi. Dunque, implicitamente l'anarchismo ripropone il problema della decisione sull'amico e sul nemico, ma ciò significa sul pericolo rappresentato da chi impone la dittatura contro l'uomo per natura buono e perciò non bisognoso di autorità politica e religiosa. Così, paradossalmente anche l'anarchico finisce con l'ammettere l'esistenza di un problema di pericolosità e dunque il problema del politico, confermando la connessione tra

<sup>71</sup> Ivi, pp. 60-61; tr. it., cit., p. 145.

<sup>72</sup> Id., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, cit., pp. 83-84; tr. it., cit., p. 85.

antropologia pessimistica e teoria politica, salvo poi trarne conseguenze opposte rispetto al pensiero autoritario circa la necessità di accettare o di combattere tutti i governi, optando per la seconda soluzione.

Stando così le cose, non resta che concludere che dove si pone un problema politico il nesso ultimo è con un'antropologia pessimistica, vale a dire, dovunque viene riconosciuto il politico, necessariamente non ci può essere una concezione ottimistica in senso antropologico, e coloro che la sostengono tendono o a distruggere e negare il politico o a neutralizzarlo nella discussione, ma direttamente o indirettamente, come abbiamo visto, ripropongono il problema. «Perciò resta valida la constatazione stupefacente e per molti sicuramente inquietante che tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l'uomo come "cattivo", che cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi "pericoloso" e dinamico»<sup>73</sup>. Infatti, dato che il pensiero e l'azione politica presuppongono la divisione tra amico e nemico, altrimenti sarebbe impossibile ogni conseguenza specificamente politica, i pensatori politici più consapevoli di questo sono perciò molto netti nella loro antropologia pessimistica, quindi nella loro tesi sulla pericolosità dell'uomo, e questo accade appunto perché «essi hanno sempre in mente l'esistenzialità concreta di un nemico possibile»<sup>74</sup>.

La prospettiva secondo la quale, a determinate condizioni storiche, sia possibile un'associazione sociale o pubblica che non abbia carattere politico, è precisamente l'opposto del criterio del politico elaborato da Schmitt. Infatti, qui si può certo parlare di fine dello Stato, il quale è l'istanza politica decisiva in un'epoca storica determinata, ma non per questo di fine del politico, giacché il politico riguarda il caso estremo, il caso d'eccezione sempre possibile nella vita dell'uomo, anzi, ciò di cui vive la stessa regola. Questa possibilità estrema è data dall'ipotesi della pericolosità dell'uomo, pericolosità che pone il problema della decisione su chi è il nemico, decisione a partire da cui è possibile stabilire una relazione di reciprocità tra protezione e obbedienza, relazione che costituisce il nucleo di ogni ordinamento umano. Perciò per Schmitt non c'è una dimensione pubblica che possa escludere il pericolo del politico. Infatti, il nemico non è l'avversario privato, il concorrente o cose simili, ma è «un insieme di uomini *che combatte* almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso ge-

<sup>73</sup> Ivi, p. 61; tr. it., cit., p. 146.

<sup>74</sup> Ivi, p. 65; tr. it., cit., p. 151.

nera»<sup>75</sup>. Per questo motivo ciò che si riferisce al raggruppamento amico-nemico è per eccellenza qualcosa di pubblico. «Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio; il *polemios* non *echthros*»<sup>76</sup>. Infatti il passo del Nuovo Testamento «amate i vostri nemici» (Matteo 5, 44; Luca 6, 27) suona, in latino: *diligite inimicos vestros*, e non: *hostes vestros*, e in greco: *agapate tous echthrous humon*, quindi si riferisce al nemico privato, sfera entro cui ha un senso amare il proprio nemico, che Schmitt qui intende come il proprio avversario, distinguendo tra *Feind*, nemico, e *Gegner*, avversario, e lamentando che la lingua tedesca, come altre lingue moderne, non distingue, nel termine “nemico”, tra privato e politico. Ma il passo del *Nuovo Testamento* si riferisce non al nemico pubblico, bensì a quello privato, quindi in nessun modo «comanda che si debbano amare i nemici del proprio popolo e che li si debba sostenere contro di esso»<sup>77</sup>. Quindi, come il passo biblico non vuole eliminare la distinzione di buono e cattivo in senso teologico, così non intende, comandando di amare i propri *inimicos*, ossia avversari privati, eliminare la distinzione di amico e nemico, che riguarda l'ambito pubblico. E poiché la distinzione tra amico e nemico è il criterio del politico, in nessun modo il passo biblico intende eliminare il politico. Pertanto, non si può eliminare dalla vita pubblica, nella misura in cui è pubblica, la distinzione-limite tra amico e nemico, quindi il politico. Questo anche se crolla lo Stato, cioè quella istanza politica che si è formata all'inizio dell'età moderna ed è durata, nel suo senso originario, fino alla Prima guerra mondiale. Lo Stato è quella specifica istanza politica moderna che pone fine alla situazione di pericolosità estrema costituita dalle guerre civili di religione, una vera e propria guerra di tutti contro tutti, fatta sulla base di una discriminazione del nemico. Questi era ridotto a criminale e non riconosciuto come l'altro che mette in questione il mio proprio modo di vita e con cui, nel caso estremo, conduco un conflitto nel quale io lo riconosco come parimenti sovrano nella sua decisione di mettermi in questione, e decido di muovergli guerra non perché egli sia fuori dal diritto, ma perché io ritengo che il mio modo di vita da lui messo in questione vada difeso solo attraverso una lotta. In questo reciproco riconoscimento sta il senso di una limitazione della guerra e quindi la possibilità di creare degli ordinamenti giuridici in cui è esclusa non la guerra,

<sup>75</sup> Ivi, p. 29; tr. it., cit., p. 111.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Ivi, p. 30; tr. it., cit., p. 112.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

ma la guerra di annientamento, poiché il centro dell'ordinamento giuridico è la guerra limitata, possibile solo attraverso il riconoscimento del nemico. Ebbene, lo Stato moderno chiuse le guerre civili di religione con una decisione sovrana sull'amico e sul nemico, e così finì l'inimicizia discriminante che riduceva il nemico a criminale, e fu possibile la limitazione della guerra, condotta tra entità sovrane.

Il primo effetto di razionalizzazione operato dalla formazione spaziale dello "Stato" consistette, in politica interna e in politica estera, nella deteologizzazione della vita pubblica e nella neutralizzazione dei contrasti sorti dalle guerre civili di religione [...]. La deteologizzazione ebbe una conseguenza evidente: la razionalizzazione e l'umanizzazione della guerra, ovvero la possibilità della sua limitazione giuridico-internazionale. Questa [...] sta nel fatto che il problema della guerra giusta viene separato al problema della *justa causa* e posto sotto categorie giuridico-formali<sup>78</sup>.

La guerra giusta è, in questa prospettiva, la guerra combattuta tra Stati sovrani ossia tra titolari della decisione sull'amico e sul nemico, considerato come colui che mette in questione il mio concreto modo di vita e non come colui che è cattivo, brutto, dannoso ecc., e perciò da combattere in base a una *iusta causa*. Come si vede, il concetto di nemico che lo Stato moderno assume nel suo costituirsi a entità politica, è esistenziale e non normativo, altrimenti si considererebbe il nemico come un criminale e si combatterebbe una guerra *ex iusta causa*, come avevano fatto le fazioni religiose, che perciò non riuscivano a creare nessun ordine. Invece l'ordine statale, fondato non sul rifiuto della guerra, ma sulla sua limitazione, ha caratterizzato l'ordinamento eurocentrico della terra per quattro secoli. In conseguenza del nichilismo contemporaneo, nuovi soggetti politici non più statali accantonano come anacronismo i concetti di Stato, sovranità ecc., salvo poi servirsene strumentalmente per combattersi a vicenda in modo discriminante, malgrado facciano tutti parte dell'organizzazione della pace mondiale. Questi soggetti combattono contro la guerra e per la pace, ma in nome di essa fanno guerre *ex iusta causa* ancora più devastanti delle guerre civili di religione, anche perché il progresso economico mette a disposizione armi sempre più micidiali.

<sup>78</sup> Id., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln 1950, pp. 112-113; tr. it. di E. Castrucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'Jus publicum europaeum'*, Milano 1991, p. 164.

diali. Dice Schmitt che il criterio di legittimità odierno è quello del nuovo contro il vecchio e della valorizzazione di ogni cosa.

Karl Marx poteva ancora ammettere che la sovrastruttura ideologica (in cui rientrano concetti di diritto e di legalità) si sviluppa talora più lentamente della base economico-industriale. Il progresso odierno non ha più tanto tempo e pazienza. Esso rimanda al futuro e induce aspettative crescenti, che poi esso stesso supera con nuove aspettative sempre più grandi: Ma la sua aspettativa politica giunge alla fine stessa di tutto il "politico". L'umanità è intesa come una società unitaria, sostanzialmente già pacificata; nemici non ve ne sono più; essi si trasformano in "partners" conflittuali; al posto della politica mondiale deve instaurarsi una polizia mondiale<sup>79</sup>.

Invece a Schmitt sembra che il mondo sia lontano dall'unità politica, anche perché l'"umanità", in nome della quale si vuole realizzare l'unità politica, «non è un concetto politico e ad essa non corrisponde nessuna unità o comunità politica e nessuno *status*»<sup>80</sup>. Infatti, il concetto di nemico presuppone il riconoscimento dell'altro che mette in questione il mio modo di esistenza, quindi «l'unità politica non può essere, per sua essenza, universale, nel senso di un'unità comprendente l'intera umanità e l'intera terra»<sup>81</sup>. Perciò, muovere una guerra in nome dell'umanità è solo un modo per fare una guerra imperialistica in senso economico, oppure una guerra particolarmente intensa, una guerra *ex iusta causa* che criminalizza l'avversario: «Proclamare il concetto di umanità, richiamarsi all'umanità, monopolizzare questa parola: tutto ciò potrebbe manifestare soltanto [...] la terribile pretesa che al nemico va tolta la qualità di uomo, che esso dev'essere dichiarato *hors-la-loi* e *hors-l'humanité* e quindi che la guerra dev'essere portata fino all'estrema inumanità»<sup>82</sup>. Ma se la guerra fatta in nome dell'umanità per unificarla e renderla priva di guerra e di politica, facendovi subentrare una polizia mondiale, è una guerra per togliere al nemico la qualità di uomo, allora è evidente che «la polizia non è qualcosa di apolitico. La politica mondiale è una politica molto intensiva, risultante da una volontà di pan-interventismo; essa è soltanto un tipo particolare di politica e non certo la più attraente: è cioè la politica della guerra

<sup>79</sup> Id., *Premessa all'edizione italiana*, in *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 21-26, qui p. 25.

<sup>80</sup> Id., *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 55; tr. it., cit., p. 140.

<sup>81</sup> Ivi, p. 54; tr. it., cit., p. 138.

<sup>82</sup> Ivi, p. 55; tr. it., cit., p. 139.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

civile mondiale»<sup>83</sup>. In questa mutata situazione, dove lo Stato ha cessato di essere il soggetto che ha il monopolio del politico, sorge il problema di capire quali sono i nuovi soggetti politici che combattono per la fine del politico, per la pace mondiale, per il progresso o per altre cause, e a quali condizioni si può giungere a un nuovo ordine del mondo, pluralistico perché l'«umanità» non è un soggetto politico. A parere di Schmitt, il criterio del politico, cioè della distinzione tra amico e nemico, «costituisce [...] un approccio a questo riconoscimento della realtà politica»<sup>84</sup>, il che significa che la perdita di centralità dello Stato non elimina la politica e il pericolo del politico, anzi lo accentua.

Si potrebbe qui osservare che il criterio del politico è sicuramente ancora fruttuoso per avvicinare una realtà la quale, a dispetto della perdita di centralità dello Stato, nondimeno conserva un carattere politico, ma un giorno esso potrebbe cessare di avere significato in una realtà in cui gli uomini non hanno più bisogno di dividersi vicendevolmente in raggruppamenti amico-nemico. Schmitt ammette che se i popoli, le classi e i gruppi umani fossero così uniti da rendere impensabile e impossibile una guerra, anche la guerra civile all'interno di un impero che comprendesse tutto il mondo, «allora esisterebbe soltanto una concezione del mondo, una cultura, una civiltà, un'economia, una morale, un diritto, un'arte, uno svago ecc. non contaminate dalla politica ma non vi sarebbe più né politica né Stato»<sup>85</sup>. Dopo di che aggiunge: «Se e quando tale "stato" del mondo e dell'umanità sorgerà, non so. Per ora esso non esiste»<sup>86</sup> e sarebbe disonesto e illusorio pensare che delle guerre mondiali possano alla fine condurre a delle paci mondiali intese come la definitiva spolticizzazione, perché la pace è possibile solo a partire da un pluralistico universo politico fondato sulla limitazione della guerra e quindi sul riconoscimento del nemico. Tuttavia, in un altro contesto e più compiutamente Schmitt dice:

Chi posso in generale riconoscere come mio nemico? Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione. Riconoscendolo come nemico, riconosco ch'egli mi può mettere in questione. E chi può mettermi in questione? Solo io stesso. O mio fratello. Ecco. L'altro è mio fratello, mio nemico. Adamo ed Eva ebbero due figli, Caino e Abele.

<sup>83</sup> Id., *Premessa all'edizione italiana*, cit., p. 25.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Id., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, cit., p. 54; tr. it., cit., pp. 138-139.

<sup>86</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 139.

Così comincia la storia dell'umanità. Questo è il volto del padre di tutte le cose. Questa la tensione dialettica che tiene in moto la storia del mondo, e la storia del mondo non è ancora alla fine<sup>87</sup>.

Il nemico è mio fratello perché solo attraverso la messa in questione, da parte sua, del mio modo di vita, io mi conosco, quindi riconoscere lui significa conoscere me stesso. Viceversa, mio fratello è il mio nemico perché colui che fa conoscere me stesso attraverso il fatto che io lo riconosco a mia volta, è solo colui che mi mette in questione. Se io non riconosco mio il nemico, non conosco me stesso, quindi se anniento il nemico anniento me stesso. «Ogni annientamento è soltanto un autoannientamento. Il nemico invece è l'altro. Ricordati delle grandi proposizioni del filosofo: il rapporto con se stessi nell'Altro, questo è il vero infinito. La negazione della negazione, dice il filosofo, non è una neutralizzazione; al contrario, il vero infinito ne dipende. Ma il vero infinito è il concetto fondamentale della sua filosofia»<sup>88</sup>. Anche qui, a proposito della dialettica del riconoscimento, troviamo di nuovo sottolineato il senso prettamente politico della filosofia hegeliana. Questa dialettica di inimicizia e fratellanza, tesa tra annientamento e riconoscimento, è iscritta fin dall'inizio nella storia del mondo, come è detto nel racconto biblico di Caino e Abele, e poiché la storia del mondo non è ancora finita, ecco che non è finita la realtà dell'inimicizia. Ma ciò vuol dire che per il cristiano Schmitt la dialettica dell'inimicizia arriva fino alla fine dei tempi.

Quanto detto rimanda ancora una volta all'assioma antropologico della pericolosità dell'uomo, assioma su cui si può fondare un concetto di politico, sia esso statale o meno. Infatti, gli esseri naturali non sono capaci di un'ostilità come quella che si verifica a livello storico, quindi a livello umano. Gli esseri viventi della terra non sono nemici di quelli del mare e viceversa, ma rimangono estranei l'uno all'altro; l'orso non si metterebbe a lottare con la balena e viceversa. Anche nello stesso elemento i predatori sanno individuare i loro confini naturali, come l'orso che non interferisce nel terreno di caccia del leone o della tigre; comunque i grandi predatori evitano l'ostilità a meno che non sia necessaria. Anche l'ostilità tra il cane e il gatto è diversa da quella degli esseri umani, i quali sono capaci

<sup>87</sup> Id., *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Köln 1950, pp. 89-90; tr. it. di C. Mainoldi, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Milano 1987, pp. 91-92.

<sup>88</sup> Ivi, p. 90; tr. it., cit., p. 92.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

di negare all'altro la qualità di uomo per combattere contro di lui una guerra *ex iusta causa* e annientarlo.

L'ostilità tra gli uomini contiene una tensione che trascende largamente l'elemento naturale. Questa trascendenza è sempre presente nell'uomo, sia che la si definisca trascendente o trascendentale. Questo plusvalore può essere definito "spirituale" e, se si vuole, può venire espresso con la frase di Rimbaud, "*Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'homme*". Comunque sia, nell'ostilità tra gli uomini si possono individuare gradazioni e sfumature differenti»<sup>89</sup>.

A questo scopo serve il criterio del politico, che non ha un contenuto determinato, ma esprime solo il grado estremo di intensità di un'associazione o di una dissociazione. Gli uomini sono capaci di un'ostilità nella quale criminalizzano e mettono l'altro uomo fuori dal diritto e fuori dall'umanità, combattendo guerre dove, in nome di cause ideali, morali, economiche, ci si arroga di essere nel diritto e di mettere l'avversario fuori dal diritto, legittimando in tal modo il proprio diritto ad annientarlo. «In questo caso, dunque, non è la natura ma qualcosa che è specifico dell'uomo e che ne trascende la naturalità a provocare la tensione e l'ostilità e a innalzare la mera polarità a dialettica concreta»<sup>90</sup>. Ebbene, la pericolosità dell'uomo sta proprio in ciò che lo distingue dall'animale, ossia in quell'elemento spirituale per cui egli, in nome di una giusta causa, mette l'avversario fuori dal diritto attribuendo al proprio diritto un valore assoluto, nega all'avversario la qualità di uomo e quindi legittima una guerra di annientamento contro di lui in nome dell'umanità. Questo è un grado di inimicizia particolarmente intenso che Schmitt chiama "inimicizia assoluta", da cui deriva una guerra di annientamento dell'avversario considerato un criminale. Per queste guerre l'uomo fabbrica armi sempre più micidiali, appunto perché l'ostilità annientatrice deriva all'uomo dalla sua umanità e non dall'elemento animale. È dunque proprio nel suo elemento "spirituale", che

<sup>89</sup> Id., *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: "Der Gordische Knoten"*, in *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, hg. A. Mohler, Frankfurt am Main 1955, p. 150; tr. it. di G. Panziera, *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Bologna 1987, pp. 133-167, qui pp. 150-151.

<sup>90</sup> Ivi, pp. 150-151; tr. it., cit., p. 151.



risiede la pericolosità dell'uomo. Ma nel mettere l'altro uomo fuori dal diritto e fuori dall'umanità, quindi nell'annientarlo, si annienta se stessi, perché solo l'altro può essere il mediatore del conoscere se stessi nella dialettica di nemico e fratello. Infatti, se l'altro è il nemico, in quanto solo lui può mettere in questione il mio proprio modo di vita, ecco che, mettendo l'altro uomo fuori dal diritto e fuori dall'umanità e non riconoscendolo perciò come nemico, non posso conoscere neanche me stesso. Proprio di fronte a questa pericolosità, specificamente umana, della dialettica tra annientamento e auto-annientamento, sorge il diritto fondato sulla dialettica del riconoscimento dell'altro come nemico che mi riconosce a sua volta. Su questa base è possibile limitare la guerra ma non eliminarla, altrimenti eliminerei il nemico ed ecco che si riaprirebbe l'abisso di pericolosità dell'uomo.

#### *4. Auto-trasformabilità della natura umana nel marxismo*

Fondare o connettere un teoria politica a un assioma antropologico e su questa base sostenere che la distinzione specificamente politica dell'amico e del nemico caratterizza la storia del mondo dall'inizio alla fine dei tempi, è una rappresentazione ideologicamente capovolta relativa a delle fasi determinate dello sviluppo della produzione sociale degli individui, quelle contraddistinte dalla divisione del lavoro e dal conseguente antagonismo della classi, fondato sul rapporto di proprietà privata, che mette gli individui sociali in relazione antagonistica. Non vi è nulla di assiomatico né nella bontà né nella pericolosità dell'uomo. Tutti questi caratteri antropologici sono certo naturali, ossia sono qualità dell'uomo come ente generico, ma proprio in quanto fanno parte della natura umana essi sono continuamente elaborati e trasformati socialmente dagli individui rispettivamente come materiale, mezzo e oggetto della produzione, in ogni caso come estrinsecazione della loro vita, la quale è naturale, storica e sociale, senza che tra questi momenti vi sia scissione. Anche dove quest'ultima compare, essa rappresenta un momento storicamente determinato di sviluppo dell'unità di natura, storia, individuo e società. Ciò che viene umanamente prodotto è la vita stessa, e il mezzo di produzione con cui la vita viene prodotta è di nuovo la vita stessa, nel duplice lato, naturale e sociale, nel senso che si avvale della cooperazione di più individui. In questo duplice rapporto, dunque, non c'è antitesi tra uomo e natura, perché nell'industria c'è sempre l'elaborazione della natura da parte degli uomini, insieme con l'elaborazione

degli uomini da parte degli uomini stessi, e questa continua attività sensibile, ossia sociale e storica, è la natura stessa degli uomini.

Poiché questa elaborazione della natura (bontà, cattiveria ecc.) dell'uomo avviene sempre socialmente, un modo di produrre determinato è sempre legato a uno stadio determinato di relazioni sociali, quindi muta storicamente a seconda dello sviluppo degli strumenti di produzione e del materiale costituito dal lavoro accumulato delle generazioni precedenti. Fino a quando le forze produttive non si sono sviluppate su base adeguata, ecco che la relazione dell'uomo con la natura, che è anche relazione dell'uomo con se stesso e della natura con se stessa, si presenta come una lotta dell'uomo con l'uomo, dell'uomo con la natura e della natura con se stessa. In queste fasi, in cui si stanno sviluppando le forze produttive, la cooperazione tra gli individui, messa in moto socialmente dagli individui stessi, si presenta come una cooperazione non volontaria ma imposta, quindi non come il proprio potere unificato ma come una potenza estranea. È questa la fase della divisione del lavoro, la quale fissa l'attività sociale in modo che la cooperazione prevede attività determinate ed esclusive, a cui uno è costretto ad attenersi per necessità se vuole sopravvivere. Questo apparente ergersi dell'attività cooperativa degli individui come se fosse una potenza estranea ed ostile agli individui stessi che ne sono gli attori, è però un'apparenza necessaria a sviluppare forze produttive sufficienti per abbatterla. Ebbene, in questa fase si dà la contrapposizione tra interesse individuale e interesse collettivo, quindi lo Stato o il politico come apparenza dell'interesse collettivo, autonomo e contrapposto all'interesse degli individui singoli. Di conseguenza, in una fase di scissioni generalizzate tra forze e strumenti produttivi, forme di relazioni sociali e coscienza, nasce una teoria politica apparentemente autonoma, separata dalle altre sfere della vita parimenti rappresentate come ambiti teorici autonomi, e all'interno delle quali le qualità umane generiche, ad esempio "buono" e "cattivo", vengono unilateralizzate in assiomi contrapposti e ogni sfera della vita vede la contrapposizione a suo modo e in antitesi all'altra. Nella sfera della teoria politica la scissione si manifesta nella contrapposizione unilaterale tra decisionismo e anarchismo, e questa contrapposizione rivendica una sua specificità rispetto a quella della teologia, della morale della pedagogia ecc. Se il politico, o lo Stato, nascono in questa situazione di divisione del lavoro e di unilateralizzazione delle sfere dell'attività umana, è del tutto conseguente che le teorie politiche si possano classificare in base a presupposti assiomatici unilaterali e contrapposti.

Quindi si può dire che, tutto sommato, la descrizione di Schmitt del rapporto tra antropologia e politica è coerente entro il suo ambito, a condizione però che

diamo già per presupposta la divisione del lavoro, da cui nasce quell'assiomatica, la quale non è perciò nulla di originario, come non lo è la distinzione tra amico e nemico. Ad un certo grado di sviluppo delle forze produttive, create attraverso l'industria, con la simultanea creazione della massa dell'umanità priva di proprietà ma sul presupposto di un'enorme ricchezza accumulata, si formano, sia pure dal lato cattivo, individui universali con relazioni universali ovvero esistenti solo in modo storico-universale. A queste condizioni storico-universali, create in negativo dal mercato mondiale, la divisione del lavoro diviene insostenibile grazie al pieno sviluppo dell'individuo sociale, quindi deve essere fatta saltare insieme con lo Stato o la politica in genere, ed essendo in tal modo gli uomini posti su un piano di sviluppo onnilaterale di tutte le loro qualità e capacità, in conseguenza di ciò cadono tutte le rappresentazioni assiomatiche unilaterali sulla natura umana. Nel momento in cui rende autonomo il criterio del politico rispetto agli altri ambiti, Schmitt rimane fermo alle unilateralità derivanti dalle scissioni materiali prodotte dalla divisione del lavoro, da cui la scissione dell'individuo sociale con le sue qualità generiche sempre rielaborate storicamente, in assiomi antropologici statici e contrapposti. Ed è allora del tutto coerente con questa considerazione del politico come ineliminabile dalla natura umana, a sua volta fissata in tipi assiomatici, far cominciare la storia dell'umanità nel cielo della religione con Caino e Abele, cioè con la dialettica di nemico e fratello, e far proseguire altrettanto religiosamente questa dialettica fino alla fine dei tempi. La persistenza del criterio del politico è così saldamente assicurata tra dottrina della creazione e dottrina dell'escatologia, tra Antico e Nuovo Testamento, cosicché nel tempo intermedio si pone e si porrà sempre il problema della decisione sull'amico e sul nemico. In questo modo l'uomo è inchiodato alle sue unilateralità e alle sue scissioni, e non potrà mai trasformare la propria natura, perché quando lo fa, scatena guerre di annientamento dell'altro uomo, e così, in base alla dialettica dell'inimicizia assoluta, provoca il suo stesso annientamento in nome della legittimità del nuovo e della valorizzazione di ogni cosa.

Ma trasformare storicamente la propria natura è la natura stessa dell'uomo. «La teoria della creazione della terra ha ricevuto un fortissimo colpo [...] dalla scienza che presenta la formazione, il divenire della terra come un processo, come una generazione spontanea. La *generatio aequivoca* è l'unica confutazione pratica della teoria della creazione»<sup>91</sup>. E poiché uomo e natura sono solidali e la loro

<sup>91</sup> K. Marx, F. Engels *Werke, Ergänzungsband*, cit., p. 545; tr. it., cit., pp. 123-124.

1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

opposizione è solo l'apparenza creata da un insufficiente sviluppo di forze produttive umane ad opera dell'uomo stesso, l'autogenerazione della natura comprende anche quella dell'uomo: «Siccome per l'uomo socialista *tutta la cosiddetta storia del mondo* non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo, egli ha la prova evidente, irresistibile, della sua *nascita* mediante se stesso, del *processo della sua origine*»<sup>92</sup> il che rende praticamente impossibile l'esistenza di un ente estraneo.

La possibilità della soppressione dello Stato, e con esso del carattere politico del pubblico potere e delle relazioni sociali, come conseguenza della soppressione dell'antagonismo delle classi e della divisione del lavoro, non presuppone un'antropologia assiomatica dell'uomo buono per natura, perché l'uomo continuamente rielabora le condizioni naturali entro cui si trova, e nella fase della divisione del lavoro le unilaterizza, spezzando successivamente quelle unilaterali grazie a un'azione storica che passa anche per una fase di rivoluzione politica. Perciò non si tratta di misconoscere le dimensioni di pericolosità, cattiveria ecc., ma di vederle e trattarle storicamente. La dimensione politica delle relazioni sociali è caratteristica di alcune fasi della produzione umana, perciò bontà e cattiveria umane non hanno sempre avuto, né devono per sempre avere un significato politico. Tale significato lo assumono solo in una fase specifica della storia in cui sono rielaborate e riprodotte in un determinato modo conseguente alla divisione del lavoro. Infatti, Engels, quando mostra l'origine dello Stato nella sua differenziazione dalla costituzione gentilizia dei clan, delle tribù ecc., dice che il suo primo segno distintivo è l'organizzazione territoriale che non è nulla di naturale, come a noi sembra essendoci ad essa abituati da secoli, ma è frutto di una lunga lotta. Il secondo segno distintivo è «l'istituzione di una *forza pubblica* che non coincide più direttamente con la popolazione che organizza se stessa come potere armato»<sup>93</sup> e che comprende anche appendici come le prigioni ecc. Questi distaccamenti particolari armati sono caratteristici specificamente dello Stato, di ogni Stato, ed è questo il punto che lo differenzia dalla costituzione gentilizia, ossia dalla situazione di assenza di Stato, dove c'è un'organizzazione armata autonoma della popolazione che mantiene l'ordine. Come si vede, prima dello Stato ossia del potere politico, non c'è la guerra di tutti contro tutti, il caos e la barbarie, ma c'è un altro tipo di organizzazione,

<sup>92</sup> Ivi, p. 546; tr. it., cit., p. 125.

<sup>93</sup> F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., pp. 200-201.

possibile come armamento autonomo della popolazione, per amministrare appunto gli eccessi, le pericolosità antropologiche ecc., le quali perciò non hanno ancora carattere statale ossia politico. Quando assumono tale carattere politico, ecco che l'apparato che amministra la violenza e tiene a freno gli eccessi, si organizza non più come autonoma struttura della popolazione, ma come un distaccamento speciale che nasce dalla società e si eleva al di sopra di essa. Ma perché avviene questo? Risponde Engels: «Perché un'organizzazione armata autonoma della popolazione è divenuta impossibile dopo la divisione in classi»<sup>94</sup>. Lenin sottolinea molto, in questa osservazione di Engels, la centralità della differenza tra l'organizzazione armata autonoma della popolazione della costituzione gentilizia e il distaccamento particolare di uomini armati che segna il carattere del potere statale, il quale si eleva al di sopra della società e non coincide più con essa. Egli dice che Engels, quando elaborò queste tesi, si rivolgeva ad europei della seconda metà del diciannovesimo secolo i quali non avevano vissuto da vicino l'esperienza di una rivoluzione e perciò non potevano comprendere che cosa fosse un'organizzazione armata autonoma della popolazione e come nascessero i distaccamenti particolari di uomini armati. E subito dopo polemizza con «i filistei dell'Europa occidentale»<sup>95</sup> i quali, alla domanda su come sorge questa organizzazione posta al di sopra della società, «tirano in ballo la crescente complessità della vita sociale, la differenziazione delle funzioni ecc.»<sup>96</sup>, ma in tal modo occultano la questione fondamentale della formazione di questo distaccamento di uomini armati e cioè «la scissione della società in classi inconciliabilmente nemiche»<sup>97</sup>. In questo discorso di Engels e di Lenin sull'origine dello Stato emerge chiaramente che i raggruppamenti amico-nemico non sono nulla di originario, ma procedono dalla formazione delle classi, ed è da queste e non dall'autonomo criterio del politico, che si comprende lo Stato, inscindibilmente legato alla struttura di classe della società, la quale è qualcosa che si produce storicamente. Infatti, continua Lenin: «Se non ci fosse questa scissione, "l'organizzazione armata autonoma della popolazione" differirebbe per la sua complessità, per la sua tecnica progredita, ecc. dall'organizzazione primitiva d'un branco di scimmie armate di bastoni, o da quella di uomini pri-

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 64.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

mitivi associati in clan, ma tuttavia sarebbe possibile»<sup>98</sup>. Non necessariamente dunque la pericolosità dell'uomo porta allo Stato e al potere politico, perciò essa non è un assioma, ma solo una qualità naturale umana che viene elaborata come tutte le altre dagli individui associati a seconda del determinato stadio raggiunto dalla loro produzione e dalle corrispondenti relazioni sociali. In uno stadio della produzione sociale non ancora progredito è possibile farvi fronte con un'organizzazione armata autonoma della popolazione senza che si crei un distacco di uomini armati e quindi uno Stato, dunque senza che il rapporto sociale assuma carattere politico.

Quando la società sviluppa una tale quantità e qualità di forze produttive e di cooperazione sociale interviene la divisione del lavoro e con essa la ripartizione ineguale del lavoro e dei prodotti del lavoro tra i diversi individui della società, allora si formano le classi. Certamente si può parlare di una crescente complessità della vita sociale, di differenziazione delle funzioni ecc., ma non in senso generico, bensì come una complessità e una differenziazione di tipo determinato, ossia caratterizzata dalla produzione sociale antagonistica e quindi dal dominio di classe. In questo stadio classista raggiunto dalla differenziazione della vita sociale, si formano i distacchi speciali di uomini armati, quindi il pubblico potere assume carattere politico o statale. Lenin mostra la netta distinzione tra l'organizzazione armata autonoma della popolazione e i distacchi particolari di uomini armati, espressione della divisione della società in classi contrapposte, attraverso l'esempio delle rivoluzioni. In ogni rivoluzione si vede chiaramente come, distrutto l'apparato statale, la classe dominante si sforzi sempre di ricostruire questi distacchi di uomini armati che la servano, e la classe oppressa cerchi di fare altrettanto costruendo parimenti dei distacchi particolari di uomini armati che però servano non più gli sfruttatori ma gli sfruttati. In ogni caso anche l'azione della classe dominata che fa una rivoluzione ha un carattere politico, e questo è inevitabile dato che anche la classe dominata è una classe, e la politica esiste perché nella società esistono le classi. Come abbiamo letto più sopra da Marx, in *Miseria della filosofia*, solo in un ordine di cose dove non ci saranno più classi, le trasformazioni sociali non avranno più il carattere di rivoluzioni politiche. Ma finché ci sono delle rivoluzioni, queste hanno sempre un carattere politico, perché, anche quando mirano a distruggere l'intera struttura di classe della società, esse sono sempre collisioni violente tra classi, cioè tra soggetti che

<sup>98</sup> *Ibid.*

sono l'unica ragione di esistenza di ogni politica. Pertanto, fino a che vi sono le classi, ci sono distaccamenti particolari di uomini armati al di sopra della società e non c'è un'organizzazione armata autonoma della popolazione. Ebbene, *solo in questa fase di sviluppo del rapporto dell'uomo con la natura, ovvero con se stesso e della natura con se stessa*, la pericolosità dell'uomo viene tradotta unilateralmente in assioma antropologico ed elevata, nell'immaginazione, a fondamento teorico del potere politico. Infatti la teoria di Schmitt, secondo cui lo Stato presuppone il concetto di politico, il quale resta pertinente anche dopo la fine del suo monopolio da parte dello Stato moderno, fu possibile solo quando una classe come quella proletaria, dopo il 1848 e nella prima metà del secolo XX, pose il problema dell'abolizione di tutta l'organizzazione sociale fondata sull'antagonismo di classe e quindi anche del carattere politico del pubblico potere, ma necessariamente attraverso una rivoluzione e il suo diventare classe dominante. Mentre però nella prospettiva marxista questa fase di persistenza del dominio politico deve portare alla fine di ogni politica insieme col cessare delle classi, ivi compresa la classe proletaria, per Schmitt questa fase non costituisce la transizione a un'altra in cui il pubblico potere perderà il suo carattere politico, ma caratterizza solo un mutamento epocale dei raggruppamenti amico-nemico. Ciò comporta la persistenza della tesi assiomatica della pericolosità dell'uomo e della centralità del caso di eccezione, mentre nella prospettiva marxista questa pericolosità non ha niente di assiomatico, perché tale carattere lo acquista nella fase storica in cui viene interpretata politicamente, data l'esistenza di determinate condizioni sociali antagonistiche della produzione.

Con la soppressione rivoluzionaria della divisione del lavoro, divenuta un ostacolo per le forze produttive che pure si erano sviluppate mediante quella, quindi con la soppressione rivoluzionaria della società divisa in classi antagonistiche, ivi compreso il proletariato come classe, i distaccamenti particolari di uomini armati posti al di sopra della società non hanno più ragion d'essere. Ciò non vuol dire affatto che quegli elementi psicologici, antropologici ecc. di pericolosità perdano il loro significato, ma, dove la base classista e la sovrastruttura politica della società scompaiono, essi non sono più trattati unilateralmente e assiomaticamente per legittimare la necessità del dominio politico, bensì vengono elaborati e organizzati liberamente da individui sociali pienamente in grado di farlo.

Soltanto nella società comunista, quando la resistenza dei capitalisti è definitivamente spezzata, quando i capitalisti sono scomparsi e non esistono più classi (non v'è cioè più

## 1. «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

distinzione fra i membri della società secondo i loro rapporti coi mezzi sociali di produzione), *soltanto* allora “lo Stato cessa di esistere e *diventa possibile parlare di libertà*”. Soltanto allora diventa possibile e si attua una democrazia realmente completa, realmente senza alcuna eccezione. Soltanto allora la democrazia comincia a *estinguersi*, per la semplice ragione che, liberati dalla schiavitù capitalistica, dagli innumerevoli orrori, barbarie, assurdità, ignominie dello sfruttamento capitalistico, gli uomini *si abituanano* a poco a poco a osservare le regole elementari della convivenza sociale, da tutti conosciute da secoli, ripetute da millenni in tutti i comandamenti, a osservarle senza violenza, senza costrizione, senza sottomissione, *senza quello speciale apparato* di costrizione che si chiama Stato<sup>99</sup>.

E allora, come non si dà una tesi assiomatica sulla cattiveria dell'uomo, che renderebbe il politico inevitabile da Caino e Abele fino alla fine dei tempi, allo stesso modo non si dà neanche una tesi assiomatica sulla bontà naturale dell'uomo che riaffiorerebbe dallo stato di natura una volta soppresso lo Stato, magari dall'oggi al domani. Nell'orizzonte dell'uomo che produce il suo sviluppo come individuo sociale, la capacità di osservare le regole della convivenza sociale liberamente e senza costrizione non è un dato naturale originario, ma è frutto di un lungo processo di elaborazione storica, quindi dell'abitudine, la quale in tal senso è un fatto assolutamente dinamico, di modo che non c'è contraddizione tra abitudine alla convivenza e libertà dell'individuo.

<sup>99</sup> Ivi, pp. 163-164.





## 2.

### «Illusione religiosa» e «feticismo della merce» tra Ludwig Feuerbach e Karl Marx

#### 1. *L'oggetto della religione è fatto dall'uomo stesso*

Secondo Ludwig Feuerbach «il segreto della religione»<sup>1</sup> consiste nel fatto che «l'uomo oggettiva a sé il proprio essere e poi di nuovo si rende *oggetto* di questa essenza oggettivata, convertita in un soggetto; egli si pensa, è oggetto a se stesso, ma *come oggetto di un oggetto*, di un *altro* ente»<sup>2</sup>. Nella religione, dunque, si verifica un'inversione di soggetto e oggetto. Seguiamo con Feuerbach quest'inversione nella sua fenomenologia e nella sua genesi.

La coscienza di un oggetto sensibile è qualcosa di diverso dalla coscienza di sé, ma nella religione la coscienza dell'oggetto religioso coincide immediatamente con l'autocoscienza, perché la religione è la coscienza che l'uomo ha della sua essenza, la quale è oggettivata in un ente altro dall'uomo. La religione è l'autocoscienza umana che – ecco l'inversione da spiegare – diventa coscienza di un oggetto altro da sé. La ragione di questa differenza sta nel fatto che gli oggetti sensibili sono indifferenti alla coscienza perché si danno in se stessi, mentre l'oggetto religioso presuppone un giudizio “critico” nel senso etimologico del termine, ossia una distinzione, una “separazione”, tra ciò che è divino e ciò che non lo è. Ma così l'oggetto scelto “criticamente”, ossia frutto del discernimento del soggetto, «non è altro che *l'essenza oggettiva del soggetto stesso*»<sup>3</sup>. Pertanto, Dio, ossia l'oggetto della religione quale deriva dal giudizio critico che distingue divino e non divino, è solo l'oggettivazione del modo in cui l'uomo pensa, vuole e sente, cioè l'oggettivazione di facoltà, di attributi umani che, appunto in quanto caratteristici dell'uomo, sono “giudicati” come divini. Perciò Dio non è altro che la coscienza di sé dell'uomo come uomo: «Dio è l'interno dell'uomo *rivelato*, il suo sé espresso, la religione è il solenne disvelarsi dei

<sup>1</sup> L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di F. Tomasoni, Roma-Bari 2006, p. 47.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 36.

tesori nascosti dell'uomo, l'ammissione dei suoi più intimi pensieri, la *pubblica confessione dei suoi segreti d'amore*<sup>4</sup>.

Quando qui si parla dell'"uomo" si intende l'uomo come "genere". Infatti, per Feuerbach l'uomo ha una vita duplice, esteriore come individuo e interiore come genere. Considerato sotto questo profilo del genere, egli ha un'essenza infinita espressa appunto nella religione, il cui oggetto è infinito ed è niente altro che l'essenza dell'uomo fatta presente a se stesso nella coscienza, ma capovolta in coscienza di un oggetto estraneo. Così non avviene in un essere come l'animale, che vive solo la vita individuale, non quella del genere, e la cui essenza è davvero finita, perciò non può avere in senso stretto "coscienza", perché quest'ultima si identifica con la coscienza dell'infinito, a meno che non si intenda "coscienza" nel senso lato di facoltà di percepire le cose esteriori, distinguere sensibilmente, nel qual caso la si può attribuire anche agli animali. Poiché non si potrebbe avere coscienza dell'infinito se il soggetto che ha coscienza non fosse esso stesso infinito, ed essendo qui il soggetto di questa coscienza dell'infinito (che poi è coscienza di sé o autocoscienza) l'uomo come genere, l'essenza infinita dell'uomo, di cui egli ha coscienza e che costituisce il suo genere, dunque l'autocoscienza dell'uomo come genere, è data dalla "trinità" di ragione, volontà o libertà, e sentimento o cuore. Questi attributi dell'uomo sono le facoltà o perfezioni del suo genere e, in quanto perfette, esistono ciascuna di per se stessa, ossia la ragione esiste in vista della ragione, la volontà in vista della libertà e il sentimento in vista dell'amore. Inoltre, essendo perfezioni inerenti all'uomo come genere, esse «non sono facoltà che l'uomo *possieda* – infatti senza di loro non sarebbe nulla, egli è ciò che è solo per mezzo loro; ma [...] sono *forze* che lo *animano, determinano, dominano* – *forze divine, assolute*, cui non può opporre resistenza»<sup>5</sup>, come accade quando non si può resistere alla forza dell'amore, dei suoni, alla stringenza logica del pensiero o all'energia della volontà che si impone quando, grazie ad essa, si consegue una vittoria su se stessi.

Un soggetto si riferisce sempre a un oggetto, ma l'oggetto in questione è la manifestazione dell'essenza di quel soggetto resa oggettiva. Feuerbach fa l'esempio del rapporto dei pianeti con il sole: quest'ultimo è differente rispetto ad ogni pianeta, e non per un effetto di apparenza prospettica, ma perché l'intensità, la forza, la luminosità con cui esso scalda e illumina un pianeta, esprime il rapporto

<sup>4</sup> Ivi, p. 37.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 27-28.

di quel pianeta con la sua propria essenza<sup>6</sup>. Perciò il pianeta uomo, come ogni altro soggetto, è nulla senza oggetto – come testimonia la vita dei grandi uomini, i quali furono dominati dall'unica passione di realizzare il fine che costituiva l'oggetto della propria esistenza – e l'oggetto è la manifestazione della sua stessa essenza. Quindi l'oggetto, il sole a cui l'uomo si riferisce, non è altro che la propria essenza, per cui la coscienza che l'uomo ha dell'oggetto non è altro che la coscienza che egli ha di se stesso. Nell'uomo inteso come genere la coscienza si identifica, perciò, con l'autocoscienza, ma l'autocoscienza qui, a mio avviso, non è da intendersi in senso idealistico, bensì materialistico, in quanto coscienza oggettiva, ossia coscienza di facoltà essenziali che si impongono in assoluto e che, in quanto assolute, sono la manifestazione della sua forza essenziale. Il punto è che il soggetto è sempre costitutivamente oggettivo, non è niente altro che le sue oggettivazioni, le quali, proprio in quanto oggettive, sono manifestazioni delle facoltà costitutive del soggetto, della sua essenza. Per illustrare questo punto con l'esempio di Feuerbach, un raggio di luce scuote un animale per quel tanto che tocca immediatamente la sua vita, e questo rapporto del soggetto con l'oggetto è qui conforme espressione dell'essenza limitata, finita dell'animale stesso; l'oggetto è manifestazione adeguata e perfetta della sua forza essenziale. Nell'uomo anche le stelle più lontane sono oggetto del suo sguardo, perché esse non sono viste da lui sotto l'aspetto dell'utilità o della dannosità, ma come oggetto di contemplazione, e in questo rapporto con l'oggetto egli esprime la sua natura contemplativa, dunque una sua facoltà; allo stesso modo l'oggetto amato esprime la forza della facoltà di amare, il suono ricco di contenuto esprime la forza del sentimento e, muovendo il sentimento, questo oggetto è sentimento (soggetto) che muove se stesso: «Di qualsiasi oggetto [...] diventiamo [...] coscienti, abbiamo sempre nel contempo coscienza anche della nostra propria essenza. Non possiamo attuare nient'altro senza attuare *noi stessi*. E poiché volere, sentire, pensare, sono perfezioni, attuazioni, realtà, è impossibile sentire o percepire come facoltà *limitata, finita, cioè nulla* la ragione *con la ragione*, il sentimento *col sentimento*, la volontà *con la volontà*»<sup>7</sup>. Se l'essenza che si manifesta nell'oggetto, ovvero l'oggetto della ragione, della volontà e del sentimento sono rispettivamente la stessa ragione, volontà e sentimento, queste sono perfezioni le quali, perciò, non possono essere

<sup>6</sup> Feuerbach intende qui la differenza non apparente, ma come un vero “essere altro”, in senso fisico, non astronomico e scientifico.

<sup>7</sup> Ivi, p. 30.

finite, ma infinite: «Finitezza e nullità si identificano [...]. È [...] impossibile che prendiamo coscienza della volontà, del sentimento, della ragione come di forze finite giacché ogni perfezione, ogni facoltà ed essenza originaria è *immediato avverarsi e confermarsi*. Non si può amare, volere, pensare senza avvertire come perfezioni queste attività, non si può percepire di essere un'essenza che ama, vuole, pensa senza sentirne una *gioia infinita*. Coscienza è, da parte di un'essenza, esser-oggetto-a-se-stessa, non è perciò nulla di separato, di distinto, dall'essenza cosciente di sé. Come potrebbe altrimenti esser cosciente di sé? È perciò impossibile essere coscienti di una perfezione come se fosse un'imperfezione, *impossibile avvertire il sentimento come limitato, impossibile pensare il pensiero come limitato*»<sup>8</sup>. Va ribadito che qui l'infinità e la perfezione sono attributi costitutivi dell'essenza dell'uomo, quindi dell'uomo come genere, non come individuo singolo, il quale certamente è e deve riconoscersi come finito e limitato. Ma proprio questo riconoscersi come finito e limitato comporta contemporaneamente la coscienza di sé come genere, ossia la coscienza della perfezione e infinità dell'uomo. Infatti, senza tale coscienza l'individuo non potrebbe sentirsi e riconoscersi come limitato, quindi imperfetto e perciò tale da dovere realizzare la sua destinazione generica di uomo.

Da quanto detto fin qui sull'essenza dell'uomo, consegue che tutto quanto, dal punto di vista della speculazione di tipo trascendente, metafisica, religiosa, è inteso come mezzo o come organo – ad esempio, quando si dice che il sentimento è l'organo della religione – viceversa, dal punto di vista della verità scientifica e filosofica, è ciò che è primordiale, ciò che costituisce l'essenza e l'oggetto stesso. Nell'esempio della religione, il sentimento stesso, facoltà dell'uomo come genere, è, proprio in quanto tale, qualcosa di divino<sup>9</sup>, mentre, dal punto di vista della religione ortodossa, esso è ateo, perché la fede ortodossa lega la religione a un oggetto esteriore. L'uomo che si muove all'interno della religione, non ha affatto consapevolezza che la coscienza di Dio è in realtà la coscienza della propria essenza umana, quindi la sua stessa autocoscienza. Questo punto non è accidentale, anzi, «la mancanza di questa consapevolezza fonda appunto la *differentia specifica*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Ciò si vede particolarmente, secondo Feuerbach, quando il sentimento viene visto come essenza soggettiva della religione, facendo perdere all'oggetto religioso come tale il suo valore oggettivo. Se questo valore si conserva, si mantiene solo grazie al sentimento, il quale diventa sempre più importante rispetto all'oggetto, mentre se quest'ultimo cambiasse e fosse in grado di suscitare la stessa pienezza di sentimento, «sarebbe altrettanto benvenuto» (ivi, p. 33).

della religione»<sup>10</sup>, è caratteristica proprio del tipo di consapevolezza dell'uomo religioso, ragion per cui bisogna dire, più correttamente, che la religione è la prima consapevolezza che l'uomo ha di sé, in modo però indiretto; infatti nello sviluppo dell'uomo essa precede storicamente la filosofia. «L'uomo traspone anzitutto la sua essenza *fuori di sé*, prima di trovarla in sé. La propria essenza gli è dapprima oggetto come un'altra essenza»<sup>11</sup>. Tutto il procedere storico dell'umanità verso la coscienza di sé è caratterizzato dal fatto che ogni religione successiva vede, in quello che la religione precedente riconosceva come oggetto dotato in sé di esistenza fuori dell'uomo, una creazione dell'uomo stesso, un qualcosa di soggettivo di cui egli non era consapevole; ma essa non riconosce a se stessa questo limite che imputa alle altre religioni precedenti. Perciò essa ritiene idolatre tutte le altre religioni eccetto se stessa, il cui proprio oggetto sarebbe invece vero e autenticamente divino, ma non nel senso di facoltà generica dell'uomo, bensì, di nuovo, come un'essenza che essa a sua volta pone fuori dell'uomo e dota di vita propria. Così, secondo Feuerbach, da un lato ogni stadio di evoluzione della coscienza religiosa rappresenta un progresso verso la conoscenza di sé sempre più profonda da parte dell'uomo; ma dall'altro lato anche la religione più progredita, che accusa la precedente di idolatria, rimane pur sempre una religione, ossia sta nelle leggi interne di quest'ultima. Pertanto, la pretesa di criticare le religioni precedenti per avere oggettivato fuori del soggetto ciò che invece è un'oggettivazione del soggetto stesso, nasce solo dal fatto che la religione più progredita «ha un *altro* oggetto, un *altro* contenuto [...] giacché si è elevata al di sopra del contenuto delle precedenti, si illude di essere al di sopra delle leggi necessarie ed eterne che costituiscono l'essenza della religione, si illude che il suo oggetto, il suo contenuto sia oltreumano»<sup>12</sup>. Per cogliere dunque in pieno il fondamento soggettivo, umano dell'oggettivazione religiosa come trasposizione fuori di sé dell'essenza dell'uomo, quindi per ritrovare in se stesso l'essenza dell'uomo, occorre uscire dalle «leggi» dell'oggettivazione religiosa. Questo è ciò che fa la filosofia.

Dal punto di vista del pensiero filosofico, «l'opposizione fra il divino e l'umano è assolutamente illusoria e [...] di conseguenza anche l'oggetto e contenuto della religione cristiana»<sup>13</sup>, vale a dire della religione più progredita, «è assoluta-

<sup>10</sup> Ivi, p. 37.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Ivi, pp. 37-38.

<sup>13</sup> Ivi, p. 38.

mente umano»<sup>14</sup>. Infatti la religione cristiana, che vede nelle religioni precedenti l'oggettivazione, in un ente oggettivo fuori dell'uomo, di qualcosa che invece è soggettivo, per cui mostra come illusoria l'opposizione tra divino e umano che si crea all'interno di queste religioni, è anche essa soggetta alle leggi essenziali della religione, vale a dire la sua critica dipende solo dal fatto che il suo oggetto si è elevato al di sopra del contenuto degli oggetti delle religioni precedenti, ma nondimeno rimane un oggetto religioso, sia pure a uno stadio evoluto della coscienza che l'uomo ha di sé.

La religione, almeno quella cristiana, è il *rapporto dell'uomo con se stesso* o, più esattamente, *con la sua essenza* (e questa soggettiva), ma tale rapporto con la sua essenza è *come un'essenza diversa* da lui. *L'essenza divina non è altro che* l'essenza umana o, meglio, *l'essenza dell'uomo*, purificata, liberata dai limiti dell'individuo, obiettivata, cioè *intuita* e adorata come *un'altra essenza, da lui distinta, particolare* – tutte le determinazioni dell'essenza divina sono perciò determinazioni umane<sup>15</sup>.

Poiché un'essenza non può essere altro che un'essenza determinata – altrimenti, se priva di determinazioni è nulla –, non si può, da un lato, affermare che le determinazioni divine sono in realtà determinazioni umane trasposte in un'essenza fuori dell'uomo e, dall'altro lato, lasciar sussistere l'essenza divina in sé, ritenendola come inconoscibile, perché ogni esistenza reale è qualitativa, determinata, finita, e avere il coraggio di esistere è avere il coraggio della determinazione. Infatti, l'atteggiamento che ammette l'antropomorfismo delle determinazioni divine, ma vuol salvare l'esistenza divina in sé dichiarandola inconoscibile o determinabile negativamente, è solo un modo per liberarsi dalla religione volendone mantenere la parvenza. Non a caso, osserva Feuerbach, «l'assenza di determinazioni e, cosa che vi si identifica, l'inconoscibilità di Dio è [...] solo frutto del tempo moderno, prodotto dell'incredulità moderna»<sup>16</sup>, mentre un uomo veramente religioso non ammetterebbe mai un Dio privo di determinazioni e inconoscibile, perché così non sarebbe un'essenza reale. Analogamente, non ha senso mantenere le determinazioni divine sulla base della distinzione tra ciò che Dio è "in sé" e ciò che egli è "per me", dichiarando, così, il valore in

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Ivi, pp. 38-39.

sé di quelle denominazioni, ma ammettendone la necessità per le esigenze della rappresentazione umana. Infatti, la differenza tra ciò che un oggetto è in sé e ciò che esso è per me, avrebbe un senso solo se l'oggetto potesse apparirmi effettivamente in modo diverso. Ma, nel caso di questa distinzione, la misura del “per me”, vale a dire il criterio di obbiettività delle determinazioni divine, è l'uomo come genere, al quale la rappresentazione religiosa corrisponde; e poiché il genere è per l'uomo l'assoluto, vale a dire ciò di cui non si può immaginare un'essenza più alta, allora anche le determinazioni divine in quanto determinazioni “per me” (nel senso di “per me come genere”, non come soggettivamente individuo) sono determinazioni di un ente perfettissimo quale esso è veramente, dunque sono determinazioni dell'essenza divina. Infatti, la religione è convinta che le rappresentazioni di Dio sono determinazioni conformi non all'apparenza, ma alla realtà di Dio. Le determinazioni di Dio proprie delle altre religioni sono, per la religione in questione, idolatrie o antropomorfismi inadeguati a ciò che Dio veramente è, ma le determinazioni che essa ha di Dio sono perfettamente adeguate, anzi sono Dio stesso: «Dio, qual essa se lo rappresenta, è il Dio autentico, vero, il Dio qual è *in sé* [...]. La religione non vuole una mera apparizione di Dio; *vuole Dio stesso, Dio in persona*. La religione cede se stessa se cede l'essenza di Dio [...]. La distinzione fra oggetto e rappresentazione, fra Dio in sé e Dio per me è una distinzione irreligiosa, scettica»<sup>17</sup>, quindi nemica della religione. Infatti, secondo Feuerbach, una volta che si è insinuata la distinzione tra predicati religiosi come antropomorfismi, sia pur necessari alla relazione dell'uomo con Dio, ed esistenza di Dio come indipendente da questi predicati, si finisce di necessità col negare la stessa esistenza di Dio, giacché, come abbiamo visto, un'essenza non è nulla senza predicati, attributi, determinazioni, oggettivazioni.

Questo passaggio mi sembra molto importante e originale vista la maniera in cui Feuerbach declina un tema già precedentemente più volte affrontato da correnti del pensiero filosofico circa l'antropomorfismo della religione. In primo luogo – a conferma dell'affermazione per cui ogni religione è convinta che le sue rappresentazioni di Dio siano corrispondenti alla realtà stessa di Dio, a differenza di quelle delle altre religioni, dove si avrebbero l'inadeguatezza e l'antropomorfismo dei predicati –, si può ricordare che per Lutero “Dio in sé” è niente altro che “Dio per me”, e Feuerbach stesso è consapevole di questa tesi del teologo cristiano. In secondo luogo, l'affermazione secondo cui il genere è la misura degli

<sup>17</sup> Ivi, p. 41.



attributi divini – cosicché se questi corrispondono al genere, la rappresentazione di ciò che Dio è per me è assoluta, quindi corrisponde a ciò che Dio è in sé (in quanto è solo oggettivazione del genere) – mostra chiaramente che il punto capitale di questa indagine genetica sulla religione è l'adozione della prova ontologica, che Feuerbach trasferisce all'uomo come genere. Infatti, argomenta Feuerbach, per l'uomo "l'essere in sé" è l'essere di cui non ci si può rappresentare nulla di più alto, e appunto questo corrisponde all'essenza divina. Perciò è insensato chiedergli, di un oggetto, cosa esso sia in sé, perché cosa un oggetto è "in sé", è anche "per me", ossia per l'uomo come genere. Feuerbach, utilizzando a sua volta, come gli abbiamo visto fare anche in altri casi, un antropomorfismo a proposito di esseri diversi dall'uomo, dice che se Dio fosse l'oggetto per un uccello, la sua essenza apparirebbe determinata soltanto come alata, e questa rappresentazione che l'uccello ha di Dio come essenza alata sarebbe la realtà stessa di Dio, perché «per l'uccello l'essenza suprema è appunto quella dell'uccello»<sup>18</sup>, togliendo la quale scomparirebbe la rappresentazione stessa dell'essenza suprema. Certamente questo argomento per cui se un animale avesse una religione si rappresenterebbe Dio a sua immagine, è un classico dell'interpretazione della religione come antropomorfismo. Tuttavia, in Feuerbach mi sembra importante l'accento posto sull'inerenza delle determinazioni al soggetto, dell'essenza all'esistenza, della rappresentazione alla realtà, quindi, come dicevo, il peso dell'argomento ontologico nel porre l'uomo all'origine della religione.

Se, per quanto abbiamo visto, non si possono staccare le determinazioni di un'essenza dall'essenza stessa, quindi non si può distinguere il "Dio per me" dal "Dio in sé", e se l'essenza divina in sé è solo l'essenza dell'uomo come genere, oggettivata come un'altra essenza distinta e particolare, ne consegue che anche l'esistenza di Dio, ossia del soggetto di queste determinazioni, ha un carattere antropomorfico, quindi ha un presupposto umano. La credenza nell'amore, bontà, saggezza ecc. divine si fonda sul fatto che l'uomo stesso ama, vuole, sa, e non conosce nulla di più alto che amore, saggezza e bontà come perfezioni del suo genere; quest'ultimo è divino perché l'intelletto umano si estende fin dove si estende la sua essenza, il che significa le sue determinazioni, le quali costituiscono per lui la misura assoluta: ebbene, tutto ciò vale anche per l'esistenza divina, la quale fonda la sua certezza e indubitabilità sull'esistenza del soggetto umano (si parla sempre del genere). Infatti, ciò che vale per i predicati vale anche per il soggetto, perché

<sup>18</sup> *Ibid.*

## 2. «Illusione religiosa» e «feticismo della merce» tra Feuerbach e Marx

la necessità del soggetto sta solo nella necessità del predicato. Tu sei *soggetto* solo come soggetto *umano*. La certezza e realtà della tua esistenza sta solo nella certezza e realtà delle tue proprietà umane. *Ciò che* è il soggetto, sta solo nel predicato; il predicato è la *verità* del soggetto [...]. Soggetto e predicato si distinguono solo come *esistenza* ed *essenza*. *La negazione dei predicati è perciò la negazione del soggetto* [...]. È unicamente la *realtà* del predicato a fornire la *garanzia dell'esistenza*<sup>19</sup>.

Infatti, l'uomo religioso non considera i predicati come rappresentazioni o immagini che l'uomo si fa di Dio, distinte dall'esistenza stessa di Dio, nella quale invece consisterebbero la verità e realtà della religione. Viceversa, egli considera le determinazioni di Dio, quali amore, misericordia, bontà e anche la collera, come realtà di Dio stesso. Proprio questo atteggiamento dell'uomo autenticamente religioso, che respinge la presunzione dell'intelletto, per il quale gli attributi divini sarebbero degli antropomorfismi, mostra con chiarezza che le determinazioni divine sono determinazioni del soggetto umano, la cui realtà sta nei predicati, e sono questi ultimi la garanzia della sua esistenza come soggetto. Di conseguenza non solo le determinazioni divine (bontà, amore, saggezza ecc.) sono determinazioni umane oggettivate in un'essenza fuori dell'uomo, ma la stessa esistenza, dunque lo stesso soggetto divino, è null'altro che il soggetto umano stesso, oggettivato in un soggetto e intuito come altro dall'uomo; e ciò avviene proprio e solo in quanto è avvenuto lo stesso trasferimento a livello dei predicati. Non è infatti un caso che le determinazioni più caratterizzanti la religione, siano non di tipo astratto ma personale (Dio è persona, legislatore morale, buono, giusto, misericordioso ecc.), e che in queste determinazioni prevalga la dimensione affettiva in opposizione e scandalo all'intelletto che le nega nella riflessione. Ma appunto queste determinazioni sono essenziali alla certezza dell'esistenza stessa di Dio, la quale sarebbe nulla senza quei predicati personali, a riprova del fatto che la vera essenza della religione, in particolare del cristianesimo, è antropologica più che antropomorfa. Infatti, le determinazioni e *quindi* l'esistenza divina, sono determinazioni e *quindi* esistenza umana, perché per l'uomo l'esistenza sta nell'essenza, la verità del soggetto sta nei predicati, e la religione esprime questa caratteristica essenziale dell'uomo come genere, sia pure oggettivata in un ente estraneo, proprio nel non conoscere l'antropomorfismo della distinzione tra predicati come rappresentazioni o immagini, da un lato, e soggetto come esistenza

<sup>19</sup> Ivi, pp. 42-43.

reale, dall'altro. Il voler distinguere tra i predicati divini, considerandoli come antropomorfismi, e l'esistenza divina come necessaria e assolutamente certa, dipende dal fatto che la coscienza che l'uomo ha della sua esistenza come soggetto, si dà come una certezza immediata, quindi la necessità dell'esistenza di Dio è soltanto l'oggettivazione che l'uomo fa di questa certezza immediata della sua esistenza intuita come in un essere altro da lui; viceversa, i predicati di Dio sono mediati dall'attività del pensiero, dall'autocoscienza dell'uomo, perciò egli può più facilmente ritenerli come creazione umana. Ma questa differenza è apparente, dato che, come abbiamo visto, il soggetto umano non è nulla senza oggetto, attributi, determinazioni, ragion per cui se gli attributi di Dio sono attributi umani, anche l'esistenza di Dio è l'esistenza umana oggettivata in un altro essere.

*2. L'uomo oggettiva il proprio essere in un altro e poi se ne rende oggetto: la famosa immagine della sistole e della diastole come caratteristica della religione*

Feuerbach ritiene assolutamente peculiare della religione un processo che, con una sua famosa metafora tratta dalla fisiologia, si può descrivere come di sistole e diastole, ossia, da un lato, di repulsione, caratteristico della circolazione arteriosa, per cui il sangue viene spinto lontano dal cuore, dall'altro lato, di attrazione, caratteristico della circolazione venosa, per cui il sangue ritorna e viene attratto dal cuore da cui è partito. «Dio è la più soggettiva essenza dell'uomo *separata e dissociata*»<sup>20</sup>, ossia un'essenza «che l'uomo ha distinto e isolato da sé»<sup>21</sup>. «Quindi l'uomo non può agire *da se stesso*, bensì ogni bene gli viene da Dio. Quanto *più Dio è soggettivo*»<sup>22</sup>, vale a dire «quanto più è umano»<sup>23</sup>, «tanto più l'uomo si *aliena della sua soggettività*»<sup>24</sup>, ossia «della sua umanità»<sup>25</sup>, «giacché *per sé* Dio è il suo sé alienato che però nel contempo egli di nuovo rivendica a sé»<sup>26</sup>, tornando a fare suo ciò che prima ha alienato in questo ente altro da sé, ma da lui stesso creato sia nelle determinazioni attributive e predicative sia nell'esisten-

<sup>20</sup> Ivi, p. 48

<sup>21</sup> Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di C. Cometti, Milano 1971, p. 51.

<sup>22</sup> Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di F. Tomasoni, cit., p. 48.

<sup>23</sup> Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di C. Cometti, cit., p. 51.

<sup>24</sup> Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di F. Tomasoni, cit., p. 48.

<sup>25</sup> Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di C. Cometti, cit., p. 51.

<sup>26</sup> Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di F. Tomasoni, cit., p. 48.

za, che si dà solo in questi attributi. Analizziamo questo movimento, data la centralità, per il nostro discorso, di questa argomentazione.

La religione è l'autocoscienza dell'uomo oggettivata non in se stessa, bensì in un'essenza messa fuori dell'uomo secondo l'immagine della circolazione arteriosa per cui il sangue viene spinto all'estremità. Ora, il punto caratteristico di questa repulsione dell'essenza umana è che quanto più gli attributi e la stessa esistenza di Dio sono attributi umani, benché l'uomo non sia consapevole di ciò, tanto più l'uomo viene negato in queste sue qualità, le quali vengono riposte in Dio. Ciò è comprensibile, perché, essendo Dio niente altro che gli attributi umani, i quali sono in sé divini ma vengono posti fuori dell'uomo in un altro essere considerato divino, ecco che nell'intuizione dell'essenza divina ciò che è positivo è costituito appunto dall'elemento umano, mentre, di conseguenza, nell'intuizione dell'uomo resta solo il negativo. Se infatti l'uomo – sempre inteso come genere – traspone in Dio la sua essenza, ossia la sua divinità, dato che i suoi attributi sono di natura divina, ecco che egli stesso appare al polo opposto come un nulla davanti a Dio. Quanto più Dio è reso simile all'uomo, tanto più l'uomo diventa, per opposizione del negativo al positivo, dissimile rispetto a Dio. Invero si tratta di un movimento in cui nulla va perduto e tutto si conserva, perché è l'uomo stesso che trasferisce le sue qualità supreme, la sua divinità in un essere fuori di lui, ma da lui stesso creato. Perciò, dice Feuerbach, «questa autonegazione è solo autoaffermazione. Quello di cui l'uomo si spoglia, si priva in se stesso, lo gode appunto in Dio in una misura incomparabilmente più alta e più abbondante [...]. *L'uomo nega di sé soltanto ciò che pone in Dio*»<sup>27</sup>. Nega la sensibilità attraverso la castità, e più avviene questa negazione, più Dio appare con caratteri sensibili, tanto che in epoche passate il culto di Maria vergine diventava addirittura più importante di quello di Cristo e di Dio stesso; nega la sua ragione, asserendo di non sapere nulla di Dio, quindi di avere solo pensieri mondani e terreni, e in compenso Dio appare con pensieri e piani umani, come un maestro che si adatta agli scolari, sa tutti i pensieri dell'uomo anche i più bassi; l'uomo si spersonalizza e Dio è tanto più personale; l'uomo nega il suo onore, la sua vanità e in compenso Dio pensa e opera per la sua stessa gloria e per il suo vantaggio egoistico; si coglie come radicalmente cattivo per porre tutta la bontà in Dio.

Ora però, anche se in questo movimento l'uomo si spoglia di tutto quello che gli è essenziale e più alto, ossia caratteristico del suo genere, per porlo in Dio,

<sup>27</sup> Ivi, p. 45.

negandolo a se stesso, è evidente che, per fare ciò, deve avere consapevolezza di questi attributi per riconoscerli come divini in questa nuova essenza fuori di lui. Se la cattiveria fosse nell'uomo assoluta, egli non potrebbe riconoscere la santità e la bontà come tali, giacché nel riconoscere la bontà assoluta di Dio e la peccaminosità dell'uomo, si riconosce che la santità e il bene, negati all'uomo e posti in Dio, sono nondimeno la destinazione dell'uomo, ossia sono quello che lui deve diventare. Ma se egli *deve* diventare qualcosa, ciò vuol dire che *può* diventarlo, poiché «un dovere senza potere non mi tocca, è una ridicola chimera senza affezione dell'animo»<sup>28</sup>. Perciò, se l'uomo avverte di essere cattivo e tuttavia sente il bene riposto in Dio come sua destinazione, ciò vuol dire che il bene appartiene alla sua essenza, quindi il male che egli fa o che si attribuisce in opposizione alla bontà di Dio, è riconosciuto come una contraddizione con se stesso, con la sua essenza e la sua personalità. Perché si possa parlare di corruzione totale e radicale dell'uomo, questi dovrebbe adorare come ideale di bontà e di bellezza «l'abisso dell'ignominia con coscienza e compiacenza»<sup>29</sup>. Per questo motivo Feuerbach ritiene essere la mistificazione dell'agostinismo misconoscere che quello che esso dice di Dio lo dice dell'uomo stesso, a meno che l'uomo non adori come sua essenza suprema il diavolo, con la coscienza che sta adorando proprio il diavolo come tale. Tuttavia, per Feuerbach questa illusione dell'agostinismo «costituisce l'essenza vera e propria della religione e perciò in questo senso fonda una distinzione essenziale»<sup>30</sup>. Infatti, l'agostinismo è «un pelagianesimo capovolto, pone come oggetto ciò che quello pone come soggetto»<sup>31</sup>. Il pelagianesimo privilegia Dio creatore a Dio redentore, che invece per Feuerbach non a caso è il Dio che connota specificamente la religione; quindi il pelagianesimo eleva l'uomo a Dio, giacché per questa dottrina l'uomo ha la sua libertà sul fondamento della sua volontà autosufficiente, perciò non ha bisogno di Dio. Invece l'agostinismo nega l'uomo e però dà a Dio tutti gli attributi umani e lo abbassa fino alla morte in croce. Il pelagianesimo «pone l'uomo al posto di Dio»<sup>32</sup>, l'agostiniano pone «Dio al posto dell'uomo, ma entrambi arrivano allo stesso risultato»<sup>33</sup>, solo che questa attribuzione del bene all'uomo il pelagianesimo la fa per via razionale, in

<sup>28</sup> Ivi, p. 46.

<sup>29</sup> Ivi, p. 47.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di C. Cometti, cit., p. 50.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

linea retta, mentre l'agostinismo la fa indirettamente, per via mistica. Quest'ultimo modo, indiretto e capovolto, è per Feuerbach caratteristico, come dicevo, dell'essenza della religione: «Ciò che si attribuisce al dio dell'uomo, lo si attribuisce in realtà all'uomo stesso; ciò che l'uomo asserisce di Dio, in realtà lo asserisce di sé stesso»<sup>34</sup>. Analogamente, se si determina Dio come un'essenza moralmente attiva, ossia che ama, opera e ricompensa il bene, e punisce il male, mentre l'uomo è incapace di fare il bene, in realtà si sta rendendo divina l'attività umana stessa, giacché non si conosce attività superiore a quella umana, la quale è critica, ossia vuole, ama il bene, perciò è in dissidio con se stessa nel momento in cui pone in Dio il bene, cioè il positivo, e nella coscienza che ha di se stessa il male, ossia il negativo. Anche in questo caso, per non volere nulla e negare la facoltà e l'attività umane, bisognerebbe giungere coerentemente alle posizioni del nichilismo e panteismo orientali, negando in Dio l'attività morale, e sostenere quindi che Dio è un'essenza priva di volontà, la quale non distingue fra bene e male.

Ma se Dio è attività, e precisamente attività morale, ossia che ricompensa il bene e punisce il male, ecco allora che a Dio non è indifferente se l'uomo è buono o cattivo. Anzi, Dio vuole che l'uomo sia buono e ha interesse a questo, perché ciò realizza la sua azione, vale a dire il suo fine e la sua gloria. Infatti, come Feuerbach osserva richiamando il suo libro, *Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und der Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt*, del 1839, poiché Dio ama, pensa e opera solo per se stesso, egli «facendo l'uomo cerca la *sua* utilità, la *sua* gloria»<sup>35</sup>. Perciò, «i sentimenti e le azioni umane non sono [...] indifferenti a Dio; sono oggetti di Dio, dunque oggetti divini, oggetti del più alto valore e interesse, giacché hanno valore e interesse per Dio»<sup>36</sup>. Così, mentre nel movimento finora esaminato l'uomo pone tutto in Dio e si annulla, ovvero la sua coscienza di essere uomo coincide con il negativo, secondo l'immagine repulsiva della circolazione arteriosa, adesso abbiamo l'altro movimento, opposto e inverso, quello ben raffigurato nell'immagine attrattiva della circolazione venosa, in cui il sangue ritorna al cuore, di modo che l'uomo si riprende la sua essenza prima spinta fuori di sé, benché ciò continui ad avvenire nella forma peculiare della religione, quindi della fondamentale separazione dell'uomo rispetto a se stesso. Infatti, se Dio è, come abbiamo detto, un'essenza attiva, che distingue tra bene e male, e che

<sup>34</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>35</sup> Citato in Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di F. Tomasoni, cit., p. 45.

<sup>36</sup> Ivi, p. 48.

per il suo stesso egoismo è interessato a che l'uomo sia o diventi buono, dunque i sentimenti e le azioni umane non gli sono indifferenti, ecco che in questo secondo movimento inverso, di diastole, l'uomo diventa oggetto e fine di Dio. Ma poiché l'essenza divina altro non è che l'essenza umana, la quale diventa un'essenza fuori dell'uomo, adesso è come se questi ritrattasse il primo movimento – è proprio Feuerbach a usare i termini “ritratta”, “smentisce”. Infatti, mentre nel primo movimento tutto era stato dato a Dio e l'uomo aveva coscienza di essere nulla, adesso egli stesso diventa il fine di Dio, ovvero l'oggetto e lo scopo di Dio. L'uomo religioso, allora, «fa dell'attività divina un mezzo della *salvezza umana* [...]. Così l'uomo, mentre apparentemente viene abbassato al punto più profondo, in verità è innalzato al massimo! L'uomo *in Dio e attraverso Dio persegue come fine se stesso*. L'uomo si propone come fine Dio, ma Dio non mira ad altro che alla salvezza morale ed eterna dell'uomo, quindi l'uomo si propone come fine solo se stesso»<sup>37</sup>. Ma così è evidente e provato che l'azione divina è qui in realtà l'azione dell'uomo, il quale mediatamente, ossia attraverso quel movimento di repulsione, per cui prima ha tolto a se stesso le sue qualità essenziali e le ha messe in Dio, adesso se le riprende attraverso il movimento di attrazione. Ma se le riprende come azioni non sue, bensì di Dio, affinché egli stesso sia elevato al massimo, anzi, l'annullamento dell'uomo in Dio era solo un mezzo per meglio esaltare tutte le qualità dell'uomo appunto in quanto costitutivamente, essenzialmente umane, ossia aventi origine dall'uomo e da nessuna altra essenza. Infatti, argomenta Feuerbach, l'azione divina non potrebbe avere l'uomo come suo fine e agire nell'uomo come suo oggetto, non potrebbe avere un fine umano, ossia tendere a che l'uomo sia buono, saggio ecc., e realizzi in questi attributi la sua più autentica destinazione, se questa azione divina non fosse essa stessa umana. «Se l'uomo si pone come scopo il suo miglioramento morale, ha risoluzioni divine, propositi divini; se però Dio ha come scopo la salvezza dell'uomo, allora ha fini umani e un'attività umana conforme a questi fini»<sup>38</sup>. Quindi in Dio, ovvero nell'attività di Dio, l'uomo ha oggettivato niente altro che la sua stessa attività. Ma avendola oggettivata in modo che essa diventa l'attività di un'altra essenza, ecco allora che egli sente l'impulso all'attività morale come proveniente non direttamente da lui, bensì da quest'altra essenza, da questo oggetto che è stato da lui stesso posto fuori di sé<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Cfr., su questo punto, Cfr. Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di C. Cometti, cit., p. 51.

### 3. Origine dell'illusione religiosa

Quale è la genesi dell'illusione religiosa, del trasferimento di quelli che sono i predicati dell'essenza umana in un'essenza oggettivata fuori dell'uomo, la quale diventa un soggetto a se stante, di cui l'uomo è, a sua volta, oggetto? Come abbiamo visto, Feuerbach parte dall'uomo in sé, dall'essenza umana come caratterizzata dalla doppia vita, quella esteriore e quella interiore, la prima di tipo individuale e finito, la seconda, invece, conforme al genere. Quest'ultimo costituisce la vera essenza dell'uomo, che è infinita e perfetta in quanto i suoi attributi, senza i quali un'essenza non sarebbe nulla, sono perfezioni, ossia esistono di per se stessi e hanno il loro fine in se stessi e non nella soddisfazione di una necessità meramente pratico-utilitaristica: il pensare ha come fine la gioia del contemplare, il cuore l'amore fine a se stesso, e la volontà l'autosuperamento e la realizzazione della libertà. Ora, l'essenza dell'uomo è per eccellenza accessibile e comprensibile come genere alla facoltà teoretica, che è anche una facoltà estetica, giacché sia alla teoria che alla bellezza è legata la contemplazione. Invece la religione parte da un punto di vista pratico, non oggettivo ma soggettivo. Infatti, lo scopo della religione è la salvezza e il bene dell'uomo. Abbiamo visto altresì che Dio è solo l'oggettivazione delle facoltà e degli attributi dell'uomo, cioè della sua stessa esistenza soggettiva, in un'entità che egli pone al di fuori di lui e come da lui distinta, ma a cui fa assumere come scopo il bene dell'uomo stesso; perciò egli se la raffigura come attiva e capace di giudizio morale.

Tutto questo appare in modo molto conseguente nel cristianesimo, nel quale il punto centrale è la salvezza, più che Dio puramente e semplicemente. Questa salvezza non consiste nella felicità terrena o in un qualunque bene terreno, che anzi si ritiene allontanino da Dio, mentre il dolore e l'infelicità avvicinano a Dio. Se la salvezza consistesse in un bene terreno, l'uomo si espanderebbe e troverebbe la sua forza in quelle attività mondane che veramente realizzano la sua essenza generica, vale a dire nella contemplazione teoretica e nell'estetica, attività che, infatti, sono fonte di gioia e piacere. Invece nel dolore e nell'infelicità l'uomo si concentra e ripiega su se stesso, «ogni suo pensiero è rivolto a ciò di cui abbisogna, e Dio è sentito come *necessità*»<sup>40</sup>. Dio è, dunque, niente altro che questo sentimento della propria necessità di salvezza immerso in se stesso e che nega il mondo, sentimento posto dall'uomo come un essere immaginario ma per lui pro-

<sup>40</sup> Ivi, p. 201.



fondamente reale. Un sentimento siffatto, ossia della miseria, della sofferenza e dell'intima necessità di salvezza, è di natura essenzialmente pratica, non teoretica o estetica, nel qual caso, essendo conforme al genere, non sarebbe caratterizzato dalla mancanza e dalla necessità, bensì dall'abbondanza, dalla gioia, dall'auto-sufficienza, dal non aver bisogno di altro e pago del mondo. Essendo il punto di vista teoretico estraneo alla religione, espressione del bisogno pratico individuale di salvarsi dalla sofferenza e perciò poco interessato all'essenza, verità e bellezza della natura e dell'umanità come genere, ecco che tutto ciò che riguarda questi oggetti della contemplazione teoretica ed estetica, si trasforma in un'essenza altra dall'uomo, miracolosa e soprannaturale, cioè nel concetto di Dio. Questi, a sua volta, è concepito come un'essenza individuale, intesa non nel senso particolaristico degli individui umani, ma con le qualità degli individui elevate alla misura infinita del genere. Dunque, il fatto che nella religione l'uomo ponga la sua essenza generica fuori di sé facendola diventare un'altra essenza, per cui quella che è l'oggettivazione delle sue determinazioni predicative diventa un soggetto individuale dotato di vita propria e con i predicati stessi dell'uomo elevati alla misura di genere, è una necessaria conseguenza del fatto che il punto di vista pratico, proprio della religione, data la doppia vita dell'uomo come individuo e come genere, non può accedere direttamente al punto di vista teoretico, e la coscienza di sé è qui ridotta alla coscienza pratico-individuale. Così, tutto l'aspetto della vita dell'uomo che riguarda il genere e che è accessibile alla contemplazione teoretica ed estetica, è trasferito in Dio, dove l'uomo trova, dice Feuerbach, «la sua seconda metà perduta; in *Dio si integra*; in Dio soltanto è uomo *completo*. Dio è per lui un *bisogno*; gli manca qualcosa senza sapere che cosa gli manchi – Dio è questo *qualcosa che manca*, Dio gli è indispensabile; Dio *appartiene* alla sua *essenza*»<sup>41</sup>. Il mondo, ossia l'insieme della realtà, è accessibile e si rivela nella sua pienezza alla teoria, ma per la religione il mondo è nulla, il che significa che le sono profondamente estranee le gioie del pensatore, del naturalista, l'intuizione dell'universo. Perciò quello che perde – ossia il mondo stesso e con esso la teoria in cui questo mondo si rivela – essa lo integra in Dio, il quale diventa così il surrogato del mondo perduto e «*la vita della teoria*»<sup>42</sup>.

Ora però, l'intuizione pratica è caratterizzata dall'interesse individuale e strumentale, dunque dall'egoismo. Infatti, dal punto di vista pratico una cosa non

<sup>41</sup> Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di F. Tomasoni, cit., p. 211.

<sup>42</sup> *Ibid.*

viene guardata e goduta per se stessa, ma solo per un bisogno dell'individuo che la guarda, per un bisogno utilitaristico. L'intuizione pratica, dato che l'oggetto a cui essa si riferisce non sta sul suo stesso piano, ossia non è visto e goduto in virtù di se stesso, non è soddisfatta di sé. Viceversa, l'intuizione teoretica è appagata, perché l'oggetto che contempla è visto di per se stesso, con amore e ammirazione. Dunque, l'intuizione pratica è caratterizzata da mancanza, da indigenza, perciò è un'intuizione «*inestetica*»<sup>43</sup>, mentre quella teoretica, che è autosufficiente e mira alla cosa in virtù di se stessa, «è un'intuizione *estetica*»<sup>44</sup>. La mancanza di intuizione estetica, di perfezione e di appagamento – caratteristica del punto di vista pratico e inestetico in cui si trova l'uomo come vita individuale – comporta che il mondo appaia nullo di per se stesso, che le cose siano, di conseguenza, solo un prodotto per il bisogno pratico, e che l'adorazione del mondo sia idolatria. Così, Dio viene a integrare questa mancanza di intuizione teoretica ed estetica, necessaria all'esistenza del genere: «Dio ha [...] per la religione *in specie* il significato che per la teoria ha l'oggetto in generale. *L'essenza universale della teoria* è per la religione un'essenza *particolare*»<sup>45</sup>. L'oggetto della teoria, che, come ogni oggetto, è l'espressione della sua essenza, è il mondo intero, il genere nella sua infinità. Invece nella religione il genere, l'universale, l'infinito, viene trasferito in un'essenza che da un lato è individuale e dall'altro ha i caratteri umani elevati alla misura del genere. Come si verifica questa inversione?

Ciò dipende appunto dall'essenza del punto di vista religioso, che è pratico, dunque individualistico ed egoistico, in quanto espressione di una mancanza, di una necessità. Questa mancanza, poiché è mancanza di teoria e del suo oggetto, il genere, dunque è mancanza di un carattere essenziale dell'uomo, ossia la sua vita come genere, viene oggettivata dall'uomo pratico come un ente soprannaturale. Quest'ultimo, però, nascendo dall'esigenza di colmare una lacuna, quindi da un polo negativo, fa assumere all'essenza universale della teoria il carattere particolare di un'essenza individuale, ma le cui determinazioni hanno la misura del genere. Anche in questo caso l'agostinismo, pur nella mistificazione, mostra un carattere essenziale della religione. Infatti, Feuerbach cita un passo dalle *Confessioni* di Agostino, a proposito della de-teoretizzazione e de-estetizzazione del mondo, con l'inconsapevole trasferimento di teoria ed estetica in Dio, che avvie-

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Ivi, p. 212.

ne nella religione, riducendo così le cose a mero prodotto per il bisogno pratico, invece di intuirle per quel che sono, vale a dire oggetto di contemplazione e di godimento di per se stesse, e con ciò espressione della vita del genere, oggettivazione consapevole di qualità sensibili umane. Dice dunque Agostino: «Gli occhi amano le forme belle e varie, i colori nitidi e ridenti. Ma non avvincano questi oggetti la mia anima; *l'avvinca Dio che fece sì questi oggetti buoni assai, ma è lui solo il mio bene, non essi*»<sup>46</sup>.

#### 4. *L'analogia tra la forma feticistica della merce e la religione*

Oggetto principe della critica di Karl Marx è il modo di produzione della moderna società borghese. Tale critica vuole dimostrare il carattere storicamente determinato di questa forma di società, la quale conclude una lunga fase scandita, a sua volta, in varie fasi progressive (modo di produzione asiatico, antico, feudale e, appunto, borghese), nelle quali gli uomini hanno prodotto le condizioni della loro esistenza, e, di conseguenza, la loro esistenza stessa, in modo antagonistico, quindi attraverso il dominio di uno sull'altro. Simultaneamente, la critica dimostra la necessità storica della transizione rivoluzionaria ad una forma sociale di produzione in cui individui liberamente associati controllano insieme le proprie condizioni di vita e sviluppano le loro forze non misurandole su un metro già dato, né avendo altro presupposto che il loro sviluppo precedente, dunque si tratta di un regno della libertà costruito sul regno della necessità<sup>47</sup>.

Nella moderna società borghese la ricchezza «appare come una enorme raccolta di merci e la singola merce come sua esistenza elementare»<sup>48</sup>. Da un lato la merce si presenta come un «valore d'uso»<sup>49</sup>, cioè come qualcosa che soddisfa dei bisogni umani, indipendentemente dal tipo di bisogno di cui si tratta, se dello stomaco o della fantasia, e indipendentemente dal modo in cui soddisfa questo bisogno, «se immediatamente come mezzo di sussistenza, cioè come oggetto

<sup>46</sup> Citato ivi, p. 211.

<sup>47</sup> Cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro terzo*, tr. it. di M. L. Boggeri, Roma 1994, p. 933.

<sup>48</sup> Id., *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma 1971, p. 9.

<sup>49</sup> *Ibid.*

di godimento o, per via indiretta, come mezzo di produzione»<sup>50</sup>. L'utilità, la piacevolezza, la necessità per la vita, sono dei portati delle qualità delle merci, quindi il loro valore d'uso è inseparabile da queste qualità corporee, quale che sia il modo in cui esso sia stato prodotto e indipendentemente da quanto lavoro esso sia costato. Inoltre, un valore d'uso viene misurato secondo determinate quantità, giacché «valori d'uso differenti hanno misure differenti secondo le loro naturali peculiarità, ad esempio un moggio di grano, una libbra di carta, un braccio di tela ecc.»<sup>51</sup>. Il valore d'uso è il contenuto necessario della merce, in quanto è inerente alle qualità dell'oggetto che ne forma il corpo, ma non in tutte le forme sociali della produzione umana il valore d'uso ha assunto la forma della merce. Per essere merce, una cosa deve essere anche «*valore di scambio*»<sup>52</sup>. Questo appare sotto forma del «*rapporto quantitativo*, la proporzione nella quale valori d'uso d'un tipo sono scambiati con valori d'uso di altro tipo; tale rapporto cambia continuamente coi tempi e coi luoghi»<sup>53</sup>. Mentre nel valore d'uso ciò che viene in primo piano sono le qualità differenti degli oggetti finalizzati al godimento o alla produzione di ulteriori valori d'uso, e la quantità in cui possono essere misurati secondo le loro peculiarità, viceversa, nella definizione del valore di scambio, quel che è caratteristico è che si tratta di un *rapporto*, in cui valori d'uso di tipo differente vengono tra loro scambiati nonostante la loro più estrema disparità. Ma affinché un valore d'uso possa essere scambiato con un altro in un'adeguata proporzione, è necessario che l'equazione, in cui è rappresentato un determinato rapporto di scambio, mostri che vi è qualcosa di comune e della stessa grandezza inerente alle merci che si scambiano, indipendentemente dalle innumerevoli differenti proporzioni con cui avviene lo scambio di una merce con tutte le altre. Poiché questo qualcosa di comune non può essere una qualità fisica, chimica, geometrica o altra qualità naturale, ai corpi delle merci, che costituiscono il loro rispettivo valore d'uso, «rimane [...] soltanto una qualità, quella di essere prodotti del lavoro»<sup>54</sup>.

Ora, il lavoro che, per esempio, scava l'oro, quello che estrae dalle miniere il ferro, quello che coltiva il grano, che tesse la seta, ecc., sono lavori tra loro asso-

<sup>50</sup> Id., *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, tr. it. di D. Cantimori, Roma 1994, p. 68.

<sup>51</sup> Id., *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 9.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Id., *Il capitale, Libro primo*, cit., p. 68.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 70.

lutamente differenti e incomparabili dal punto di vista delle loro qualità. Questo tipo di lavoro, considerato nelle sue differenze qualitative, è il lavoro che produce valori d'uso, quindi si presenta nelle forme più diverse dell'attività. Se si fa astrazione dalle qualità sensibili dei valori d'uso che costituiscono i corpi di merci (tavola, casa, filo ecc.), scompaiono anche le diverse forme di lavori concreti che distinguono un valore d'uso da un altro, non solo come processi qualitativamente differenti tra loro, ma anche, da questo punto di vista soggettivo, come risultato di lavori differenti a seconda degli individui che li eseguono. Pertanto, il lavoro a cui vengono ridotte tutte le merci, astrando da qualsiasi carattere qualitativo di esse come valori d'uso, è «lavoro umano eguale, lavoro umano in astratto»<sup>55</sup>. Dei differenti prodotti «non è rimasto nulla [...] all'infuori di una medesima spettrale oggettività, d'una semplice concrezione di lavoro umano indistinto, cioè di dispendio di forza lavorativa umana senza riguardo alla forma del suo dispendio»<sup>56</sup>. I differenti prodotti sono valori in quanto sono «cristalli di questa sostanza sociale ad ess[i] comune»<sup>57</sup>, ossia del lavoro in generale, astratto dalla specificità dei differenti processi lavorativi che producono le cose come valori d'uso e dalle varie individualità di chi lavora («lavoro *astrattamente generale*»<sup>58</sup>). L'unica differenza di cui sono suscettibili i valori di scambio in quanto equivalenti tra loro, sono differenze quantitative, ossia nello scambio vengono equiparate grandezze differenti inerenti alla qualità del prodotto (un *bushel* di grano, un'oncia d'oro, una tonnellata di ferro ecc.). Quindi, per potere misurare la grandezza di valore di queste cose in quanto valori di scambio, occorre che esse rappresentino quantità differenti di lavoro semplice, uniforme, astrattamente generale, cioè di quel lavoro che costituisce la sostanza del valore. Tale quantità di lavoro «si misura con la sua *durata temporale*»<sup>59</sup>, quindi la proporzione in cui i differenti valori d'uso vengono scambiati, è data dalle rispettive quantità di tempo di lavoro in essi contenute e che vengono misurate in «parti determinate di tempo, come l'ora, il giorno, ecc.»<sup>60</sup>.

La quantità di tempo di lavoro che determina la grandezza di valore di una merce, è da intendersi, però, non come la quantità di tempo che un individuo

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Id., *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 11.

<sup>59</sup> Id., *Il capitale, Libro primo*, cit., p. 71.

<sup>60</sup> *Ibid.*

singolarmente preso ha di fatto impiegato per produrla, in base alla sua maggiore o minore abilità individuale. Nella società dove domina la forma di merce, il lavoro, in quanto sostanza comune di tutti i valori e di cui il valore di scambio costituisce la forma fenomenica, è, come abbiamo visto, «lavoro umano eguale, dispendio della medesima forza-lavoro umana»<sup>61</sup>. Perciò si considera la forza complessiva della società, oggettivata in tutto il mondo delle merci, come un'unica e identica forza-lavoro umana; ognuna delle singole forze-lavoro individuali viene considerata come identica alle altre, cosicché nella misura del tempo di lavoro necessario a produrre una merce «i differenti individui che lavorano appaiono [...] come semplici organi *del* lavoro»<sup>62</sup>: sia che uno produca in sei ore ferro e in sei ore tela, e un altro produca parimenti durante sei ore ferro e durante sei ore tela, sia che, viceversa, uno produca in dodici ore ferro e un altro in dodici ore tela, si tratta di un medesimo lavoro che viene usato in modo differente. Quindi ciascun individuo qui è considerato come una forza-lavoro sociale media che ha bisogno solo del tempo di lavoro mediamente, ossia socialmente necessario per produrre quella merce. La quantità di tempo di lavoro socialmente necessario a produrre una merce varia con il variare della forza produttiva del lavoro, la quale è determinata dal grado medio di abilità dell'operaio, dal grado di sviluppo dell'applicazione della scienza alla produzione mediante la tecnologia, dalla combinazione delle attività lavorative nel processo di produzione, da situazioni naturali, quali, nella produzione agricola, la stagione favorevole o meno, che può richiedere maggiore o minor tempo di lavoro per la stessa quantità di prodotto, oppure la ricchezza o povertà delle miniere. Quindi, con l'aumento della forza produttiva del lavoro sociale diminuisce il tempo di lavoro necessario e, di conseguenza, il valore di scambio di una merce, e, viceversa, con la diminuzione della forza produttiva del lavoro, aumenta il tempo di lavoro necessario e, di conseguenza, la grandezza di valore.

Orbene, da questa descrizione sembrerebbe a prima vista, dice Marx, che nella forma di merce non ci sia nulla di incomprensibile e che, anzi, essa risulti come una cosa addirittura ovvia. Eppure, questi caratteri così trasparenti diventano un enigma, un arcano che è appiccicato alla merce, la quale trasforma questa cosa ovvia in «una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Id.*, *Per la critica dell'economia politica*, cit., pp. 12-13.

metafisica e di capricci teologici»<sup>63</sup>. Come abbiamo visto, dietro le merci e la loro relazione che le rende scambiabili, vi è l'eguaglianza dei lavori umani, quindi la riduzione delle differenti qualità dei valori d'uso a prodotto di lavoro semplice, eguale, astrattamente generale. La relazione tra i produttori di merci è misurata in quantità di tempo di lavoro impiegato a produrle. Ebbene, questi che sono evidentemente caratteri soggettivi, ossia riferiti al lavoro sociale che produce merci, ovvero agli individui come organi di questo lavoro sociale astratto, diventano attributi oggettivi delle cose. L'eguaglianza dei lavori umani, astratti dalle loro determinazioni qualitative, diventa «l'eguale oggettività di valore di prodotti del lavoro»<sup>64</sup> e solo mediante questa oggettività quell'eguaglianza può ricevere forma reale. La misura della durata temporale del dispendio di forza-lavoro, ossia di muscoli, cervello, energie umane, diventa la «grandezza di valore dei prodotti del lavoro»<sup>65</sup> e adesso è questa grandezza, in quanto (diventata) inerente al prodotto di per sé, a stabilire la quantità di tempo di lavoro necessario a produrre quelle determinate merci. «Infine, i rapporti fra i produttori, nei quali si attuano quelle determinazioni sociali dei loro lavori, ricevono la forma d'un rapporto sociale dei prodotti del lavoro»<sup>66</sup>. Quindi, nella forma di merce gli uomini non vedono direttamente i caratteri sociali del loro lavoro e il rapporto tra i loro lavori e il lavoro sociale complessivo, cioè non vedono direttamente quello che fanno, ma ne hanno restituita l'immagine come in uno specchio – Marx usa questa similitudine –, e in verità l'immagine capovolta. Infatti, i caratteri sociali dei lavori degli uomini vengono fatti «apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose»<sup>67</sup>, e il rapporto sociale tra i produttori e il loro lavoro complessivo viene fatto «apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori»<sup>68</sup>. Si verifica un *quid pro quo*, un'inversione mediante cui i prodotti del lavoro sociale diventano «cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali»<sup>69</sup>, ecco la sottigliezza metafisica e i capricci teologici.

<sup>63</sup> Id., *Il capitale, Libro primo*, cit., p. 103.

<sup>64</sup> Ivi, p. 104.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

In un primo momento Marx illustra questo capovolgimento della realtà del lavoro sociale degli uomini e l'immagine che essi ne ricevono nella forma di merce, richiamando l'effetto che si ha nel senso della vista, dove l'impressione luminosa che una cosa esercita sul nervo ottico si presenta come un carattere della cosa stessa che sta fuori dell'occhio e non come lo stimolo soggettivo del nervo. Anche qui, dunque, sembrerebbe esserci un capovolgimento per cui l'azione soggettiva diventa una proprietà oggettiva della cosa. Ma l'inversione che si produce nella relazione tra impressione luminosa sul nervo e proprietà dell'oggetto esterno o, se si vuole, tra soggetto e oggetto, deriva dalla natura fisica delle entità in questione. Invece nella forma di merce non si tratta più di un rapporto fisico siffatto: nel presentarsi dei prodotti del lavoro umano come valori di merci, si tratta non di proprietà fisiche delle cose, a cui appartiene naturalmente quell'effetto ottico di capovolgimento, bensì di un fenomeno caratteristico di determinate fasi storiche, e, al suo massimo sviluppo, caratteristico della società borghese, dove «quel che [...] assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi»<sup>70</sup>. Insomma, nel fatto che l'impressione luminosa esercitata sul nervo ottico si presenta come la forma propria dell'oggetto fuori dell'occhio, non si verifica nessun *quid pro quo*, mentre invece questo è precisamente il caso di quanto avviene «[ne]l la forma di merce e [ne]l rapporto di valore dei prodotti di lavoro nel quale essa si presenta»<sup>71</sup>. Invece, l'analogia più pertinente Marx la trova nel mondo della religione, non a caso da lui definito, a differenza dei fenomeni fisici sopra evocati, una «regione nebulosa»<sup>72</sup>, proprio come quella della forma di merce prima definita piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Infatti, gli oggetti della religione sono prodotti del cervello umano, i quali, viceversa, si presentano come delle figure indipendenti dai soggetti che le hanno create, e sembrano stabilire autonomamente un rapporto tra di loro e con gli uomini. Come nella religione i prodotti del cervello umano si ergono a potenze autonome da chi le ha create, così nel mondo delle merci i prodotti della mano umana, ossia del lavoro sociale degli uomini, diventano entità dotate di caratteri propri e grandezza propria, le quali intrattengono rapporti tra loro, mentre in realtà riflettono, come in uno specchio rovesciato, il rapporto tra i produttori e il lavoro sociale complessivo.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*



Questo *quid pro quo* Marx lo chiama «il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci»<sup>73</sup>.

Qui la religione è usata come un'analogia per rendere comprensibile il carattere della forma di merce. Al tempo stesso credo si veda chiaramente che Marx descrive il fenomeno religioso, almeno per quanto gli serve per fare l'analogia, negli stessi termini in cui l'abbiamo trovato descritto in Feuerbach. Infatti, anche per Feuerbach il segreto della religione sta nel fatto che l'uomo oggettiva la propria essenza a se stesso, ma in modo tale che questa oggettivazione diventa un altro essere, quindi si converte essa stessa in un soggetto di cui poi, a sua volta, l'uomo – ossia il soggetto reale che ha oggettivato a se stesso le sue qualità, le sue determinazioni – diventa oggetto.

Nella società in cui domina la forma di merce, gli uomini entrano tra loro in rapporto scambiando i prodotti dei loro rispettivi lavori privati che ciascuno esegue indipendentemente dall'altro. Solo perché risultano da lavori privati, tali prodotti diventano merci, ed è solo nello scambio di merci che questi lavori privati appaiono nel loro carattere sociale. «I lavori privati si effettuano di fatto come articolazioni del lavoro complessivo sociale mediante le relazioni nelle quali lo scambio pone i prodotti del lavoro e, attraverso i prodotti stessi, i produttori»<sup>74</sup>. Il complesso dei lavori privati forma il lavoro sociale generale, di cui ciascun lavoro privato è un'articolazione. Ebbene, nella società dove si afferma come forma di relazione predominante lo scambio di merci, ossia di lavori privati eseguiti l'uno dall'altro in modo indipendente, il carattere sociale di questi lavori, quindi l'effettuazione di questi lavori privati come articolazioni del lavoro sociale complessivo, non si presenta direttamente e immediatamente ai produttori che scambiano i loro prodotti come merci. Il rapporto tra lavoro individuale e lavoro sociale appare, invece, ai produttori come relazione tra i prodotti stessi del lavoro, posta mediante lo scambio. Solo mediante quelle relazioni tra i loro prodotti, considerati come cose indipendenti e dotate di proprietà sociali oggettive i produttori vengono messi in rapporto tra loro. Ecco il feticismo della merce come mistificazione, che però non è affatto qualcosa di accidentale, bensì «sorge dal carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci»<sup>75</sup>. Infatti, ai produttori

<sup>73</sup> Ivi, p. 105.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

«le relazioni sociali dei loro lavori privati *appaiono* come quel che *sono*, cioè, non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi, come *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose*»<sup>76</sup>.

Osserviamo che qui l'apparenza, la fantasmagoria o l'illusione, è sì illusione, in quanto le oggettivazioni del lavoro di persone diventano soggetti a sé stanti e i rapporti sociali tra persone che scambiano i loro lavori, dunque tra soggetti, diventano rapporti di cose fra persone e rapporti sociali tra cose, ad analogia del rovesciamento che avviene nella religione. Ma si tratta di un'apparenza reale, coerente con i caratteri di una determinata forma di società, quella dove dominano lo scambio di merci e il rapporto di valore dei prodotti del lavoro in cui la merce stessa si presenta, quindi si tratta di un'apparenza necessaria: «Il fatto che un rapporto di produzione sociale si presenti come un oggetto presente al di fuori degli individui, e che le determinate relazioni che questi allacciano nel processo di produzione della loro vita sociale si presentino come qualità specifiche di una cosa, questo rovesciamento, questa mistificazione non immaginaria, bensì prosaicamente reale, caratterizza tutte le forme sociali del lavoro creatore di valore di scambio»<sup>77</sup>. Analogamente, in Feuerbach abbiamo visto che nella religione l'apparenza per cui l'oggettivazione del soggetto umano a se stesso si presenta, a sua volta, come un soggetto a sé stante, rispetto a cui l'uomo si comporta come un oggetto, è reale e necessaria per l'uomo religioso. Quindi, nella società dove prevale lo scambio delle merci, i rapporti sociali tra le persone, i quali sono rapporti tra produttori privati, per il fatto stesso che il lavoro sociale complessivo si articola e si divide in lavori privati eseguiti indipendentemente l'uno dall'altro, dunque per il carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci, hanno la peculiarità di essere apparenti, in quanto risultato di un capovolgimento tra soggetto e predicato, ma al tempo stesso di apparire per quello che sono realmente in *questa* società, ossia come rapporti cosalizzati tra persone e come rapporti sociali tra le cose, così come *all'interno* della religione, cioè *per* l'uomo religioso, l'oggettivazione delle qualità generiche dell'uomo appare per quello che è, ossia un ente estraneo posto fuori dell'uomo che possiede un'essenza individuale nella misura del genere.

Ovviamente, anche altre società conoscono lo scambio di prodotti utili, ma solo quando lo scambio di tali prodotti si è consolidato ed esteso fino al punto

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Id.*, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 31.

che le cose utili vengono prodotte in misura assolutamente prevalente in vista dello scambio, allora agli uomini cominciano a considerare i loro prodotti sotto un duplice carattere, ossia di cosa utile e cosa di valore, e sotto questo secondo aspetto fanno astrazione dalla diseguaglianza qualitativa dei lavori che hanno prodotto quelle cose, a loro volta qualitativamente diversissime, e li riducono al carattere comune di lavoro astrattamente umano, dispendio di forza-lavoro umana, per poterli scambiare. Come cose utili, i loro prodotti devono provare il loro valore d'uso all'interno di un sistema naturale spontaneo di divisione sociale del lavoro, soddisfacendo i molteplici e differenti bisogni dei consumatori; come cose di valore, devono soddisfare i bisogni molteplici dei loro produttori, i quali, mediante quella riduzione ed equiparazione di prodotti qualitativamente differenti a espressioni di quantità determinate di lavoro umano astratto, determinano in quale proporzione possono ricevere in cambio i prodotti in grado di soddisfare quei loro bisogni. Man mano che si consolida e si estende la forma di società in cui le cose utili vengono prodotte per lo scambio, gli uomini compiono questa equiparazione di cose utili qualitativamente differenti, quindi riferiscono le une alle altre come valori, dapprima inconsapevolmente, perché essi calcolano quanti prodotti utili possono ricevere in cambio del loro prodotto, non perché le cose siano per loro effettivamente puri involucri materiali di lavoro astratto, omogeneo. Quando le proporzioni in base a cui gli uomini scambiano i loro prodotti si sono consolidate, ecco che esse appaiono come connaturali ai prodotti del lavoro, «cosicché p. es. una tonnellata di ferro e due onces d'oro sono di egual valore, allo stesso modo che una libbra d'oro e una libbra di ferro sono di egual peso nonostante le loro differenti qualità chimiche e fisiche»<sup>78</sup>. Dunque, il valore di scambio non si presenta in questa prima fase per quello che è, vale a dire come lavoro astratto rappresentato da ciascun oggetto che ne sarebbe l'involucro materiale, ma piuttosto «il valore trasforma ogni prodotto di lavoro in un geroglifico sociale»<sup>79</sup>. Solo tardi, appena la produzione degli oggetti come merci si è completamente sviluppata, ecco che gli uomini cominciano a decifrare l'arcano di quel geroglifico, essendo la determinazione degli oggetti utili come valori un prodotto sociale degli uomini quanto lo è il linguaggio. A quel punto si acquista la consapevolezza «scientifica che i prodotti di lavoro in quanto son valori, sono soltanto espressioni in forma di cose del lavoro umano speso nella loro produ-

<sup>78</sup> Id., *Il capitale, Libro primo*, cit., p. 107.

<sup>79</sup> Ivi, p. 106.

zione»<sup>80</sup>, e che il lavoro astratto esprime solo quella relazione che li equipara e li rende scambiabili. Questa scoperta fece l'economia politica del secolo XVIII in una società dove la forma di merce, quindi il valore di scambio dei prodotti del lavoro, si era completamente sviluppata. Precedentemente il bullionismo poneva ancora la ricchezza come cosa esclusivamente oggettiva, fuori di sé, nel denaro. Rispetto a questa posizione il sistema manifatturiero e commerciale rappresentò «un grande progresso»<sup>81</sup>, perché trasferì la sorgente della ricchezza nell'elemento soggettivo, dunque nel lavoro, appunto, manifatturiero e commerciale, ma conservò il carattere limitato di tale sorgente soggettiva, poiché questo lavoro era considerato come creatore di ricchezza solo in quanto produceva denaro. Invece il sistema fisiocratico, che vi contrappose come creatrice di ricchezza l'attività agricola, concepì sì l'oggetto di cui era costituita la ricchezza non più nella forma limitata dell'oro o del denaro, ma come lavoro, tuttavia questo rimaneva per eccellenza lavoro agricolo, cosicché il prodotto, la ricchezza, rimaneva per eccellenza prodotto della terra, della natura. Viceversa, «un enorme progresso»<sup>82</sup> lo fece Adam Smith, perché, nel ritenere come sorgente della ricchezza il lavoro, non volle però considerare quest'ultimo in un'accezione determinata, ossia come lavoro manifatturiero, commerciale o agricolo, bensì come lavoro in generale, lavoro senz'altro: «Con l'astratta generalità dell'attività produttrice di ricchezza, noi abbiamo ora anche la generalità dell'oggetto definito come ricchezza, e cioè il prodotto in generale, o, ancora una volta, lavoro in generale, ma come lavoro passato, oggettivato»<sup>83</sup>. Così, quando la produzione di merci si sviluppa in modo completo, gli uomini dall'esperienza stessa prendono consapevolezza che i loro lavori privati, – che sono compiuti indipendentemente l'uno dall'altro, ma che in realtà dipendono l'uno dall'altro «come *articolazioni naturali spontanee della divisione sociale del lavoro* – vengono continuamente ridotti alla loro misura socialmente proporzionale [...], perché nei *rapporti di scambio dei loro prodotti*, casuali e sempre oscillanti, trionfa con la forza, in quanto *legge naturale* regolatrice, il tempo di lavoro necessario per la loro produzione, così come p. es. trionfa con la forza la legge della gravità, quando la casa ci capitombola sulla testa»<sup>84</sup>. Attraver-

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Grillo, cit., vol. I, p. 31.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> Id., *Il capitale, Libro primo*, cit., p. 107.

so il movimento dei prezzi apparentemente casuale, viene sempre determinato, con gli alti e bassi, la quantità di tempo di lavoro socialmente richiesta per produrre una determinata merce, cioè un prodotto duplice, utile e scambiabile. Il fatto che questa consapevolezza gli uomini la possano prendere solo dopo che, nella pratica, si è affermata la grandezza di valore come naturalmente inerente ai prodotti del lavoro e le relazioni sociali tra persone si sono capovolte in rapporti sociali tra cose, conferma che in tutte le forme umane la riflessione prende la via opposta allo sviluppo reale, quindi la consapevolezza scientifica arriva sempre dopo, *post festum*.

Tuttavia, che gli uomini siano diventati scientificamente consapevoli del fatto che i prodotti dei loro lavori, in quanto valori, sono soltanto espressione di lavoro astrattamente generale e che il valore non è una qualità inerente feticcisticamente alle cose, non cancella per nulla questa apparenza, vale a dire non suscita un'altrettanta consapevolezza scientifica del fatto che si tratta della peculiarità di rapporti di produzione sociali storicamente determinati, entro cui coloro che ne «rimangono impigliati»<sup>85</sup> producono essi stessi il feticcio, sottomettendosi così alle loro stesse attività e relazioni sociali, capovolte in cose e rapporti di cose. La similitudine che qui Marx usa è quella della scomposizione scientifica dell'aria nei suoi elementi, la quale non fa crollare la rappresentazione della forma gassosa come un corpo. Quindi, avere scoperto che nelle oscillazioni apparentemente casuali dei prezzi delle merci (il prezzo è la forma mutata in cui si presenta il valore di scambio nella circolazione), alla fine trionfa sempre la legge della determinazione del tempo di lavoro socialmente necessario alla loro produzione, non cancella affatto, in coloro che hanno fatto quella scoperta, la convinzione che la grandezza di valore delle merci sia una proprietà naturale delle cose, quindi che si tratti di una legge eterna. «Le forme che danno ai prodotti del lavoro l'impronta di merci, e quindi sono il presupposto della circolazione delle merci, hanno già la solidità di forme naturali della vita sociale, prima che gli uomini cerchino di rendersi conto, non già del carattere storico di queste forme, che per essi anzi sono ormai immutabili, ma del loro contenuto»<sup>86</sup>. Infatti, il merito dell'economia politica moderna è stato di avere scoperto il contenuto di quelle determinazioni di valore, cioè quantità di lavoro umano astrattamente generale che diventa proprietà delle cose stesse prodotte. Ma essa aveva assunto questo fatto come legge

<sup>85</sup> Ivi, p. 106.

<sup>86</sup> Ivi, p. 107.

naturale di sviluppo delle società umane e non come modo di produzione di una forma storica determinata. Ritorneremo più avanti su questo aspetto.

Attraverso alcuni esempi, Marx mostra il carattere storico, dunque non eterno, delle determinazioni di valore.

Per quanto riguarda la società dove domina il valore di scambio, Marx, ironizzando sul fatto che l'economia politica, Ricardo compreso, pone all'origine della civiltà umana quelli che sono invece i rapporti storici determinati della moderna società borghese, si serve della figura romanzesca di Robinson Crusoe, non a caso prodotto dell'Inghilterra del secolo XVIII, cioè della società dove predomina lo scambio di merci. Naufragato sull'isola, Robinson deve soddisfare bisogni di vario genere, quindi deve produrre oggetti utili altrettanto vari, corrispondenti a questi bisogni; perciò valori d'uso differenti richiedono tipi differenti di lavoro, come fabbricare strumenti, pescare, cacciare ecc. «Nonostante la differenza fra le sue funzioni produttive egli sa che esse sono soltanto differenti forme di operosità dello stesso Robinson, e dunque modi differenti di lavoro *umano*»<sup>87</sup>. Costretto dalla necessità, Robinson deve distribuire tutto il suo tempo tra le varie funzioni, a seconda della maggiore o minore difficoltà che ciascuna di esse comporta per raggiungere il rispettivo scopo utile, cosa che egli apprende in base all'esperienza. Infine, egli fa un inventario delle cose utili che possiede e soprattutto del tempo di lavoro che mediamente richiedono le diverse quantità dei diversi prodotti. Ma così, nella figura di Robinson si trovano, secondo Marx, «tutte le determinazioni essenziali del *valore*»<sup>88</sup>: il carattere del lavoro sociale che lo produce, ossia lavoro umano astrattamente generale di cui tutti i lavori sono articolazioni, la sua esistenza come tempo di lavoro generale di cui i vari tempi di lavoro, richiesti in media per ciascuna quantità di prodotto, sono parti.

Al contrario dell'indipendenza di Robinson, nella società feudale del medioevo europeo a tutti i livelli, dalla produzione materiale alle varie sfere di vita che poggiano su di essa, appare immediatamente la dipendenza personale tra servi della gleba e padroni, vassalli e signori feudali, laici e preti, ecc.. Di conseguenza, i lavori dei produttori e i loro prodotti non hanno la forma fantasmagorica che assumono nella società dove domina lo scambio delle merci, cioè essi non appaiono in maniera differente da quello che sono, vale a dire come rapporti di cose fra persone e rapporti sociali tra cose, ma immediatamente si vede il carattere sociale

<sup>87</sup> Ivi, p. 108.

<sup>88</sup> Ivi, p. 109.

di queste relazioni, ad esempio, nei servizi in natura. «La forma naturale del lavoro, la sua particolarità, è qui la sua forma sociale immediata, e non la sua generalità, come avviene sulla base della produzione di merci»<sup>89</sup>, ossia lavoro umano generale astratto, quantitativamente misurabile in tempo, di cui i singoli lavori privati sono organi. Anche nella società feudale il lavoro si misura col tempo, ad esempio nella *corvée*, però qui ognuno sa immediatamente che quello che dà alla persona da cui dipende è una determinata quantità di forza-lavoro personale e non una quantità di generica forza-lavoro umana astratta.

Ancora, nell'industria domestica patriarcale di una famiglia contadina si trovano, al pari che nella società borghese, la divisione del lavoro – qui come articolazione del lavoro della famiglia – e la misura temporale del dispendio di forza-lavoro individuale. Però le cose prodotte, come grano, filati, tela, bestiame allevato, vestiti ecc., non sono merci, ossia non sono cose che appaiono in rapporto reciproco l'una con l'altra, giacché, a loro volta, i differenti lavori che le producono non sono lavori privati eseguiti isolatamente, che nello scambio entrano in rapporto attraverso una loro equiparazione come quantità determinate di lavoro astrattamente generale, rovesciato in proprietà e relazioni sociali di cose. Qui, viceversa, questi lavori, divisi spontaneamente e naturalmente, si presentano immediatamente come articolazioni del lavoro della famiglia, regolate, distribuite e misurate in quantità di tempo richiesto a ciascuno secondo l'età, il sesso, e dipendente dalle condizioni stagionali ecc. Inoltre, essendo le forze-lavoro individuali immediatamente articolazioni del lavoro della famiglia, il carattere sociale della misura del tempo di lavoro si presenta altrettanto immediatamente, e non mediamente come carattere naturale delle cose e come una relazione tra cose.

Infine, in una società di liberi produttori associati, che lavorano con mezzi di produzione comuni sotto il loro controllo e consapevolmente spendono le loro forze-lavoro individuali immediatamente come una sola forza-lavoro sociale, «si ripetono tutte le determinazioni del lavoro di Robinson, però *socialmente* invece che *individualmente*»<sup>90</sup>. Quindi, se i prodotti di Robinson sono creati con un lavoro individuale articolato in differenti lavori secondo la loro conformità allo scopo, e sono da lui consumati immediatamente, in una società di liberi produttori associati i prodotti del lavoro eseguito da ciascun individuo sono immediatamente prodotti sociali, di cui una parte serve come mezzo di produzione che rimane

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> Ivi, p. 110.

proprietà sociale e un'altra parte viene consumata dai membri dell'associazione. La forma della distribuzione di questi prodotti sociali – dato che i bisogni degli individui singoli sono differenti – varia «col variare del genere particolare dello stesso organismo sociale di produzione e del corrispondente livello storico di sviluppo dei produttori»<sup>91</sup>. Se in questa forma di società la partecipazione di ogni produttore ai mezzi di sussistenza è determinata dal tempo di lavoro, quest'ultimo gioca un duplice ruolo: è distribuito secondo un piano che regola il rapporto tra funzioni lavorative sociali e bisogni sociali; funge come criterio della partecipazione del produttore al prodotto comune, quindi misura la quantità esatta dei mezzi di sussistenza che il produttore può ricevere in cambio del suo lavoro. In tal modo, il rapporto dei produttori tra loro, con i loro lavori e i loro prodotti è trasparente e non passa per la fantasmagoria di relazioni sociali tra cose. Questa forma di distribuzione, misurata sul tempo di lavoro che ciascuno dà alla società, è qui descritta «solo per mantenere il parallelo con la produzione delle merci»<sup>92</sup>, giacché una società di liberi produttori associati che dominano e controllano le loro condizioni di produzione, è prodotto di un lungo e tormentato processo. Infatti, la sua prima fase di sviluppo, come osserva Marx nella *Critica al programma di Gotha*, non potendo realizzarsi su basi proprie, «*ist noch behaftet mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt*»<sup>93</sup>. Perciò in una prima fase vi domina ancora il principio dello scambio di valori uguali: benché, a differenza della società dove domina lo scambio di merci, ciascuno non dà niente al di fuori del proprio lavoro e nessuno può appropriarsi privatamente di niente altro se non dei mezzi di consumo individuali, ognuno riceve tanti mezzi di sussistenza quanto tempo di lavoro ha dato, detratti i mezzi di riproduzione della società. Invece, in una fase dove il livello di sviluppo dei produttori è tale che il lavoro è diventato il primo bisogno della vita e, di conseguenza, la ricchezza si è accumulata a livelli elevatissimi, non è più necessario misurare la distribuzione dei mezzi di consumo in base alla quantità di tempo di lavoro, come avviene nello scambio di merci.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> «È ancora affetta dalle voglie materne della vecchia società, dal cui grembo essa proviene» (K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 19, Berlin 1987, p. 20).



5. *La religione come riflesso del mondo reale e, in particolare, del feticismo della merce*

Nel discorso marxiano sul feticismo della merce abbiamo seguito finora il rapporto tra religione e formazione economica della società nella forma di un'analogia. Ma tale rapporto non è solo analogico, bensì soprattutto di dipendenza della rappresentazione religiosa dalla rispettiva forma di produzione determinata che si ha nel corso dello sviluppo storico. Per mettere a fuoco quest'altro aspetto del problema dobbiamo andare, dalle pagine del *Capitale*, alle pagine dell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, apparsa nel 1844 sugli «Annali-franco-tedeschi».

Qui Marx parte proprio dal risultato della critica feuerbachiana, che egli così esprime: «l'uomo fa la religione e non la religione l'uomo»<sup>94</sup>, e ritiene che «la critica della religione è il presupposto di ogni critica»<sup>95</sup>. La religione è un errore, in quanto in essa l'uomo prende coscienza di sé oggettivando il proprio essere attraverso un'essenza immaginaria separata da lui e mediante la quale si illude di ritrovare se stesso. Ma a questo punto Marx inizia un percorso che si distacca da quello di Feuerbach. Infatti, appena l'errore viene smascherato come una «celestes oratio pro aris et focis»<sup>96</sup>, ossia come l'apparenza fantastica di un mondo al di là creato dall'uomo stesso per suoi interessi mondani (questo è ancora in comune con Feuerbach), viene subito messo in questione l'errore nella sua vera esistenza, che è profana. Infatti, l'uomo, una volta che «nella realtà fantastica del cielo, dove cercava un superuomo, ha trovato solo il riflesso (*Widerschein*) di se stesso, non sarà più disposto a trovare solo l'apparenza (*Schein*) di se stesso, solo il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà»<sup>97</sup>. Se nella religione l'uomo cercava un superuomo e invece vi ha trovato solo il riflesso della sua immagine, quindi ha capito che l'essenza della religione è l'uomo, tuttavia nella realtà profana l'uomo senza religione, semplicemente ateo e materialista, non significa automaticamente la vera realtà dell'uomo, perché sotto la religione, al posto del riflesso dell'uomo, del *Widerschein* di lui stesso, c'è ancor sempre l'apparenza dell'uomo, il suo *Schein*, quindi ancora non c'è la sua vera realtà, c'è ancora un non-uomo. Perciò

<sup>94</sup> K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, tr. it. di R. Panzieri, Roma 1971, p. 91.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.* Ho modificato leggermente la traduzione. Cfr. K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1970, p. 378.

la critica della religione, conseguentemente condotta, porta, dalla critica al riflesso fantastico del superuomo, alla critica dell'immagine falsa che resta dell'uomo una volta tolto semplicemente il riflesso, dunque a una critica del non-uomo che sta sotto il superuomo. E allora, se è vero che la religione, come ripete Marx con Feuerbach, «è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso»<sup>98</sup>, ecco però che «l'uomo non è un essere astratto, posto fuori del mondo. L'uomo è *il mondo dell'uomo*, Stato, società. Questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un *mondo capovolto*. La religione [...] è la *realizzazione fantastica* dell'essenza umana, poiché *l'essenza umana* non possiede una realtà vera [...]. La miseria *religiosa* è insieme *l'espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale»<sup>99</sup>.

Dunque, anche in Marx, come in Feuerbach, la radice della religione è l'uomo e la religione nasce da uno stato di necessità, da una miseria reale che integra necessariamente questa insopportabile mancanza in un mondo illusorio posto fuori dell'uomo. Però, il problema che Marx pone è che cosa si intende per “uomo” e di che natura sono la miseria umana reale e la protesta contro di essa in un mondo illusorio, di cui è espressione la religione. Ebbene, l'uomo è l'insieme delle sue relazioni mondane, vale a dire la società e lo Stato, che sono realtà capovolte e perciò producono la religione, la quale come coscienza di questa realtà capovolta non può che essere una coscienza capovolta. Coerentemente con il carattere capovolto di questa coscienza che l'uomo ha di un mondo che è già di per sé capovolto – costituito dal sistema egoistico dei bisogni della società civile moderna e dallo Stato che la esprime in sintesi –, la religione è la protesta contro la miseria reale attraverso un mondo liberato da questa miseria, ma immaginario. Di conseguenza, «eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità *reale*. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è *l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni*. La critica della religione, dunque, è, in *germe*, la critica della *valle di lacrime*, di cui la religione è *l'aureola*»<sup>100</sup>. Si può raffigurare il mondo dell'uomo, vale a dire la miseria umana presente, come una catena rivestita di fiori immaginari. Se la critica della religione si fermasse all'aureola della valle di lacrime, essa strapperebbe

<sup>98</sup> K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, cit., p. 91.

<sup>99</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>100</sup> Ivi, p. 92.

solo i fiori immaginari dalla catena che resterebbe sulle spalle dell'uomo. Perciò la critica della religione ha senso solo in quanto contiene il germe di un'operazione di ben diversa portata, ossia fare in modo che l'uomo strappi da se stesso la catena reale che porta sulle spalle e «colga i fiori vivi»<sup>101</sup>. Quindi essa deve disilludere l'uomo, che dalla religione si aspetta una felicità, una via d'uscita dalla valle di lacrime in un illusorio al di là, affinché egli pensi e agisca muovendosi intorno a se stesso e non facendo muovere oggetti immaginari intorno a lui. Infatti, «la religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso»<sup>102</sup>. Ricordiamo l'immagine analoga di Feuerbach, per il quale il sole del pianeta uomo è l'essenza stessa dell'uomo resa oggettiva, ma nella religione questa oggettività diventa illusoria, ragion per cui il soggetto uomo diventa l'oggetto intorno a cui si muove la sua essenza oggettivata e trasferita in un soggetto immaginario. Ma poiché la critica della religione è solo il germe della critica alla valle di lacrime di cui essa è l'aureola, ecco che «è [...] *compito della storia*, una volta scomparso l'al di là della verità, quello di ristabilire la *verità dell'al di qua*. È innanzi tutto *compito della filosofia*, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la *figura sacra* dell'autoestranazione umana, quello di smascherare l'autoestranazione *nelle sue figure profane*. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, *la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica*»<sup>103</sup>.

Questa critica, completamente storica e mondana, che, quindi, è anche la restaurazione della verità dell'al di qua, era all'ordine del giorno in Francia, e in Inghilterra, ossia nei paesi più moderni, politicamente emancipati, dove la società stava già per superare questo pur avanzato gradino della libertà semplicemente politica nella quale, tuttavia, l'uomo trova ancora la sua immagine capovolta, nonostante abbia abolito il suo riflesso consistente in un chimerico oltremondo religioso. L'uomo si emancipa solo conquistando la libertà sociale, vale a dire riconoscendo e organizzando «le sue "forces propres" come forze *sociali*»<sup>104</sup>, ossia non separate da sé «nella figura della forza *politica*»<sup>105</sup>, secondo l'esatta descrizione fatta da Rousseau dell'«astrazione dell'uomo politico»<sup>106</sup>. Ma in Germania la

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ivi*, pp. 92-93.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 78.

libertà politica non c'era ancora nella realtà, date le condizioni di *Ancien régime*, mentre esisteva solo nel pensiero, ossia nella filosofia del diritto di Hegel, che l'aveva teorizzata, portando così, nell'astrazione, i Tedeschi all'altezza di quella situazione che nella realtà degli altri popoli moderni era ormai in via di superamento. Poiché la critica del diritto e della politica era da Marx in quel periodo riferita alla realtà tedesca, egli tiene a sottolineare che solo per questa ragione l'avrebbe condotta «inizialmente non già [su]ll'originale ma [su] una copia»<sup>107</sup>, cioè non direttamente sulla realtà del diritto e della politica, ma sulla filosofia tedesca del diritto e dello Stato. Alle conclusioni di questo lavoro critico, di natura filosofico-giuridica, svolto nel 1843, Marx fa riferimento sedici anni dopo, nella *Prefazione* al fascicolo *Per la critica dell'economia politica*, apparso nel 1859<sup>108</sup>, per giustificare come esso porti di necessità ad un lavoro di critica dell'economia politica, che così diventa il punto d'approdo della critica della religione.

La conclusione di questa critica alla filosofia hegeliana del diritto e dello Stato è «che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per sé stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di "società civile"; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica»<sup>109</sup>. A sua volta il risultato delle ricerche in questa scienza, iniziate a Parigi nel 1844, proseguite a Bruxelles – dalla primavera del 1845 in collaborazione con Friedrich Engels – e intensamente riprese a Londra dopo gli eventi rivoluzionari e controrivoluzionari europei del 1848-1851, è che «nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate

<sup>107</sup> Ivi, p. 93.

<sup>108</sup> Contiene i primi due capitoli della prima sezione del libro primo della sua progettata opera critica del sistema dell'economia borghese considerato «nell'ordine seguente: *capitale, proprietà fondiaria, lavoro salariato; Stato, commercio estero, mercato mondiale*» (Id., *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 3). Il lavoro critico in questione è un inedito dell'estate del 1843 dedicato, come egli dice, a «una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel» (ivi, p. 4).

<sup>109</sup> *Ibid.*

della coscienza sociale»<sup>110</sup>. I rapporti che costituiscono la società civile e da cui hanno origine le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche, filosofiche ecc., sono, dunque, rapporti di produzione creati *socialmente* dagli individui stessi sulla base del raggiunto grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali ossia dei mezzi di produzione con i quali, mediante il loro lavoro, si appropriano della natura. Poiché queste forze produttive materiali non sono date una volta per tutte ma si sviluppano continuamente, le relazioni sociali di produzione in cui questi individui entrano fra loro non sono statiche ed eterne, ma sono storicamente determinate, quindi si trasformano insieme allo sviluppo di quelle forze. Sono ovviamente gli uomini stessi che creano i loro rapporti sociali di produzione secondo il grado storico di sviluppo delle loro forze produttive materiali; ma tali rapporti sono indipendenti dalla loro volontà, nel senso che dipendono da quello che essi possono effettivamente raggiungere a quel grado di sviluppo dei loro mezzi di produzione, delle loro capacità, dei loro bisogni e così via. Il processo politico, spirituale e sociale della vita degli uomini è condizionato, a sua volta, dal modo con cui essi producono la loro vita materiale, dunque dipende dal grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali e dei rapporti sociali di produzione storicamente corrispondenti a quel grado di sviluppo. Quando questo sviluppo raggiunge un certo grado, le forze produttive materiali entrano in conflitto con i rapporti sociali di produzione esistenti, giuridicamente espressi in rapporti di proprietà, in cui prima avevano operato e che adesso sono diventati degli ostacoli, delle «catene»<sup>111</sup>, quindi si ha un'«epoca di rivoluzione sociale»<sup>112</sup>, una fase epocale di trasformazione e di transizione a una diversa forma di produzione. Insieme con il rivoluzionamento della base economica si sconvolge e crolla anche tutta la sovrastruttura giuridica e politica, più lentamente o più velocemente. Le forme giuridiche, politiche, religiose e artistiche sono le famose “ideologie” nelle quali gli uomini si rappresentano e combattono il conflitto reale che avviene a livello delle condizioni economiche di produzione. Questo sconvolgimento lo si può constatare in modo preciso («*treu*»<sup>113</sup>), «*naturwissenschaftlich*»<sup>114</sup> ossia alla maniera della scienza naturale, appunto perché le grandi trasformazioni epocali non si possono giudicare sulla base della coscienza che l'epoca ne ha, ma piuttosto

<sup>110</sup> Ivi, p. 5.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 13, Berlin 1971, p. 9.

<sup>114</sup> *Ibid.*

sto è questa coscienza che bisogna spiegare partendo dalle contraddizioni che insorgono a livello della vita materiale, ossia partendo da quel conflitto tra le forze produttive materiali e i rapporti sociali di produzione in cui esse sono maturate. Infatti «una formazione sociale non tramonta mai fino a che si sono sviluppate tutte le forze produttive, le quali hanno ampiamente abbastanza di essa, e nuovi superiori rapporti di produzione non subentrano mai prima che le loro condizioni materiali di esistenza non siano state covate nel grembo stesso della vecchia società»<sup>115</sup>. Come sopra accennato, le grandi linee progressive della formazione economica della società sono scandite, per Marx, dal modo di produzione asiatico, antico-schiavistico, feudale-servile, borghese-salariato. Queste formazioni sono caratterizzate da rapporti antagonistici della produzione sociale, dove l'antagonismo non è di natura individuale, bensì proviene dalle condizioni sociali di esistenza in cui quegli individui si trovano. Con la moderna società borghese si creano le condizioni materiali per sopprimere, in una superiore forma di società, questo tipo di antagonismo (ovviamente, non quello individuale in senso stretto).

In coerenza col metodo sopra presentato, Marx afferma – e torniamo così alle pagine del *Capitale* – che «per una società di produttori di merci, il cui rapporto di produzione generalmente sociale consiste nell'essere in rapporto coi propri prodotti in quanto sono *merci*, e dunque *valori*, e nel riferire i propri lavori privati l'uno all'altro in questa forma *di cose*, come *eguale lavoro umano, il cristianesimo*, col suo culto dell'uomo astratto, e in ispecie nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo, deismo, ecc., è la *forma di religione* più corrispondente»<sup>116</sup>.

Anche nelle società asiatiche e antiche troviamo la trasformazione dei prodotti in merce e il lavoro produttore di merci, ma in una posizione subordinata, che acquista importanza nella fase del tramonto di quelle società. Tali «antichi organismi sociali di produzione»<sup>117</sup>, dove il lavoro degli individui è immediatamente visto come articolazione sociale della vita della comunità, sono molto più trasparenti e semplici da guardarsi che la società borghese moderna dove il lavoro umano e i suoi prodotti realizzano il loro carattere sociale nascondendosi dietro relazioni e proprietà sociali di cose. Però, negli organismi sociali antichi l'uomo individuale è immaturo perché ancora non è stato liberato dal legame naturale alla specie, oppu-

<sup>115</sup> K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 5. Ho un po' modificato la traduzione. Cfr. K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 13, cit., p. 9.

<sup>116</sup> Id., *Il capitale, Libro primo*, cit., p. 111.

<sup>117</sup> *Ibid.*

re è legato a un rapporto personale di signoria e servitù. Questo accade perché vi è un basso grado di sviluppo delle forze produttive materiali, a cui corrispondono dei rapporti sociali di produzione ancora ristretti e legati al semplice processo di generazione della vita. A livello della sovrastruttura «tale impaccio reale si rispecchia idealmente nelle antiche religioni naturali e popolari»<sup>118</sup>.

Invece solo in una forma di società dove gli uomini nella loro stessa vita quotidiana hanno immediatamente davanti in modo chiaro e razionale le relazioni tra loro stessi e tra loro e la natura, quindi dove le loro relazioni sociali non siano mediate e occultate dal processo in cui i caratteri sociali dei prodotti dei loro lavori si presentano come proprietà oggettive delle cose e il rapporto di ciascuno col lavoro sociale complessivo si presenta come rapporto sociale di cose, può sparire «il riflesso religioso del mondo reale»<sup>119</sup>. Infatti, questo riflesso è conseguenza appunto di quel processo in cui i prodotti del lavoro umano e le relazioni sociali tra i produttori si presentano come un feticcio, ossia come cose e rapporti sociali di cose, i quali sovrastano gli individui, personalmente liberi ma sottoposti ai loro stessi rapporti sociali di produzione. Ovviamente, rapporti razionali tra gli uomini, non velati dal feticismo della merce, non hanno nulla a che vedere con i rapporti esistenti negli organismi sociali di produzione asiatici e antichi. Certamente neanche lì i prodotti del lavoro e il rapporto tra i produttori e il lavoro complessivo della comunità assumono il carattere di cose e di rapporti sociali tra cose, dunque di feticcio; tuttavia c'è la dipendenza dei produttori dalla natura e dal vincolo naturale della comunità, oppure la dipendenza personale, caratteristica del feudalesimo, quindi non si sono sviluppate l'indipendenza personale degli individui e le relazioni sociali universali tra loro. Non a caso in quei modi di produzione troviamo il riflesso religioso, ai primordi come religione naturale o, nel feudalesimo europeo, come cattolicesimo, ossia un feticismo, benché situato non nella struttura economica ma nelle forme sovrastrutturali della coscienza sociale. Rispetto a quegli organismi di produzione pre-borghesi, caratterizzati dalla trasparenza dei rapporti sociali, ma anche dalla dipendenza naturale o personale degli individui dalla comunità, la società fondata sul valore di scambio costituisce un progresso in quanto rompe quei vincoli naturali e conquista l'indipendenza

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.* “Riflesso” traduce di nuovo il *Widerschein* dell'*Introduzione a per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Cfr. Id., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Frankfurt-Berlin-Wien 1969, p. 58.

personale degli individui e delle relazioni sociali universali, sebbene i primi, personalmente liberi, siano completamente dipendenti dalle seconde, estraniare in forma di feticci, ossia di cose sensibilmente sovrasensibili, di cose sociali. Infatti, anche in questo modo di produzione il riflesso religioso ancora non scompare, presentandosi, come abbiamo visto, nella forma di protestantesimo, deismo ecc. «La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano»<sup>120</sup>. Quindi, il riflesso religioso può scomparire solo se si cambiano le condizioni materiali, ossia se si cambia il modo di produzione sociale che crea la dipendenza degli individui dalle loro condizioni di produzione. Ma la scomparsa di quelle condizioni materiali della produzione, che a loro volta sono la condizione di esistenza del riflesso religioso, quindi la scomparsa di quest'ultimo, può avvenire se si realizzano «una serie di condizioni materiali di esistenza che, a loro volta, sono il prodotto naturale originario della storia di uno svolgimento lungo e tormentoso»<sup>121</sup>, dunque non sono nulla di dato, ma il risultato di un lungo processo storico antagonistico di rivoluzione politica trasformatrice.

Come abbiamo sopra accennato, l'economia politica ha scoperto il contenuto della forma di valore, ossia il lavoro umano, e della grandezza di valore, ossia la quantità di tempo di lavoro come misura del valore. Tuttavia, ciò che essa non si è domandata, è come mai questo contenuto, il lavoro, assuma la forma del valore cioè di una proprietà inerente alle cose, delle quali si dice che «hanno valore», «valgono tanto e tanto» ecc.; né si è chiesta come mai la misura del lavoro diventi la grandezza di valore del prodotto del lavoro, dunque una misura inerente alle cose. Ma, dice Marx, «queste formule portan segnata in fronte la loro appartenenza a una formazione sociale nella quale il processo di produzione padroneggia gli uomini e l'uomo non padroneggia ancora il processo produttivo»<sup>122</sup>. Questo fatto è ancora facile da comprendere quando si tratta della semplice forma di merce, che è la forma elementare e meno sviluppata della società borghese. Ma quando questa produzione assume forme più complesse, nel denaro, allora l'economia politica mercantilistica non comprende che l'oro e l'argento sono, in quanto denaro, il prodotto di una forma storicamente determinata di produzione

<sup>120</sup> Id., *Il capitale, Libro primo*, cit., p. 111.

<sup>121</sup> Ivi, p. 112.

<sup>122</sup> Ivi, pp. 112-113.



sociale e li considera, invece, «cose naturali dotate di strane qualità sociali»<sup>123</sup>. A sua volta, l'economia classica mostra superiorità e guarda dall'alto in basso il sistema monetario e, come abbiamo visto, scopre che la ricchezza è lavoro umano oggettivato compiendo, così, un enorme progresso. Ma appena il denaro si trasforma in capitale, ecco che essa stessa finisce col mostrare il suo feticismo, perché non considera questi fenomeni il prodotto di un sistema sociale determinato, bensì una necessità naturale. Così, le forme pre-borghesi di produzione vengono trattate dall'economista moderno come i Padri della chiesa trattano le religioni precristiane, ossia, potremmo dire con Feuerbach, come idolatria e feticismo; ma quando poi si tratta di scoprire il feticismo presente nella società moderna e nella forma del denaro come capitale, ecco che egli considera queste forme come naturali e non come prodotto di una determinata formazione sociale in cui gli uomini, pur liberati dai vincoli naturali, sono ancora soggetti al processo di produzione invece di dominarlo. Perciò Marx dice, citando un passo dalla sua *Misericordia della filosofia. Risposta alla Filosofia della miseria del signor Proudhon*, del 1847:

Gli economisti hanno uno strano modo di procedere. Per essi ci sono soltanto due specie di istituzioni, quelle artificiali e quelle naturali. Le istituzioni feudali sono artificiali, quelle borghesi sono naturali. In questo assomigliano ai teologi, che anch'essi pongono due specie di religione. Tutte le religioni che non sono la loro, sono invenzioni degli uomini, mentre la propria religione emana da Dio [...]. Così di storia ce n'è stata, ma non ce n'è più<sup>124</sup>.

Di nuovo troviamo l'analogia tra critica della religione e critica dell'economia politica, e troviamo ripresa la stessa osservazione di Feuerbach, che abbiamo sopra visto, secondo cui una religione più evoluta accusa quella precedente di idolatria, quindi di avere un oggetto e un contenuto umani, ma fa eccezione per se stessa, perché in realtà essa ha mutato solo l'oggetto e il contenuto, ma rimane all'interno delle leggi necessarie ed eterne che costituiscono l'essenza della religione, perciò continua a illudersi che il suo contenuto sia oltreumano. Analogamente, l'economia politica moderna accusa le teorie economiche precedenti di essere legate a una concezione feticistica della ricchezza, perché la trovano nell'oro, nel commercio e poi nella terra, quindi la legano a una proprietà naturale delle cose,

<sup>123</sup> Ivi, p. 114.

<sup>124</sup> Citato ivi, p. 113. Ho integrato in un punto la citazione. Cfr. Id., *Das Kapital*, cit., p. 60.

mentre essa scopre che il contenuto della ricchezza è lavoro umano oggettivato; ma poi, quando ha a che fare con la trasformazione del denaro in capitale, rimane essa stessa impigliata nella forma feticistica, appunto perché essa è l'ideologia di una società determinata, quella borghese.

Quanto fin qui detto ci permette, però, di comprendere anche la differenza tra la critica della religione di Marx e quella di Feuerbach.

Il punto di dissenso – espresso da Marx insieme con Friedrich Engels nel 1845-1846 – sta nel fatto che all'origine dell'illusione religiosa Feuerbach «pone "l'uomo" invece che l'"uomo storico reale"»<sup>125</sup>, tesi che riprende l'affermazione del 1843-1844, secondo cui l'uomo va inteso non come un essere astratto posto fuori del mondo ma come il mondo dell'uomo, Stato e società, senza però usare più «la fraseologia filosofica»<sup>126</sup> e «le espressioni filosofiche che tradizionalmente sfuggivano, come "essenza umana", "genere" ecc.»<sup>127</sup>, ancora presenti in quegli scritti. Così, nonostante la differenza e il progresso che Feuerbach rappresenta rispetto all'"autocoscienza", come è intesa da altri filosofi tedeschi post-hegeliani, ad esempio da Bruno Bauer, «"l'uomo"»<sup>128</sup>, di cui egli parla, «è di fatto "il tedesco"»<sup>129</sup>, ossia pur sempre espressione dell'arretratezza della società e dello Stato tedeschi dell'epoca, rispetto ai popoli moderni, per i quali le condizioni materiali spingevano verso la fase pratica della rivoluzione sociale, mentre in Germania la liberazione dell'uomo poteva essere posta in un atto ideale e non come conseguenza di una trasformazione storica.

Ciò emerge ancora più nettamente considerando che in Feuerbach la concezione del mondo sensibile consiste nell'"intuizione sensibile" del mondo e dell'uomo da parte dell'uomo. Su questa base, quando Feuerbach urta contro ciò che contraddice la perfezione del sentimento e della teoria, e l'armonia estetica a cui la teoria è legata, in particolare l'armonia dell'uomo e della natura che da lui è data come presupposto, allora, per eliminare la contraddizione, distingue tra una visione profana di tipo pratico, che riguarda quello che si può toccare con mano, e una visione di tipo teoretico più alto, che arriva alla vera essenza delle cose e che è propria dello scienziato e del filosofo. Certamente, secondo Engels e Marx, la scienza non deve fermarsi all'apparenza immediata: infatti, l'errore

<sup>125</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., p. 7; tr. it., cit., p. 24. Ho modificato la traduzione.

<sup>126</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, cit., p. 217.

<sup>127</sup> Ivi, pp. 217-218.

<sup>128</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., p. 7; tr. it., cit., p. 24.

<sup>129</sup> *Ibid.*

di Feuerbach non sta tanto nel fatto che egli subordini l'apparenza pratico-egoistica alla vera realtà sensibile; ma quest'ultima deve essere «costatata attraverso lo studio approfondito dei fatti sensibili»<sup>130</sup>, mentre invece Feuerbach «non può venire a capo della realtà sensibile senza esaminarla con gli “occhi”, ossia con gli “occhiali” del *filosofo*»<sup>131</sup>.

Il mondo sensibile, nella sua vera realtà, non semplicemente intuito con una sensibilità immediata, ma studiato e costatato attraverso lo studio approfondito dei fatti sensibili, si presenta come una realtà in continuo mutamento, giacché è il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali. Esso non è, dunque, qualcosa di dato dall'eternità e accessibile alla contemplazione teoretica del filosofo, ma «è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'industria e le relazioni e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni»<sup>132</sup>. Ciò vale anche per gli oggetti più semplici della certezza sensibile: osservano ironicamente Engels e Marx che il ciliegio e gli altri alberi da frutta prima furono trapiantati in Europa col commercio, e grazie a questa azione storica, che è determinata in una certa società e in un certo tempo, «esso fu offerto alla “certezza sensibile” di Feuerbach»<sup>133</sup>. Questi cerca l'unità dell'uomo con la natura nell'intuizione teoretica del mondo sensibile, distinta da quella sporcamente pratica individuale e ripiegata su se stessa, da cui nasce la religione per integrare la mancanza di teoria, che, invece, renderebbe chiara l'autosufficienza dell'uomo e della natura, quindi la loro armonia. Ma, secondo Engels e Marx, l'unità dell'uomo con la natura è in realtà sempre esistita nell'industria in modo diverso, più o meno sviluppato a seconda di ciascuna epoca, e la lotta dell'uomo con la natura c'è fino a che le forze produttive umane non raggiungono una base adeguata di sviluppo. Ciò non significa negare che la natura esterna esista prima degli uomini originari nati dalla generazione spontanea, né che esista una natura esterna non ancora lavorata dall'industria umana, quindi in questo senso storicizzata. Ma, a parte che questa natura esterna ha a sua volta una storia naturale, la produzione e lo scambio condizionano la distribuzione della ricchezza e l'organizzazione delle classi sociali, e queste, a loro volta, condizionano il modo in cui la produzione e lo scambio

<sup>130</sup> Ivi, p. 8; tr. it., cit., *ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 25.

<sup>133</sup> *Ibid.*

vengono esercitati. Ora, poiché tutto questo muta storicamente a seconda delle varie epoche, il paesaggio di Manchester mostrava, nel 1845-1846, solo macchine e industrie laddove precedentemente vi erano solo filatoi e telai a mano; la campagna romana mostrava, negli stessi anni, un terreno paludoso là dove all'epoca augustea vi erano vigneti e ville di capitalisti romani. Se questa produzione e scambio nella loro evoluzione e determinatezza storica fossero interrotti anche per breve tempo, «Feuerbach non solo troverebbe un enorme cambiamento nel mondo naturale, ma gli verrebbe ben presto a mancare l'intero mondo umano e la sua stessa facoltà intuitiva, anzi la sua stessa esistenza»<sup>134</sup>.

Feuerbach ha sicuramente il merito di avere scoperto che anche l'uomo è un «“oggetto sensibile”»<sup>135</sup>, dunque è in unità con la natura. Ma poiché egli «resta nella teoria»<sup>136</sup>, non lo concepisce come «“attività sensibile”»<sup>137</sup>, quindi non arriva agli uomini concreti, considerati come l'insieme delle loro relazioni sociali storicamente determinate, grazie a cui essi diventano quello che sono adesso, e che, a loro volta, trasformano. Restando «fermo all'astrazione “l'uomo”»<sup>138</sup>, Feuerbach intende per rapporti sociali autenticamente umani solo l'amore, l'amicizia ecc., visti in modo idealizzato sotto la forma del genere. Di conseguenza, tutto ciò che è attività pratica, è relegato all'attività individuale, la quale discende da un'intuizione sporca perché macchiata dall'egoismo. Così, se, invece di uomini sani, egli vede uomini sofferenti, malati nel corpo e affamati, non interviene per criticare e cambiare questi che sono i veri rapporti reali sensibili, ma può atteggiarsi verso questa realtà sofferente e misera solo teoreticamente, ossia rifugiandosi nell'intuizione sensibile dell'essenza umana, la quale compensa la deficienza individualistica nella specie. Viceversa, il materialista comunista, che, come Feuerbach, parte dall'oggetto sensibile, ma concepisce la sensibilità come attività, proprio in questa situazione di miseria e di bisogno pratico, prodotta delle condizioni materiali di esistenza, «vede la necessità e insieme la condizione di una trasformazione tanto dell'industria quanto della struttura sociale»<sup>139</sup>.

<sup>134</sup> Ivi, p. 10; tr. it., cit., p. 26.

<sup>135</sup> Ivi, p. 11; tr. it., cit., *ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.* Ho un po' modificato la traduzione.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 27.

## 6. *Conclusiones*: de te narratur fabula

Nella fase attuale di sviluppo della società capitalistica, nel tempo ormai lungo che si è inaugurato dalla fine della Guerra fredda, il discorso politico dominante presenta i conflitti sociali in termini di scontro di culture o di civiltà, indipendentemente da se si ritiene che questo conflitto debba essere condotto per affermare la superiorità di una civiltà, ossia di una forma razziale, economica, giuridica, politica, religiosa, su un'altra, oppure se lo si rifiuti in nome dell'egualianza e della convivenza delle molteplicità e diversità di queste forme. In questo quadro, comunque conflittuale, assume particolare evidenza e importanza la questione religiosa. Come si può ricavare dall'analisi marxiana, fin qui seguita, del rapporto tra religione e struttura sociale, la rappresentazione del conflitto in questi termini ne nasconde le reali radici, ma questo occultamento non è qualcosa che avviene per caso, come se fosse un errore soggettivo di questo o di quel teorico, neoconservatore, razzista o pacifista che sia, né è una campagna pianificata, complottata o orchestrata da poteri unitari che si scontrano a favore o contro il conflitto di civiltà. Essa è un'apparenza certo mistificata, ma non per questo meno reale, proprio in quanto esprime il modo in cui il conflitto sociale si imposta ad una stratificazione più profonda della società stessa. Il modo in cui oggi si rappresenta il rapporto socio-politico globale, ossia nell'alternativa scontro/incontro di civiltà, con la particolare evidenza assunta dal fattore religioso, è una coscienza capovolta di rapporti *reali* essi stessi capovolti, perché caratterizzati dal passaggio a una completa sottomissione planetaria dell'intera società alla forma di produzione dove domina lo scambio di merci. Se è vero che la forma di merce è piena di sottigliezza metafisica e capricci teologici, allora è il suo dominio su tutta la società che spiega la persistenza, come suo riflesso adeguato, delle forme religiose, malgrado il carattere apparentemente "secolarizzato" dell'economia mondiale di mercato. A sua volta, il dominio della forma di merce trova la sua radice in rapporti antitetici che si giocano a livelli più profondi e che riguardano il conflitto tra capitale e lavoro salariato. Perciò, solo dopo un "lungo e tormentoso" processo storico, dove gli uomini sopprimano questi rapporti antitetici profondi e creino condizioni materiali in cui la ricchezza si presenti come prodotto di relazioni razionali e universali tra individui che controllano le loro condizioni di esistenza, possono scomparire anche le forme nebulose religiose, etniche, culturali ecc., in cui i rapporti sociali e le loro modalità conflittuali si presentano.

Mi pare importante sottolineare questa sequenza suggerita da Marx per due ragioni. La prima è che tra i sintomi più evidenti del fallimento a cui nel secolo

## 2. «Illusione religiosa» e «feticismo della merce» tra Feuerbach e Marx

scorso sono andati incontro i primi tentativi di realizzazione di una forma sociale di questo tipo, c'era anche la pretesa di sopprimere la religione intervenendo repressivamente sugli individui, invece di intervenire sulle condizioni materiali che rendevano possibile l'illusione. La seconda è che presso le popolazioni le quali oggi, in nome di una fede religiosa, lottano per liberarsi da sfruttamenti neocoloniali imposti violentemente e aggressivamente in nome di “diritti umani universali”, la religione è certo illusione inadeguata, e tuttavia è pur sempre “protesta contro la miseria reale”.



Sezione II

*Crisi: riforme e conflitti*





### 3.

## La politica e la guerra come violenza organizzata di classe: una ricognizione della prospettiva marxiana

### 1. *Premessa*

I conflitti del secolo XX sono stati visibilmente segnati, pur nella loro varietà, dalla centralità del conflitto tra capitale e lavoro. Esso è stato predominante nella società civile ed è emerso sul piano delle forme politiche all'interno degli Stati. Infatti, tra la Prima e la Seconda guerra mondiale, prescindendo dalla soluzione comunista che risolveva – sia pure con esito fallimentare – il conflitto con la dittatura del proletariato, la soluzione politica ford-tayloristica-keynesiana, da un lato, e il nazionalsocialismo, dall'altro, erano due tentativi opposti e tuttavia convergenti nel proposito di risolvere il conflitto attraverso l'incorporazione del proletariato nello Stato. Lo Stato liberale del secolo XIX fu profondamente trasformato da questi tentativi, pur restando, a mio avviso, quella capitalistico-borghese la forma di produzione dominante. Dalla seconda guerra mondiale uscì vincente, tra le due forme politiche di integrazione, quella keynesiana, la quale ha dominato fino agli anni Ottanta del secolo, avendo al centro della politica degli Stati la contrattazione collettiva tra le parti sociali, di cui sindacati e partiti del lavoro costituivano centrali protagonisti. Nei rapporti internazionali la centralità del conflitto tra capitale e lavoro era espressa dalla divisione del mondo nei due blocchi, capitalistico-occidentale e comunista, divisione segnata soprattutto dalla lotta per conquistare l'influenza della parte della Terra che veniva chiamata "Terzo mondo". In questo contesto avvenne anche la rottura, nel blocco comunista, tra Unione Sovietica e Repubblica popolare cinese, intorno ai modi diversi di concepire le modalità di organizzazione del conflitto della classe operaia e della sua organizzazione politica, dove un punto decisivo è costituito dal rapporto tra operai e contadini nella comune lotta contro il capitalismo.

Nella svolta tra i due secoli la centralità di questo conflitto tra capitale e lavoro sembra essere venuta meno. Certamente il conflitto in questione non è affatto scomparso, tuttavia la rappresentazione dominante lo ha cancellato in quanto reale motore e centro di gravità degli altri conflitti. Questi ultimi si presentano come guerre etniche, razziali, religiose o di civiltà, e le forme organizzative del

conflitto tra capitale e lavoro non sembrano essere tali da mettere in questione la totalità dell'ordinamento sociale esistente, né accennano a muoversi più in questa direzione, mentre decisivi per gli assetti sociali e politici mondiali sembrano essere piuttosto conflitti su basi religiose o di civiltà. Di conseguenza, anche sul piano dell'analisi scientifica i criteri di interpretazione dei conflitti fanno centro più su elementi culturali, simbolici, linguistici. Perciò una locuzione volutamente ambivalente come "dire la guerra e/è farla", ben registra una tale situazione e la sua problematicità. Eppure, questo conflitto tra capitale e lavoro, caratteristico della moderna società borghese, racchiude qualcosa di assolutamente radicale ossia la questione stessa del rapporto degli uomini con la natura e tra di loro. Senza dubbio questa stessa questione radicale è in gioco anche nelle religioni e nelle culture in nome delle quali si fanno le guerre, altrimenti gli uomini non metterebbero a rischio la propria vita. Nella concezione che pone al centro della sua riflessione quel conflitto tra capitale e lavoro, il materialismo storico, vi è una lettura di questo rapporto degli uomini con la natura e tra di loro, che poggia sulla cognizione scientifica per cui gli esseri naturali e quindi anche gli esseri umani – i quali, pur nella peculiarità del loro modo di esistere, tuttavia nella natura non sono «uno Stato nello Stato»<sup>1</sup> – trovano la loro origine in se stessi e si sviluppano autoproducendosi, in alcune fasi della loro esistenza sociale, attraverso contraddizioni e conflitti, che, a determinate condizioni reali e non in base a un ideale normativo, possono essere soppressi. Perciò la perdita di visibilità, nel discorso dominante, di una lettura così radicale del conflitto, in conseguenza di certe crisi sociali e politiche verificatesi nel Novecento, non significa affatto che tale impostazione debba scomparire dall'analisi scientifica e dalla prassi politica, ma, al contrario, essa deve mettersi alla prova nella teoria e nella prassi contemporanee, nelle quali rientra la sua stessa crisi come discorso e pratica dominante. D'altronde, l'espansione su tutta la Terra del rapporto capitalistico di produzione dopo il crollo del comunismo, porta con sé anche la distruzione della forma keynesiana di Stato e caratterizza tutta la fase economica presente di globalizzazione del libero scambio di merci e di lavoro, di precarietà di quest'ultimo, di politiche di bassi salari e di povertà prodotta dallo sviluppo di un'enorme ricchezza. Da questa netta fisionomia capitalistica dell'odierna globalizzazione, deriva che le forme politiche dell'ordine mondiale presente e la legittimazione delle guerre

<sup>1</sup> B. De Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, tr. it. di S. Giametta, Torino 1978, p. 120.

hanno per fondamento appunto i diritti umani borghesi. Se nella concezione materialistica della storia la sorgente viva del capitale è il lavoro a sua volta posto dal capitale stesso, e se questa relazione si sviluppa in maniera fortemente e irrimediabilmente antagonista, questa rimozione della centralità e radicalità del conflitto tra capitale e lavoro non si presenta forse, nella globalizzazione, tanto più ostentata quanto più proprio questa contraddizione è diventata assoluta? E che il secolo Ventunesimo porti in primo piano la guerra diffusa, non è forse l'apparenza rovesciata della radicalità del conflitto latente, «la rivolta delle forze produttive moderne contro i rapporti moderni della produzione, cioè contro i rapporti di proprietà che costituiscono le condizioni di esistenza della borghesia e del suo dominio»<sup>2</sup>?

Nel pieno del processo di globalizzazione dei mercati dei prodotti e del lavoro, alla fine degli anni Novanta del secolo scorso, vi è stata una crisi finanziaria in Asia e contemporaneamente, a partire dalle proteste di Seattle del 1999 in occasione della riunione del Wto, cominciarono a svilupparsi nuovi conflitti sociali su tematiche inerenti la sfera più ampia della riproduzione piuttosto che della produzione vera e propria. Ma il legame tra le due sfere è strettissimo, giacché questi soggetti in lotta, unitamente ai migranti che si spostano dall'Asia e dall'Africa verso il Nord e l'Occidente del mondo, costituiscono il grande esercito industriale di riserva, quali che siano le nuove forme di divisione del lavoro conseguenti al mutamento degli strumenti di produzione – l'informatica è ovviamente centrale, insieme alla perdita di centralità della grande fabbrica ford-tayloristica. Orbene, all'interno di questi movimenti si è sviluppata una forte opposizione alla guerra come forma principale, perseguita soprattutto dagli Stati Uniti d'America e dalla Gran Bretagna, di instaurazione del nuovo ordine mondiale. Contemporaneamente si è sviluppata tutta una problematica sulle forme organizzative e di lotta antagonistiche al modo di produrre e distribuire la ricchezza fondato sul capitale globalizzato. In questo contesto la questione della violenza è un punto nevralgico della discussione. Il Novecento aveva visto la violenza organizzata dei sistemi socialisti sovietico e cinese fallire i suoi obiettivi e rovesciarsi nell'effetto contrario. Il sistema sovietico portò ai *gulag* e alla cortina di ferro, e fu ampiamente rifiutato già dai movimenti antagonisti che si svilupparono in Occidente negli anni Settanta del secolo scorso. Il sistema cinese, apprezzato da questi movimenti nel con-

<sup>2</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 467; tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Manifesto del Partito Comunista*, Roma-Bari 1995, pp. 91-92.

tributo alla lotta di liberazione di operai e contadini, guidata da Mao-Tse Tung, fu nettamente respinto quando mise capo alla repressione dei moti studenteschi del 1989 nella piazza Tien-an-men. Dal canto loro, anche i movimenti di lotta antagonistici, sviluppatisi in Europa e in America negli anni Settanta, avevano praticato forme di violenza, soprattutto in Italia, che degenerò portandoli a una gravissima crisi.

Per tutti questi motivi esposti sommariamente, vorrei tentare una ricognizione della concezione marxista della guerra in connessione al discorso sulla violenza organizzata e quindi sul potere politico. Essa è propedeutica a un discorso sulle forme di organizzazione politica della contemporaneità, che non posso fare in questa sede.

## 2. *Guerra e produzione sociale degli uomini*

Gli uomini cominciarono a distinguersi dagli animali nel momento in cui i loro mezzi di sussistenza li «cominciarono a *produrre*»<sup>3</sup>, e così, indirettamente, continuano a produrre la loro stessa vita materiale. Tale produzione che gli individui fanno dei loro mezzi di sussistenza, non è soltanto una semplice riproduzione dell'esistenza fisica, ma è una determinata forma di estrinsecazione della loro vita, sia attraverso ciò che producono sia attraverso il modo in cui lo fanno. Produrre i mezzi di sussistenza è perciò un'azione storica, fin dalla più semplice produzione dei mezzi per soddisfare quei bisogni, che sono a loro volta la condizione della stessa vita storica e che ogni giorno gli uomini ripetono da millenni per mantenersi appunto in vita, ossia mangiare, bere, vestire. Contestualmente, ogni bisogno soddisfatto, l'azione eseguita per soddisfarlo e lo strumento impiegato allo scopo generano nuovi bisogni, e proprio questa produzione di nuovi bisogni costituisce la «prima azione storica»<sup>4</sup>. Sempre contestualmente, la riproduzione che gli individui fanno della propria vita è anche produzione di altri uomini, e questa assume agli inizi la forma del rapporto sociale della famiglia, rapporto successivamente subordinato ad altri rapporti sociali più allargati, perché prodotti da nuovi e aumentati bisogni, a loro volta creati dall'aumento della

<sup>3</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», hg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam/Berlin 2004, p. 107; tr. it. di F. Codino, *Opere V 1845-1846*, Roma 1972, p. 17.

<sup>4</sup> Ivi, p. 13; tr. it., cit., p. 28.

popolazione. Perciò, questa produzione della loro esistenza gli individui la fanno socialmente, ossia essa presuppone le loro reciproche relazioni. Così, la produzione della vita propria mediante il lavoro, e altrui mediante la procreazione (e, oggi, grazie alle scoperte di tecniche riproduttive, di nuovo mediante il lavoro o una combinazione di entrambi i mezzi) è un duplice rapporto: con la natura e sociale, ossia che avviene con la cooperazione di più individui tra loro. Ma appunto perché si tratta di cooperazione tra individui, il modo di cooperazione cambia storicamente e quindi condiziona a sua volta il modo di produzione della vita da parte degli individui stessi, ragion per cui anche questo modo di produzione è storicamente mutevole. «Un modo di produzione o uno stadio industriale determinato è sempre unito con un modo di cooperazione o uno stadio sociale determinato, e questo modo di cooperazione è anche esso una “forza produttiva”»<sup>5</sup>. Quindi, fin dalle origini gli individui stanno tra loro socialmente legati in senso materiale, e questo legame si presenta in modo storicamente determinato. Perciò la storia degli individui è la storia delle loro relazioni con la natura e sociali, dunque in primo luogo è la loro storia materiale, quella delle forme specifiche della loro produzione e dello scambio, nel senso che producono e scambiano in vari modi. È questo fatto che tiene uniti gli uomini e fa la storia, e non in primo luogo un qualche elemento ideale come lo Stato, la religione, la filosofia, che invece presentano questi legami materiali proprio occultandone la storicità, quindi in forma rovesciata, e ciò avviene per determinati motivi presenti entro quel legame materiale e non viceversa. Infatti, quando nei reali rapporti materiali con la natura e nei rapporti sociali di produzione e di scambio tra gli individui si raggiungono gradi storicamente determinati di sviluppo provocati dall'aumento e dalla novità dei bisogni, della popolazione e degli strumenti di produzione, questi entrano in conflitto con i rapporti sociali esistenti: a quel punto, le forme politiche e quelle della coscienza rappresentano questi rapporti esistenti, storicamente prodotti in precedenza, come se fossero eterni, occultando i mutamenti di forze produttive, bisogni, quantità di popolazione, che sono avvenuti sotto di essi e che li rendono storicamente superati. Anche quelle forme politiche e ideali sono perciò determinate dai cambiamenti della loro base materiale, quindi, malgrado la loro pretesa di eternità, mutano storicamente: ma la loro funzione è quella di produrre l'apparenza, ossia ogni volta di legittimare come eterno ciò che è invece sempre di nuovo storicamente determinato. La coscienza è, allora, solo

<sup>5</sup> Ivi, p. 15; tr. it., cit., *ibid.*

un aspetto e un prodotto di queste condizioni storiche materiali di produzione e di scambio, non per caso essa (questo è importante sottolineare per il tema “dire la guerra”) si presenta come linguaggio, anzi «il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti tra altri uomini»<sup>6</sup>. Questo carattere al tempo stesso linguistico e sociale della coscienza ha la sua radice nel carattere sociale del modo in cui gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza, perciò essa non può esistere come “coscienza pura”. Mente e linguaggio nascono insieme dal bisogno di avere rapporti con altri uomini onde produrre i mezzi di sussistenza conformemente a come l'uomo esiste e agisce. Perciò, anche la coscienza e il linguaggio sono storicamente condizionati e storicamente si sviluppano dalla necessità dei rapporti con gli altri uomini, dal modo in cui si sviluppano i bisogni, la popolazione e i mezzi di produzione, ossia da quelle condizioni materiali dell'esistenza che sole meritano di essere chiamate storiche. Ne consegue che la stessa “coscienza pura” è una rappresentazione la quale nasce a determinate condizioni storiche, ossia a uno stadio di sviluppo più progredito nei rapporti di produzione e di scambio tra gli individui di una determinata epoca. Infatti, la coscienza si presenta nelle prime fasi storiche come coscienza e comportamento limitati degli individui verso la natura, avvertita come potenza estranea che li sovrasta ergendosi contro di loro; contemporaneamente essa si presenta come coscienza della necessità di stabilire rapporti con altri uomini e come legame limitato con una ristretta cerchia di altri uomini. Queste due relazioni limitate, con la natura e con gli altri uomini, si condizionano a vicenda.

Con l'accrescersi della produttività, l'aumento dei bisogni e della popolazione, cambiano i rapporti di vita sociali, quindi anche la coscienza che ne è un momento. Questo cambiamento dei rapporti sociali si esprime nella comparsa e nello svilupparsi della divisione del lavoro. Quest'ultima, dunque, non è «una legge eterna, una categoria semplice e astratta [...]. Il lavoro si organizza e si divide diversamente, a seconda degli strumenti dei quali dispone»<sup>7</sup>. La divisione del lavoro è dunque il prodotto di un processo che è sociale e quindi storico, ossia di carattere materiale: essa nasce dalle condizioni storicamente determinate

<sup>6</sup> Ivi, p. 16; tr. it., cit., p. 29.

<sup>7</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., pp. 144-149; tr. it. di F. Rodano, *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della Miseria del signor Proudhon*, cit., pp. 108-113.

della produzione e dello scambio, quindi non rimane sempre la stessa, ma muta fortemente attraverso le varie epoche. Dalla più elementare divisione del lavoro sessuale per la riproduzione, oppure dalla disposizione fisica, necessità, bisogno, si può giungere, tra l'altro, con lo sviluppo dei bisogni, della popolazione e dei mezzi di produzione, alla divisione tra lavoro manuale e lavoro mentale, e solo a questo punto la coscienza può rappresentarsi come qualcosa di indipendente, come coscienza dell'individuo singolo. Questa più evoluta divisione del lavoro che produce la rappresentazione di una coscienza pura, autonoma, indipendente da rapporti sociali, ma in realtà condizionata proprio da più avanzati rapporti di produzione e di scambio, dunque sociali, funziona in modo da «concepire *realmente* qualche cosa senza concepire alcunché di reale»<sup>8</sup>. Abbiamo così le forme politiche presunte “pure” (ad esempio, lo Stato che sembra ergersi come un'entità autonoma contro la società civile) e le grandi forme teoriche quali l'arte, la filosofia, la teologia. Poiché queste autonomizzazioni apparenti sono dovute alla divisione sociale del lavoro, è possibile che la coscienza, oltre a pensarsi come autonoma, entri anche in conflitto con quelle condizioni materiali, ossia di produzione e di rapporti sociali esistenti, da cui in realtà proviene. Ma questa contraddizione della coscienza con la prassi storicamente esistente in un determinato periodo, è dovuta non a un movimento interno, autonomo, della coscienza stessa o dell'autocoscienza che è la forma estrema di questa divisione del lavoro, bensì è dovuta al fatto che entro la prassi stessa si stanno separando ed entrando in contraddizione le forze produttive, dunque gli strumenti di produzione, da un lato, e, dall'altro, i rapporti sociali, i quali erano stati prodotti insieme a quelle forze produttive ed erano forze produttive essi stessi, ma adesso non soddisfano più i nuovi e accresciuti bisogni, la nuova e accresciuta produttività che sta in rapporto con l'aumento della popolazione. Ma, stante la divisione del lavoro, è del tutto evidente che la produzione materiale, le relazioni sociali e la coscienza entrino tra loro in conflitto. Infatti, appunto perché c'è la divisione del lavoro, è possibile, anzi, inevitabile, che la produzione, il godimento, l'attività spirituale e l'attività materiale tocchino a individui diversi, da cui appunto nasce il conflitto. L'unico modo di eliminare questo conflitto sta nell'abolire la divisione del lavoro. Ma ciò non significa tornare alla fase primitiva in cui questa divisione ancora non c'era, perché subito si riproporrebbe la tendenza degli individui a produrre i loro mezzi di sussistenza di maniera tale che il primo bisogno soddisfatto, l'azione del

<sup>8</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., p. 17; tr. it., cit., p. 30.



soddisfarlo e lo strumento già acquisito per soddisfarlo, creano nuovi bisogni, e che gli uomini, rifacendo ogni giorno la loro vita, si riproducono, per cui si ha uno sviluppo nei bisogni, negli strumenti per soddisfarli, dunque nelle forze produttive, nei rapporti sociali e nella popolazione, da cui di nuovo la necessità della divisione del lavoro e i conseguenti conflitti. Allora, la divisione del lavoro può essere soppressa solo quando i bisogni, i mezzi per soddisfarli, le forze produttive, la popolazione e la cooperazione sono giunti a tal punto, che essa entra in contraddizione con questi nuovi bisogni, godimenti e forze produttive, nel senso che essi sono divenuti universali e perciò la divisione del lavoro costituisce un limite a questa universalità, e di conseguenza essa, ovvero il lavoro stesso, deve essere abolita a pena di distruggere tutta la ricchezza nel frattempo creatasi. Quindi, la soppressione della divisione del lavoro non è un ritorno alle condizioni in cui il comportamento degli uomini con la natura e tra loro stessi era unilaterale e limitato, quindi richiedeva una minima divisione del lavoro o una sua assenza per unilateralità, ma è un avanzamento a condizioni di universalità dei rapporti degli uomini con la natura, nel senso che si ha il pieno dominio su di essa, e di universalità delle relazioni sociali. Per questo la divisione del lavoro deve giungere a un punto in cui essa stessa produce queste relazioni universali rispetto a cui diviene inadeguata, e così ha prodotto le forze che la sopprimono. Tornando alla coscienza, tutto ciò che nello Stato e nella rappresentazione filosofica, teologica ecc., appare come vincolo, come concetto, come irrisolutezza, è solo una rappresentazione che apparentemente mostra questi vincoli come ideali e come propri dell'individuo isolato, ma in realtà si tratta dei vincoli riguardanti la produzione della vita e delle relazioni sociali, vincoli relativi a un determinato stadio storico della produzione, dei bisogni, dei godimenti, della crescita della popolazione e della divisione del lavoro.

La divisione del lavoro, essendo strettamente connessa alle antitesi reciproche tra forze produttive, relazioni sociali e forme della coscienza, comporta al tempo stesso l'ineguale ripartizione quantitativa e qualitativa del lavoro, dei mezzi di produzione e dei prodotti del lavoro stesso. Da ciò deriva la proprietà privata dei mezzi di produzione, a cominciare dalle primitive divisioni familiari, dove, nella famiglia, con la schiavitù della donna e dei figli sottomessi all'uomo, si configura qualcosa che è appunto la possibilità di disporre della forza-lavoro altrui. Questo stato di fatto, ossia la separazione tra forza-lavoro e detentore dei mezzi di produzione, esiste in forme diverse in tutte le fasi in cui si sviluppa la divisione del lavoro. Abbiamo così una piena identificazione tra divisione del lavoro e proprietà privata: «Con la prima si esprime in riferimento all'attività esattamente

ciò che con l'altra si esprime in riferimento al prodotto dell'attività»<sup>9</sup>. L'ineguale ripartizione del lavoro comporta dunque che ci siano degli individui che lavorano e producono per gli altri, e altri individui che non lavorano in quanto possiedono solo i mezzi di produzione e vivono del lavoro altrui. È questa la dinamica della proprietà privata, che compare solo in una fase storica determinata dello sviluppo umano, caratterizzato da un determinato grado di espansione dei bisogni, dei godimenti e dei mezzi di produzione. Questa fase, a sua volta, presenta vari gradi di sviluppo e dunque differenti forme, sempre storicamente determinate, di divisione del lavoro, di proprietà privata, di bisogni, di godimenti, quindi presenta differenti gradi di disuguaglianza con conseguenti conflitti. Perciò, la divisione del lavoro non comporta affatto eguaglianza, ma essa è sempre diseguale, perché comporta una separazione nella proprietà dei mezzi di produzione, un comando del possessore di tali mezzi sulla forza-lavoro e conseguentemente una ineguale distribuzione dei prodotti del lavoro<sup>10</sup>.

L'altra conseguenza, sempre antagonistica, della divisione del lavoro, ossia della proprietà privata (le due cose sono identiche), è «la contrapposizione tra l'interesse del singolo individuo o della singola famiglia e l'interesse collettivo di tutti gli individui che hanno rapporti reciproci»<sup>11</sup>. La proprietà privata non solo contrappone gli individui tra loro nell'ineguale ripartizione del lavoro e dei loro prodotti, e nella detenzione dei mezzi di produzione, ma contrappone altresì gli individui ai loro reciproci rapporti, i quali divengono una potenza estranea che si erge contro di loro e si presenta come interesse collettivo. Questo interesse collettivo, nascente dall'antagonismo con l'interesse particolare, antagonismo causato dalla divisione del lavoro o dalla proprietà privata, prende un'autonoma configurazione, e questa è lo «Stato». Lo Stato è una «comunità illusoria»<sup>12</sup>, poiché l'interesse collettivo è separato e antitetico all'interesse individuale; però quest'illusione si costituisce sulla base reale di interessi presenti in comunità familiari, tribali, linguistiche o di altri interessi, e sulla base dell'accentuata divisione del lavoro che genera le classi sociali, le quali si differenziano e sempre danno luogo a necessarie disuguaglianze, in modo che sempre una classe domina su tutte le altre. Perciò,

<sup>9</sup> Ivi, p. 19; tr. it., cit., p. 31.

<sup>10</sup> Cfr. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Robentwurf) 1857-1858; Anhang 1850-1859*, Berlin 1974, pp. 16 ss.; tr. it. di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. I, pp. 19 ss.

<sup>11</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., pp. 19-20; tr. it., cit., pp. 31-32.

<sup>12</sup> Ivi, p. 20; tr. it., cit., p. 32.

«tutte le lotte nell'ambito dello Stato, la lotta fra democrazia, aristocrazia e monarchia, la lotta per il diritto di voto, ecc. ecc., altro non sono che le forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali fra le diverse classi»<sup>13</sup>. Quindi l'interesse collettivo contrapposto all'interesse individuale, è un'illusione in quanto interesse collettivo, e tuttavia è un'illusione, per così dire, reale, nel senso che essa è la forma con cui una classe domina su un'altra, in conseguenza di un'accentuata divisione del lavoro a uno stadio storico determinato. Ne consegue che la classe che vuole dominare, deve conquistare il potere politico rappresentando il suo interesse come l'interesse collettivo: in realtà si tratta del suo interesse particolare, ma è con questa finzione che può dominare. Tutti questi processi di separazione e di costituzione dell'interesse collettivo come una potenza autonoma, lo Stato, l'universale nell'immaginazione – un'immaginazione, però, costituita sulla base reale delle comunità cosiddette “naturali” e della divisione del lavoro –, contrapposto alla società civile, luogo degli interessi particolari, raggiungono il massimo sviluppo nella società borghese moderna.

«Fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale, fin tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata»<sup>14</sup>. Questo ergersi della stessa attività vitale e sociale degli individui, del lavoro e del loro prodotto, a un potere che sovrasta gli individui stessi, è stato un passaggio centrale dello sviluppo storico avutosi finora. Qui «il potere sociale, cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata nella divisione del lavoro, appare a questi individui, poiché la loro cooperazione stessa non è volontaria ma naturale, non come il loro proprio potere unificato, ma come una potenza estranea, posta al di fuori di essi, della quale essi non sanno donde viene e donde va, che quindi non possono più dominare e che al contrario segue una sua propria successione di fasi e di gradi di sviluppo la quale è indipendente dal volere e dall'agire degli uomini e anzi dirige questo volere e agire»<sup>15</sup>. Invece nella società comunista, ossia nella forma di produzione e di relazione tra gli individui dove le condizioni della produzione e della cooperazione sono sottoposte al con-

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 33.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 21; tr. it., cit., *ibid.*

### 3. La politica e la guerra come violenza organizzata di classe

trollo degli individui stessi e non si ergono come una potenza estranea contro di loro, scompare la divisione del lavoro. Come detto sopra, ciò non significa che si torni alle condizioni di partenza degli individui con limitati bisogni e mezzi di godimento, quindi con un limitato ambito di rapporto con la natura e di cooperazione con gli altri individui, ma che, sulla base di uno sviluppo ricco di bisogni, di forze produttive e di mezzi di godimento – sviluppo avutosi passando attraverso la divisione del lavoro e che ora la rende superflua – ciascun individuo non è obbligato, per sopravvivere, a seguire un'attività determinata e ad avere una sfera di attività esclusiva, ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo secondo la sua volontà. L'intera società regola la produzione generale in modo da offrire le basi produttive per questo poter cambiare attività non per la necessità della sopravvivenza, come avviene nel lavoro precario e flessibile della società contemporanea, ancora caratterizzata dalla separazione antagonistica e di dominio tra lavoratore e mezzi di produzione, quindi da una delle forme centrali della divisione del lavoro, ma a partire dal fatto «che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita»<sup>16</sup>. Qui appare chiaro che il lavoro non è solo mezzo di sussistenza e di mera riproduzione dell'esistenza fisica, ma un modo, fine a se stesso, di esternare la propria vita, una manifestazione del carattere multilaterale degli individui divenuti universali non perché lo siano per natura, ma in forza dello sviluppo storico. «Il lavoro di questa individualità [...] non si presenta nemmeno più come lavoro, ma come sviluppo integrale dell'attività stessa, nella quale la necessità naturale nella sua forma immediata è scomparsa, perché al bisogno naturale è subentrato un bisogno storicamente prodotto»<sup>17</sup>. Ma la divisione del lavoro, quindi la proprietà privata e la conseguente forma antagonistica assunta dai rapporti sociali, caratterizzati dal fatto che l'attività sociale degli uomini, le loro reciproche relazioni, le stesse potenze della loro vita si consolidano in un potere obbiettivo autonomo, indipendente dall'attività e dalla vita stessa che li ha prodotti: tutto ciò può essere soppresso non in modo teorico, cioè togliendosene dalla testa la rappresentazione o instaurando volontaristicamente modi diversi di comportamento, ma sotto peculiari condizioni che sono di carattere pratico, ossia date dallo stesso sviluppo storico. Bisogna che la gran massa degli uomini sia diventata priva di proprietà, cioè sia stata espropriata di tutta la ricchezza che essa stessa ha finora prodotto. Quindi, la privazione della proprietà

<sup>16</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 19, cit., p. 21.

<sup>17</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 231; tr. it., cit., vol. I, pp. 317-318.

subita dalla gran massa, cioè la sua estrema miseria, significa al tempo stesso che essa sta in contrapposizione con «un mondo esistente della ricchezza e della cultura»<sup>18</sup>, cioè che questa massa presuppone «un grande incremento della forza produttiva, un alto grado del suo sviluppo»<sup>19</sup>. Questo sviluppo della ricchezza, presupposto dell'espropriazione di una gran massa che le si oppone, non è altro che il pieno e universale sviluppo delle forze produttive, quale si può avere con il mercato mondiale creato dalla grande industria. Tale sviluppo deve portare con sé «l'esistenza empirica degli uomini sul piano *della storia universale*, invece che sul piano locale»<sup>20</sup>, e solo su questo piano può svilupparsi, come risultato della grande industria che crea il mercato mondiale, una massa di individui spogliati dalla proprietà e contrapposti al mondo esistente della ricchezza e della cultura. La storia universale, dunque, non è altro che il pieno sviluppo del mercato mondiale che rompe tutte le barriere locali ed è creato dalla borghesia attraverso la concorrenza, la quale investe anche il lavoro comprato e venduto per aumentare il capitale. Solo in questo contesto del mercato mondiale creato dal capitalismo, può svilupparsi «la classe degli operai moderni, che vivono fintantoché trovano lavoro, e [...] trovano lavoro fintantoché il loro lavoro aumenta il capitale»<sup>21</sup>. Gli operai moderni costituiscono quella forza lavorativa privata del capitale ovvero del possesso dei mezzi di produzione e di soddisfacimento dei bisogni, quindi essi sono remunerati solo per l'equivalente che permette loro di aumentare il capitale con il loro lavoro vivo. Poiché essi sono merce e quindi, come tutte le altre merci, sono esposti alle oscillazioni del mercato e alle alterne vicende della concorrenza – tra di loro e con le macchine, che nel capitalismo «non intervengono a sostituire forza-lavoro mancante, ma per ridurre la forza-lavoro presente in massa alla misura necessaria»<sup>22</sup> –, essi perdono, non temporaneamente, il loro lavoro come fonte assicurata di esistenza. Questo mercato mondiale creato dalla grande industria, crea a sua volta relazioni universali, ricchezza e sviluppo universale delle forze produttive, e solo mediante questa ricchezza espropria la massa degli individui riducendoli a operai e contrapponendoli alla ricchezza esistente. «Il proletariato può dunque esistere soltanto sul piano *della storia universale*»<sup>23</sup>, ossia del

<sup>18</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., p. 22; tr. it., cit., p. 33.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., pp. 33-34.

<sup>21</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 468; tr. it., *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 93.

<sup>22</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 589; tr. it., cit., vol. II, p. 397.

<sup>23</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., p. 23; tr. it., cit., p. 34.

mercato mondiale che comporta la libera concorrenza. Perciò il proletariato non è costituito dalla «povertà *sorta naturalmente*, bensì [dal]la povertà *prodotta artificialmente*, non [dal]la massa di uomini meccanicamente oppressa dal peso della società ma [dal]la massa di uomini che proviene dalla sua *acuta dissoluzione*»<sup>24</sup>. La povertà prodotta artificialmente è quella prodotta dal movimento dell'industria moderna che distrugge il vecchio ceto medio, precipitandolo nel proletariato, e assorbe anche le forme precedenti di povertà naturale, servitù della gleba ecc.. Perciò, «quando il proletariato annuncia la *dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo*, esso esprime soltanto *il segreto della sua propria esistenza*, poiché esso è la dissoluzione *effettiva* di questo ordinamento del mondo. Quando il proletariato esige la *negazione della proprietà privata*, esso eleva a *principio della società* ciò che la società ha elevato a *suo* principio, ciò che *in esso* è già impersonato senza il suo apporto, in quanto risultato negativo della società»<sup>25</sup>. Quindi, la condizione per l'abolizione della forma di società finora esistita, caratterizzata, in alcune fasi del suo sviluppo, dalla divisione del lavoro o, il che è lo stesso, dal rapporto di proprietà privata, è che la situazione esistente sia, per la gran massa degli uomini, insostenibile. Infatti, la forma che la proprietà privata assume nella fase estremamente progredita del mercato mondiale, pone quella grande massa in un tale stato di povertà da renderle impossibile la stessa sussistenza, perché il lavoro, merce e perciò soggetto alla libera concorrenza, si perde non temporaneamente. Ma questa povertà è prodotta “artificialmente”, ossia da un grande sviluppo di ricchezza e di forze produttive, e solo questa è la condizione perché possa essere abolita. Se non vi fosse una ricchezza pienamente sviluppata, cioè forze produttive universali create dal mercato mondiale, e se la mancanza di proprietà da parte di una gran massa di individui e la loro contraddizione col mondo esistente della ricchezza e della cultura non si presentassero come conseguenza di questo sviluppo, non sarebbe possibile nessuna soppressione pratica della divisione del lavoro ovvero della proprietà privata, quindi non sarebbe possibile nessun comunismo, perché si avrebbe non la riappropriazione della ricchezza espropriata, ma solo la miseria generalizzata e di conseguenza il ritorno a una situazione in cui gli uomini dovrebbero provvedere allo stretto necessario per la sussistenza, e così ritornerebbero le nuove successive divisioni del lavoro con i relativi conflitti.

<sup>24</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., pp. 390-391; tr. it. di R. Panzieri, *La questione ebraica. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Roma 1998, p. 68.

<sup>25</sup> Ivi, p. 391; tr. it., cit., *ibid.*

Invece, affinché questi uomini posti in miseria dalle loro stesse condizioni di vita e di riproduzione, diventate potenze estranee alla loro vita, possano sopprimere tale miseria, devono avere sviluppato universalmente le loro forze produttive; quindi, è necessaria la ricchezza così come è posta dal mercato mondiale, ossia in modo storico-universale. Infatti, solo con questo trasformarsi della storia in storia universale, creata dalla grande industria e dal mercato mondiale, «possono aversi relazioni *universali* fra gli uomini, ciò che da una parte produce il fenomeno della massa “priva di proprietà” contemporaneamente in tutti i popoli (concorrenza generale), fa dipendere ciascuno di essi dalle rivoluzioni degli altri, e infine sostituisce agli individui locali individui inseriti *nella storia universale*, individui empiricamente universali»<sup>26</sup>, cioè degli individui ricchi di capacità produttive e bisogni sviluppati onnilateralmente. Lo sviluppo precedente, quindi la divisione capitalistica del lavoro, ovvero la proprietà privata borghese, crea, entro l'alienazione, degli individui sociali pienamente sviluppati che sono la base reale per l'abolizione della miseria divenuta universale insieme all'universalizzarsi della ricchezza. Nella società borghese ciò che è universale è la scissione delle forze produttive con il mondo della ricchezza esistente, creato da quelle stesse forze produttive mediante la loro privazione della ricchezza, privazione che è appunto la condizione per cui quelle forze produttive possano creare ricchezza. Infatti, nella produzione fondata sullo scambio di lavoro con lavoro, sotto l'apparenza di uno scambio di equivalenti, che sembrerebbe presupporre la proprietà del prodotto del proprio lavoro, si ha la scissione e l'alienazione tra lavoro e proprietà delle condizioni oggettive del lavoro stesso. Quindi, quella che sembrerebbe essere la condizione della proprietà dell'operaio, lo scambio di lavoro, misurato nella relazione del valore di scambio, con lavoro, in realtà è solo un'apparenza, perché questo scambio di lavoro con lavoro ha come condizione la mancanza di proprietà da parte dell'operaio: sotto l'apparenza dello scambio c'è, in realtà, un non-cambio. Sennonché, questa «forma estrema di alienazione in cui, nel rapporto tra capitale e lavoro salariato, il lavoro, l'attività produttiva si presenta rispetto alle sue stesse condizioni e al suo stesso prodotto, è un necessario punto di passaggio – e pertanto contiene già in sé, solamente in forma rovesciata, a testa in giù, la dissoluzione di tutti i presupposti limitati della produzione, e anzi crea e produce i presupposti incondizionati della produzione e quindi tutte le condizio-

<sup>26</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., p. 22; tr. it., cit., p. 34.

### 3. La politica e la guerra come violenza organizzata di classe

ni materiali per lo sviluppo totale, universale delle forze dell'individuo»<sup>27</sup>. Senza queste relazioni universali come condizione dell'espropriazione, relazioni che producono, sia pure entro l'espropriazione, individui universalmente sviluppati distruggendoli come individui locali, il comunismo, ossia la soppressione della divisione del lavoro ovvero della proprietà privata, resterebbe un fenomeno locale. Di conseguenza, da un lato lo scambio non si svilupperebbe come uno scambio universale, come una potenza e una forza produttiva essa stessa universale, ma resterebbe relegato nell'ambito dello scambio tra produzioni isolate e domestiche; dall'altro lato, quel comunismo locale sarebbe soppresso immediatamente da ogni allargamento delle relazioni, cioè da ogni progresso verso l'universalismo del mercato mondiale. Invece, «il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti “in una volta” e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica»<sup>28</sup>.

Dunque, la radice di ogni conflitto è di carattere eminentemente *sociale* e quindi storicamente determinato. È perciò storicamente e socialmente che va inquadrata la questione della guerra nel senso più lato, come guerra tra Stati e come guerra civile interna agli Stati o ad essi trasversale. Determinante per la comprensione della guerra è lo svilupparsi della divisione del lavoro ovvero della proprietà privata attraverso varie fasi storiche progressive. Di conseguenza, la più accentuata divisione del lavoro, in quanto si esprime come ineguale distribuzione, per quantità e qualità, del lavoro e dei suoi prodotti, quindi nell'antitesi tra chi possiede i mezzi di produzione e dispone della forza-lavoro altrui, da un lato, e il produttore di quei mezzi di produzione e di consumo, dall'altro lato, dà luogo alla formazione delle classi sociali e al carattere antagonistico che ad esse è connesso. Infatti, il motivo della formazione delle classi è appunto la lotta che, sulla base della divisione sociale del lavoro, dunque dell'ineguale distribuzione del lavoro e quindi dei mezzi di produzione e dei suoi prodotti, si stabilisce tra produttori e possessori dei mezzi di produzione. «I singoli individui formano una classe solo in quanto debbono condurre una lotta comune contro un'altra classe; per il resto essi si ritrovano l'uno di contro all'altro come nemici, nella concorrenza. D'altra parte, la classe acquista a sua volta autonomia di contro agli individui, cosicché questi trovano predestinate

<sup>27</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 414-415; tr. it., cit., vol. II, pp. 149-150.

<sup>28</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., pp. 22-23; tr. it., cit., p. 34.



le loro condizioni di vita, hanno assegnata dalla classe la loro posizione nella vita e con essa il loro sviluppo personale e sono sussunti sotto di essa. Questo fenomeno è identico alla sussunzione dei singoli individui sotto la divisione del lavoro e può essere eliminato soltanto mediante il superamento della proprietà privata e del lavoro stesso»<sup>29</sup>. Notiamo che il concetto stesso di classe si definisce in modo antagonistico, dunque gli individui formano una classe in quanto devono difendere o affermare interessi comuni in opposizione a un'altra classe. Ciò discende dalla divisione del lavoro in cui ogni individuo è già posto socialmente. Inoltre, poiché una classe riceve il suo carattere dall'opposizione ad un'altra classe, essa unisce gli individui che ne fanno parte solo «come individui medi»<sup>30</sup>, cioè come membri di una classe e non come individui personali, i quali, da un lato, stanno tra loro in antagonismo nella concorrenza, e dall'altro sono essi stessi, nella loro esistenza personale, contrapposti alla classe, la quale acquista autonomia nei confronti della loro esistenza. Quindi, nelle condizioni della divisione del lavoro lo stesso rapporto sociale degli individui si fissa in una potenza estranea, ed è questo fissarsi che genera la rappresentazione di sussunzioni degli individui sotto idee, immagini immutabili dell'ordinamento sociale esistente e dell'interesse generale. Ma questa rappresentazione di un ordine immutabile è un'illusione generata appunto dal fissarsi dei caratteri sociali del lavoro degli individui in una potenza oggettiva che li sovrasta, mentre in realtà è prodotto del loro stesso lavoro nelle condizioni sociali della divisione del lavoro, condizioni che generano necessariamente quella falsa rappresentazione, la quale, perciò, non può essere eliminata con un atto della coscienza, bensì sopprimendone le basi reali. Allora, ciò che è importante sottolineare, è che l'antagonismo tra gli individui, nella misura in cui riguarda le loro condizioni *sociali* di vita, è qualcosa che si produce storicamente a condizioni determinate, perché la divisione del lavoro o proprietà privata, da cui quell'antagonismo nasce, progredisce attraverso varie fasi storiche. Il carattere della divisione del lavoro è storico perché, come abbiamo visto, per gli uomini la prima azione autenticamente storica, che li distingue dagli animali, consiste nel fatto che il primo bisogno soddisfatto, l'azione del soddisfarlo e lo strumento impiegato per soddisfarlo, producono nuovi bisogni, ragion per cui il progresso storico è dato dalla moltiplicazione di bisogni, azioni e mezzi per soddisfarli: da ciò

<sup>29</sup> Ivi, p. 72; tr. it., cit., p. 63.

<sup>30</sup> Ivi, p. 77; tr. it., cit., p. 66.

deriva la necessità, ad un certo punto, della divisione del lavoro e del rapporto di proprietà privata con gli antagonismi che esso genera. Dato questo continuo moltiplicarsi e reciproco condizionarsi dei bisogni e dei mezzi per soddisfarli, la divisione del lavoro, la proprietà privata e i molteplici antagonismi che da essa nascono (tra forze produttive, situazione sociale, coscienza; tra individui singoli; tra individui e cosiddetto interesse comune; tra classi e individui di una stessa classe) mutano storicamente a seconda delle forze produttive che si sviluppano e che quindi richiedono sempre diversi rapporti sociali, adeguati al nuovo livello di sviluppo di quelle forze, e sempre diverse divisioni del lavoro, generando così sempre nuovi conflitti. «A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica)»<sup>31</sup>, quindi con quella determinata forma di divisione del lavoro, entro cui «tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale»<sup>32</sup>. Su questa base di sconvolgimento dei rapporti sociali di produzione, provocato da uno sviluppo delle nuove forze produttive, per le quali i precedenti rapporti e le precedenti forme di divisione del lavoro erano diventate delle catene, ossia ostacolavano quello sviluppo, si sconvolgono anche le forme della coscienza. Infatti, queste ultime, entro le fasi antagonistiche della produzione sociale degli individui caratterizzata dalla proprietà privata, sono «le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo»<sup>33</sup>. Perciò, non si può comprendere un simile passaggio da una forma all'altra di produzione e di relazioni sociali, provocato dallo sviluppo delle forze produttive sulla cui base eventualmente sono distrutti i modi precedenti di produzione, a partire dalla coscienza che si ha di esso, poiché questa cerca di concepire e combattere il conflitto che si sta sviluppando, rappresentandosi i rapporti sociali esistenti come eterni e quindi mascherandone il carattere storico. Ciò si verifica quanto più quei rapporti sono entrati in crisi a causa dello sviluppo delle forze produttive nel frattempo createsi. Proprio quegli aspetti ideali della coscienza diventano, ad un certo

<sup>31</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 13, cit., p. 9; tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1971, p. 5.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

punto, l'espressione dei rapporti di produzione e quindi dei rapporti giuridici di proprietà privata, divenuti delle catene per le nuove forze produttive. «Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza»<sup>34</sup>. Infine, «con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura»<sup>35</sup>, ossia il complesso delle forme della coscienza (politica, arte, religione, filosofia), che coprono il carattere solo storicamente determinato di quelle date condizioni di divisione del lavoro e di rapporti di proprietà, divenuti inadeguati rispetto allo sviluppo delle forze produttive, quindi storicamente da superare.

Ogni forma di guerra trova così la sua spiegazione nelle contraddizioni della vita materiale, precisamente nella forma di produzione sociale degli individui in una determinata fase storica: «Tutte le collisioni della storia hanno la loro origine nella contraddizione tra le forze produttive e la forma di relazioni. D'altronde non è necessario che per provocare delle collisioni in un paese questa contraddizione sia spinta all'estremo in questo paese stesso. La concorrenza con paesi industrialmente più progrediti, provocata dall'allargamento delle relazioni internazionali, è sufficiente per generare una contraddizione analoga anche nei paesi con industria meno sviluppata»<sup>36</sup>. Tutti i conflitti hanno la loro radice nella contraddizione che si genera, a un dato punto dello sviluppo storico, tra forze produttive e rapporti di produzione divenuti nel frattempo inadeguati a quelle forze. Questa contraddizione tra forze produttive e forma di relazioni ha origine nell'esistenza, in fasi storiche determinate, dei rapporti di proprietà privata: infatti, i rapporti di produzione con cui le forze produttive, sviluppatasi entro quei rapporti, entrano in conflitto ad un certo punto dello loro sviluppo storico, sono appunto i rapporti di proprietà esistenti, e questi ultimi sono forme storiche di divisione sociale del lavoro. E poiché sulla base della divisione del lavoro si formano le classi, ossia le formazioni conflittuali per eccellenza, ecco che tutte le guerre, interne ed esterne, sono riconducibili ai rapporti di sfruttamento e quindi di dominio di una classe sull'altra, cioè alla forma sociale con cui un individuo sfrutta e domina l'altro. Ne consegue che le classi e i conflitti sociali tra di esse mutano storicamente a seconda del mutare della divisione del lavoro.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., p. 68; tr. it., cit., p. 61.

### 3. La politica e la guerra come violenza organizzata di classe

L'antagonismo di cui qui si parla e che è alla radice delle guerre, è da intendersi «non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sgorga dalle condizioni di vita sociali degli individui»<sup>37</sup>, dunque dal fatto che la produzione della vita, propria e altrui, è un rapporto, da un lato, naturale con la procreazione e, dall'altro, sociale, ossia che dipende dalla cooperazione di più individui, cooperazione storicamente determinata. «Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle forze produttive»<sup>38</sup>. Poiché questa cooperazione di più individui è storicamente determinata, l'aumento della popolazione, dei bisogni, dei mezzi di produzione rende necessaria, a un determinato grado dello sviluppo, la divisione del lavoro, e quindi il rapporto di proprietà privata, le classi e i conseguenti antagonismi tra queste, da cui anche gli antagonismi tra etnie, nazionalità, razze, Stati ecc.

Il fatto che le radici della politica e delle guerre stiano nelle condizioni materiali della vita degli individui, quindi nelle condizioni in cui essi riproducono socialmente la loro esistenza nelle fasi storiche in cui tali condizioni si sviluppano nella forma di un antagonismo tra forze produttive e rapporti sociali di produzione ovvero rapporti di proprietà, non significa che la sovrastruttura giuridica e politica, e le stesse forme della coscienza non possano esercitare in vario modo un certo effetto retroattivo, con una loro, sia pur relativa, autonomia rispetto a quelle condizioni materiali in cui esse hanno in ultima istanza la loro origine. «La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura – le forme politiche della lotta di classe e i risultati di questa – costituzioni stabilite dalla classe vittoriosa dopo una battaglia vinta, ecc. –, le forme giuridiche, anzi persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi prendono parte, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le visioni religiose ed il loro successivo sviluppo in sistemi dogmatici, esercitano altresì la loro influenza sul decorso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano in modo preponderante la *forma*. È un'azione reciproca di tutti questi momenti, in cui alla fine il movimento economico si impone come fattore necessario attraverso un'enorme quantità di fatti casuali»<sup>39</sup>, tanto vaghi e poco dimostrabili nel loro nesso interno da poter essere trascurati.

<sup>37</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 13, cit., p. 9; tr. it., *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 6.

<sup>38</sup> Ivi, p. 8; tr. it., cit., p. 5.

<sup>39</sup> Idd., *Opere* cit., XLVIII, tr. it. di A. Santucci, 1983, p. 492.

2. *Il potere politico come violenza sociale organizzata di classe. La soppressione della guerra attraverso la guerra*

Se la divisione del lavoro e il rapporto di proprietà privata sono sempre qualcosa di storicamente determinato, allora essi possono essere soppressi nel momento in cui i bisogni e i mezzi di produzione, quindi il complesso delle forze produttive, sono talmente sviluppati, che questa volta non più quella forma storicamente determinata di divisione del lavoro e di proprietà privata, ma, insieme ad essa, la divisione del lavoro e la proprietà privata stesse, come caratteristiche di determinate fasi storiche dell'auto-produzione umana della vita, si rivelano un ostacolo al grado dello sviluppo nel frattempo raggiunto da quelle forze produttive. «A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società»<sup>40</sup>. Entro queste fasi progrediscono le forme della divisione del lavoro ovvero dei rapporti di proprietà privata, quindi si scandiscono le varie forme dell'antagonismo tra forze produttive e forme sociali della produzione, antagonismo in cui tutti gli altri conflitti hanno la loro radice. «I rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale [...]. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo»<sup>41</sup>. Infatti, proprio nella moderna società borghese la massa dell'umanità diventa priva di proprietà, ma questa universale espropriazione si rivela essere un rapporto sociale del tutto inadeguato ad uno sviluppo di forze produttive in cui gli individui espropriati sono al contempo posti sul piano della storia universale creata dal mercato mondiale, quindi diventano degli individui universali per bisogni e capacità produttive. Per questa loro universalità, le forze produttive sviluppatasi nella società borghese sono incompatibili con l'intero sistema di appropriazione fondato sulla proprietà privata e di conseguenza anche con il loro proprio sistema di appropriazione, fondato sul salario. Infatti, la condizione dell'esistenza delle classi dominanti precedenti (patrizi, cavalieri, signori feudali, maestri delle corporazioni, borghesi) era la proprietà dei mezzi di produzione e, mediante questa, l'appropriazione e il dominio del lavoro delle classi dominate. Su questa base esse dominavano su tutta la società, rappresentando

<sup>40</sup> Idd. *Werke*, Bd. 13, cit., p. 9; tr. it., *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 6.

<sup>41</sup> *Ibid.*

il proprio interesse come quello universale. Perciò, «tutte le classi che si sono finora conquistato il potere hanno cercato di garantire la posizione di vita già acquisita, assoggettando l'intera società alle condizioni della loro acquisizione»<sup>42</sup>. Viceversa, il sistema di appropriazione su cui i proletari possono esistere come classe, è soltanto un sistema di espropriazione, ed è questo che li differenzia dalle classi precedenti che hanno conquistato il potere parimenti con rivoluzioni: «La separazione della proprietà dal lavoro si presenta come legge necessaria [dello] scambio tra capitale e lavoro»<sup>43</sup>. La classe proletaria esiste a condizioni di acquisizione che comportano la miseria radicale, la quale però ha come presupposto la ricchezza. Da un lato, il lavoro è posto come non-capitale: non è materia prima, non è strumento di lavoro, non è prodotto grezzo, quindi è esistenza soggettiva pura, senza oggettività, ovvero «il non-oggettivo stesso in forma oggettiva [...]». È il lavoro come miseria assoluta: la miseria non come privazione, ma come completa esclusione della ricchezza oggettiva»<sup>44</sup>. Dall'altro lato, però, il lavoro non è oggetto, ma attività, dunque soggetto, «non come valore esso stesso, ma come sorgente viva del valore»<sup>45</sup>. Quindi, il lavoro è al tempo stesso la miseria assoluta come oggetto e la possibilità generale della ricchezza in quanto attività, soggetto. Esso esiste, perciò, antiteticamente, poiché da un lato è la condizione, il presupposto del capitale, dall'altro presuppone il capitale in quanto può operare solo a condizione di non essere strumento e materia prima. Ma allora, a differenza delle altre classi che precedentemente hanno preso il potere, «i proletari possono conquistarsi le forze produttive della società soltanto abolendo il loro proprio sistema di appropriazione avuto sino a questo momento, e per ciò stesso l'intero sistema di appropriazione che c'è stato finora. I proletari non hanno da salvaguardare nulla di proprio, hanno da distruggere tutta la sicurezza privata e tutte le assicurazioni private che ci sono state fin qui»<sup>46</sup>.

Poiché il sistema di appropriazione finora avutosi è un sistema antagonistico, in quanto fondato sull'esistenza delle classi, la sua distruzione da parte del proletariato comporta la distruzione delle classi stesse, dunque della divisione del lavoro, ovvero del lavoro stesso diventato incompatibile con le forze produttive e la ricchezza sviluppatasi. «La condizione dell'affrancamento della classe lavo-

<sup>42</sup> Ivi, Bd. 4, cit., p. 472; tr. it., *Manifesto del Partito Comunista*, cit., pp. 101-102.

<sup>43</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 203; tr. it., cit., vol. I, p. 279.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., vol. I, p. 280.

<sup>46</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 472; tr. it., *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 102.

ratrice è l'abolizione di tutte le classi, come la condizione dell'affrancamento del "terzo stato", dell'ordine borghese, fu l'abolizione di tutti gli stati e di tutti gli ordini»<sup>47</sup>, ossia delle organizzazioni sociali antagonistiche fondate sulla proprietà fondiaria feudale, quindi sul rapporto servile e sulle corporazioni, cioè sul lavoro libero, ma all'interno dei limiti del mestiere. Con questa divisione medievale per stati, quella per classi, propria della società borghese moderna, fondata sul lavoro libero salariato, conserva la continuità nel mantenere il rapporto di proprietà privata, pur nel progresso degli strumenti di produzione e del tipo di divisione del lavoro, che semplifica l'antagonismo a due soli campi nemici, costituiti dalla classe borghese e da quella proletaria, a differenza delle precedenti epoche storiche antagonistiche, in cui la società si presenta ancora articolata in diversi ordini e gradazioni non solo delle classi fra loro («in Roma antica abbiamo patrizi, cavalieri, plebei, schiavi; nel medioevo signori feudali, vassalli, membri delle corporazioni, garzoni, servi della gleba»<sup>48</sup>), ma anche all'interno di ogni classe.

<sup>47</sup> Ivi, p. 181; tr. it., cit., p. 146.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 462-463; tr. it., cit., p. 83. Va però precisato che nella società moderna, divisa in due classi principali e non più in una pluralità di ordini, si sviluppa, sulla base dell'antagonismo fondamentale tra i due campi nemici del capitale e del lavoro salariato, tutta una dinamica storica. La borghesia moderna è il prodotto di un lungo processo di trasformazione e di rivoluzionamento nel modo di produzione e di scambio. Essa «ha avuto nella storia una parte sommaramente rivoluzionaria» (ivi, p. 464; tr. it., cit., p. 85), poiché ha distrutto le condizioni di vita feudali con i loro vincoli personali, sostituendovi il rapporto fondato sul valore di scambio e sullo sfruttamento aperto, ha tolto alle vecchie professioni la «loro aureola» (ivi, p. 465; tr. it., cit., p. 86) e le ha trasformate in forme di lavoro salariato. «La borghesia non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali» (*ibid.*; tr. it., cit., p. 87), mentre invece le classi industriali precedenti esistevano solo mantenendo immutato il vecchio sistema produttivo. La borghesia crea, come abbiamo visto, il mercato mondiale e dà carattere mondiale, dunque interdipendente, alla produzione e al consumo. Di conseguenza costringe tutte le nazioni, se non vogliono andare in rovina, a introdurre il rapporto capitalistico di produzione, «cioè a diventare borghesi» (ivi, p. 466; tr. it., cit., p. 89). Inoltre, essa assoggetta la campagna al dominio della città, l'Oriente all'Occidente – oggi, con la globalizzazione, potremmo dire: lo costringe a occidentalizzarsi ossia a diventare borghese -; concentra la popolazione, i mezzi di produzione, la proprietà, la politica; accumula forze produttive in massa infinitamente maggiore e più colossale di quanto avessero fatto le epoche precedenti. Di fronte alla borghesia stanno ancora di fronte varie classi, ma, tra tutte queste classi, «il proletariato soltanto è una classe realmente rivoluzionaria» (ivi, p. 472; tr. it., cit., p. 99), perché esso è il «prodotto specifico» (*ibid.*) della grande industria moderna. Perciò la borghesia è la classe rivoluzionaria rispetto alle classi tramandate dalle fasi storiche precedenti della produzione, e il proletariato è la classe rivoluzionaria rispetto alla borghesia, perché la misura capitalistica della ricchezza in base al tempo di lavoro e il rapporto

Poiché è dall'antagonismo tra le classi e dall'esistenza stessa delle classi che nasce

fondato sul salario costituiscono un limite rispetto alle forze produttive che entro la stessa forma di produzione borghese si sono nel frattempo sviluppate. Ovviamente il proletariato, insieme alla borghesia, è rivoluzionario anche rispetto a tutte le altre classi tradizionali, le quali sono destinate a cadere appunto con lo sviluppo industriale moderno. Quindi «gli ordini medi, il piccolo industriale, il piccolo commerciante, l'artigiano, il contadino» (*ibid.*; tr. it., cit., p. 100), sono in conflitto con la borghesia, ma non in senso progressivo, bensì conservatore, «anzi reazionari[o]» (*ibid.*) perché difendono le loro posizioni tradizionali contro la minaccia di precipitare nel proletariato ossia nel lavoro salariato come conseguenza dello sviluppo della grande industria borghese. Quando invece lottano contro la borghesia in modo rivoluzionario, si mettono dalla parte del proletariato in vista del loro inevitabile e imminente passaggio a quest'altra classe, e allora essi «non difendono i loro interessi presenti, ma i loro interessi futuri e abbandonano il proprio punto di vista» (*ibid.*; tr. it., cit., pp. 100-101). La piccola borghesia vive in una perenne contraddizione, perché da un lato aspira a raggiungere la posizione degli strati alti della borghesia, mentre dall'altro è continuamente a rischio di precipitare nel proletariato o tra i poveri in genere. Perciò, «il piccolo borghese [...] è abbagliato dalla magnificenza della grande borghesia e simpatizza con le miserie del popolo» (ivi, p. 556; tr. it. di F. Rodano, *Miseria della filosofia*, cit., p. 162). Nelle società progredite la piccola borghesia costituisce «una parte integrante di tutte le imminenti rivoluzioni sociali» (*ibid.*). Viceversa, il sottoproletariato è la «putrefazione passiva degli strati più bassi della vecchia società» (ivi, p. 472; tr. it., cit., da me un po' modificata, p. 101). «In seguito a una rivoluzione proletaria» (*ibid.*) esso «viene scagliato qua e là nel movimento» (*ibid.*), e costituisce una massa di manovra per la risposta reazionaria alla rivoluzione, date le sue condizioni di vita, prodotte da quella putrefazione. La borghesia stessa presenta al suo interno varie frazioni spesso in lotta tra loro, come si poteva osservare, ad esempio, in Francia nelle lotte di classe del periodo compreso tra la rivoluzione di luglio e il 1850. C'era l'aristocrazia finanziaria, ossia «i banchieri, i re della Borsa, i re delle ferrovie, i proprietari delle miniere di carbone e di ferro e delle foreste» (Idd., *Werke*, Bd. 7, Berlin 1973, p. 12; tr. it. di A. Aiello *et al.*, *Opere*, cit., X, settembre 1849 – giugno 1850, 1992, p. 44). Con questa frazione della borghesia si accordava una parte dei proprietari fondiari. Poi c'era la borghesia industriale, che, all'interno della classe borghese, costituisce la parte più avanzata. L'aristocrazia finanziaria, intrecciata con la rendita fondiaria e col potere statale, domina con la corruzione, la «frode svergognata, [la] smania di arricchirsi non con la produzione, ma rubando le ricchezze altrui già esistenti» (ivi, p. 14, tr. it., cit., p. 47), e in tal modo sta in contrasto con le stesse leggi che regolano la produzione borghese. Perciò l'aristocrazia finanziaria è «la riproduzione del sottoproletariato alla sommità della società borghese» (*ibid.*). Dunque, la trasformazione della lotta sociale in lotta di classi e la semplificazione di questa lotta a due soli campi nemici, borghesia e proletariato, così come si ha nella società borghese moderna, non significa affatto che noi troviamo esclusivamente queste due classi antagonistiche allo stato puro, come se l'intera società fosse un'unica grande industria, ma che sulla base di questo conflitto fondamentale si svolge tutta un'altra serie di conflitti, i quali vanno indagati singolarmente nelle loro determinazioni di volta in volta date, connessi tra loro e messi in relazione al conflitto fondamentale tra capitale e lavoro salariato, conflitto che dà il carattere distintivo al modo di produzione oggi dominante. «In tutte le forme di società vi è una determinata produzione che decide del rango e dell'influenza di tutte le altre, e i cui rapporti deci-



il potere politico, «dopo la caduta dell'antica società»<sup>49</sup> non «ci sarà una nuova dominazione di classe, riassumentesi in un nuovo potere politico»<sup>50</sup>, ma «la classe lavoratrice sostituirà, nel corso dello sviluppo, all'antica società civile un'associazione che escluderà le classi e il loro antagonismo, e non vi sarà più potere politico propriamente detto, poiché il potere politico è precisamente il compendio ufficiale dell'antagonismo nella società civile»<sup>51</sup>.

dono perciò del rango e dell'influenza di tutti gli altri. È una illuminazione generale in cui tutti gli altri colori sono immersi e che li modifica nella loro particolarità. È una atmosfera particolare che determina il peso specifico di tutto quanto essa avvolge» (K. Marx, *Grundrisse*, cit. p. 27; tr. it., cit., vol. I, p. 34). Ciò significa proprio il contrario del fatto che le differenze e le singole determinazioni vengono azzerate, poiché, anzi, è dall'atmosfera particolare data dalla forma di produzione dominante e quindi, dove si tratta di una forma di produzione antagonista, è dal conflitto fondamentale a cui quella specifica forma di produzione dà luogo, che le altre determinazioni del conflitto sociale acquistano il loro peso specifico. Oggi, nel contesto della globalizzazione capitalistica, la presenza di una molteplicità di conflitti – etnici, religiosi, specialmente di tipo fondamentalista – sembra negare la tesi secondo cui nella società borghese moderna gli antagonismi di classe si siano semplificati ai due grandi campi nemici costituiti dal capitale e dal lavoro salariato, e, di conseguenza (le due cose sono connesse), che la categoria stessa di classe sociale e in genere il rapporto di produzione sociale siano i criteri ultimi in base a cui spiegare i vari conflitti, ragion per cui l'antagonismo tra capitale e lavoro salariato sarebbe solo uno dei tanti conflitti che si danno in una molteplicità di costellazioni economiche, politiche, culturali ecc. Ma, innanzitutto, anche la cosiddetta produzione post-fordista, post-tayloristica, immateriale ecc., rimane una forma di *produzione sociale* e specificamente la più avanzata forma del rapporto di produzione capitalistico, quindi il conflitto antagonista tra capitale e lavoro salariato rimane la caratteristica dominante: sono mutati solo i luoghi e le modalità in cui questo conflitto fondamentale si articola. Inoltre, proprio alla luce di questi mutamenti avvenuti, nella globalizzazione, dentro il conflitto tra capitale e lavoro salariato, acquistano il colore o il peso specifico tutti gli altri conflitti che l'attualità ci presenta e quindi tutte le altre classi e sottoclassi, gruppi ecc. che lottano ai vari livelli della società. Perciò essi vanno studiati singolarmente e connessi di modo che proprio quel rapporto di produzione fondamentale che caratterizza la vita sociale in *ultima* istanza (temine che non significa in *unica* istanza) rende possibile spiegarli nella loro specificità e articularli nel contesto della prassi politica. Affermare, anche nel contesto dell'attuale globalizzazione capitalistica come ultima fase antagonista della produzione sociale, la centralità del rapporto materiale di produzione e quindi la centralità del conflitto di classe, segnatamente quello tra capitale e lavoro salariato, e negare che questo conflitto sia relativizzabile e integrabile in eterno nella società capitalistica, la quale invece con le sue crisi ricorrenti si mostra essere sempre più una forma storicamente determinata e superabile, non è in contrasto con le caratteristiche molteplici che questa globalizzazione presenta.

<sup>49</sup> Ivi, p. 181; tr. it., cit., p. 146.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Ivi, p. 182; tr. it., cit., *ibid.*

### 3. La politica e la guerra come violenza organizzata di classe

Vi è dunque un nesso strettissimo tra politica e conflitti sociali delle classi, tra politica e dominio di una classe sull'altra, quindi tra politica e violenza. «In senso proprio, il potere politico è il potere di una classe organizzato per opprimerne un'altra»<sup>52</sup>, quindi è *sempre* “dittatura”, precisamente dittatura di una classe su un'altra. Lo Stato sorge nel momento in cui una determinata società «si è avvolta in una contraddizione insolubile con se stessa»<sup>53</sup>, cosicché «gli antagonismi di classe *non possono* essere oggettivamente conciliati»<sup>54</sup>. A quel punto le classi dovrebbero distruggere se stesse in una lotta sterile, e allora «sorge la necessità di una potenza che sia in apparenza al di sopra della società, che attenui il conflitto, lo mantenga nei limiti dell'“ordine”»<sup>55</sup>. Quindi, lo Stato non sorgerebbe se i contrasti fra le classi fossero conciliabili. L'attenuazione del conflitto e il mantenimento dell'ordine, evitando conflitti autodistruttivi, avviene non mediando, ma privando la classe dominata, da parte di quella dominante, degli strumenti di lotta per rovesciare gli oppressori. Non si tratta perciò di mediazione, ma di uno squilibrio dei rapporti di forza a vantaggio di una classe: la pace, la sicurezza e l'ordine si hanno quando una classe è particolarmente forte da poter dominare sull'altra e privarla degli strumenti con i quali ne rovescerebbe il dominio. Come nella società civile la classe dominante determina l'intera forma di produzione espropriando quella dominata degli strumenti di produzione, così nello Stato, che è la sintesi ufficiale degli antagonismi della società civile, la classe dominante mantiene l'ordine e l'apparenza dell'interesse generale espropriando quella dominata degli strumenti per rovesciare il potere della classe dominante e fondare una diversa società. Infatti, «di tutti gli strumenti di produzione, la più grande forza produttiva è la classe rivoluzionaria stessa. L'organizzazione degli elementi rivoluzionari come classe presuppone l'esistenza di tutte le forze produttive che potevano generarsi nel seno della società antica»<sup>56</sup>. È dunque ovvio che la classe che opprime tolga alla classe oppressa gli strumenti di produzione, onde appropriarsi gratuitamente del suo lavoro, quindi le tolga anche gli strumenti di lotta, le armi con cui potrebbe liberarsi da questa oppressione.

Di conseguenza, la caratteristica dello Stato nei confronti dell'antica organiz-

<sup>52</sup> Ivi, p. 482; tr. it., cit., p. 121.

<sup>53</sup> F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 200.

<sup>54</sup> V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 61.

<sup>55</sup> F. Engels, *L'origine della famiglia*, cit., p. 200.

<sup>56</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 181; tr. it., *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della Miseria del signor Proudhon*, cit., p.146.

zazione gentilizia che lo precede, «è l'istituzione di una *forza pubblica* che non coincide più direttamente con la popolazione che organizza se stessa come potere armato»<sup>57</sup>, oltre che l'istituzione di prigionieri, sconosciute alla società gentilizia, la rivendicazione a sé del diritto di riscuotere le imposte, con la conseguente creazione di un apparato di funzionari, i quali hanno un'autorità coercitiva garantita dalla legge, ma non certo la stima che circondava il capo di una comunità gentilizia, e questo nonostante che si facciano leggi speciali sui funzionari. Questa è la riprova del fatto che lo Stato è un organo della società, ma posto al di sopra della società e separato da essa in conseguenza della formazione delle classi. Infatti, una volta che queste si sono formate, non è più possibile mantenere un'organizzazione armata autonoma della popolazione, perché la società è divisa da antagonismi inconciliabili, e se fosse autonomamente in armi, le classi entrerebbero immediatamente in lotta armata reciproca. Un'organizzazione armata autonoma della popolazione sarebbe possibile se le classi non ci fossero e quindi non ci fosse l'antagonismo tra di esse. Questa dinamica è ben visibile nel caso delle rivoluzioni: «Ogni rivoluzione, distruggendo l'apparato statale, ci dimostra con tutta evidenza come la classe dominante si sforza di ricostruire distaccamenti speciali di uomini armati che *la* servano, e come la classe oppressa si sforza di creare una nuova organizzazione dello stesso genere, capace di servire non più gli sfruttatori, ma gli sfruttati»<sup>58</sup>. Vi sono dei periodi in cui i rapporti di forza tra le classi in lotta si eguagliano, e solo allora lo Stato appare come un mediatore acquistando una certa autonomia rispetto alle classi, come avvenne nella monarchia assoluta dei secoli XVII-XVIII, nel bonapartismo del Primo e del Secondo Impero, nella Germania di Bismarck, o con il governo Kerenski della Russia repubblicana, dove i Soviet erano impotenti e una borghesia non si era ancora formata. Ma anche questi esempi confermano il radicamento esclusivo dello Stato nell'antagonismo tra le classi sociali.

Per le società esistite fino ad ora, fondate sugli antagonismi di classe, è necessario uno Stato, cioè «una forza repressiva particolare»<sup>59</sup>, nata dalla società ma staccata e apparentemente al di sopra di essa, perché tale forza repressiva costituisce lo strumento con cui la classe dominante, che è la classe sfruttatrice, deve mantenere il modo vigente, storicamente determinato, di produzione della

<sup>57</sup> F. Engels, *L'origine della famiglia*, cit., pp. 200-201.

<sup>58</sup> V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 65.

<sup>59</sup> F. Engels, *Antidübring*, cit., p. 305.

vita, e per raggiungere questo scopo deve tenere sottomessa con la forza la classe sfruttata, ossia la forza produttiva principale di quella forma di produzione. Quindi, il potere politico non nasce da una qualche malvagità naturale degli uomini che lo esercitano, bensì è l'espressione delle fasi antagonistiche della produzione sociale caratterizzate dalla divisione del lavoro, cioè quella schiavistica, servile, salariata. In queste fasi lo Stato è certamente «il rappresentante ufficiale di tutta la società, la sua sintesi in un corpo visibile»<sup>60</sup>, però questa rappresentanza è data dal fatto che esso è lo Stato di quella determinata classe che nell'epoca in questione domina. Di conseguenza, la rappresentanza dell'intera società, benché efficace come forma repressiva della o delle classi dominate, è apparente. Infatti, se l'intera società si rappresentasse realmente nello Stato, non vi sarebbe bisogno di quest'ultimo, in quanto non servirebbe una forza repressiva particolare posta al di sopra della società stessa. Ciò significherebbe che non vi sono più classi in lotta e perciò non vi sarebbe più necessità che, per evitare che le varie parti della società si distruggano vicendevolmente, una classe prevalga sull'altra cercando di privare le classi oppresse degli strumenti per rovesciare quelle che le opprimono. In assenza di classi e quindi di antagonismi politici, basterebbe, per la riproduzione della società, l'organizzazione armata autonoma della popolazione.

Da questa spiegazione della genesi sociale e storica dello Stato come strumento, ovvero violenza organizzata di una classe per opprimere un'altra, data l'impossibilità di mediare il conflitto tra le classi, consegue che questa soppressione delle classi e del loro antagonismo, e di conseguenza del potere politico e delle varie manifestazioni della guerra, non può verificarsi per meccanica sostituzione dei vecchi rapporti di produzione con dei nuovi rapporti, adeguati all'attuale sviluppo delle forze produttive, ma implica ancora dei rapporti tra classi, quindi richiede necessariamente un urto *violento*, una guerra di una classe contro un'altra, il che significa: uno scontro *politico*. «Nell'attesa, l'antagonismo tra il proletariato e la borghesia è una lotta di classe contro classe, lotta che, portata alla sua più alta espressione, è una rivoluzione totale. D'altronde, bisogna forse stupirsi che una società basata sull'*opposizione* delle classi metta capo alla *contraddizione* brutale, a un urto corpo a corpo come sua ultima conclusione? Non si dica che il movimento sociale esclude il movimento politico. Non vi è mai movimento politico che non sia sociale nello stesso tempo. Solo in un ordine di cose in cui non vi saranno più classi né antagonismo di classi le *evoluzioni sociali* cesseranno d'essere *rivoluzioni*

<sup>60</sup> *Ibid.*

*zioni politiche*. Sino allora, alla vigilia di ciascuna trasformazione generale della società, l'ultima parola della scienza sociale sarà sempre: “*Il combattimento o la morte; la lotta sanguinosa o il nulla. Così, inesorabilmente, è posto il problema.*” George Sand»<sup>61</sup>. Dunque, la politica, oltre che le idee filosofiche, artistiche, religiose, considerate come “autonome”, sono in realtà solo la manifestazione apparente di rapporti che sono sociali. Perciò la politica è essa stessa qualcosa di sociale, e precisamente l'espressione di società appartenenti a una fase storicamente determinata, caratterizzata dall'antagonismo delle classi, antagonismo che appare “ufficialmente” come interesse generale, mentre in realtà è solo l'interesse della classe che in quel momento domina su tutta la società, perché priva la classe oppressa degli strumenti con cui quest'ultima la rovescerebbe. Pertanto, con la fine della società borghese e, con essa, di tutte le forme antagonistiche della produzione sociale, finisce anche ogni forma di potere politico, anzi, a rigore, ciò che scompare non è la politica o il potere politico intesi come se fossero qualcosa di autonomo, indipendente dalla società, bensì scompaiono delle *società* che, essendo scisse in modo inconciliabilmente antagonistico, si auto-rappresentano capovolte, “mascherate” come potere politico, – o non separato dalla società, rappresentata come una gerarchia di ceti o corporazioni, nel caso delle forme di produzione precedenti quella borghese, o in antitesi alla società civile, nel caso della forma di produzione borghese. Tuttavia, poiché la soppressione delle condizioni sociali antagonistiche della produzione materiale, condizioni entro cui si generano il potere politico e le guerre, avviene attraverso un urto violento di classe contro classe, e specificamente tra borghesia e proletariato, anche quest'ultimo, che agisce per questa soppressione dei rapporti di classe, di se stesso come classe e quindi di ogni potere sociale con carattere politico, deve, per raggiungere lo scopo, provvisoriamente passare per la conquista e l'esercizio del potere politico. «Ogni classe la quale aspiri al dominio, anche quando, come nel caso del proletariato, il suo dominio implica il superamento di tutta la vecchia forma della società e del dominio in genere, deve dapprima conquistarsi il potere politico per rappresentare a sua volta il suo interesse come l'universale, essendovi costretta in un primo momento»<sup>62</sup>. Poiché il passaggio alla società senza classi avviene attraverso uno scontro tra classi che si esprime pienamente in una rivoluzione totale, ecco che

<sup>61</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 182; tr. it., *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della Miseria del signor Proudhon*, cit., pp. 146-147.

<sup>62</sup> «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., p. 20; tr. it., cit., p. 32.

questo passaggio rivoluzionario, volto ad abolire, insieme con le classi, il carattere politico del pubblico potere, conserva tuttavia a sua volta un carattere politico. Quindi, le classi in lotta organizzano la violenza contro l'avversario in vista o della conquista o della conservazione del potere politico, ossia dello strumento di repressione di una classe da parte di un'altra. Perciò nella rivoluzione si tratta, per il proletariato, non di abolire il potere politico, ma di farsi esso stesso classe dominante, dunque potere politico, contro la classe borghese. E se ogni potere politico o forma di Stato è dittatura di classe, anche il proletariato organizzato in classe dominante esercita la propria dittatura.

Qui però c'è una novità storica. Poiché il proletariato non può conquistare le forze produttive della società senza distruggere il proprio sistema di appropriazione, e con esso l'intero sistema di appropriazione finora avutosi, ne consegue che la conquista del potere politico da parte del proletariato serve a distruggere, insieme con la borghesia, anche se stesso come proletariato ossia come lavoratore o come salariato che dir si voglia. Infatti, il rapporto sociale di produzione che genera il salario, quindi il proletariato, è caratteristico della società borghese come la forma ultima e più evoluta di produzione sociale fondata sulle classi e sul loro antagonismo. «Il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la borghesia, facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed abolendo con la forza, come classe dominante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe»<sup>63</sup>. Ciò significa che il potere politico proletario, ovvero la "dittatura del proletariato", viene esercitato segnatamente per scomparire e che la violenza organizzata è qualcosa di transitorio, volto a sopprimere ogni violenza politica. Questo è possibile perché, mentre nelle società precedenti lo Stato era il rappresentante *ufficiale* di tutta la società, ossia l'apparenza con cui si presentava la classe particolare che dominava su tutta la società, e perciò se ne poneva come rappresentante («nell'antichità era lo Stato dei cittadini padroni di schiavi, nel medioevo lo Stato della nobiltà feudale, nel nostro tempo lo Stato della borghesia»)<sup>64</sup>, viceversa, quando il proletariato, impadronendosi del potere dello Stato e trasformando i mezzi di produzione in proprietà dello Stato,

<sup>63</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 482; tr. it., *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della Miseria del signor Proudhon*, cit., p. 121.

<sup>64</sup> F. Engels, *Antidübring*, cit., p. 305.

sopprime le differenze di classe e anche se stesso come classe, lo Stato diventa *effettivamente*, e non più *apparentemente*, il rappresentante dell'intera società. Ma allora, se è effettivamente il rappresentante dell'intera società, esso cessa di essere uno Stato e diventa superfluo, perché cessa di essere ciò che uno Stato è, vale a dire una forza repressiva particolare che nasce dalla società e le si eleva al di sopra solo apparentemente, essendo essa divisa in antagonismi inconciliabili. Perciò, «il primo atto con cui lo Stato si presenta realmente come rappresentante di tutta la società, cioè la presa di possesso di tutti i mezzi di produzione in nome della società, è ad un tempo l'ultimo suo atto indipendente in quanto Stato. L'intervento di una forza statale nei rapporti sociali diventa superfluo successivamente in ogni campo e poi viene meno da se stesso. Al posto del governo sulle persone appare l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi»<sup>65</sup>. Dunque, la perdita del carattere politico del pubblico potere significa la sostituzione della politica come dominio sulle persone – in forma diversa a seconda della vigenza di questa o quell'altra forma antagonistica di produzione – con l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi, il che esprime la scomparsa dell'antagonismo delle classi.

Il proletariato non può organizzarsi come classe dominante semplicemente impadronendosi della vecchia macchina statale borghese, giacché quest'ultima è lo strumento di riproduzione del dominio di una classe la quale non ha alcun interesse a sopprimere il modo di appropriazione avutosi finora, ossia fondato sulla proprietà privata, quindi tende a riprodurre la classe borghese come classe dominante e il proletariato come classe dominata. Pertanto, esso è assolutamente inadeguato a fungere da strumento per il dominio di una classe come quella proletaria, la quale può impadronirsi delle forze produttive della società non solo rovesciando i rapporti di forza tra le due classi, ma, mediante questo rovesciamento, abolendo le classi in generale con i loro antagonismi e quindi anche se stesso in quanto classe. Invece, la dittatura del proletariato è certamente una forma di Stato, quindi una forza repressiva particolare, nata dalla società e posta al di sopra di essa, ma ciononostante essa è del tutto diversa da quella borghese e anche dalle altre forme di Stato fondate sulla proprietà privata, poiché la sua funzione è quella di sopprimere le classi e il loro antagonismo, ivi compreso il proletariato come classe, quindi anche lo Stato che è il prodotto di quella situazione antagonistica. Pertanto, «lo Stato borghese [...] non “si estingue”; esso

<sup>65</sup> *Ibid.*

viene “*soppresso*” dal proletariato nel corso della rivoluzione. Ciò che si estingue dopo questa rivoluzione, è lo Stato proletario o semi-Stato»<sup>66</sup>.

Certamente, persistendo la forma di produzione borghese e il suo Stato, il proletariato non considera indifferente questa o quella tra le molteplici forme che lo Stato borghese può assumere, ma ne appoggia quella più progressiva, ossia la forma democratico-repubblicano-popolare. Tuttavia, ciò non avvia nessuna transizione a una forma diversa di Stato e alla sua estinzione, giacché anche la progressista repubblica democratica rimane pur sempre una dittatura della classe borghese e perciò ha la funzione di mantenere il proletariato come classe oppressa. «Noi siamo per la repubblica democratica, in quanto essa è, in regime capitalista, la forma migliore di Stato per il proletariato, ma non abbiamo il diritto di dimenticare che la sorte riservata al popolo, anche nella più democratica delle repubbliche borghesi, è la schiavitù salariata»<sup>67</sup>. Quindi, lo Stato proletario può nascere solo dopo la soppressione dello Stato borghese perché quest'ultimo, malgrado si presenti come repubblica democratica, non si estingue, a differenza del secondo.

Nondimeno, lo Stato proletario rimane uno Stato, dunque una dittatura, giacché anche esso nasce dal conflitto tra le classi e dall'esigenza di assicurare il dominio del proletariato come classe sulla borghesia. Perciò esso non è un'organizzazione armata autonoma della popolazione, ma rimane una forza repressiva particolare, che solo a mano a mano, coincidendo sempre più con l'intera società, va ad estinguersi per i motivi sopra esposti. Esso si presenta nella forma della democrazia più piena e sostanziale, e in questo si differenzia dalla democrazia borghese, la quale è invece l'apparenza che copre la dittatura di una minoranza. La democrazia proletaria, invece, è realmente dittatura della maggioranza. Ma appunto per questo, anche la democrazia più ampia è pur sempre una forma di dominio, dunque uno Stato. Tuttavia, essendo adesso la maggioranza a dominare in vista della soppressione di tutte le classi e quindi degli antagonismi che nascono dalle condizioni sociali di vita degli individui, a poco a poco viene meno l'esigenza di una forza repressiva particolare, ossia di uno Stato. Ma l'estinzione dello Stato significa anche l'estinzione della dittatura della maggioranza e quindi anche *l'estinzione della democrazia*. «A prima vista ciò pare molto strano; ma è “incomprensibile” soltanto per chi non ricordi che anche la democrazia è uno Stato e che anch'essa, quindi, scompare

<sup>66</sup> V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., pp. 73-74.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 75-76.



quando scompare lo Stato. Solo la rivoluzione può “sopprimere” lo Stato borghese. Lo Stato in generale, cioè la democrazia più completa, non può che “estinguersi”»<sup>68</sup>.

Come abbiamo visto, tutti i conflitti della storia – si intende qui quelli derivanti dalle condizioni sociali di vita degli individui – sono riconducibili alle contraddizioni tra sviluppo delle forze produttive e forma delle relazioni sociali entro cui quelle forze si erano mosse e che ad un dato punto diventano per esse un ostacolo. E poiché questi conflitti sono contraddizioni che si sviluppano sul terreno della proprietà privata e della divisione del lavoro, ecco che la soppressione della divisione del lavoro, resa superflua dal grado di sviluppo universale raggiunto dai mezzi di produzione, comporta la soppressione delle classi e quindi dei loro conflitti. In conseguenza di ciò, cessa di esistere lo Stato e in tal modo crolla anche la sovrastruttura costituita dall’alternarsi, e dalla reciproca dipendenza, di paci e di guerre tra forme nazionali, etniche, razziali, e infine statali. Ovviamente non ha più ragione di esistere neanche il diritto – sia come diritto interno che come diritto internazionale, a cui appartengono paci, guerre, relazioni diplomatiche ecc. «Le separazioni e gli antagonismi nazionali dei popoli vanno scomparendo sempre più già con lo sviluppo della borghesia, con la libertà di commercio, col mercato mondiale, con l’uniformità della produzione industriale e delle corrispondenti condizioni d’esistenza. Il dominio del proletariato li farà scomparire ancor di più. Una delle prime condizioni della sua emancipazione è l’azione unita, per lo meno dei paesi civili. Lo sfruttamento di una nazione da parte di un’altra viene abolito nella stessa misura che viene abolito lo sfruttamento di un individuo da parte di un altro. Con l’antagonismo delle classi all’interno delle nazioni scompare la posizione di reciproca ostilità tra le nazioni»<sup>69</sup>. Ovviamente, anche in una società senza classi, senza potere politico, quindi senza necessità di guerre, rimangono possibilità di violenze individuali, ma per reprimerle basta un’organizzazione armata autonoma della popolazione, la quale non ha più il carattere politico, bensì quello di un’amministrazione di cose. «Solo il comunismo rende lo Stato completamente superfluo, perché non c’è da reprimere *nessuno*, “nessuno” nel senso *di classe*, nel senso di lotta sistematica contro una parte determinata della popolazione. Noi non siamo utopisti e non escludiamo affatto che siano possibili e inevitabili eccessi *individuali*, come non escludiamo la necessità di reprimere *tali* eccessi. Ma anzitutto, per questo non c’è bisogno d’una macchina speciale, di uno speciale apparato di repressione; lo stesso popolo armato si

<sup>68</sup> Ivi, p. 74.

<sup>69</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 479; tr. it., cit., p. 116.

### 3. La politica e la guerra come violenza organizzata di classe

incaricherà di questa faccenda con la stessa semplicità, con la stessa facilità con cui una qualsiasi folla di persone civili, anche nella società attuale, separa delle persone in rissa o non permette che venga usata la violenza contro una donna. Sappiamo inoltre che la principale causa sociale degli eccessi che costituiscono infrazioni alle regole della convivenza sociale è lo sfruttamento delle masse, la loro povertà, la loro miseria. Eliminata questa causa principale, gli eccessi cominceranno infallibilmente a “*estinguersi*”. Non sappiamo con quale ritmo e quale gradualità, ma sappiamo che si estingueranno. E con essi si *estinguerà* anche lo Stato»<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., pp. 165-166. Gli “eccessi individuali” e la loro necessaria repressione, ancora possibili nella società comunista, sono forme di violenza che non hanno carattere politico perché nella società comunista ogni forma di potere politico scompare con la scomparsa della separazione tra produttori e detentori dei mezzi di produzione, divenuti proprietà di tutti gli individui associati, e, di conseguenza, con la scomparsa delle classi e del loro antagonismo, da cui si era generata la necessità del potere politico. Fenomeni come, ad esempio, la criminalità organizzata, mafie di vario genere, microcriminalità metropolitane diffuse su larga scala ecc., non esistono in modo autonomo, ma hanno le loro radici nell’esistenza e nella lotta delle classi che caratterizzano le fasi antagonistiche della produzione sociale. In questo caso si tratta di fenomeni che compaiono nella società borghese contemporanea e al tempo stesso si mettono in urto sia con le leggi della produzione borghese sia con l’espressione dell’organizzazione politica e della convivenza sociale propria di questo modo di produzione, ossia la legge giuridica, nella quale «i borghesi devono darsi un’espressione universale appunto perché dominano come classe» («Marx-Engels-Jahrbuch 2003», cit., p. 99; tr. it., cit., p. 78). Tuttavia, questi fenomeni possono essere spiegati a partire delle varie classi che continuano ad esistere all’interno della società borghese e che, come abbiamo sopra visto (nota 48), acquistano il loro colore e il loro peso specifico dal conflitto tra capitale e lavoro salariato, conflitto che caratterizza la formazione sociale entro cui si presentano e le cui leggi sembrano contraddire. Ciò dipende dal fatto che l’ordine borghese si eleva al di sopra della società ma non coincide con essa in quanto esprime solo la volontà di una classe, la quale è la minoranza. Da qui proviene la necessità della formazione di distaccamenti particolari di uomini armati, della burocrazia, delle prigioni ecc. Viceversa, con la scomparsa dell’antagonismo delle classi e con la concentrazione della produzione nelle mani di tutti gli individui associati, finisce lo sfruttamento e, di conseguenza, scompaiono anche le forme con cui si esprimeva e si mistificava il carattere sociale antagonistico della produzione, quindi scompaiono il diritto, che nella sua forma più avanzata si presentava nell’astratta universalità della legge, lo Stato e il suo apparato repressivo. «Liberati dalla schiavitù capitalistica, dagli innumerevoli orrori, barbarie, assurdità, ignominie dello sfruttamento capitalistico, gli uomini *si abitano* a poco a poco a osservare le regole elementari della convivenza sociale, da tutti conosciute da secoli, ripetute da millenni in tutti i comandamenti, a osservarle senza violenza, senza costrizione, senza sottomissione, *senza* quello *speciale apparato* di costrizione che si chiama Stato» (V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 164). A quel punto possono persistere eccessi individuali ma per reprimerli non c’è più bisogno di un’organizzazione separata, giacché basta una organizzazione armata autonoma della popolazione.

Sintetizzando, nella prospettiva marxista la spiegazione della guerra è data dalle condizioni *sociali* in cui gli uomini producono la loro esistenza e perciò dal carattere storico di questa produzione. Di conseguenza la pratica della guerra è relativa a determinate fasi storiche, quelle caratterizzate dalla divisione del lavoro e dalla proprietà privata. Sulla base di nuove e determinate condizioni storiche, essa sparisce insieme a ogni forma di relazione sociale avente carattere politico. La soppressione della possibilità delle guerre non è perseguita perciò in conformità ad un ideale utopico, a un dover essere cui l'essere deve conformarsi, ma in base all'osservazione scientifica della tendenza storica, precisamente sulla base dell'osservazione della connessione storica tra conflitti, rapporti di proprietà privata e divisione del lavoro come processo che nasce storicamente e assume forme storicamente determinate. Un raggiunto un grado di universalità di sviluppo delle forze produttive, che avviene solo alle condizioni storiche specifiche date dal mercato mondiale, rende *realisticamente* impossibile tenere in piedi rapporti di produzione fondati sulla divisione del lavoro e quindi sulla proprietà privata, sulle classi e i loro conflitti. Conseguentemente, rende impossibile tenere in piedi quella violenza organizzata di una classe per opprimerne un'altra, che è il potere politico, a cui appartengono le guerre. Solo su questa base *reale* di uno sviluppo universale delle forze produttive moderne, si combatte l'ultima guerra della storia, la guerra civile mondiale tra le due classi in cui si divide la moderna società borghese, e si organizza l'ultima violenza di classe ossia l'ultimo potere politico, che però è tale da estinguersi, insieme alla possibilità delle guerre.

### 3. *Conclusione*

Come abbiamo visto, la divisione del lavoro non è una categoria eterna che precede lo sviluppo delle forze produttive e degli strumenti di produzione, ma ne è determinata, perciò compare soltanto nelle fasi storiche in cui questo sviluppo materiale assume le forme antagonistiche del rapporto di proprietà privata, con cui tale divisione del lavoro si identifica. Tra le modalità più importanti in cui la divisione del lavoro si manifesta, c'è la divisione tra forze produttive, relazioni sociali e coscienza. Fra questi momenti, quanto più la divisione del lavoro progredisce, tanto più si sviluppano dei conflitti. Poiché, con la globalizzazione, il modo capitalistico di produzione «diventa forma generale, socialmente dominante, del

### 3. La politica e la guerra come violenza organizzata di classe

processo di produzione»<sup>71</sup>, ecco che la divisione del lavoro e i suoi conseguenti antagonismi si sviluppano in forme corrispondenti ai mezzi di produzione e alle relazioni sociali di questa fase. Nel mercato mondiale della società borghese le forze produttive e le relazioni sociali si sviluppano in modo universale, ma, essendo la società borghese la forma estrema di produzione sociale antagonistica, ecco che nel mercato mondiale della globalizzazione capitalistica anche le contraddizioni e i conflitti tra forze produttive, relazioni sociali e forme della coscienza, caratteristici della divisione del lavoro, si svolgono e si acutizzano in modo universale. Di conseguenza, le forme ideologiche – ossia politiche, artistiche, religiose, filosofiche – in cui gli uomini divengono coscienti del conflitto e lo combattono, assumono l'apparenza di una potenza estranea, indipendente da ogni processo materiale di produzione storicamente determinato, e dotata di vita propria.

L'ideologia in base a cui si legittima l'ordine mondiale della globalizzazione è costituita dai diritti umani. Con essi si intende non solo quelli classici di libertà ed eguaglianza, instaurati dalle rivoluzioni borghesi moderne, ma anche i diritti "sociali", riguardanti le condizioni di lavoro, imposti delle lotte operaie sviluppatasi tra il secolo XIX e il secolo XX, i diritti "di genere", imposti soprattutto dalle lotte delle donne, lotte sviluppatasi specialmente nella seconda metà del secolo XX, i diritti ambientali, emersi in conseguenza della crisi ecologica e delle lotte relative, i diritti "biopolitici" riguardanti la salute e, in genere, l'ampia sfera della riproduzione sociale. Condizione di realizzazione di questo tipo di ordine mondiale è però l'instaurazione della "democrazia" (si intende qui la democrazia borghese nella sua forma più avanzata, includente diritti sociali e biopolitici, ma pur sempre una democrazia borghese) in tutti gli Stati del mondo, in modo da rendere possibile una convivenza tra i popoli che escluda la guerra dalle relazioni internazionali. In questa direzione gli Stati cedono a tutta una serie di apposite agenzie internazionali una parte considerevole di competenze in materia di politica economica, sociale e di sicurezza, competenze un tempo riassunte nel termine "sovranità". Dalla fine della seconda guerra mondiale fino alla globalizzazione, sembra dunque realizzarsi la tendenza, enunciata nel passo sopra citato dal *Manifesto del Partito Comunista*, secondo cui le separazioni e gli antagonismi tra le nazioni vanno sempre più scomparendo già con lo sviluppo della

<sup>71</sup> K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd.I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Frankfurt-Berlin-Wien 1969, p. 461; tr. it. di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, cit., p. 558.

borghesia, con la libertà di commercio, col mercato mondiale, con l'uniformità della produzione industriale e delle corrispondenti condizioni d'esistenza – e, a mio avviso, questa uniformità esiste a maggior ragione anche nella differenziata produzione “post-fordista”, giacché nell'economia della produzione immateriale, della conoscenza e delle relazioni, proprio le singolarizzazioni o addirittura la valorizzazione di specificità “locali” o tramandate, perdono ogni carattere isolato, essendo “recuperate” mediante uno sviluppo di forze produttive e di un circuito di relazioni sociali universali che proprio in quanto tali, ossia universali, funzionano differenziando e singolarizzando. Nell'ideologia borghese, condizione per realizzare un ordine internazionale che tenda a escludere sempre più le guerre, è l'instaurazione della democrazia in tutti i paesi del mondo. Di conseguenza la politica mondiale, dalla seconda metà del secolo XX al primo decennio del XXI, consiste nell'iniziativa di vari attori che non sono più specificamente gli Stati nella loro classica rappresentazione in base al concetto di sovranità e di territorialità, ma piuttosto i governi degli Stati e tutta una serie di agenzie governative soprannazionali e di organizzazioni non governative. Questa iniziativa è volta a imporre o favorire la trasformazione democratica degli Stati in cui i diritti umani, nel senso più largo sopra inteso, non sono garantiti. Nella seconda metà del secolo XX, obiettivo di questa iniziativa politica umanitaria erano i paesi comunisti; con la fine della guerra fredda, sono, da un lato, gli Stati in cui politica e religione non vengono distinte, quindi in primo luogo gli Stati dell'ambito ideologico-religioso islamico, e, dall'altro lato, gli Stati post-comunisti come quelli dell'area dei Balcani, la Russia e la Cina, oltre ai pochi restanti Stati comunisti come Cuba e la Corea del Nord. Conformemente all'ideologia borghese, si ritiene che i diritti umani e la democrazia non siano qualcosa di esclusivo dell'Occidente, ma siano universali. Perciò, nel caso degli Stati dove politica e religione non sono distinti, non si tratta di sopprimere la religione socialmente dominante, ma di considerarla, insieme con le altre religioni o con l'ateismo, una delle espressioni della società civile, una delle particolarità del “borghese”, rispetto a cui lo Stato si pone come l'universale che, nel “cittadino”, “toglie”, in senso hegeliano, quelle particolarità, non sopprimendole ma confermandole nell'ambito della società civile. In coerenza con il modo capovolto con cui la società borghese rappresenta il proprio modo di produzione, la condizione del mutamento è posta nella sovrastruttura ideologica: decisivo è il momento politico dell'instaurazione della democrazia. Circa invece i mezzi per arrivare a questa trasformazione politica, sorgono contrasti a tutti i livelli, tra attori governativi e non governativi e tra i governi stessi. Da un lato si ritiene adeguato il ricorso alla guerra, dove i rapporti di forza sono favo-

revoli, quindi nei confronti degli Stati dell'area dei Balcani o dei paesi islamici, ma non verso paesi come la Russia, la Cina o la Corea del Nord, per rovesciare i governi ritenuti nemici della democrazia e che non garantiscono i diritti umani. Dall'altro lato si ritiene che la democrazia non possa essere imposta mediante la violenza aperta, mentre si tratta di promuovere per via pacifica processi di sviluppo economico e culturali nella società civile. Queste due tesi si sono scontrate e si scontrano tutt'ora a proposito della politica da fare nel Medio Oriente e nell'Asia centrale, in particolare circa l'intervento militare in Iraq iniziato nel 2003 dalla coalizione guidata dagli Stati Uniti d'America e dalla Gran Bretagna, soprattutto in presenza del fatto che contro l'occupazione si è sviluppata una resistenza popolare, la quale ha varie componenti, ma è accomunata dal rifiuto dell'imposizione della forma di governo dall'esterno, quale che sia la posizione delle varie componenti intorno alla democrazia. Invece la guerra fondamentalista globale di civiltà tra Occidente e Islam presenta una forte specularità delle due parti in lotta, in quanto rafforza l'illusione estraniante di un'autonomia del piano ideologico della sovrastruttura, occultando i reali rapporti materiali e rafforzando così tutto il funzionamento capovolto a cui dà luogo il modo capitalistico di produzione al grado estremo, raggiunto nella globalizzazione, di divisione del lavoro e quindi di conflitto tra forze produttive, forma delle relazioni e coscienza. La contraddizione è che la società borghese, da un lato, con il libero commercio, il mercato mondiale, l'uniformarsi della produzione e delle corrispondenti condizioni di vita, tende a fare scomparire o comunque a ridurre le separazioni e gli antagonismi tra le nazioni; ma dall'altro lato, essendo essa una forma di produzione antagonistica e per di più nel grado più estremo raggiunto nella storia, fa sì che gli uomini prendano coscienza del conflitto tra forze produttive e rapporti sociali, e combattano questo conflitto, mistificandone ideologicamente i termini reali da entrambe le parti, quindi sotto forma di guerre religiose, etniche, razziali, di civiltà. È per questa contraddizione che nella globalizzazione capitalistica troviamo la tendenza del mercato mondiale ad avvicinare, mescolare, ibridare individui, generi, popoli e razze in una misura mai avutasi prima, e al tempo stesso la tendenza della guerra, in qualunque forma venga fatta, ad assumere la forma dei genocidi con una frequenza mai avutasi prima. È per questa contraddizione che l'ordinamento mondiale attuale si occupa della salute, dell'ambiente e della sicurezza generalizzata, "costringe a vivere", data la tendenza del mercato mondiale ad accrescere i bisogni, i godimenti, la qualità della vita e le forze produttive, e, nello stesso tempo, per conseguire questi obiettivi, ammette la guerra preventiva, i bombardamenti indiscriminati sulle popolazioni civili, quindi "la-

scia morire” con la giustificazione della lotta al terrorismo e dell’affermazione dei diritti umani.

In tal modo si stabilisce una dipendenza dialettica tra due antitesi, da un lato gli atti terroristici suicidi, dall’altro il rafforzamento degli apparati esecutivi e di polizia da parte degli Stati che tra loro si coordinano cedendo quote sempre maggiori di sovranità. La storia dello Stato borghese, nel corso delle sue rivoluzioni e «di fronte ai movimenti autonomi delle classi oppresse»<sup>72</sup>, coincide con la sua crescente centralizzazione, con il crescente rafforzamento del potere esecutivo e quindi con la formazione dell’apparato burocratico e militare. «La burocrazia e l’esercito permanente sono dei “parassiti” sul corpo della società borghese, parassiti generati dalle contraddizioni interne che dilanano questa società, ma parassiti appunto che ne “ostruiscono” i pori vitali»<sup>73</sup>. Questo apparato si costituì alla caduta del sistema feudale come strumento della monarchia assoluta per rovesciarlo. Successivamente esso «si sviluppa, si perfeziona e si rafforza attraverso le numerose rivoluzioni borghesi di cui l’Europa è stata teatro dalla caduta del feudalesimo in poi [...]. Ma gettiamo uno sguardo d’insieme sulla storia dei paesi avanzati alla fine del secolo Decimonono e al principio del secolo Ventesimo. Vedremo come, più lentamente, in forme più varie, su un’area molto più estesa, si sia svolto lo stesso processo: da un lato, l’elaborazione di un “potere parlamentare” [...]; dall’altro, la lotta per il potere dei diversi partiti borghesi e piccolo-borghesi che si dividono e si ridistribuiscono il “bottino” degli incarichi statali, mentre immutate restano le basi del regime borghese; finalmente un processo di perfezionamento e di rafforzamento del “potere esecutivo”, del suo apparato burocratico e militare»<sup>74</sup>. Questa tendenza mi sembra accentuarsi lungo tutto il corso del Ventesimo secolo e agli inizi del Ventunesimo, dove la guerra in nome dei diritti umani e contro il “terrorismo”, fattispecie la cui definizione è mobile e quindi rimandata alla decisione del più forte, porta ad un crescente rafforzamento degli esecutivi, degli apparati di polizia e della macchina bellica. La contraddizione è che, da un lato, questo apparato burocratico e militare costituisce un corpo parassitario che ostruisce i pori della società globalizzata, in quanto il libero mercato, caratterizzato dalla concorrenza che riguarda anche la merce forza-lavoro, sostituibile continuamente al prezzo più basso, mal sopporta l’ostacolo di un apparato permanente che si sottrae alle leggi della concorrenza e

<sup>72</sup> V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 88.

<sup>73</sup> Ivi, p. 89.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 89-92.

### 3. La politica e la guerra come violenza organizzata di classe

all'oscillazione dei prezzi; dall'altro lato, la stessa società borghese, ancora di più quella globalizzata, deve continuamente riprodurre questo parassita per riprodurre se stessa in quanto forma di produzione fondata sull'antagonismo di classe, quindi sulla repressione e la guerra. Questa contraddizione è visibile nella tendenza odierna a privatizzare, attraverso l'"esternalizzazione" (*outsourcing*), prigionie, settori della pubblica amministrazione e degli eserciti (si pensi ai *contractors*), in modo da ridurre le spese improduttive, quindi togliere a questi settori il carattere parassitario, sottomettendoli alle leggi della concorrenza. Ma ciò incontra il limite nel fatto che proprio le alterne vicende della domanda e dell'offerta potrebbero porre la produzione di servizi amministrativi o militari fuori mercato. In tal modo il mercato capitalistico stesso distruggerebbe gli strumenti indispensabili alla sua riproduzione, per cui la società borghese deve, contraddicendosi, riprodurre il parassita che ostruisce i suoi pori. Proprio l'esempio della tendenziale privatizzazione dell'amministrazione e degli eserciti, dunque della politica, entro l'ordine mondiale della globalizzazione, mostra la contraddizione insanabile a cui giunge la società borghese moderna: per riprodursi come società borghese, cioè caratterizzata dall'incremento infinito della produzione della ricchezza, essa, seguendo il suo criterio di produttività, diventa un ostacolo proprio all'incremento della produttività e della ricchezza, nel momento in cui necessariamente deve riprodurre un gigantesco corpo parassitario derivante dal fatto che essa, essendo un modo antagonistico di produzione, ha il suo centro nella "polizia" e nella guerra. Insomma, proprio nella globalizzazione il caso della guerra e della politica in genere come violenza organizzata, mostra che la società borghese, seguendo le sue stesse leggi dell'illimitata produttività, finisce con il diventare massimamente improduttiva.

La contraddizione sta nel modo limitato con cui la società borghese, essendo una forma antagonistica di produzione sociale, concepisce la produttività. «Ciò che oggi si chiama lavoro, è soltanto un pezzo minuscolo e miserabile dell'enorme e smisurata produzione»<sup>75</sup>. Infatti, vi è una grandissima quantità di relazioni e di forze produttive umane che riguardano gli aspetti liberi, creativi, godibili, e che sono essi stessi produzione. Ma il modo di produrre fondato sul capitale ossia sull'appropriazione del lavoro altrui senza scambio sotto l'apparenza di uno scambio, considera tutto il tempo reso disponibile dall'aumento della produttività come tempo di lavoro supplementare da valorizzare nel modo specifico in

<sup>75</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, cit., p. 197; tr. it. di F. Codino, *Opere V 1845-1846*, cit., p. 209.



cui lo fa il capitale, cioè nel produrre plusvalore. Perciò, tutto quanto riguarda lo sviluppo artistico e scientifico degli individui, che questo tempo, reso disponibile dall'aumento della produttività, renderebbe possibile, è considerato tempo improduttivo, inutile dal punto di vista del valore d'uso del capitale, consistente nel valore stesso, misurato in base al tempo di lavoro di cui si appropria gratuitamente sotto forma di un libero scambio. «Le relazioni degli uomini sotto gli aspetti piacevoli e liberi»<sup>76</sup>, non potendo essere misurate come tempo di lavoro che accresce il capitale, sono viste «con disprezzo, benché siano anch'esse un produrre»<sup>77</sup>. Ora, attraverso il mercato mondiale dato dallo sviluppo universale delle forze produttive, quindi con la creazione di relazioni universali e di individui universali, queste dimensioni “piacevoli e libere” della produttività umana sono diventate esse stesse forze produttive e oggetti di consumo, cosicché la produzione assume tendenzialmente carattere “immateriale” (il che non significa affatto che tutti gli altri settori che producono beni “durevoli” con strumenti adeguati, siano scomparsi). Questo mutamento degli strumenti di produzione, costituiti da linguaggi, affetti, relazioni e loro combinazione, rende sempre più inadeguata la divisione del lavoro, come differenza tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, grazie all'uso del *computer*, come differenza tra città e campagna (sia perché la produzione agricola ha basi biotecnologiche, sia perché ovunque è possibile lavorare in *internet*), e come rapporto di proprietà privata, che nel capitalismo misura la ricchezza in base al «furto del tempo di lavoro altrui»<sup>78</sup> per utilizzarlo come tempo di lavoro supplementare da convertire in plusvalore. Infatti, questi strumenti di produzione immateriali sono ottenuti mediante un'attività “piacevole e libera” quale è quella “creativa”, intellettuale, affettiva, relazionale, ossia mediante un libero sviluppo degli individui, e i mezzi immateriali di consumo, prodotti da quegli strumenti, servono, a loro volta, per il libero sviluppo degli individui, il che reagisce positivamente sulla produttività. Ma un'economia in cui il libero sviluppo degli individui costituisce al tempo stesso lo strumento di produzione e l'oggetto di consumo, è incompatibile con la misura della ricchezza in base al valore di scambio, perché ciò presuppone la conversione del tempo reso disponibile dall'aumento della produttività in tempo di lavoro supplementare, cioè in un tempo che nega proprio quel libero sviluppo degli individui. Insomma

<sup>76</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., vol. II, p. 210.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 593; tr. it., cit., II, p. 401.

ma, il capitalismo che sottomette al suo modo di produzione affetti, linguaggi, relazioni, per produrre, in quanto richiesti oggi sul mercato, mezzi di consumo destinati al libero sviluppo delle individualità, è costretto, seguendo la sua legge immanente, a distruggere proprio queste libere individualità, ossia una massa enorme di forze produttive e di prodotti ottenuti. «Nelle crisi scoppia una epidemia sociale che in tutte le epoche anteriori sarebbe apparsa un assurdo: l'epidemia della sovrapproduzione [...]. I rapporti borghesi sono divenuti troppo angusti per poter contenere la ricchezza da essi stessi prodotta. Con quale mezzo la borghesia supera le crisi? Da un lato, con la distruzione coatta di una massa di forze produttive; dall'altro, con la conquista di nuovi mercati e con lo sfruttamento dei vecchi. Dunque, con quali mezzi? Mediante la preparazione di crisi più generali e più violente e la diminuzione dei mezzi per prevenire le crisi stesse. A questo momento le armi che son servite alla borghesia per atterrare il feudalesimo si rivolgono contro la borghesia stessa»<sup>79</sup>.

Chi impugna le armi per distruggere la società borghese, i proletari, costituiscono «il movimento indipendente della immensa maggioranza nell'interesse della immensa maggioranza»<sup>80</sup>, mentre «tutti i movimenti precedenti sono stati movimenti di minoranze, o avvenuti nell'interesse di minoranze»<sup>81</sup>. È quindi sul presupposto reale dell'azione di una sterminata moltitudine di esseri umani, e non in base a un utopistico dover essere, che è possibile un movimento il quale abolisca «l'intera sovrastruttura degli strati che formano la società ufficiale»<sup>82</sup>, diventata incompatibile con l'esistenza della società reale. Se il soggetto di un siffatto movimento è un'immensa maggioranza di uomini che agisce nell'interesse di un'immensa maggioranza, un urto rivoluzionario, per quanto violento, e una democrazia, per quanto essa stessa forma di dominio e quindi dittatura, ma della maggioranza reale e non apparente, dovrebbero produrre una violenza e una dominazione molto inferiori in confronto a quelle delle precedenti fasi di produzione antagonistica della società. «Nel periodo di *transizione* dal capitalismo al comunismo, la repressione è *ancora* necessaria, ma è già esercitata da una maggioranza di sfruttati contro una minoranza di sfruttatori. Lo speciale apparato, la macchina speciale di repressione, lo "Stato", è *ancora* necessario, ma è già uno Stato transitorio, non più

<sup>79</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 468; tr. it., *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 93.

<sup>80</sup> Ivi, p. 472; tr. it., cit., p. 102.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> Ivi, p. 473; tr. it., cit., *ibid.*

lo Stato propriamente detto, perché la repressione di una minoranza di sfruttatori da parte della maggioranza degli schiavi salariati *di ieri* è cosa relativamente così facile, semplice e naturale, che costerà molto meno sangue di quello che è costata la repressione delle rivolte di schiavi, di servi e di operai salariati, costerà molto meno caro all'umanità. Ed essa è compatibile con una democrazia che abbraccia una maggioranza della popolazione così grande che comincia a scomparire il bisogno di una *macchina speciale* di repressione. Gli sfruttatori non sono naturalmente in grado di reprimere il popolo senza una macchina molto complicata destinata a questo compito; *il popolo*, invece, può reprimere gli sfruttatori anche con una "macchina" molto semplice, quasi senza "macchina", senza apparato speciale, mediante la semplice *organizzazione delle masse in armi*<sup>83</sup>.

Nel secolo scorso, dopo i primi grandissimi risultati delle rivoluzioni sovietica e cinese, le costruzioni del socialismo sono andate in direzione nettissimamente contraria a quanto sopra citato. Se la contraddizione sopra rilevata, per cui nella società borghese la tendenza alla scomparsa degli antagonismi tra le nazioni, grazie al mercato mondiale e all'uniformarsi delle condizioni di vita, si accompagna al rafforzamento dei poteri esecutivi e alla pratica della violenza umanitaria organizzata, che raggiunge la massima espressione nella guerra preventiva come strumento dell'ordine mondiale della globalizzazione, la violenza emancipatrice proletaria organizzata, che avrebbe dovuto fare "scomparere ancor di più" quelle separazioni e quegli antagonismi, ha mostrato "ancor di più" una contraddizione speculare a quella borghese. Certamente è difficile immaginare un passaggio pacifico e non-politico da una forma all'altra di società, a prescindere dai tempi e dalla molteplicità dei modi che essa può assumere, giacché non va dimenticato che qui si discute di questioni riguardanti intere fasi storiche. Ma è altrettanto chiara l'incongruenza tra il carattere nettamente maggioritario di un movimento che intende sopprimere una forma di società fondata sul dominio di una minoranza, e la quantità di violenza che è stata messa in atto negli esperimenti comunisti novecenteschi. E allora, se, come abbiamo visto, una formazione sociale non perisce se prima non si sono sviluppate al suo interno tutte le forze produttive a cui essa può dare corso, non è forse il lungo periodo che va dalla rivoluzione industriale alla globalizzazione solo la fase iniziale di un enorme incremento di forze produttive, che richiede ancora lunghi passaggi storici per avere *für sich* "un movimento indipendente dell'immensa maggioranza" che agisce "nell'interesse

<sup>83</sup> V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 165.

### 3. La politica e la guerra come violenza organizzata di classe

dell'immensa maggioranza"? E tuttavia, anche se ciò fosse vero, rimane il problema: entro quali rapporti sociali deve svilupparsi questo incremento di forze produttive? E questo non è un problema di lungo periodo, ma di prassi politica immediata. Infatti, se i tentativi socialisti del secolo scorso hanno contraddetto in modo ferocemente inaudito tutto quanto può esprimere un movimento dell'immensa maggioranza che agisce nell'interesse dell'immensa maggioranza, certamente il capitalismo uscito vittorioso dalla guerra fredda sta sviluppando una quantità di violenza e di sfruttamento altrettanto ferocemente inauditi da parte di una minoranza. È evidente che un siffatto problema non può essere affrontato da nessuna teoria, la quale può solo seguire, studiandoli, i conflitti e i movimenti reali. Tuttavia, credo sia possibile almeno indicare una direzione di ricerca, incentrata sulla questione della costituzione politica radicalmente alternativa dell'immensa maggioranza reale fondata sulla ricchezza enorme e smisurata della produzione, non riducibile alla povertà del lavoro.



## 4.

### Costituzione, lotte sociali, riforma costituzionale

I. Considerata nel tempo lungo della guerra civile tra capitale e lavoro salariato, che ha occupato il centro della scena nella storia mondiale del Ventesimo secolo, la Costituzione della Repubblica italiana del 1947 può essere compresa a partire da una grande trasformazione che si era avviata già negli anni precedenti la Prima guerra mondiale e che raggiunge il culmine e la crisi negli anni Settanta del Novecento. Essa riguarda i mezzi di produzione, la forma delle relazioni sociali e della divisione del lavoro, ed è sia un terreno di ulteriori lotte di classe per gli operai, sia uno strumento e una risposta di classe a queste lotte da parte del capitale. Si tratta della diffusione del sistema di produzione detto “ford-tayloristico”, caratterizzato dalla meccanizzazione dei processi produttivi – si pensi alla catena di montaggio –, dalla divisione tra il momento della progettazione e organizzazione dell’attività produttiva, fatte da tecnici, ingegneri ecc., e il momento dell’esecuzione, svolta da manodopera semi- o sempre meno specializzata, dalla standardizzazione dei prodotti finali, dal consumo di massa. Una simile trasformazione del processo produttivo cambiò in modo radicale la quantità e la qualità delle forze produttive sia sul versante del capitale fisso, con l’enorme applicazione della scienza alla produzione – macchine e combinazione delle relazioni lavorative – sia il tipo di forza-lavoro che diventò sempre più massificata e subordinata a questo automatismo della grande industria. Si è parlato in proposito di passaggio dalla figura dell’“operaio professionale” a quella dell’“operaio-massa”<sup>1</sup>. Per quanto riguarda la forma delle relazioni sociali, dalla parte del capitale è essenziale il compromesso con il lavoro salariato, che prevede l’accettazione dell’intensificazione e della razionalizzazione del lavoro da parte degli operai, in cambio di un più elevato trattamento salariale e di un’accresciuta capacità di contrattazione del sindacato. Grazie a questi migliorati trattamenti salariali, gli operai poterono essere considerati non solo

<sup>1</sup> Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero/ Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. di A. Pandolfi, Milano 2001, pp. 377-378.

come produttori, ma anche come consumatori dei prodotti finali, che perciò, come dicevo, divengono standardizzati e prodotti su larga scala.

La forma dei rapporti politici che meglio riflette questo compromesso fordista, si costruì negli anni Trenta, con l'uscita degli Stati Uniti d'America dalla Grande crisi, con il programma del New Deal di Franklin Delano Roosevelt e John Maynard Keynes. Qui il capitalismo stesso riconosce che sotto la superficie della libera concorrenza e del presunto equilibrio e autoregolazione del mercato si celano conflitti e disequilibri più profondi, antagonismi e crisi su cui si potrebbe avviare un processo rivoluzionario che lo rovescerebbe. Così lo Stato interviene nelle crisi che il capitale provoca, mediante sussidi di disoccupazione, redistribuzione della ricchezza, creazione di infrastrutture, di sicurezza sociale sanitaria, pensionistica ecc., per gli operai, in modo da provocare l'aumento della domanda e così far ripartire la produzione e i consumi. Il conflitto sociale tra capitale e lavoro salariato viene assunto e riconosciuto apertamente, quindi, per così dire, costituzionalizzato, e i sindacati operai diventano così un soggetto politico centrale. Ciò avrebbe permesso di evitare il pericolo di uno sbocco rivoluzionario comunista alla crisi che aveva caratterizzato la società capitalistica alla fine degli anni Venti. Il comunismo invece aveva vinto in Russia attraverso una rivoluzione che aveva, sotto la direzione del partito bolscevico, realizzato un'alleanza tra gli operai e i contadini contro la guerra imperialistica. Ben presto anche la Russia si sarebbe trovata dinanzi al nodo dell'industrializzazione come base del socialismo, ma ben presto fallì il programma comunista di un'emancipazione umana, e nell'arco di settanta anni essa avrebbe perso la guerra civile con l'Occidente capitalistico, sul terreno dell'applicazione della scienza alla produzione, su quello dello sviluppo delle forze produttive, del consumo, dello spazio politico di movimento.

II. Considerata sul piano della sovrastruttura politica, la Costituzione italiana del 1947 fu l'espressione delle tre forze politiche costituenti, quella cattolica, appoggiata dalla Chiesa del papa Pio XII e rappresentata dalla Democrazia cristiana, espressione dell'unità politica dei cattolici, anticomunista e interclassista, prevalentemente legata ai ceti medi; quella comunista e socialista, con una larga base tra gli operai e i contadini, ma aperta anche ai ceti medi, e in lotta contro la proprietà terriera, ancora molto forte negli anni 40-50, e contro i monopoli; quella laico-liberale legata ai ceti imprenditoriali e professionali, e con un'impostazione classicamente liberista.

Con la “dottrina Truman” del contenimento dell’Unione Sovietica, si ripeté l’unità antifascista internazionale della Seconda guerra mondiale e si aprì in America una stagione di forte anticomunismo, che si esprimeva in un atteggiamento ostile ai sindacati e a tutti i movimenti sociali progressisti sospettati anche solo potenzialmente di filocomunismo. In questo quadro fu creato il “piano Marshall” di aiuti economici imponenti all’Europa per la ricostruzione. In risposta alla dottrina Truman e al Piano Marshall, l’Unione Sovietica di Stalin creò il Cominform come organo di legame tra i vari partiti comunisti, e il Comecon come area di scambio economico tra l’Urss e i paesi del blocco dell’Est. Il viaggio di Alcide De Gasperi negli Stati Uniti nel gennaio 1947, l’accettazione del trattato di pace, l’inserimento dell’Italia nel blocco occidentale contrapposto a quello sovietico, l’ingresso nel Fondo monetario internazionale e nella Banca mondiale, l’ottenimento degli aiuti del Piano Marshall, la scissione dei socialisti guidata da Giuseppe Saragat in funzione anticomunista, culminarono nell’estromissione dei socialisti e dei comunisti dal governo e nella formazione del terzo governo De Gasperi (giugno 1947) composto dalla Democrazia cristiana, dal partito liberale, con Luigi Einaudi ministro delle Finanze e del Tesoro, e dall’Uomo qualunque. I comunisti aderirono al Comecon e insieme con i socialisti criticarono la politica liberale di Einaudi, la dottrina Truman e il piano Marshall. Sotto il governo De Gasperi, il Ministro degli interni Mario Scelba avviò l’organizzazione della polizia in funzione anticomunista, con i reparti “celeri” che sarebbero stati lungo tutta la storia d’Italia fino ai nostri giorni, attraverso tutte le ristrutturazioni organizzative, lo strumento di repressione delle lotte sociali, dagli operai e partiti di sinistra negli anni Cinquanta e Sessanta, agli studenti e ai vari gruppi e movimenti extraparlamentari negli anni Settanta, ai movimenti, e più in genere ai soggetti sociali critici della globalizzazione liberista negli anni Novanta-Duemila.

La rottura definitiva nel fronte che aveva sconfitto il fascismo, e lo schieramento delle parti nei fronti contrapposti della lotta sociale, padroni e operai, sia pure nelle forme, rispettivamente, dell’interclassismo democristiano e dell’unità di popolo (operai, contadini, ceti medi democratici) social-comunista, non impedì tuttavia il compromesso costituzionale che portò all’approvazione della Costituzione nel dicembre 1947. Penso che il punto politicamente decisivo che rese possibile il compromesso costituzionale fu il fatto che i partiti operai non tentarono di avviare un processo rivoluzionario comunista in Italia. A prima vista il motivo di questo comportamento politico appare la rigidità della scissione nei due blocchi nati dagli accordi di vertice a Yalta, in forza dei quali gli alleati non avrebbero permesso in Italia una trasformazione comunista della forma di



produzione e politica, né il blocco comunista dell'Est sarebbe potuto o voluto intervenire. Tuttavia, questa situazione è solo un aspetto di processi politici molto più complessi e di lungo periodo. Vi era a monte la strategia dei partiti comunisti in Occidente e in particolare in Italia, dove più forte era il movimento operaio organizzato, delle "vie nazionali al socialismo". Esse consistevano nella lotta contro le posizioni arretrate del capitalismo e, segnatamente in Italia, contro la grande proprietà terriera, il che comportava la difesa e la costruzione della democrazia nella sua forma parlamentare, bandiera lasciata cadere dalla borghesia. La lotta per la democrazia parlamentare costituiva la tappa intermedia della via nazionale (italiana) al socialismo. Questa posizione era strettamente contestualizzata in quella del movimento comunista internazionale, guidato dall'Unione sovietica, anzi, ne era parte integrante, giacché nella situazione di allora si riteneva che bisognasse consolidare e difendere le acquisizioni del socialismo nei paesi dove esso si era già realizzato, e contemporaneamente, anche come atto di questa difesa, lottare in Occidente appunto contro le posizioni arretrate del capitalismo e per la democrazia parlamentare. Ma questa posizione aveva radici a sua volta più lontane, cioè la strategia, imboccata dopo la rivoluzione russa, della costruzione del socialismo in un paese solo, la lotta antinazista e antifascista dell'epoca della Seconda guerra mondiale e, come suo prolungamento nel dopoguerra, la lotta contro l'imperialismo americano, visto come caratteristica reazionaria del capitalismo, che avrebbe segnato la guerra fredda.

Il compromesso costituzionale, fatto sulla base di questi rapporti di forza politici, poteva esprimere coerentemente, a mio avviso, quel compromesso fordista che era, come ho detto sopra, la forma dominante di lungo periodo con cui il capitalismo della prima metà del Ventesimo secolo si era trasformato sia come risposta alle lotte operaie sia come terreno di ulteriori lotte.

III. Normalmente una costituzione è divisa in due sezioni, una riguardante i principi fondamentali, contenutistici, dello Stato, quindi i diritti e i doveri dei cittadini, l'altra riguardante la forma organizzativa di esso. La prima parte della Costituzione italiana contiene un preambolo di principi fondamentali e quattro capitoli (Titoli) dedicati ai rapporti, rispettivamente, civili, etico-sociali, economici, politici. Orbene, ciò che mi pare più indicativo di questo riferimento al contesto produttivo fordista-taylorista-keynesiano, cioè al tempo lungo della produzione borghese della prima metà del Novecento, è il nesso tra lavoro e cittadinanza, e l'assunzione, l'incorporazione, dei tratti fondamentali

delle lotte operaie della prima metà del Novecento. Ciò è chiaro nella fondazione della democrazia sul lavoro, affermata nell'articolo primo, e il riconoscimento, implicito nell'articolo 3, che, nonostante l'eguaglianza formale di tutti i cittadini di fronte alla legge, «senza distinzioni di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali», le disuguaglianze economiche e sociali sono la causa del mancato esercizio reale di questi diritti, ragion per cui la Repubblica deve rimuovere gli ostacoli economici e sociali che limitano la possibilità di un'eguaglianza effettiva. È come se nel contesto fordista il capitalismo avesse voluto fare proprie le osservazioni di Karl Marx nella *Questione ebraica*, secondo cui l'universalismo dello Stato con i suoi diritti umani lascia immutati, anzi sancisce, i particolarismi e le disuguaglianze della società civile, quindi è come se il capitalismo volesse superare all'interno di se stesso la «doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella *comunità politica* nella quale [l'uomo] si afferma come *comunità*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee»<sup>2</sup>.

Il riconoscimento, fatto dall'articolo 4, del diritto al lavoro e del diritto di ogni cittadino a scegliere «una attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società», mostra in che larga misura il nesso tra lavoro e democrazia sia presente nei principi fondamentali, nel “culto pubblico”, di questa costituzione, e come i principi del compromesso fordista agiscano in profondità. Questo punto è specificato nel Titolo terzo, dedicato ai rapporti economici, dove viene di fatto contrastata, nell'articolo 36, la legge del salario minimo fondato sulla libera concorrenza e viene riconosciuto a ciascuno «il diritto ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un'esistenza libera e dignitosa», per poi dire che «la durata massima della giornata lavorativa è stabilita dalla legge». Così viene tacitamente riconosciuto l'esito di quel passaggio centrale nella storia della guerra civile tra capitale e lavoro salariato, in cui, come diceva Marx nel Primo libro del *Capitale*, l'operaio si presentava sul mercato come proprietario di merce forza-lavoro di fronte ad altri proprietari di merci, ma, concluso il “libero” contratto con il capitalista, scopriva che la durata del tempo per il quale poteva vendere la sua forza-lavoro in realtà gli era imposta. Perciò, coalizzandosi con gli altri operai e formando così una classe,

<sup>2</sup> K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, tr. it. di R. Panzieri, Roma 1998, p. 58.

ottenne con viva forza una legge dello Stato che stabiliva «finalmente *quando finisce il tempo venduto dall'operaio e quando comincia il tempo che appartiene all'operaio stesso*»<sup>3</sup>. A proposito di questo operaio che entra come “libero” venditore di merce forza-lavoro, scopre che non è affatto libero, ed esce con la coscienza di classe grazie a cui conquista la libertà di godere di una parte del proprio tempo di vita, che «il suo vampiro»<sup>4</sup> gli voleva prendere totalmente, Marx dice: «*Quantum mutatus ab illo!*»<sup>5</sup>. Ora invece questo detto, che Marx riferiva all'operaio, il Novecento lo ha riferito al capitalismo che assunse questo mutamento dell'operaio per mutare esso stesso.

Il diritto al riposo settimanale e alle ferie retribuite è riconosciuto sempre dall'articolo 36. I diritti delle donne lavoratrici, l'età minima per il lavoro salariato e la tutela del lavoro dei minori, sono riconosciuti dall'articolo 37. L'articolo 38 riconosce il diritto al mantenimento e all'assistenza sociale per gli inabili al lavoro, all'assicurazione delle esigenze dei lavoratori «in caso di infortunio, malattia, invalidità e vecchiaia, disoccupazione involontaria», l'educazione e l'avviamento professionale per i disabili, fatto salvo il riconoscimento della libertà di assistenza privata. L'articolo 32 riconosce «come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività» il diritto alla salute, le cure agli indigenti, e negli articoli 33 e 34 si parla del diritto all'istruzione, da cui consegue la centralità della scuola pubblica in ogni ordine e grado, accanto al riconoscimento di quella privata, ma «senza oneri per lo Stato», oltre che l'istruzione inferiore obbligatoria e i sussidi per i capaci e i meritevoli. In tal modo lo Stato, in coerenza col compromesso fordista, interviene nella sfera della riproduzione, diventata più complessa con la trasformazione del lavoro e del rapporto di proprietà nel sistema, pur sempre capitalistico, della grande industria.

Come si vede, in questo impianto c'è la più ampia tutela del lavoro e, *in funzione di esso*, della vita non lavorativa. Voglio dire che l'obiettivo ultimo di questa costituzione rimane la piena occupazione e, in pratica, l'obbligo al lavoro. Infatti, solo la disoccupazione involontaria è assistita (articolo 38), ma, ad esempio, un reddito di cittadinanza a tutti garantito non viene previsto in nessun modo. Vigè in ultima analisi il principio del “chi non lavora non mangia”. Marx osservava, nella *Critica al programma di Gotha*, che anche una

<sup>3</sup> Id., *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, cit., p. 338.

<sup>4</sup> Ivi, p. 338.

<sup>5</sup> Ivi, p. 339.

forma superiore di produzione, come quella socialista, ha bisogno inizialmente di una fase storica in cui vi è necessità di assicurare un tempo generale di lavoro – fatto salvo chi ne è impedito – per la riproduzione di tutta la società, anche se dovrebbe crescere esponenzialmente il tempo disponibile per ciascuno, esattamente al contrario di quanto si verifica nel capitalismo e si è verificato nelle società socialiste novecentesche. Ma, essendo il compromesso fordista un passaggio che avviene nella forma capitalistica di produzione, il lavoro senza del quale non si mangia è pur sempre lavoro che aumenta il capitale, e di conseguenza è quella divisione del lavoro che si contrappone sempre più nettamente all'operaio, dunque significa la persistenza di rapporti fondamentalmente di proprietà privata: io ti offro la più grande sicurezza sul lavoro, ti riconosco tutti i diritti nella sfera della riproduzione sociale, ma tu accresci il capitale.

Invero l'assetto proprietario riconosciuto dalla Costituzione è misto. L'articolo 42 riconosce che «la proprietà è pubblica o privata»; l'articolo 43 dice che la legge si riserva di «trasferire, mediante espropriazione e salvo indennizzo, allo Stato, ad enti pubblici o a comunità di lavoratori o di utenti determinate imprese o categorie di imprese, che si riferiscano a servizi pubblici essenziali o a fonti di energia o a situazioni di monopolio ed abbiano carattere di preminente interesse generale»; l'articolo 44 pone vincoli e obblighi alla proprietà terriera privata per ragione di «equi rapporti sociali», promuove e impone la bonifica delle terre e la trasformazione del latifondo, aiuta la piccola e media proprietà. L'articolo 45 «riconosce la funzione sociale della cooperazione a carattere di mutualità e senza fini di speculazione privata», e l'articolo 46 riconosce, «ai fini della elevazione economica e sociale del lavoro», il diritto dei lavoratori a collaborare alla gestione delle aziende. Infine, l'articolo 47 tutela il risparmio, disciplina e controlla l'esercizio del credito, favorisce l'accesso al risparmio popolare, alla proprietà dell'abitazione e alla più ampia partecipazione azionaria nei grandi complessi produttivi del paese, insomma, favorisce il «comunismo del capitale». Per affermare la dissoluzione del latifondo furono fatte dure lotte sociali negli anni Cinquanta soprattutto nel Sud. La proprietà pubblica e il sistema delle partecipazioni statali provocò un forte intreccio tra il partito della Democrazia cristiana, la proprietà statale e il sistema di consenso e di dominio politico. In ogni caso, persistendo la forma capitalistica di produzione, ed avendo il «potere *pubblico*» il carattere di «potere *statale*», cioè la forma di un dominio di classe, queste forme miste di proprietà hanno rivelato le loro contraddizioni nel momento in cui il compromesso keynesiano-fordista è andato in crisi, e la globalizzazione ha cominciato a mostrare che, al di là di tutti gli intrecci tra «privato» e «pubblico» (nel senso di «statale»),

il rapporto di proprietà privata rimane pur sempre l'«illuminazione generale in cui tutti gli altri colori sono immersi e che li modifica nella loro particolarità»<sup>6</sup>.

IV. L'intensificazione dei ritmi di lavoro nella fabbrica, l'alienazione degli operai, l'aumento dei bisogni e, in proporzione, la scarsità, in Italia, dei servizi sociali, alloggi, infrastrutture e scuole, e soprattutto la trasformazione della composizione della classe operaia, ossia l'operaio-massa non qualificato o semiqualeficato, quindi sottomesso a un lavoro sempre più astratto, portarono alle lotte nelle fabbriche e nella società negli anni Sessanta e nei primi anni Settanta. Ciò provocò all'interno della sinistra una messa in discussione, da parte di alcune correnti, della linea, scelta dal movimento operaio socialista e comunista, di concentrare la lotta esclusivamente contro la rendita fondiaria, il capitalismo arretrato e per la democrazia parlamentare come uno stadio della transizione al socialismo. Scriveva nei primissimi anni Sessanta Raniero Panzieri: «Se è vero che tutti i processi oggi di alienazione si riconducono in modo sempre più rigorosamente stretto e determinato alla sfera della produzione, è in questa sfera soltanto che può partire un vero rovesciamento di questi processi di alienazione, invece dei tentativi di incanalare la protesta, la ribellione, l'insofferenza che naturalmente è generale contro questi processi di alienazione del neocapitalismo, invece cioè di incanalarli all'esterno stesso dell'unità produttiva, dei punti in sviluppo ecc.»<sup>7</sup>. Qui dunque veniva individuato il centro dell'alienazione e del dispotismo non principalmente nel capitalismo arretrato e neanche nella sfera più generale della riproduzione sociale, ma nel cuore stesso del capitalismo cosiddetto avanzato, precisamente nella sfera della produzione costituita dalla grande fabbrica fordista, la quale diventava il fulcro delle lotte nella direzione del socialismo. Naturalmente ciò non significa che non bisognasse combattere anche le posizioni arretrate del capitalismo, né che non bisognasse aggregare gli altri strati che nella società lottano contro il capitalismo, ma significa che bisognava riconoscere il centro dello sfruttamento proprio in quel neocapitalismo che si presentava con la veste della modernizzazione, della razionalizzazione e della neutralità tecnocratica, ma che proprio in questa apparente neutralità tecnico-scientifica nascondeva il più forte dispotismo. Perciò «le politiche di attesa o le politiche gradualistiche o le politi-

<sup>6</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 34.

<sup>7</sup> R. Panzieri, *La ripresa del marxismo-leninismo in Italia*, Milano-Roma 1975, p. 224.

che esterne, le politiche che tendono ad aggredire o accerchiare il neocapitalismo dall'esterno possono avere come unico effetto solo quello di accelerare i processi di consolidamento del neocapitalismo»<sup>8</sup>. Come si vede, qui è messa in discussione proprio la teoria per cui un ammodernamento del capitalismo e la lotta per la democrazia parlamentare potessero poi favorire in seno al capitalismo l'attesa di una crisi o del suo crollo come condizioni di una transizione al socialismo. Certamente «bisogna cogliere il capitalismo in tutta la complessità dei suoi processi di sviluppo, ma colpirlo in quello che è il solo limite che esso non può superare, e questo limite è l'istanza di rovesciamento della caricatura della regolazione sociale del lavoro, cioè è l'istanza socialista vera e propria»<sup>9</sup>. In stretta connessione alla strategia gradualistica e progressista, era criticata la strategia, affermata nei paesi socialisti, di un intervento esterno, guidato dal partito, giacché a quel punto «si avrà il passaggio dal parlamento borghese glorificato dalla classe operaia a una forma necessariamente di gestione dall'alto del socialismo, necessariamente si passerà a una forma più o meno staliniana del socialismo non da parte della classe ma da parte del partito con tutte le conseguenze che abbiamo visto nelle democrazie popolari»<sup>10</sup>. Invece la lotta di classe va vista essa stessa come una «prefigurazione della società socialista»<sup>11</sup>. Ho riportato questa posizione, che è all'inizio di quella corrente teorico-politica degli anni Sessanta e Settanta che si chiama "operaismo", non perché fosse l'unica delle posizioni in gioco nella grande estensione delle lotte sociali di quegli anni, ma perché è emblematica della trasformazione e della rottura che si stava avendo del compromesso fordista, ossia della lunga fase che era iniziata negli anni Trenta, e, conseguentemente, dei rapporti sociali e politici in seno alla sinistra stessa.

Il potere contrattuale degli operai aumentò e i sindacati ottennero nel 1970 lo Statuto dei lavoratori con legge dello Stato (n. 300, 20 maggio 1970). Nel 1972 si formò la federazione unitaria tra i tre maggiori sindacati (Cgl, Cisl, Uil) che acquisitarono enorme peso politico non solo nella sfera della produzione ma in tutta la società. Tuttavia, questa vittoria del compromesso fordista era al tempo stesso il segno della sua crisi. Ciò avvenne innanzitutto perché, essendo la composizione della classe operaia profondamente mutata, le forme di lotta nella fabbrica

<sup>8</sup> Ivi, p. 226.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Ivi, p. 227.

<sup>11</sup> *Ibid.*

erano autonome e spontanee, auto-organizzate, improvvisate e non preannunciate, quindi mettevano in crisi proprio il carattere centralizzato della fabbrica fordista con cali di produttività, diminuzione dei profitti, aumento del costo del lavoro. Contemporaneamente, con percorsi ora autonomi ora collegati agli operai, anche il resto della società fu attraversato da estese lotte. La produzione e il consumo di massa, caratteristici del piano fordista tendente alla piena occupazione e alla coincidenza tra produttori e consumatori dei prodotti finali, provocarono un arricchimento e una complessificazione dei bisogni, dei desideri, ecc., e di conseguenza un cambiamento dei comportamenti. Perciò, accanto alla produzione alienata della fabbrica fordista, si attaccava, nel resto della società, l'autoritarismo nella famiglia, nella scuola e nell'università, il tradizionalismo, l'etica sessuale piccolo-borghese incentrata sulla famiglia stessa. Successivamente, dalla seconda metà degli anni Settanta e, in forme più attenuate, negli anni Ottanta, si svilupparono i movimenti che ponevano al centro la questione delle differenze di genere, in primo luogo si sviluppò il movimento delle donne, che non era volto più solo alla parità di diritti formali, che peraltro nella costituzione fordista erano ampiamente riconosciuti e almeno potenzialmente tutelati, benché non applicati. Si metteva in questione la stessa tradizionale percezione della sessualità, del proprio corpo inserito in una rete di relazioni di potere e resistenze. Accanto ai movimenti di genere si formavano i movimenti ecologisti.

Questi movimenti portavano con sé una tendenza crescente alla "soggettivazione". Questa non coincide con l'astratto individualismo della società borghese, definito a partire dal rapporto sociale caratterizzato dallo scambio di oggetti misurati astrattamente come quantità di tempo di lavoro in essi contenuto (merci), ma consiste in affermazioni di differenze soggettive le quali si producono in un vivere e agire comuni, in cui tempo di lavoro e tempo di vita coincidono. Non a caso in questo mutato quadro la categoria centrale diventa il "corpo" concepito come centro di singolarizzazione, perciò non come organismo ma come evento, "corpo senza organi". Si tratta, come si vede, di un modello diametralmente opposto alla standardizzazione fordista con la sua catena di montaggio, l'alienazione del lavoro, l'uniformità dei consumi e dei bisogni. Di conseguenza, le lotte sociali che si svilupparono a partire dagli anni Settanta erano caratterizzate dal rifiuto del lavoro e davano inizio al passaggio, tipico della società postfordista, a forme di vita e di agire politico dove produzione e vita, comune e singolarità si intrecciano. Pertanto, la nozione di "soggetto" non è equivalente a quella di "individuo" puro e semplice. Sviluppando la nozione di "preindividuale" di Gilbert Simondon e avvicinandola a quella marxiana di "individuo sociale", osserva Paolo Virno: «Il *soggetto* non

coincide con l'*individuo individuato*, ma comprende in sé, sempre, una certa quota ineliminabile di realtà preindividuale [...]. Nell'aggettivo "sociale" occorre ravvisare le fattezze di quella realtà preindividuale, che, secondo Simondon, pertiene a ogni soggetto. Così come nel sostantivo "individuo" va riconosciuta l'avvenuta singolarizzazione di ciascun componente dell'odierna moltitudine. Quando parla di "individuo sociale", Marx si riferisce all'intreccio tra "esistenza generica" ed esperienza irripetibile, che della soggettività è il sigillo<sup>12</sup>. "Moltitudine" è il termine per indicare quella soggettività sociale il cui modo di essere comune è il contrario di ogni ripetibilità, omogeneità, astratta eguaglianza. Perciò essa reclama, quanto alle modalità di agire politico, espressioni opposte a quelle che sono state le forme di aggregazione politica moderna, quali il popolo, lo Stato, il partito, la classe. In tali forme, infatti, le singolarità venivano livellate e sussunte sotto una misura ad esse "trascendente", e l'azione politica si svolgeva sempre per delega e rappresentanza. Così avveniva anche nelle forme politiche in cui si esprimeva il movimento operaio: la classe e il partito. Ma la crisi del modello fordista mette in questione proprio queste forme di lotta e di organizzazione dove, nonostante l'aspirazione all'emancipazione umana, restava sempre un elemento di direzione dal di fuori. «Poiché il collettivo è teatro di un'accentuata singolarizzazione dell'esperienza, ovvero costituisce il luogo in cui può finalmente esplicitarsi ciò che in ogni vita umana è incommensurabile e irripetibile, nulla di esso si presta ad essere estrapolato o, peggio che mai, "delegato"»<sup>13</sup>.

Lo scontro con il capitale e con lo Stato dentro e fuori la fabbrica fu, negli anni Settanta, di estrema durezza e violenza. Alle lotte sociali lo Stato rispose con la "strategia della tensione" usando le stragi e i tentativi di colpi di Stato in un intreccio tra gruppi fascisti e apparati dello Stato stesso. Contemporaneamente, soprattutto nella misura in cui manifestavano una forte autonomia anche rispetto ai sindacati e ai partiti, le lotte sociali provocavano dure repressioni e interventi polizieschi molto violenti, ai quali si rispondeva in modo altrettanto violento. Tuttavia, risultò alla fine fallimentare ipotizzare uno sbocco nel senso rivoluzionario, e questa volta per motivi molto diversi da quelli per cui non fu possibile lo sbocco rivoluzionario nell'immediato dopoguerra, perché questa volta non si faceva più riferimento a un movimento comunista internazionale guidato dall'Unione sovietica o alle vie nazionali al socialismo, modelli con cui,

<sup>12</sup> P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino 2003, pp. 191-193.

<sup>13</sup> Ivi, p. 197.



come abbiamo visto, quasi tutte le tendenze anticapitalistiche più radicali avevano ormai chiuso, e che stavano iniziando la loro lunga agonia. Il punto è invece che non si comprese che il capitalismo, messo in crisi dalle lotte sociali degli anni Sessanta e Settanta nel suo modello fordista, stava uscendo da quella crisi con un forte cambiamento della sua base produttiva, degli strumenti di produzione e dei rapporti sociali, e grazie a questo cambiamento avrebbe vinto su tutta la linea. Così, tra la fine degli anni Settanta e tutti gli anni Ottanta si formarono le basi di una soggettività sociale potenzialmente alternativa che sarebbe emersa in pieno negli anni Novanta, compiuta la rivoluzione capitalistica postfordista, e che però voleva forme di aggregazione politica del tutto diverse da quelle che negli anni Settanta esprimevano la crisi del fordismo. Per questo motivo la politica dei gruppi extraparlamentari nella seconda metà degli anni Settanta entrò in crisi e si divise in una molteplicità difficilmente unificabile di letture, prospettive e pratiche politiche. La scelta che fecero alcune parti del movimento di passare alla lotta armata e alla clandestinità, finì nell'atto terroristico e scatenò solo una repressione statale di assoluta intensità, la quale unificò sotto l'unico disegno dell'insurrezione armata contro i poteri dello Stato e in una serie di teoremi giudiziari quello che invece nella soggettività delle componenti dei movimenti, anche tra quelli che ammettevano la violenza, era ben lontano dal configurare un'unica tendenza, dato il venir meno delle basi sociali che avrebbero permesso "l'assalto al cielo".

Il Partito comunista italiano nella prima metà degli anni Settanta aveva raccolto le spinte sociali progressive nel senso più lato e ciò si era espresso nei fortissimi avanzamenti elettorali del 1975 e del 1976. Di fronte alla strategia della tensione e al colpo di Stato in Cile del 1973, scelse il "compromesso storico" con la Democrazia cristiana onde evitarne lo slittamento a destra. Nelle linee di fondo questa strategia era molto coerente con la tradizione della lotta alle arretratezze del capitalismo e alle sue involuzioni di destra, e per la difesa della democrazia parlamentare. In tal modo si acutizzò l'ostilità tra il Partito e i movimenti di contestazione "autonomi" del 1977, da un lato, e dall'altro, o contemporaneamente che dir si voglia, la lotta al terrorismo trasformò il parlamentarismo in politica dell'unità nazionale caratterizzata dalla legislazione di emergenza. Ma all'ombra di questo stato di emergenza il capitale, che si stava trasformando, chiuse lo scontro sociale, e questa chiusura fu emblematicamente espressa dalla sconfitta operaia alla Fiat nel 1980, dopo di che lo stesso sindacato uscì fortemente indebolito e iniziò la crisi del Pci. Questa crisi va vista, a mio avviso, in stretta connessione con quella mortale del comunismo dell'Est, che si andava consumando non a

caso contemporaneamente negli anni Ottanta, perché, nonostante che, a partire dall'invasione della Cecoslovacchia nel 1968, il Pci avesse sempre più preso le distanze dall'Unione sovietica, le radici di questa connessione sono più profonde: esse sono quelle espresse nei passi di Panzieri sopra citati, i quali mettono bene in luce la comune strategia che nel movimento comunista internazionale univa la politica del dispotismo burocratico del partito nelle democrazie popolari con quella della lotta per il parlamentarismo borghese e per la sola modernizzazione del capitalismo in Occidente, in attesa che si sviluppasse al suo interno gradualmente le contraddizioni. Così, il Novecento ha smentito due volte l'illusione di un crollo automatico del capitalismo, con la trasformazione fordista prima e con quella postfordista dopo, perciò fu del tutto conseguente che il blocco comunista dell'Est e l'eurocomunismo si dissolvessero insieme.

Gli anni Ottanta furono quelli della trasformazione del capitalismo, che a poco a poco abbandona il modello fordista e il sistema delle relazioni sociali basato sulla contrattazione collettiva, sugli alti salari, sulle garanzie di *welfare*. Si dice che il capitalismo torna così al "libero mercato". In effetti la dialettica tra concorrenza e monopoli è caratteristica del processo di sviluppo del capitalismo, perciò vi è stata almeno da che c'è la grande industria. Con il "ritorno al libero mercato" si intende in realtà la liberalizzazione del rapporto tra capitale e lavoro salariato, senza le garanzie del compromesso fordista, e la circolazione sempre più libera dei capitali. Lo sfruttamento diventa dunque di nuovo aperto grazie ai più favorevoli rapporti di forza riconquistati. In questi rapporti favorevoli comincia a trasformarsi modo di produrre. Muta il mezzo di produzione che diventa innanzitutto l'informatica; ma non si tratta solo dell'uso diffuso del computer, bensì in generale della comunicazione, del linguaggio, degli affetti, di quella sfera di attività che si usa chiamare "immateriale". Michael Hardt e Antonio Negri hanno insistito sul fatto che questo nuovo modo di produrre, data la natura linguistica e comunicativa del mezzo di produzione, tende a superare la scissione tra momento della singolarità e momento comune. «La differenza specifica del lavoro immateriale [...] consiste nel fatto che i suoi prodotti, per molti aspetti, sono già in se stessi immediatamente sociali e comuni [...]. Questo non significa [...] che le condizioni di lavoro e della produzione siano diventate *le stesse* in ogni parte del mondo e in tutti i settori economici. La nostra tesi vuole invece enfatizzare il fatto che le molteplici istanze singolari dei processi di lavoro, delle condizioni produttive, delle situazioni locali e delle esperienze vissute coesistono con il "divenir comune", a diversi livelli di astrazione, delle forme del lavoro e della generalità dei rapporti di produzione e di scambio – e che dunque non c'è alcu-

na contraddizione tra la singolarità e la comunanza»<sup>14</sup>. Intorno a questa analisi, che indubbiamente coglie una tendenza effettiva di trasformazione del modo di produrre, si è discusso e si discute a lungo, giacché resta da chiarire se questa unificazione della singolarità e della comunanza, provocata dall'immaterializzazione del lavoro, contenga già spontaneamente degli elementi di comunismo, quindi di liberazione comune degli individui, oppure se si tratta soltanto di forme nuove con cui il potere di comando del capitale sul lavoro altrui diventa ancora più forte, nel qual caso la moltitudine come tale non dà affatto luogo immediatamente a un potere costituente democratico. A parte il carattere problematico del termine "lavoro immateriale"<sup>15</sup>, in alcun modo, come d'altronde si dice anche nel testo sopra citato, la forza produttiva umana è oggi diventata tutta di questa natura, benché è innegabile che quella componente cosiddetta immateriale ne condizioni in modo crescente l'utilizzazione. Sicuramente, al cambiamento di strumento di produzione si accompagna una nuova divisione del lavoro e quindi una nuova forma di comando del capitale sulla forza-lavoro. Questo comando si ricostituisce, dopo la crisi degli anni Settanta, non più con la catena di montaggio che concentra gli operai e in generale il processo di produzione, ma, come osserva Laura Fiocco, attraverso «la realizzazione di un processo di cellularizzazione della forza-lavoro globale. Questo processo può essere analizzato a due livelli. Quello della divisione sociale e assiale del lavoro, attraverso cui è coglibile la dispersione della forza-lavoro globale in cellule più o meno piccole e apparentemente autonome (costellazioni di impianti, filiere di fornitura, attività connettive di trasporto e comunicazione, servizi alle imprese, centri di ricerca, e così via). L'altro, quello dell'organizzazione del lavoro, cellularizza l'operaio collettivo di ciascuna unità produttiva in team di lavoro "armoniosamente integrati"<sup>16</sup>. La quantità e il tipo di prodotti dipende dalle scelte del consumatore, sempre più singolarizzato, quindi nella fabbrica ogni cellula controlla la qualità del prodotto a seconda della richiesta, a valle, della cellula più vicina allo sbocco ed esamina

<sup>14</sup> M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, tr. it. di A. Pandolfi, Milano 2004, pp. 139-140.

<sup>15</sup> Il rilievo, insieme a quello secondo cui la comunicazione non è immediatamente comunismo, è stato fatto e articolatamente svolto da M. Porcaro, *Lo scudo di Perseo. Rischi e risorse dei movimenti*, in S. Calzolari, M. Porcaro (a cura di), *L'invenzione della politica. Movimenti e potere*, Milano 2005, pp. 305 ss.

<sup>16</sup> L. Fiocco, *La cellularizzazione della forza lavoro e le forme di resistenza alla Fiat di Melfi*, [www.intermarx.com](http://www.intermarx.com)

la qualità del prodotto della cellula posta a monte. Non si possono accumulare scorte di magazzino, come avveniva invece nella produzione fordista standardizzata. Apparentemente i lavoratori in tal modo controllerebbero orizzontalmente la produzione, quindi non vi sarebbe più un momento della progettazione e uno dell'esecuzione, tra loro separati, dato che la comunicazione e l'interazione divengono la principale forza produttiva. Ma sotto questa sinergia si nasconde un'intensificazione del potere capitalistico di comando sul lavoro: «L'efficacia di questi dispositivi è data [...] dall'occultamento del comando della direzione [...] sotto la forma oggettivata di un imperativo del flusso, iscritto nell'organizzazione just in time della produzione»<sup>17</sup>. Quindi, la centralità della comunicazione, della mente, del mezzo informatico come forze produttive predominanti rispetto al lavoro di braccia o di quello ripetitivo alla catena di montaggio, non toglie affatto, anzi rende la subordinazione del lavoro al capitale «più sofisticata e più potente di quella fordista»<sup>18</sup>. Infatti, sono rese impossibili forme di lotta come quelle dell'operaio-massa concentrato sulle catene di montaggio, giacché attraverso il sistema dell'esternalizzazione la forza-lavoro è organizzata a rete, quindi è connessa e cellularizzata (in un certo senso singolarizzata) al tempo stesso. Perciò le lotte si esprimono in pratiche di resistenza individuali, mentre le forme collettive, la costituzione di una soggettività antagonista o di una coscienza di classe richiedono tempo e maturazione.

Su questa base produttiva si avvia il processo di globalizzazione dei mercati finanziari, dei capitali, delle merci e delle persone. La connessione di reticolarità e globalità, che caratterizza la produzione e gli scambi, pone in crisi la centralità dello Stato territoriale a vantaggio da un lato della dimensione sopranazionale, giacché diventano importanti le grandi reti strategiche, ossia i grandi corridoi di comunicazione stradali e ferroviari, e i corridoi delle materie prime, come gasdotti, oleodotti ecc., e dall'altro della dimensione regionale e locale, giacché la produzione esternalizzata è diffusa reticolarmente sul territorio. Di conseguenza a livello politico la dimensione regionale e locale si esprime in forme di federalismo, di devoluzione, di decentramento, e sul piano globale nell'importanza quasi da governo mondiale che assumono quelle istituzioni già esistenti, come il Fondo monetario e la Banca mondiale, e quelle create con la globalizzazione, come l'Organizzazione mondiale del commercio. In questo tipo di economia è centrale

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

il nesso tra sapere e produzione, ed essendo quest'ultima su base fortemente territoriale, quindi interessante non la grande fabbrica ma l'intero distretto produttivo, diventa centrale la connessione sul territorio tra il sistema dell'istruzione e tutte le reti produttive.

Infine, sempre su questa nuova base della produzione postfordista e della mondializzazione degli scambi, negli anni Ottanta si concluse la dissoluzione del comunismo dell'Est, che già nella grande trasformazione fordista si rivelò incapace di reggere il confronto col capitalismo. Già molto tempo prima si era aperta all'interno del socialismo sovietico la contraddizione mortale fra la tendenza socialista alla trasformazione della proprietà privata in proprietà sociale, e la riproduzione di un centralismo burocratico, che, così, della vecchia forma di produzione capitalistica ereditò solo gli svantaggi. Esso fu quindi incapace di avviare quella stretta connessione tra il massimo incremento delle forze produttive e l'estinzione delle classi e conseguentemente del potere politico. Invece, pur nella sempre maggiore intensificazione del comando sul lavoro, il capitalismo si è rivelato più capace di innovare le forze della produzione. Al centro della politica mondiale degli anni Novanta e dei primi anni del Ventunesimo secolo sta la politica dei diritti umani, portata avanti dagli Usa e dall'Unione europea. Essa significa l'instaurazione del capitalismo e della sua forma politica democratica nelle varie aree del mondo che nel Ventesimo secolo uscirono dalla colonizzazione e che durante la Guerra fredda costituirono il Terzo mondo. È oggetto di divisione tra Europa e America, e anche trasversalmente ai due schieramenti, se questo intervento umanitario debba essere costituito da aiuti economici, istituzioni di banche *ad hoc*, formazione, superamento del *digital divide*, o se esso debba includere l'intervento armato per abbattere regimi autoritari o per lottare contro il terrorismo islamico. Finora è stata vincente la linea della guerra, scandita dalla guerra del Golfo del 1991, dalla guerra dei Balcani nel 1999, dagli attentati del 2001 a New York, del 2004 a Madrid e del 2005 a Londra, dalla guerra in Iraq ancora in corso, e in Afghanistan nel 2001.

V. In questo processo di trasformazione che abbraccia la seconda metà del Ventesimo secolo e gli anni presenti, la costituzione italiana del 1947, pur rimanendo intatta nella formulazione scritta della sua prima parte, ha subito delle profonde trasformazioni di fatto.

Innanzitutto vi è una trasformazione della proprietà, poiché essa, che, come abbiamo visto, è costituzionalizzata come pubblica o privata, oggi diviene di

fatto sempre più solo privatizzata. Se l'articolo 43 dice che la legge può trasferire allo Stato, a enti pubblici, a comunità di lavoratori o di utenti servizi o fonti di energia di essenziale importanza pubblica, oggi la tendenza è a privatizzare tutto, persino le più elementari risorse vitali come l'acqua, e spesso in regime di monopolio. Non va nutrita nessuna nostalgia per il vecchio sistema delle partecipazioni statali con la loro gestione burocratica, l'intreccio clientelare con i partiti, in primo luogo con la Democrazia cristiana, però va detto che con le privatizzazioni la possibilità di un controllo pubblico dal basso, già ridotta quando c'è la statalizzazione dei servizi pubblici, qui lo è in misura ancora maggiore, dato che alla burocratizzazione tecnocratica si unisce anche l'interesse del capitalista privato. La facoltà data dall'articolo 33 all'istruzione universitaria di darsi ordinamenti autonomi nei limiti stabiliti dalle leggi dello Stato, è intesa in un senso sempre più analogo a un processo di privatizzazione e accresce la dipendenza delle Università da finanziamenti privati sulla base del fatto che l'odierna produzione si fonda sulla conoscenza. Gli scandali finanziari italiani di questi giorni mostrano come la funzione sociale della cooperazione a carattere di mutualità e senza fini di speculazione privata, garantita dall'articolo 45, sia entrata in crisi con la finanziarizzazione dell'economia e quindi con la necessità delle cooperative di andare sul mercato finanziario, a quel punto senza avere neanche i "vantaggi" di una società per azioni che può essere controllata dai soci, e lasciando invece ai manager un potere burocratizzato e maggiormente esposto alla corruzione. La medesima finanziarizzazione dell'economia, le fusioni bancarie, i monopoli, mettono sempre più in crisi la tutela del risparmio popolare, di cui parla l'articolo 47, poiché, come già Lenin osservava nell'analizzare le basi economiche dell'imperialismo del suo tempo, il passaggio dalla libera concorrenza ai monopoli, che si ha mediante fusioni tra industrie e banche, fusioni di banche tra loro ecc., da un lato evolve verso più avanzati rapporti di proprietà sociale, ma, dall'altro lato, poiché questo sviluppo si ha all'interno della forma di produzione capitalistica, la cui base è la merce, il valore di scambio e la concorrenza, si generano contraddizioni insanabili, delle quali i fenomeni di corruzione e gli intrecci tra poteri economici e poteri politici sono un aspetto essenziale e non un deviazione. La stessa istituzione di sempre nuove autorità di controllo, organismi antitrust ecc., mostra che lo Stato capitalistico non è più capace di dominare questo processo in cui è ora la società civile ad essere egemone sullo Stato.

Il rimando, fatto dall'articolo 40, alle leggi che regolano il diritto di sciopero, nel cambiamento dei rapporti di forza avutisi negli ultimi venti anni, è sempre più a vantaggio del padronato, accanto alla reintroduzione della contrattazione

individuale e delle riforme dello Statuto dei lavoratori. La tutela della salute nel significato individuale e collettivo, affermata nell'articolo 32, viene sempre più contraddetta dalla riduzione delle spese sanitarie pubbliche. Nella globalizzazione postfordista e liberista la giornata lavorativa è aumentata a dismisura grazie alla rimercificazione totale del rapporto tra capitale e lavoro. Il fatto che la forza produttiva sia oggi costituita in gran parte dalla conoscenza e dagli affetti e quindi non sia misurabile mediante la quantità di tempo di lavoro immediato, lungi dal significare più tempo disponibile per lo sviluppo onnilaterale degli individui, significa aumento del tempo che ciascuno dà gratuitamente al capitale sotto l'apparenza della cooperazione orizzontale. L'assistenza a chi è inabile al lavoro e sprovvisto dei mezzi necessari per vivere, affermata dall'articolo 38, è demandata sempre più al "capitalismo compassionevole", e la disoccupazione involontaria è sempre minore, perché la coincidenza capitalistica tra precarietà e flessibilità del processo produttivo mette sempre dinanzi alla possibilità di perdere il lavoro. Ma l'assicurazione dei mezzi di vita è in questo caso inversamente proporzionale alla crescita della disoccupazione involontaria.

Dalla fine degli anni Settanta con la legislazione di emergenza a livello nazionale, e a partire dai recenti attentati di New York, Madrid e Londra, a livello globale, si sviluppa tutta una legislazione eccezionale e una prassi poliziesca che contraddice gli stessi principi fondamentali borghesi. Così, se l'articolo 13 prevede che «in casi eccezionali di necessità ed urgenza, indicati tassativamente dalla legge, l'autorità di pubblica sicurezza può adottare provvedimenti provvisori, che devono essere comunicati entro quarantotto ore alla autorità giudiziaria e, se questa non li convalida nelle successive quarantotto ore, si intendono revocati e restano privi di ogni effetto», nella pratica i casi eccezionali sono divenuti normalità. I colloqui investigativi senza difensore della recente legislazione antiterroristica consolidano questa prassi che fa dell'eccezione la regola e che è ulteriormente rafforzata dal controllo sempre più frequentemente fuori legge delle telefonate e dalla possibilità che la rete offre di entrare nella posta elettronica privata. Infine la lentezza dei processi penali e la carcerazione preventiva che diventa di fatto una forma di espiazione della pena, sono anche esse delle costanti. Rispetto a questo complesso di problematiche l'Italia appare a posti piuttosto bassi nelle graduatorie internazionali di rispetto dei diritti umani.

L'articolo 11 della Costituzione dice che «l'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali; consente, in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri

la pace e la giustizia fra le Nazioni; promuove e favorisce le organizzazioni internazionali rivolte a tale scopo». Avevano osservato Friedrich Engels e Karl Marx nel *Manifesto del Partito Comunista* del 1848, che già nel capitalismo le separazioni e gli antagonismi dei popoli vanno scomparendo con la libertà di commercio, il mercato mondiale, l'uniformità delle condizioni di vita create dall'uniformità della produzione industriale; il dominio del proletariato avrebbe fatto scomparire sempre di più questi antagonismi perché essi hanno la loro radice nell'antagonismo delle classi all'interno delle nazioni, così come il predominio di una nazione sull'altra è la conseguenza dello sfruttamento di un individuo da parte di un altro, per cui solo la scomparsa dell'antagonismo delle classi all'interno di una nazione, portato dal comunismo, può fare scomparire la posizione di reciproca ostilità tra le nazioni<sup>19</sup>. Lenin, osservando la realtà dell'imperialismo nel pieno della Prima guerra mondiale, diceva che la sua sostanza non è la pace o la guerra ma il rapporto economico-sociale, e la pace e la guerra sono solo la forma alterna in cui questo rapporto si manifesta: le alleanze tra Stati capitalistici monopolistici preparano nuove guerre, che nascono da queste alleanze, e viceversa il conflitto di oggi sposta e prepara la possibilità di nuove alleanze tra i nemici di ieri. Perciò, guerra e pace si determinano reciprocamente sullo stesso e identico terreno dei rapporti imperialistici, si tratta solo dell'«alternarsi della forma pacifica e non pacifica della lotta»<sup>20</sup>. Alla fine della Seconda guerra mondiale le potenze vincitrici crearono un apparato di istituzioni internazionali per evitare di ricadere negli errori che avevano provocato la guerra stessa. L'articolo 11 recepì questa struttura dell'ordine mondiale del dopoguerra con le conseguenti limitazioni della sovranità che essa comporta al fine di contribuire alla costruzione di un ordine mondiale pacifico. Ma con la Guerra fredda e l'inserimento dell'Italia nella Nato nel 1949, la limitazione di sovranità acquistò un altro senso e precisamente quello dell'accettazione della pregiudiziale esclusione dei comunisti dal governo, cosa che per la verità era avvenuta già prima, con il viaggio di De Gasperi negli Stati Uniti nel 1947. Lo stesso processo di limitazione della sovranità si ebbe nelle democrazie popolari aderenti al Patto di Varsavia che si stipulò nel 1955.

<sup>19</sup> Cfr. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, cit., p. 116.

<sup>20</sup> V. I. Lenin, *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, tr. it. di F. Platone, Roma 1970, p. 161.



Con il crollo del comunismo sovietico e il nuovo ordine mondiale della globalizzazione, la politica dei diritti umani e la motivazione della “lotta al terrorismo” hanno reso la cosiddetta “guerra preventiva” una forma normale di esportazione della democrazia e di controllo occidentale delle fonti di materie prime, in primo luogo delle risorse petrolifere. In questo modo la guerra diventa un mezzo permanente della politica internazionale volta a imporre l’ordinamento democratico borghese, che è la forma politica più adeguata al mercato mondiale della globalizzazione. Ciò avviene senza tener conto della specificità storica dei luoghi dove questa democrazia si esporta, posto, come in effetti oggi è, che la transizione debba essere per forza al capitalismo e alla democrazia borghese.

Ma sia che l’ordine mondiale “umanitario” della globalizzazione si costruisca in modo pacifico, sia che lo si costruisca ricorrendo alla guerra preventiva, comunque gli Stati nazionali hanno ceduto, cedono e cederanno quote di sovranità sempre più rilevanti agli organismi mondiali che di fatto decidono le strategie economiche e politiche. Questo processo di cessione della sovranità coinvolge gli Stati europei anche per quanto riguarda la costruzione dell’Unione. Il progetto di costituzione europea e l’orientamento degli attuali trattati dell’Unione sono oggi fondati sul più spinto liberismo economico e al tempo stesso sulla più spinta centralizzazione burocratica, ragion per cui questa limitazione della sovranità non è rivolta nei fatti ad una costruzione della pace, ma, favorendo lo sfruttamento del capitale sul lavoro, favorisce l’ostilità nei rapporti internazionali, a dispetto dell’intenzione pacifica di partenza. Tuttavia, a mio avviso, al processo di unificazione europeo, allargato anche alla Russia, non bisogna opporsi ma bisogna favorirlo dandovi un opposto significato, ossia quello dell’apertura ai migranti, del reddito garantito per tutti, dell’accesso il più possibile gratuito alle conoscenze, e della tutela dei diritti di *welfare*.

Infine, il Titolo secondo della prima parte della Costituzione, dedicato ai rapporti etico-sociali, pone al centro la famiglia. L’articolo 29 la definisce «società naturale fondata sul matrimonio» (l’articolo 30 riconosce stessi diritti anche ai figli nati fuori del matrimonio). L’articolo 31 dice che «la Repubblica agevola con misure economiche e altre provvidenze la formazione della famiglia e l’adempimento dei compiti relativi, con particolare riguardo alle famiglie numerose. Protegge la maternità, l’infanzia e la gioventù, favorendo gli istituti necessari a tale scopo». Nel Titolo terzo, dedicato ai rapporti economici, l’articolo 37 riconosce gli stessi diritti degli uomini alla donna lavoratrice e aggiunge: «Le condizioni di lavoro devono consentire l’adempimento della sua essenziale funzione familiare e assicurare alla madre e al bambino una speciale adeguata protezione».

Questa centralità della famiglia, assunta nella configurazione dei rapporti etico-sociali, riflette la fase storica in cui nacque la Costituzione, cioè una società più arretrata rispetto alle altre società capitalistiche occidentali, in gran parte caratterizzata dalla grande proprietà terriera, dalla mentalità contadina e piccolo-borghese, e dall'ideologia della chiesa reazionaria di Pio XII che imponeva l'unità politica dei cattolici. La Democrazia cristiana era l'espressione di questa unità e dell'interclassismo, quindi dei ceti medi, della piccola e media borghesia. Essa incarnava l'ideologia del bene comune fondato sul diritto naturale: poiché la grazia non contraddice la natura ma la perfeziona, l'armonia tra l'autonomia dell'impegno politico del cattolico e le direttive della Chiesa sta appunto nel riferimento a questo diritto naturale. Ma in fondo anche il Partito comunista, con la sua base sociale operaia in un paese dove l'industria era prevalentemente piccolo-media, e contadina in un paese dove c'era ancora il latifondo, con l'apertura ai ceti medi in maggioranza cattolici, e in definitiva con la sua ideologia del "blocco storico" gramsciano, non poteva non riflettere questo stato di cose. In generale, la critica al capitalismo poteva facilmente incrociare in modo equivoco la riproposizione di motivi precapitalistici.

Dalla seconda metà del Ventesimo secolo a oggi queste condizioni sono radicalmente cambiate. Già Engels e Marx avevano osservato, un secolo e mezzo fa che il capitalismo e lo sviluppo della società borghese tendono a distruggere la famiglia insieme ad ogni illusione di comunità naturale. E in effetti in Italia una delle più vistose conseguenze "sovrastrutturali" delle trasformazioni più profonde provocate prima dal neocapitalismo fordista e poi dalla globalizzazione postfordista, è l'aver scosso radicalmente ogni rappresentazione "naturale" della famiglia e, ancora di più, quella di una presunta "normalità" del rapporto stabile di coppia eterosessuale. Gli affetti assumono sempre più un'accentuazione "individualizzante", sia pure, stanti i rapporti sociali capitalistici, nella forma dell'egoismo possessivo, riflesso di un società fondata sui valori di scambio. Ma i movimenti sociali che nel corso dell'ultimo mezzo secolo hanno posto al centro il corpo, le differenze di genere, la percezione del sé, dimostrano a mio avviso che partendo dalla dissoluzione degli antichi rapporti naturali, comunitari, familiari ecc., si può praticare un "essere singolare" alternativo al mero individualismo possessivo della società borghese, perché non contraddice una più ricca forma di relazioni comuni, anzi diventa singolare proprio in comune.

Gli ultimi due papi, la Conferenza italiana dei vescovi e i movimenti cattolici più fondamentalisti, come "Comunione e liberazione", contrari al divorzio, all'aborto, all'eguale stato giuridico di tutte le differenze di genere, alle tecniche

riproduttive ecc., vogliono imporre come naturali e universali, e perciò tradurre in leggi dello Stato, quelli che sono solo dei loro legittimi punti di vista particolari<sup>21</sup>. Ma il settarismo con cui queste posizioni sono espresse, dimostra che esse hanno perduto la rappresentanza della generalità della società, ossia non fa che confermare la caduta dell'illusione del diritto naturale e del bene comune, che era caratteristica dell'interclassismo cattolico e dell'epoca dell'unità politica dei cattolici. Esse sono soltanto l'espressione di una parte della società civile in opposizione all'altra. Insomma, se non altro, esse sono un segno del fatto che si è passati a una fase di piena affermazione della società borghese, dove l'astrattezza dei diritti dell'uomo e del cittadino, a livello dello Stato, non sopprime ma conferma i molteplici particolarismi della società civile. Perciò molte formulazioni del Titolo secondo della Costituzione sono state di fatto "riformate" dallo stesso sviluppo del capitalismo.

Ma allora, se la chiesa cattolica è una parte come le altre nella società borghese, non ha senso la posizione di privilegio riconosciuta dai Patti Lateranensi (stipulati nel 1929 e rivisti nel 1984) assunti nell'articolo 7 della Costituzione. Restando in un'ottica semplicemente borghese, che non sopprime la società civile e quindi anche la religione, ma anzi la riconferma, non si comprende perché una parte della società civile che in quanto tale ha tutto il diritto di esprimersi come vuole e fare le battaglie legislative che vuole al pari di tutti gli altri, debba però godere di un trattamento speciale rispetto alle altre posizioni economiche, partitiche, religiose ecc. L'articolo 7 va dunque soppresso e deve valere solo l'articolo 8, che dice: «Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze». Va ovviamente tolta la formulazione «diverse da quella cattolica», perché quest'ultima è una confessione religiosa come le altre e perciò ha gli stessi diritti e obblighi delle altre.

<sup>21</sup> Non tutte le tendenze cattoliche hanno questo metodo integralista di lotta politica, giacché le trasformazioni della società hanno fatto crollare anche l'ideologia di un'unità politica dei cattolici, entrata in crisi nella stessa Chiesa già con il Concilio Vaticano II.

VI. La seconda parte della Costituzione, in base alla recente riforma costituzionale, è dedicata all'ordinamento della Repubblica e si compone di 6 Titoli, rispettivamente dedicati al Parlamento, al Presidente della Repubblica, al Governo, alla Magistratura, a Comuni, Province, Città metropolitane, Regioni e Stato, e alle Garanzie costituzionali. L'articolo 114 dice che «la Repubblica è costituita dai Comuni, dalle Province, dalle Città metropolitane, dalle Regioni e dallo Stato, che esercitano le loro funzioni secondo i principi di leale collaborazione e di sussidiarietà». L'articolo 117 attribuisce la potestà legislativa allo Stato e alle Regioni «nel rispetto della Costituzione, nonché dei vincoli derivanti dall'ordinamento comunitario», e stabilisce le competenze di legislazione esclusiva dello Stato, di legislazione concorrente tra Stato e Regioni e di legislazione esclusiva delle Regioni. Secondo l'articolo 119, «i Comuni, le Province, le Città metropolitane e le Regioni hanno autonomia finanziaria di entrata e di spesa», hanno le risorse derivanti dai tributi di loro competenza e dal gettito di tributi erariali riferibile al loro territorio, hanno un proprio patrimonio, nel quadro dei principi generali determinati con legge dello Stato, il quale non dà garanzie sui prestiti contratti.

Dunque la Repubblica, la forma repubblicana, è il minimo comune denominatore che abbraccia lo Stato, le Regioni, le Città metropolitane, le Province e i Comuni. Come si vede, lo Stato qui non è più la massima espressione dell'universale, l'apparenza universale con cui una classe domina su un'altra o con cui le classi in lotta in determinati momenti si equilibrano, ma riduce il suo potere verso l'alto in quanto è subordinato ai vincoli della Comunità europea e alle istituzioni mondiali (Fondo monetario, Banca mondiale, Wto, Onu), e verso il basso in quanto le Regioni hanno competenza legislativa esclusiva in alcune materie importantissime proprio nello snodo del passaggio dal compromesso fordista al postfordismo, come la sanità e l'istruzione, e ampia materia di legislazione concorrente.

L'articolo 55 dice che «il Parlamento si compone della Camera dei deputati e del Senato federale della Repubblica». L'articolo 57 istituisce il Senato federale della Repubblica «eletto a suffragio universale e diretto su base regionale», distribuito fra i suoi membri in proporzione alla popolazione della Regione e con la partecipazione, senza diritto di voto, dei rappresentanti delle Regioni e delle autonomie locali. Per quanto riguarda la formazione delle leggi, l'articolo 70 dice che la Camera dei deputati esamina i disegni di legge delle materie regolate dall'articolo 117, fatto salvo quanto previsto dal terzo comma dell'articolo 70 stesso, e, dopo l'approvazione da parte della Camera, a tali disegni di legge il Senato federale può proporre entro trenta giorni modifiche, rispetto a cui la Camera si esprime poi in via definitiva. L'articolo 87 dice che «il Presidente della

Repubblica è il Capo dello Stato, rappresenta la Nazione ed è garante della Costituzione e dell'unità federale della Repubblica».

In più punti questa seconda parte della Costituzione insite sul “principio di sussidiarietà”, in base al quale i Comuni, le Province, le Città metropolitane, le Regioni e lo Stato devono esercitare le loro funzioni. Il principio di sussidiarietà è assunto dal trattato di Maastricht del 7 febbraio 1992 come criterio ispiratore dell'azione dell'Unione europea. Esso trasferisce l'iniziativa dell'azione riproduttiva della società dallo Stato ai singoli individui e alle singole comunità, come famiglie, gruppi, associazioni volontarie ecc., promuovendone l'autonoma responsabilità. La funzione dei Comuni, delle Province, delle Città metropolitane, delle Regioni e dello Stato è quella di intervenire sussidiariamente solo quando cittadini e gruppi volontari non sono in grado di farcela da soli, e l'intervento dura solo il tempo necessario a tornare ad agire indipendentemente, vale a dire senza ricorrere a sussidi. L'intervento sussidiario parte dal basso verso l'alto, ossia dall'istituto cosiddetto più vicino a quello più lontano dal cittadino: si comincia col Comune, e se questo non fosse in grado di risolvere il problema del cittadino o del gruppo, si passa all'organismo superiore, fino all'Unione europea. È evidente che questo principio di sussidiarietà non è altro che quello liberista del “meno Stato più mercato”. Descrivendo il mercato mondiale come punto di arrivo della società borghese, Marx annota: «Egemonia della società borghese sullo Stato. Le crisi. Dissoluzione del modo di produzione e della forma di società fondati sul valore di scambio. Reale porsi del lavoro individuale come lavoro sociale e *vice versa*»<sup>22</sup>. Quindi col mercato mondiale, dove la società borghese è egemone sullo Stato, è come se il capitale giungesse al suo punto limite, dove si capovolge in una nuova e opposta forma di società caratterizzata dall'iniziativa autonoma degli individui associati, cioè a un punto che lo contraddice e in cui si rovescia. Ma, stante ancora la forma di produzione basata sullo scambio di merci, tale iniziativa autonoma degli individui non significa ancora il loro libero sviluppo onnilaterale, ma l'egoismo creato dalla libera concorrenza, e l'egemonia della società borghese sullo Stato, fenomeno che osserviamo chiaramente nella globalizzazione, significa che l'azione fatta dallo Stato e da tutti gli altri soggetti politici locali e mondiali che ormai convivono con esso in condizione di parità, consiste nel mettere gli individui in condizione di competere egoisticamente sul mercato capitalistico, prepararli a questo e svolgere azione sussidiaria in vista di questo obiettivo.

<sup>22</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 241.

La costituzione dell'Unione europea è fortemente segnata da questa "egemonia della società borghese sullo Stato", vale a dire dalla svolta liberista della globalizzazione. La seconda parte della costituzione italiana assume in pieno l'impostazione liberista del nuovo ordine mondiale e della Comunità europea in particolare, perciò entra decisamente in urto con la prima parte, che era figlia del compromesso fordista-keynesiano, la cui espressione era lo Stato sociale.

Poiché nel libero mercato della società borghese, sotto l'apparenza delle pari opportunità che il principio di sussidiarietà vuol favorire, aumentano lo sfruttamento e la miseria, è chiaro che l'egemonia della società borghese sullo Stato" ovvero il "meno Stato, più mercato", e il conseguente moltiplicarsi della forme sovrastatali, regionali e locali di governo "debole", non comportano affatto una riduzione del potere politico come «potere di una classe organizzato per opprimere un'altra»<sup>23</sup>, ma solo una sua diversa organizzazione. Questo non significa avere nostalgia del vecchio Stato-nazione e del compromesso fordista che lo reggeva, il cui sfruttamento tecnocratico emerse molto nettamente nelle lotte degli anni Sessanta e Settanta. Perciò è inutile difendere ad oltranza la prima parte della Costituzione, ma occorre avanzare proposte di riforma costituzionale *sul terreno della globalizzazione*, affermando il nesso molto stretto tra un universalismo e una singolarizzazione di segno fortemente opposto a quelli espressi dal capitalismo liberista, che tiene insieme l'universalismo astratto dei diritti umani e l'egoismo competitivo del mercato (Stato e società civile).

In *Stato e rivoluzione* Lenin, commentando la *Critica* di Engels al programma di Erfurt, notava che Engels e Marx avevano sempre difeso dal punto di vista di una rivoluzione proletaria la repubblica una e indivisibile, rifiutando la soluzione della repubblica federale. La soluzione federale costituisce un ostacolo allo sviluppo, come nel caso della Germania del tempo di Engels, il quale, infatti, criticava la pretesa dei socialdemocratici della Seconda internazionale di utilizzare la confederazione dei piccoli Stati tedeschi per trasformare i mezzi di lavoro in proprietà comune, poiché quella confederazione perpetuava le caratteristiche reazionarie del prussianesimo. Nel migliore dei casi essa avrebbe potuto costituire, date certe condizioni particolari, come la questione nazionale, una forma di transizione dalla monarchia alla repubblica centralizzata – ad esempio in Inghilterra, dove, nonostante la secolare unità di lingua e le condizioni geografiche, che sembravano averla risolta, persistevano le suddivisioni, ragion per cui il federalismo

<sup>23</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 121.

sarebbe da salutare come un passo in avanti. Ma il punto importante a favore della repubblica una e indivisibile è che il centralismo, se è davvero democratico e non è dispotismo burocratico (noi oggi pensiamo al comunismo sovietico nel Novecento), non esclude affatto la più larga autonomia amministrativa locale, anzi, proprio il sistema che tiene insieme la centralizzazione repubblicana e, al tempo stesso, le autonomie provinciali e comunali, sopprime la burocrazia e il comando dall'alto.

Engels fa l'esempio della Grande rivoluzione francese tra il 1792 e il 1798, dove, nell'impianto repubblicano unitario, al tempo stesso ogni dipartimento e ogni comune godevano di un'amministrazione autonoma; e l'esempio dell'America, dove, data la grandezza del territorio, la repubblica federale era una necessità, ma già nell'Est era un impedimento, e comunque contemplava la più ampia autonomia amministrativa. Viceversa a proposito della Svizzera, Engels osserva che ogni cantone è indipendente rispetto alla Federazione, ha una propria legislazione civile e penale e una propria amministrazione giudiziaria, e nel parlamento degli Stati, che esiste accanto a quello del popolo, ciascun cantone, grande o piccolo che sia, vota come tale. Ma il cantone svizzero ha governatori distrettuali e prefetti, vale a dire reintroduce all'interno il centralismo burocratico, cosa di cui, insieme ai prefetti ecc., Lenin ed Engels dicono di volere «"garbatamente fare a meno"»<sup>24</sup>.

Sulla base di queste analisi Engels, riguardo all'autonomia amministrativa, propone: «"Amministrazione completamente autonoma nella provincia" (governatorato o regione) "nei distretti e nei comuni, da parte di impiegati eletti con suffragio universale. Abolizione di ogni autorità locale e provinciale nominata dallo Stato"»<sup>25</sup>. Lenin commenta: «La maggiore libertà locale, regionale, ecc., che la storia abbia conosciuta è stata data dalla repubblica *centralizzata* e non dalla repubblica federale»<sup>26</sup>.

Come accennavo, la centralizzazione sovietica del secolo scorso, invece di sopprimere o ridurre la burocrazia, l'ha aumentata a dismisura. Tuttavia la tesi secondo cui l'amministrazione basata sulle autonomie provinciali e comunali è molto più libera del federalismo, mi sembra ancora attuale. Infatti proprio in questi mesi le poteste e le lotte degli abitanti della Val di Susa contro la costruzione della galleria transalpina del "Treno ad alta velocità", hanno mostrato come il

<sup>24</sup> Cito la frase di Engels, da V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 144.

<sup>25</sup> *Ibid.* Le parole tra parentesi sono di Lenin.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 145.

federalismo tanto conclamato si risolve nell'imposizione dall'alto di un progetto strategico senza che le popolazioni locali possano intervenire nella questione. È significativo che nella vicenda il maggior partito di opposizione – che partecipa al governo della regione Piemonte –, abbia criticato il governo solo perché gli abitanti della Val di Susa sono stati male informati, ossia non sono stati illustrati sufficientemente il progetto e le condizioni di sicurezza. Prescindendo qui dal merito della questione (su cui non è detto che si debba condividere tutto quello che sostengono gli abitanti della Val di Susa e delle altre località teatro di conflitti ambientali), si parla solo di “informazione”, ma non si mette in conto la possibilità costituzionalmente più importante, vale a dire che dalla discussione con gli abitanti dei Comuni o della provincia interessata, possa concludersi che l'opera strategica in questione non si faccia o che si debbano trovare soluzioni alternative. Così il federalismo si unisce al centralismo burocratico le cui politiche si presentano come dettate da valutazioni tecniche neutrali. Tutto ciò corrisponde alla tendenza dell'odierna democrazia borghese, che di fatto sta in uno stadio burocratico al di là del parlamentarismo. Il capitale giustifica il suo dominio con necessità tecnica di una determinata decisione e la base democratica delle decisioni stesse sono i sondaggi, su cui si appoggiano sia i partiti di maggioranza che quelli di opposizione.

Questa omologazione basata sull'apparente neutralità delle scelte tecniche e sui sondaggi condotti al modo dell'indagine di mercato tra i consumatori di merci, ci porta ad un altro punto rilevante della riforma della seconda parte della Costituzione, quella relativa ai poteri del Primo ministro.

L'articolo 92 dice: «Il Governo della Repubblica è composto dal Primo ministro e dai ministri, che costituiscono insieme il Consiglio dei ministri. La candidatura alla carica di Primo ministro avviene mediante collegamento con i candidati ovvero con una o più liste di candidati all'elezione della Camera dei deputati, secondo modalità stabilite dalla legge. La legge disciplina l'elezione dei deputati in modo da favorire la formazione di una maggioranza, collegata al candidato alla carica di Primo ministro. Il Presidente della Repubblica, sulla base dei risultati delle elezioni della Camera dei deputati, nomina il Primo ministro». Mi sembra importante sottolineare che lo scioglimento della Camera dei deputati, secondo l'articolo 88, avviene per decreto del Presidente della Repubblica «su richiesta del Primo ministro che ne assume l'esclusiva responsabilità»; in caso di morte o impedimento permanente del Primo ministro; in caso di dimissioni del Primo ministro; se la Camera obbliga il Primo ministro alle dimissioni con l'approvazione di una mozione di sfiducia; qualora la mozione di sfiducia sia stata



respinta con il voto determinante di deputati non appartenenti alla maggioranza espressa dalle elezioni. Continua l'articolo 88: «Il Presidente della Repubblica non emana il decreto di scioglimento [...], qualora, alla Camera dei deputati, entro i venti giorni successivi, venga presentata e approvata per appello nominale dai deputati appartenenti alla maggioranza espressa dalle elezioni in numero non inferiore alla maggioranza dei componenti della Camera, una mozione nella quale si dichiara di voler continuare nell'attuazione del programma e si designi un nuovo Primo ministro. In tal caso, il Presidente della Repubblica nomina il nuovo Primo ministro designato».

Dalla lettura di questi due articoli, si vede che il potere del Primo ministro diventa enorme, giacché è intorno alla sua figura che gravitano lo scioglimento della Camera dei deputati e l'indizione di nuove elezioni. Il bilanciamento dei poteri del governo è dunque fatto dalle istanze federali. Ciò che mi sembra da sottolineare, è che il Primo ministro è vincolato alla maggioranza elettorale, quindi a questo punto diventano davvero importanti i sondaggi, con i quali si possono prevedere le probabilità di vittoria elettorale e su questo decidere dello scioglimento della Camera dei deputati.

Ha osservato Mario Tronti che nel Novecento solo il movimento operaio aveva saputo fare una grande politica così come era stata concepita nel pensiero dei classici moderni, e in questo modo aveva contrastato il capitale, la cui caratteristica è la "storia" oggettiva dei processi economici. Con la sconfitta del movimento operaio nella seconda metà del secolo, «l'alienazione del lavoro è passata dallo specifico lavoratore industriale all'uomo neutro in generale. Raggiunto e travolto il confine dell'operaio-massa si è trasferita nella figura universale del cittadino. Dalla fabbrica taylorizzata alla società civile borghese. Il lavoro alienato, asserendo se stesso, ha asservito tutta l'umanità [...]. Il *citoyen* non è più il *bourgeois* nel cielo della politica [...]. Il borghese non ha più bisogno della *polis*, come il capitale non ha più bisogno dello Stato»<sup>27</sup>. Mentre la politica del movimento operaio nelle tragedie del Novecento aveva quantomeno civilizzato la guerra, il capitalismo odierno imbarbarisce la civilizzazione. Con la fine del movimento operaio novecentesco, portatore della grande politica, ha vinto il borghese impolitico. «E qui dentro la parte dell'uomo che sopravvive alla selezione della specie è quella natura ferina di massa, antico-borghese come *homo oeconomicus*, e mo-

<sup>27</sup> M. Tronti, *La politica al tramonto*, Torino 1998, p. 32.

derno-subalterna come *homo democraticus*<sup>28</sup>. Questa suggestiva interpretazione di quella fase, che, come abbiamo visto, Marx chiamava egemonia della società borghese sullo Stato, è però pessimista circa il crollo del capitalismo e la possibilità, almeno nel tempo breve, che realmente il lavoro individuale si ponga come lavoro sociale e viceversa.

Circa la lontananza di quest'ultima prospettiva, si può anche essere d'accordo. Tuttavia io non credo che questo trionfo della società borghese come egemone sullo Stato sia il tramonto della politica, e che l'*homo democraticus* dell'*audience* e dei *sondaggi* rappresenti la fine della politica. A parte che non va del tutto demonizzato il sondaggio di per sé, ma il suo uso, credo che, poiché nelle profondità della società borghese continua a funzionare la legge dello sfruttamento di un individuo su un altro e di una classe su un'altra, e poiché la politica è solo la violenza organizzata di una classe per opprimerne un'altra, questa spoliticizzazione e questo trionfo dell'*homo democraticus* siano solo il modo e l'apparenza con cui continua a esercitarsi la *politica* borghese.

Perciò, l'atteggiamento non deve essere quello di arroccarsi nella difesa di un costituzione che inevitabilmente è usurata e che il capitalismo stesso ha riformato in radice più di quanto possano farlo tre colpi di penna del legislatore parlamentare. Occorre con forza porre all'ordine del giorno di un progetto costituente anzitutto il rigetto della privatizzazione, in qualsiasi forma, di beni essenziali quali l'acqua e il sapere, inteso sia come sapere "materiale" (scuole e università) sia come sapere immateriale (le reti informatiche). È diritto fondamentale avere accesso gratuito e controllo delle essenziali risorse vitali (acqua in primo luogo), dell'istruzione divenuta un mezzo primario di produzione e riproduzione della propria esistenza, intendendo con questo non la semplice sopravvivenza ma il libero sviluppo di se stessi in comune. In secondo luogo è essenziale un reddito di cittadinanza per tutti, legato o meno a qualche attività di valore sociale, ma che, indipendentemente dalla quantità di prestazione svolta, dia diritto a godere di una parte del proprio tempo di vita indipendentemente dalla perdita e dalla necessità di trovare un posto di lavoro. Infine, occorre assicurare la più ampia circolazione delle persone da tutti i continenti senza vincoli di documenti legati a un lavoro o ad uno *status* familiare. La richiesta di soddisfazione di questi elementari bisogni posti dallo sviluppo della globalizzazione, può però essere efficace se diventa un progetto *politico* e anima un'esperienza *politica*, la si chiami pure,

<sup>28</sup> Ivi, p. 74.

con Tronti, “aristocratica”. D'altronde, da altra impostazione, anche Hardt e Negri hanno altrettanto giustamente osservato che «la moltitudine non si trasforma spontaneamente in una soggettività politica, e [...] la carne della moltitudine consiste in una serie di condizioni ambivalenti: possono portare alla liberazione, ma possono anche farsi catturare in un nuovo regime di sfruttamento e controllo. Per poter passare dalla sfera della possibilità a quella dell'esistenza, la moltitudine ha bisogno di un progetto politico»<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine*, cit., p. 247.

## 5.

# Migranti ed emancipazione umana nel mercato mondiale della globalizzazione capitalista

### 1. *La forza-lavoro migrante nella globalizzazione capitalistica*

Nella situazione contemporanea che da ormai trent'anni si chiama "globalizzazione", il ruolo dei migranti è centrale. Ma per comprendere adeguatamente la loro condizione, bisogna partire dal fatto che la globalizzazione altro non è se non il totale imporsi su tutto il pianeta del dominio del modo di produzione e del rapporto sociale fondati sul capitale. Dal crollo, vent'anni fa, del comunismo sovietico, questo processo sembra avanzare irresistibilmente.

Quindi, la globalizzazione è una fase ulteriore e avanzatissima della «tendenza a creare il mercato mondiale [che] è data immediatamente nel concetto stesso di capitale»<sup>1</sup>. Quest'ultimo è una forma di produzione dal carattere antagonistico, «è esso stesso la contraddizione in processo»<sup>2</sup>. Ciò vuol dire in primo luogo che nella globalizzazione capitalista una parte della società (oggi sempre minore) possiede il monopolio dei mezzi di produzione, mentre il lavoratore deve aggiungere al tempo di lavoro necessario per la riproduzione della sua esistenza, anche un tempo di lavoro supplementare non solo per produrre i mezzi di sostentamento per il possessore dei mezzi di produzione, ma anche, e in misura sempre più prevalente, per l'ulteriore accumulazione di una ricchezza che egli stesso produce ma che non gli appartiene, ossia per l'accumulazione del capitale. In secondo luogo, lo sviluppo dell'accumulazione capitalista, attraverso il sempre più intenso ed esteso sfruttamento del lavoro e della vita altrui, trova un ostacolo

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA). Zweite Abteilung. "Das Kapital" und Vorarbeiten*, Band 1 (*Text*), Teil 2, Berlin 1981, p. 320 (D'ora in poi così citato: MEGA<sup>2</sup>, seguita dall'indicazione della sezione in numero romano e del volume in numero arabo, separati da una /, eventuale parte in numero arabo separata da un punto dal numero indicante il volume, città e data di edizione – la prima volta – e pagina); tr. it. di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. II, p. 9 (talvolta, nelle citazioni delle opere di Marx, ho un po' ritoccato le traduzioni).

<sup>2</sup> Ivi, p. 582; tr. it., cit., voll. II, p. 402.

nelle sue stesse leggi di funzionamento e così, più investe tutto il pianeta, più crea esso stesso, suo malgrado, le condizioni per essere superato. L'esito è una società dove «la forma del processo sociale di vita, cioè del processo materiale di produzione [...] sta, come prodotto di uomini liberamente socializzati (*vergesellschaftete*), sotto il loro cosciente controllo pianificato. Tuttavia, affinché ciò avvenga, si richiede un fondamento materiale della società, o una serie di condizioni materiali di esistenza che, a loro volta, sono il prodotto naturale (*naturwüchsig*) di una storia di sviluppo lunga e tormentosa»<sup>3</sup>. A questo contraddittorio e tormentoso sviluppo appartengono anche i disastrosi fallimenti dei tentativi di instaurare una società comunista, che si sono avuti nel secolo scorso.

Come dicevo, per comprendere la condizione dei migranti in modo adeguato, ritengo necessario contestualizzarla in questa lettura della globalizzazione che ne metta in luce il carattere capitalistico, dunque intimamente contraddittorio e antagonistico, e di conseguenza focalizzi l'attenzione sulle possibilità materiali di emancipazione e di liberazione degli uomini dallo sfruttamento, che si creano dentro questo processo.

## 2. *Migranti, forza-lavoro e livellamento dei saggi del profitto*

La produzione capitalistica di merci non ha come obiettivo produrre questo o quel determinato valore d'uso, bensì produrre plusvalore, cioè appropriarsi di un valore che contenga una quantità di lavoro non pagato al lavoratore. E al tempo stesso il lavoro salariato, ossia il lavoro sottomesso al capitale, è indifferente a questo o quell'altro carattere determinato che può assumere, perché «esso deve trasformarsi secondo i bisogni del capitale e lasciarsi gettare da una sfera di produzione in un'altra»<sup>4</sup>. Non c'è sfera di produzione che sia migliore dell'altra, perché ognuna deve produrre lo stesso profitto e a questo scopo deve produrre delle merci che soddisfino un qualsiasi bisogno sociale, indipendentemente da quale sia questo bisogno. L'importante è che la merce prodotta realizzi il suo valore nella forma mutata del prezzo attraverso la vendita, quindi realizzi

<sup>3</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/10 (*Text*), Berlin 1991, p. 78; tr. it., *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, cit., pp. 111-112.

<sup>4</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/15 (*Text*), Berlin 2004, p. 195; tr. it. di M. L. Boggeri, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro terzo*, cit., p. 239.

il plusvalore, ovvero il profitto, quali che siano le sue caratteristiche qualitative destinate all'uso. Il plusvalore è il risultato dell'impiego del capitale variabile ossia del valore dei mezzi di sussistenza dell'operaio, i quali rendono possibile a quest'ultimo di lavorare per un tempo superiore a quello che basta a riprodurre l'equivalente. In tal modo egli produce un maggior valore di cui il capitalista si appropria gratis, dato che lo scambio di equivalenti con l'operaio riguarda precisamente il valore della sua forza-lavoro, da lui ceduta per un tempo determinato al capitalista, il quale la acquista proprio per questa sua proprietà di produrre al di sopra del suo valore. Viceversa, il profitto è il plusvalore stesso considerato (in modo mistificato, ossia non corrispondente alla sua vera origine) come risultato non solo del capitale variabile, bensì dell'intero capitale anticipato, dunque del capitale variabile più quello costante, consistente nel valore degli strumenti di lavoro e delle materie prime che mettono in funzione la forza-lavoro dell'operaio. Questo modo di considerare il plusvalore come profitto è una mistificazione che ne occulta la vera origine, ma tale mistificazione procede dalla forma stessa della produzione capitalistica. Se le merci sono vendute al loro valore, cioè alla quantità di tempo di lavoro impiegato a produrle, i saggi del profitto che ne derivano sono molto differenti a seconda della differente composizione organica del capitale. Il saggio del profitto è il rapporto percentuale tra il plusvalore e l'intero valore del capitale anticipato. La composizione organica del capitale è il rapporto tra le due parti del capitale stesso, rispettivamente costante e variabile. Ma questo rapporto è da considerare sotto due aspetti che si condizionano a vicenda. Uno è il rapporto tra le due parti del capitale considerato sotto l'aspetto tecnico-materiale, e riguarda il rapporto tra la massa di mezzi di produzione (strumenti e materiale di lavoro) impiegati in un determinato tempo di lavoro e la massa di operai, ossia di forza-lavoro richiesta e impiegata per mettere in moto quei mezzi di produzione in quel determinato tempo. L'altro è il rapporto tra le due parti del capitale considerato sotto l'aspetto del loro valore, ossia il rapporto tra valore di una massa determinata di mezzi di produzione e valore della forza-lavoro impiegata per mettere in moto quei mezzi di produzione, sempre entro un tempo dato. Tra la composizione tecnica del capitale e quella corrispondente di valore vi è una differenza, perché capitali diversi possono richiedere una uguale composizione tecnica, cioè un uguale rapporto tra massa di mezzi di produzione e massa di operai, ad esempio, rispettivamente, nel caso di lavori in rame e di lavori in ferro, ma il rapporto di valore tra le due parti di questi due capitali è diverso perché, restando nell'esempio, il rame è più costoso del ferro. Marx intende per composizione organica del capitale, la composizione di valore del capitale stesso in quanto

condizionata dalla sua composizione tecnica e in quanto la riflette.

Se le merci sono vendute al loro valore, si creano necessariamente, tra i vari capitali, differenti saggi del profitto a seconda della loro differente composizione organica. Di conseguenza i capitali si spostano continuamente dalla sfera di produzione in cui il saggio del profitto è più basso a quella dove esso è più alto: «Con questa costante emigrazione e immigrazione, in una parola, con la sua ripartizione fra le diverse sfere a seconda di dove il saggio del profitto sale o scende, il capitale crea un rapporto tale fra l'offerta e la domanda, che il profitto medio diventa lo stesso nelle diverse sfere di produzione e per conseguenza i valori si trasformano in prezzi di produzione»<sup>5</sup>. Dunque, attraverso la concorrenza nei diversi rami di produzione i saggi del profitto tendono a livellarsi in un saggio medio del profitto; in tal modo si forma un prezzo di produzione della merce, il quale non rispecchia il valore della singola merce prodotta dal singolo capitale, ma il suo prezzo di costo (cioè il valore della parte di capitale costante e della parte variabile, insomma di capitale anticipato, che si trasferisce nella merce) più il saggio medio del profitto. Perciò le merci non sono vendute al loro valore individuale, rispecchiante la quantità di tempo di lavoro che richiede la loro produzione, ma al loro prezzo di mercato che si forma dal prezzo di produzione e che presuppone la misura del valore della merce in base al tempo di lavoro sociale *medio* e non più *individuale*. In questo fenomeno si vede come la produzione capitalistica abbia in radice un carattere sociale, malgrado si presenti come opera di individui isolati i quali entrano in rapporto sociale solo attraverso lo scambio dei loro prodotti, cosicché sembra che siano questi ultimi ad avere dei caratteri sociali comportandosi come soggetti autonomi che entrano in rapporto tra loro e così occultando il fatto che essi sono lavoro umano oggettivato i cui caratteri soggettivi si capovolgono in caratteri oggettivi delle cose. Questo livellamento dei saggi del profitto può realizzarsi in grado maggiore o minore a seconda che la produzione capitalistica in un paese è più o meno progredita, il che significa a seconda che in un paese ci siano o meno le condizioni per uno sviluppo capitalistico maggiore o minore. Sviluppandosi, il modo di produzione capitalistico sviluppa anche le sue condizioni e quindi sottomette alle sue leggi i presupposti sociali entro cui si svolge il processo di produzione.

Le condizioni perché si possa sviluppare maggiormente e più rapidamente il livellamento dei diversi saggi del profitto in un saggio medio del profitto,

<sup>5</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 240.

quindi i valori delle merci si possano trasformare in prezzi di produzione, sono due: innanzitutto, la sempre maggiore mobilità del capitale, ossia la sua sempre più facile trasferibilità «da una sfera di produzione a un'altra e da un luogo a un altro»<sup>6</sup>; in secondo luogo, la sempre maggiore mobilità e flessibilità della forza-lavoro, giacché il livellamento dei saggi del profitto si realizza tanto più rapidamente, «quanto più rapidamente la forza-lavoro può essere gettata da una sfera di produzione in un'altra, da una località produttiva in un'altra»<sup>7</sup>. La prima condizione, ossia la mobilità dei capitali nel trasferirsi da una sfera a un'altra della produzione, in qualunque località essa si svolga, vuole in primo luogo «completa libertà del commercio all'interno della società e soppressione di tutti i monopoli, eccezione fatta per quelli naturali, ossia per quelli che scaturiscono dallo stesso modo capitalistico di produzione»<sup>8</sup>; presuppone un sistema creditizio molto sviluppato «che concentra di fronte ai singoli capitalisti la massa inorganica del capitale sociale disponibile»<sup>9</sup>; infine presuppone la sottomissione ai capitalisti delle varie sfere di produzione, condizione questa già implicita nella premessa secondo cui i vari saggi del profitto si livellano in un saggio medio del profitto e i valori si trasformano in prezzi di produzione. Ma precisamente questo livellamento è ostacolato dall'intrecciarsi e dal concatenarsi della produzione capitalistica con sfere non capitalistiche. Marx, in base al tempo in cui viveva, esemplificava questi ostacoli nella proprietà diretta o nella gestione della terra da parte dei piccoli contadini che si intercalava con la gestione capitalistica concatenandovisi, quindi non si tratta di un rapporto estrinseco di mera somma. La seconda condizione del livellamento dei saggi del profitto e della trasformazione dei valori in prezzi di produzione, vale a dire la mobilità della forza-lavoro, «presuppone la soppressione di tutte le leggi che impediscono agli operai di trasferirsi da una sfera di produzione in un'altra o da una località produttiva in un'altra qualsiasi; l'indifferenza dell'operaio verso il contenuto del suo lavoro; la riduzione del lavoro, in tutte le sfere di produzione, il più possibile a lavoro semplice; la caduta, negli operai, di tutti i pregiudizi professionali; infine e soprattutto, la sottomissione dell'operaio al modo capitalistico di produzione»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Ivi, p. 196; tr. it., cit., *ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., pp. 240-241.



Questo passo di Marx che ho esposto e commentato, mi sembra offrire il contesto adeguato per collocare la problematica dell'immigrazione nella fase attuale della globalizzazione capitalistica. Da un lato la globalizzazione ha aperto alla libera circolazione dei capitali. Ogni giorno osserviamo il loro trasferimento da una sfera di produzione a un'altra e da un luogo a un altro; e ogni giorno, nei movimenti della borsa, osserviamo come la concorrenza faccia migrare continuamente i capitali da una sfera di produzione dove il saggio del profitto è più basso a quella dove è più alto, cosicché i saggi tendono a livellarsi e a formare, sommandosi ai prezzi di costo, i prezzi di produzione delle merci. Il grado di sviluppo raggiunto dal sistema creditizio è sotto gli occhi di tutti ed è, almeno alla superficie, uno dei nodi centrali dell'attuale crisi finanziaria. In generale la sottomissione tecnica e di valore alla produzione capitalistica avanza in misura maggiore che in passato. Possiamo perciò dire che la globalizzazione si presenta come una continua creazione delle condizioni per sottomettere il complesso dei presupposti sociali entro cui si svolge il processo di produzione, ai presupposti e alle leggi immanenti della produzione capitalistica; insomma, come una sottomissione di tutto il pianeta al modo capitalistico di produzione, la cui conseguenza è la creazione e l'ulteriore espansione del mercato mondiale. Dall'altro lato, il migrante della globalizzazione sembra incarnare quella necessità suddetta di un rapido movimento della forza-lavoro, gettabile da una sfera di produzione all'altra affinché più rapidamente si livellino le differenti composizioni organiche dei capitali nel saggio medio del profitto. Infatti, in particolare la forza-lavoro migrante è indifferente, ovvero è ridotta e costretta all'indifferenza, verso il contenuto del suo lavoro, poiché vende la sua merce forza-lavoro là dove trova possessori di mezzi di produzione disposti ad acquistarla solo per valorizzare il loro capitale attraverso la quantità di lavoro non pagato che gli operai devono fornire in "cambio" dell'equivalente dei loro mezzi di sussistenza. E i capitali stessi, spostandosi da una sfera di produzione all'altra a seconda di dove i saggi del profitto sono più alti, ovvero nell'incessante movimento di livellamento dei saggi del profitto, sono sempre più indifferenti a questa o quella composizione materiale o valore d'uso della merce prodotta. Così il migrante deve fornire per la più gran parte lavoro semplice e perciò deve ripudiare tutti i pregiudizi professionali anche se ha un titolo di studio universitario, cioè atto a un lavoro complesso. Ma se il migrante raffigura in pieno tutte queste condizioni richieste dal dominio planetario del modo di produzione capitalistico, ciò non significa che tutti questi caratteri del suo lavoro riguardino un suo presunto *status* di migrante, giacché man mano che le continue differenze dei saggi del profitto vanno livellandosi e quindi la forza-lavoro deve sempre più

## 5. Migranti ed emancipazione umana nel mercato mondiale della globalizzazione capitalista

rapidamente essere gettata da un ramo di produzione a un altro e da un luogo a un altro, questi caratteri vanno a toccare tutti i lavoratori indistintamente. Come il migrante, così il disoccupato o il precario dei paesi capitalistici più sviluppati, è costretto a spostarsi da un ramo di produzione all'altro e da un luogo a un altro, e a passare da un'attività all'altra indifferentemente da quale essa sia, dunque ad abbandonare tutti i suoi pregiudizi professionali – basta vedere l'inutilizzabilità della laurea universitaria in modo corrispondente al suo contenuto. Ma lo stesso lavoro intellettuale è ridotto e livellato per tutti a lavoro semplice: l'esempio più tipico è il lavoro del *call center*, sbocco frequente di coloro che hanno un titolo di studio in senso lato superiore. Nel sistema didattico universitario basato sul rapporto tra credito e debito formativo, dove è simulato che tra università e studente vi sia un rapporto di scambio semplice di una società produttrice di merci, si misura il credito in quantità astratte di tempo in esso contenute (x ore di lezione frontale, y di studio individuale ecc.); e i criteri di valutazione dei "prodotti della ricerca" scompongono quelli che si chiamavano "titoli scientifici" in quantità di ore-uomo complessive prodotte da una determinata struttura accademica (dipartimento, gruppo nazionale di ricerca) e monetizzabili in fondi di ricerca.

### 3. *La legislazione sull'immigrazione nel quadro dell'universalismo borghese*

La condizione dei migranti sotto il dominio del capitale nell'epoca della globalizzazione, con le sue leggi che regolano il movimento della forza-lavoro, si riflette anche nella sovrastruttura giuridica entro cui i conflitti della fase del capitalismo globalizzato vengono concepiti e combattuti.

Facendo riferimento all'Italia, il decreto legislativo n. 286/1998, *Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero*, emesso sulla base della delega prevista dall'articolo 47 della legge n. 40 del 6 marzo 1998 (Turco-Napolitano), successivamente integrato con la legge n. 189 del 30 luglio 2002, *Modifica alla normativa in materia di immigrazione e di asilo* (Bossi-Fini) e con parti della legge n. 94 del 15 luglio 2009 sulle *Disposizioni in materia di sicurezza pubblica*, insieme con altri decreti legislativi accumulatisi nel corso di questi quattordici anni, costituisce un unico corpo che permette di metterlo in relazione con le basi materiali e sociali dello sviluppo capitalistico della globalizzazione per quel che riguarda l'immigrazione. La legge n. 40 costituisce il primo tentativo organico di regolazione dell'immigrazione alla luce dei mutamenti provocati dalla globalizzazione capitalista e con l'aumento

dei poteri dell'Unione europea. Su questo impianto, che ne resta il presupposto fondamentale, si sono inserite le successive modificazioni che, nonostante tutta una serie di fortissimi inasprimenti repressivi, tanto da sollevare eccezioni da parte della stessa giurisprudenza internazionale borghese, non alterano la continuità tra i vari interventi legislativi.

Seguendo le premesse sopra fatte, il Testo unico rispecchia la tendenza del capitale a sopprimere gli impedimenti alla mobilità della forza-lavoro da una sfera di produzione all'altra e da un paese all'altro nel momento in cui esclude e sanziona in generale per ogni immigrato «discriminazione per motivi razziali, etnici, nazionali o religiosi» (articolo 43), intendendo per discriminazione ogni comportamento diretto e indiretto che «comporti una distinzione, esclusione, restrizione o preferenza basata sulla razza, il colore, l'ascendenza o l'origine nazionale o etnica, le convinzioni e le pratiche religiose, e che abbia lo scopo e l'effetto di distruggere o di compromettere il riconoscimento, il godimento o l'esercizio, in condizioni di parità, dei diritti umani e delle libertà fondamentali in campo politico, economico, sociale e culturale e in ogni altro settore della vita pubblica». In particolare, tra gli atti della discriminazione, al comma 2, vanno sottolineati l'omissione di atti dovuti da parte di un pubblico ufficiale, a causa di razza, religione, etnia o nazionalità e, per le stesse cause, l'imposizione di condizioni più svantaggiose o il rifiuto di offrire beni e servizi, e specificamente l'accesso al lavoro, alla casa, all'istruzione, alla formazione e ai servizi sociosanitari previsti, l'impedimento a svolgere attività economiche in genere, quindi anche autonome. Riguardo ai rapporti di lavoro, il testo parla di discriminazione quando «il datore di lavoro e i suoi preposti [...] compiano qualsiasi atto o comportamento che produca un effetto pregiudizievole discriminando, anche indirettamente, i lavoratori in ragione della loro appartenenza ad una razza, ad un gruppo etnico o linguistico, ad una confessione religiosa, ad una cittadinanza». Questa è una forma di discriminazione diretta. Inoltre la legge considera «discriminazione indiretta ogni trattamento pregiudizievole conseguente all'adozione di criteri che svantaggino in modo proporzionalmente maggiore i lavoratori appartenenti ad una determinata razza, ad un gruppo etnico o linguistico, ad una determinata confessione religiosa o ad una cittadinanza e riguardino requisiti non essenziali allo svolgimento dell'attività lavorativa». All'articolo 44 il Testo unico prevede, allorché venga adottato da un datore di lavoro «un comportamento discriminatorio di carattere collettivo», anche quando non siano individuabili direttamente i lavoratori colpiti da questa discriminazione, la possibilità di un ricorso al giudice da parte delle rappresentanze sindacali o locali significative, affinché, accerta-

ta l'esistenza della discriminazione, egli ordina al datore di lavoro «un piano di rimozione delle discriminazioni accertate». Inoltre, nel caso che le imprese che hanno esercitato atti discriminatori siano beneficiarie, da parte dello Stato o delle regioni, di sussidi ecc. oppure abbiano stipulato contratti di appalto relativi a opere pubbliche, servizi o forniture, esse vengono escluse dal beneficio concesso o dal contratto stipulato, e in casi gravi, i responsabili delle discriminazioni non possono accedere ad agevolazioni creditizie e appalti in genere per due anni. Dunque, questa legge riflette la tendenza della produzione capitalistica progredita, per cui il livellamento delle differenze dei saggi del profitto e la trasformazione dei valori in prezzi di produzione possono realizzarsi tanto più rapidamente quanto più i capitali sono mobili e trasferibili da una sfera produttiva all'altra e quanto più sono rimossi tutti gli ostacoli alla mobilità della forza-lavoro da un luogo all'altro e da una sfera di produzione a un'altra.

«[Nella] legge i borghesi devono darsi un'espressione universale appunto perché dominano come classe»<sup>11</sup>, quindi la legge non riflette l'interesse del singolo capitalista o di una corporazione di capitalisti, tipo, ad esempio, una Confindustria di un determinato paese, ma è l'espressione del dominio della borghesia come classe. Perciò anche il Testo unico procede deduttivamente dall'universale al particolare. L'universale è l'astrazione dei diritti umani nella forma in cui l'universale si presenta nella società borghese. Infatti il Testo unico vuole attuare l'articolo 10, secondo comma, della Costituzione italiana che prevede una regolamentazione legislativa della condizione giuridica dello straniero. L'articolo 10 prevede il diritto di asilo allo straniero nel territorio della Repubblica se nel suo paese non è garantito l'esercizio delle libertà democratiche garantite dalla costituzione italiana e non ammette l'estradizione dello straniero per reati politici. Ciò deriva a sua volta dai principi fondamentali della Costituzione stessa, che all'articolo 2 «riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo» e all'articolo 3 afferma che «tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali», quindi riconosce il carattere universale di questi diritti e perciò non può respingere uno straniero nei cui paesi di ritorno questi diritti vengono violati. Coerentemente con ciò, l'articolo 2 del Testo unico legislativo sull'immigrazione, facente parte dei principi generali enunciati nel Titolo I, dice che «allo straniero comunque presente alla frontiera o nel territorio

<sup>11</sup> K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie*. cit., p. 99; tr. it., cit., p. 78.

dello Stato sono riconosciuti i diritti fondamentali della persona umana previsti dalle norme di diritto interno, dalle convenzioni internazionali in vigore e dai principi di diritto internazionale generalmente riconosciuti». Dice inoltre che lo straniero che soggiorna in Italia gode degli stessi diritti civili del cittadino italiano, quello che vi soggiorna regolarmente partecipa alla vita pubblica, ha parità di trattamento col cittadino italiano quanto alla tutela giurisdizionale dei diritti e degli interessi legittimi, nei rapporti con la pubblica amministrazione e nell'accesso ai pubblici servizi. Infine, agevola anche linguisticamente lo straniero prescrivendo la comunicazione degli atti riguardanti l'ingresso, il soggiorno, l'espulsione, in una lingua per lui comprensibile o un ampio arco di lingue qualora ciò non sia possibile. Quest'ultimo punto è indicativo della tendenza del capitale verso il mercato mondiale, dove la società civile globale ha l'egemonia sullo Stato.

La normativa sull'immigrazione prende le mosse, perciò, da tutti i soggetti, cittadini estranei all'Unione europea o apolidi, e non fa distinzione se si tratta di consumatori o produttori e, riguardo a questi ultimi, di capitalisti, operai o proprietari individuali dei mezzi di produzione, ovvero – detto nei termini della legge che in parte occultano queste distinzioni economiche fondamentali della società borghese – se si tratta di persone che si muovono per turismo o cultura, o per lavoro e, tra questi ultimi, se si tratta di lavoratori subordinati o lavoratori autonomi o imprenditori. La normativa sul lavoro discende, quindi, da questi presupposti della normativa generale sull'immigrazione, chiunque sia il soggetto e qualunque sia la sua condizione nei rapporti di produzione. In questo senso essa affronta coerentemente in un unico Titolo, il II, le «Disposizioni sull'ingresso, il soggiorno e l'allontanamento dal territorio dello Stato». Il Titolo II è diviso in tre Capi: un primo, riguardante le «disposizioni su ingresso e soggiorno», un secondo, che regola tutto l'aspetto esecutivo del «controllo delle frontiere, respingimento ed espulsione» e un terzo, contenente «disposizioni di carattere umanitario».

L'articolo 4, che apre questo Titolo II, richiede allo straniero (inteso sempre come non dell'Unione europea), oltre che il passaporto, il visto di ingresso (salvo casi specifici di esenzione). Inoltre secondo il comma 3 l'ingresso è consentito previa documentazione dello scopo e delle condizioni del soggiorno, «nonché la disponibilità di mezzi di sussistenza sufficienti per la durata del soggiorno e, fatta eccezione per i permessi di soggiorno per motivi di lavoro, anche per il ritorno nel Paese di provenienza». In questa discriminazione tra chi ha mezzi di sussistenza e chi non ne ha, si rivela il carattere prettamente borghese del Testo unico, quindi il carattere solo formale della libertà e dell'uguaglianza. Ma l'ineguale distribuzione dei mezzi di consumo, qui intesi come mezzi di sussistenza, che la

legislazione mette in luce nel momento in cui discrimina in base a essa l'accesso nel territorio dello Stato, ha la sua radice nell'ineguale distribuzione dei mezzi di produzione, che sta alla base della società borghese. Perciò la ragione di questa discriminazione apparirà esplicita nel momento in cui affronteremo la disciplina del lavoro subordinato che include (e copre) l'antagonismo di classe tra capitale e lavoro salariato, su cui si innalza lo Stato borghese e la sua legislazione.

Secondo l'articolo 4, comma 4, il permesso di soggiorno è richiesto per una permanenza superiore a 90 giorni, per la quale è sufficiente il visto d'ingresso, che già indica le motivazioni per cui anche il permesso può essere rilasciato. Secondo l'articolo 5, sempre coerentemente con la premessa universalistica borghese, il rifiuto o la revoca del permesso non avviene nel caso che ricorrano «seri motivi, in particolare di carattere umanitario o risultanti da obblighi costituzionali e internazionali dello Stato italiano». Il respingimento alle frontiere per i motivi previsti dall'articolo 4, commi 3 e 6, e dall'articolo 10, commi 1, 2, 3, non si applicano nei casi, disciplinati da norme vigenti, di asilo politico, di *status* di rifugiato e di protezione temporanea per motivi umanitari. Il Capo III di questo titolo II, dedicato alle disposizioni di carattere umanitario, prevede che ove, nel corso di operazioni di polizia, di indagini o di interventi assistenziali, siano accertate situazioni di violenza o di grave sfruttamento su uno straniero, può essere rilasciato un particolare permesso di soggiorno per sottrarsi a queste situazioni e a condizionamenti da parte dell'organizzazione criminale e per partecipare a un programma di integrazione e assistenza sociale. Ma in particolare l'articolo 19 prevede che l'espulsione non può eseguirsi «in nessun caso» se lo straniero dovesse essere espulso o respinto verso uno Stato in cui possa esser perseguitato «per motivi di razza, di sesso, di lingua, di cittadinanza, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali o sociali, ovvero possa rischiare di essere rinvioato verso un altro Stato nel quale non sia protetto dalla persecuzione». La legge n. 189 e la legge n. 94 rendono più stretta, nel Testo unico, la disciplina e il controllo sullo straniero che richiede il permesso di soggiorno, sottoponendolo «a rilievi fotodattiloscopici» (comma 2-bis) e obbligandolo al versamento di un importo tra 80 e 200 euro tranne, appunto, che il permesso di soggiorno sia «per asilo, per richiesta di asilo, per protezione sussidiaria, per motivi umanitari» (comma 2-ter). Anche qui notiamo come l'egualitarismo astratto dei diritti nella sfera pubblica poggi sulle disuguaglianze nella sfera privata quanto al possesso di mezzi di sussistenza.

Dunque, il quadro generale che disciplina tutta la materia dell'immigrazione è quello dei diritti umani borghesi, il cui universalismo riflette la tendenza del

capitale ad abbattere tutte le barriere di carattere locale, ideale, religioso, sessuale, razziale ed etnico, in modo da assicurare la massima mobilità della forza-lavoro. Ma già nella forma più elementare della produzione di merci che, come abbiamo ricordato, non è ancora produzione capitalistica di merci, benché ne sia logicamente e storicamente il presupposto, appare evidente la connessione di queste idee universalistiche con i rapporti economici che ne sono alla base e si sviluppano ulteriormente nella produzione capitalistica di merci. Infatti nella relazione di scambio semplice, cioè quella in cui la merce e il lavoro sono determinati solo come valore di scambio, i soggetti si presentano come individui che scambiano senza alcuna differenza tra loro, giacché questa è formalmente la loro determinazione economica. «Ciascuno dei soggetti è un individuo che scambia; ciascuno cioè ha con l'altro la medesima relazione sociale, che l'altro ha con lui. Come soggetti dello scambio dunque la loro relazione è quella di uguaglianza»<sup>12</sup>. In secondo luogo gli oggetti che essi scambiano, in quanto valori di scambio, sono equivalenti, ossia sono oggettivazione di uguali quantità di lavoro genericamente umano<sup>13</sup>. In terzo luogo, l'atto stesso dello scambio è «la mediazione attraverso cui i soggetti vengono posti appunto come individui che scambiano, come uguali, e i loro oggetti come equivalenti, come uguali»<sup>14</sup>. È mediante gli equivalenti che i soggetti dello scambio entrano in relazione tra loro e sono l'uno per l'altro, si confermano come equivalenti e nello stesso tempo come indifferenti l'uno per l'altro, ossia la loro relazione prescinde completamente dalle loro differenze individuali. Al di fuori dell'atto di scambio in questo suo significato formale, l'aspetto contenutistico, rappresentato dalle caratteristiche naturali delle merci che vengono scambiate, quindi dalla loro differenza, e dalla differenza dei bisogni

<sup>12</sup> MEGA<sup>2</sup> II/1(*Text*).1, Berlin 1976, p. 165; tr. it., cit., vol. I, pp. 209-210.

<sup>13</sup> Marx sottolinea che interessa il lato economico formale ovvero la funzione sociale che, nello scambio, hanno i soggetti che scambiano e i loro equivalenti scambiati. Resta fuori considerazione l'eventuale naturale scaltrezza o la capacità di persuasione, insomma la superiorità di un individuo sull'altro nel raggirarlo. Queste sono differenze naturali tra i soggetti, il cui potere resiste anche alla concorrenza, cosa che Marx osserva «spingendo lo sguardo verso uno sviluppo ulteriore» (*Ibid.*, tr. it., cit., vol. I, p. 210), per sottolineare il carattere storicamente determinato dei rapporti fondati sul valore di scambio. Ma tutto ciò non altera la forma sociale del rapporto, così come non altera tale forma il contenuto del rapporto stesso, il quale «propriamente esula ancora completamente dall'economia, o è posto come contenuto naturale distinto da quello economico, del quale contenuto naturale si può dire che è ancora del tutto separato dal rapporto economico perché ancora coincide immediatamente con esso» (*Ibid.*).

<sup>14</sup> *Ibid.*

degli individui che scambiano, non compromette il fatto che socialmente questi individui compaiano come eguali e i prodotti scambiati come equivalenti, ma, al contrario, conferma pienamente questa forma economica. Infatti è proprio la differenza dei bisogni e delle merci possedute per scambiare, che spinge questi individui allo scambio. Se i soggetti avessero lo stesso bisogno e producessero gli stessi oggetti per soddisfarlo, non entrerebbero in rapporto di scambio, perché non avrebbero bisogno l'uno dell'altro: «La diversità del loro bisogno e della loro produzione offre soltanto il motivo allo scambio e alla loro equiparazione sociale in esso; questa diversità naturale è perciò il presupposto della loro uguaglianza sociale nell'atto dello scambio e in generale di questa relazione in cui essi si presentano l'uno rispetto all'altro come individui produttivi»<sup>15</sup>. Così, «finché questa diversità naturale degli individui e delle loro merci [...] costituisce il motivo per l'integrazione di questi individui, per il loro rapporto sociale in quanto individui che scambiano, nel quale essi sono presupposti e si confermano come uguali, alla determinazione dell'uguaglianza si aggiunge quella della libertà»<sup>16</sup>. Infatti, anche se ciascuno dei due soggetti dello scambio ha bisogno della merce dell'altro, tuttavia ciascuno si sente proprietario della propria merce e quindi nessuno dei due si appropria della merce dell'altro con la violenza, ma ciascuno se la aliena mediante un atto volontario libero. «Qui, dice Marx, entra in ballo [...] anzitutto il momento giuridico della persona, e della libertà nella misura in cui vi è contenuta»<sup>17</sup>. Ciascuno dei due soggetti serve con la propria merce il bisogno dell'altro affinché l'altro serva con la propria merce il bisogno del primo. «Ciascuno serve l'altro per servire se stesso»<sup>18</sup>, deve necessariamente farsi mezzo dell'altro per raggiungere il suo scopo, «si pone come essere per un altro in quanto è essere per sé, e l'altro si pone come essere per lui in quanto è essere per sé»<sup>19</sup>, ossia scopo a se stesso. Questo movimento di reciprocità per cui ciascuno dei due soggetti dello scambio si fa contemporaneamente mezzo dell'altro e fine a se stesso, è un presupposto necessario dello scambio che ciascuno di loro riconosce come fatto; ma esso «procede per così dire solo alle spalle degli interessi particolari riflessi in se stessi»<sup>20</sup>, perché ciascuno rimane indifferente all'altro, e ne serve il bisogno solo

<sup>15</sup> Ivi, p. 166; tr. it., cit., vol. I, p. 211.

<sup>16</sup> Ivi, p. 167; tr. it., cit., vol. I, pp. 212-213.

<sup>17</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., vol. I, p. 213.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Ivi, p. 168; tr. it., cit., *ibid.*



perché ha interesse solo a soddisfare il proprio bisogno: «Appunto soltanto nella bilateralità, nella multilateralità, e nel rendersi autonomi dai diversi lati, l'interesse comune è lo scambio dell'interesse egoistico. L'interesse generale è appunto la generalità degli interessi egoistici»<sup>21</sup>. Perciò, dal punto di vista della forma economica – dove i soggetti dello scambio stanno nella stessa determinazione indipendentemente dalle loro differenze naturali, le quali fanno anzi da presupposto al rapporto sociale che li mette sullo stesso piano; dove gli oggetti dello scambio sono degli equivalenti; e dove l'atto di scambio media il fatto che gli individui sono posti come soggetti che scambiano e gli oggetti scambiati sono posti come equivalenti – gli individui stanno nella determinazione dell'uguaglianza. Dal punto di vista della materia dello scambio, gli individui, che si fanno ciascuno mezzo dell'altro per farsi fini a se stessi, stanno nella determinazione della libertà. «Non solo dunque uguaglianza e libertà sono rispettate nello scambio basato sui valori di scambio, ma lo scambio di valori di scambio è la base produttiva, reale di ogni uguaglianza e libertà. Come idee pure esse ne sono espressioni solamente idealizzate; in quanto si sviluppano in rapporti giuridici, politici e sociali, esse sono soltanto questa base ad una diversa potenza»<sup>22</sup>.

Queste idee di uguaglianza e libertà sono possibili solo sulla base di una società fondata sul lavoro generale e sul valore di scambio. Perciò esse sono diverse dalle idee antiche di uguaglianza e di libertà, appunto perché non erano fondate sul valore di scambio sviluppato, ma sulla prevalenza del valore d'uso (mentre erano solo le eccedenze a essere scambiate). Perciò quelle idee crollarono appena il valore di scambio prese estensione. La base dei rapporti di produzione antichi era il lavoro coercitivo diretto su cui non si può sviluppare un valore di scambio nella sua massima estensione. Coerentemente, «nel diritto romano il *servus* è esattamente definito come colui che non può acquistare per sé mediante lo scambio»<sup>23</sup>, e di conseguenza «in determinate sfere»<sup>24</sup> furono elaborati i concetti di “persona giuridica” e di “individuo dello scambio”. Questa consapevolezza sembra contraddire il fatto che nella società antica mancava la base economica e sociale per elaborare questo diritto, però esso si sviluppò insieme alla dissoluzione del mondo romano e anticipò i fondamenti del diritto della società industriale moderna, ai cui inizi fu fatto

<sup>21</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., vol. I, p. 214.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 169; tr. it., cit., vol. I, p. 215.

<sup>24</sup> *Ibid.*

valere polemicamente contro il medioevo. Anche la società medievale non poteva avere i concetti di uguaglianza e libertà connessi allo scambio dei valori di scambio, perché la sua base era il lavoro come privilegio inserito in una struttura comunitaria considerata come superiore, vale a dire nella corporazione. Rimanendo lavoro particolare, legato al mestiere, non poté svilupparsi a lavoro genericamente umano, sulla cui base viene misurato il valore di scambio.

Quello che finora abbiamo analizzato nella legislazione sull'immigrazione discende dalle idee giuridiche fondamentali (uguaglianza e libertà), espressioni di una società fondata sullo scambio di valori di scambio e quindi sul lavoro inteso come lavoro generale. La sanzione legislativa di ogni discriminazione razziale, etnica, religiosa, riflette le condizioni materiali di una società in cui lo sviluppo dei presupposti del valore di scambio culmina nella libertà di commercio, la soppressione di tutti i monopoli, lo sviluppo del sistema creditizio, l'abolizione di ogni ostacolo che impedisce all'operaio di trasferirsi da una località e da una branca di produzione a un'altra, la riduzione del lavoro a lavoro semplice, l'abolizione dei pregiudizi professionali e la sottomissione degli operai al capitale: tutte queste sono le condizioni perché possa svilupparsi la piena mobilità dei capitali e della forza-lavoro, mobilità da cui discende il livellamento dei saggi medi del profitto in tutti i rami della produzione e la trasformazione dei valori in prezzi di produzione. Anche le restrizioni che il Testo unico prevede e che via via sono state inasprite, non alterano idealmente l'impianto di fondo che discende dall'applicazione dell'articolo 10 della costituzione, anzi in qualche modo lo confermano, giacché le espulsioni e gli inasprimenti di pene sono diretti al contrasto dell'immigrazione clandestina, cioè di uno spostamento di individui che non avviene secondo la legge, vale a dire secondo una forma che rispecchia il movimento generale del lavoro che produce valori di scambio, e quindi rispecchia il dominio della borghesia come classe, mentre in nessun modo le restrizioni all'ingresso e l'espulsione sono – idealmente – condizionate da differenze di razza, sesso, etnia, religione e simili.

Ma qui cominciano tutte le contraddizioni. Il valore di scambio si realizza nel denaro e un sistema monetario sviluppato è la condizione dello sviluppo del sistema sociale fondato sul valore di scambio: di conseguenza, «il sistema monetario può essere in effetti soltanto la realizzazione di questo sistema della libertà e dell'uguaglianza»<sup>25</sup>. E questo avviene in tutte le determinazioni del denaro ossia

<sup>25</sup> *Ibid.*

in quella di misura del valore, di mezzo di circolazione o materia generale dei contratti e di rappresentante generale della ricchezza. Nella sua determinazione scientifica più semplice (e in parte anche nello sviluppo storico reale) il valore di scambio sembra non mostrare nessuna reale antitesi dietro queste determinazioni della libertà e dell'uguaglianza in cui gli individui sono posti, anzi abbiamo visto che le disuguaglianze naturali sono qui le condizioni dell'uguaglianza sociale e proprio nella misura in cui questa diversità pone gli individui in un rapporto sociale in cui si integrano, insieme all'uguaglianza si pone la determinazione della libertà. Ma nella società borghese sviluppata, con la trasformazione del denaro in capitale, con la formazione di un compiuto sistema monetario, con il mercato mondiale ecc., le determinazioni elementari dello scambio fondato sul valore di scambio, riflesse nelle idee di uguaglianza e di libertà, «si presentano come il processo superficiale al fondo del quale invece si verificano ben altri processi nei quali questa apparente uguaglianza e libertà degli individui scompare»<sup>26</sup>. Nello sviluppo compiuto del sistema capitalistico, questi processi più complessi si presentano sotto forma di riduzione di tutto a valore di scambio, ossia alla categoria più semplice che corrisponde anche alla fase iniziale della semplice produzione di merci prima che divenisse produzione capitalistica di merci. A questo stadio sviluppato e complesso del mercato mondiale la categoria semplice del valore di scambio si ripresenta in modo da mostrare, delle antitesi, «soltanto un lato in cui la loro espressione è cancellata»<sup>27</sup>. Ma tali processi che cancellano l'apparenza della libertà e dell'eguaglianza sono lo sviluppo del presupposto stesso dello scambio sulla base dei valori di scambio: infatti qui l'individuo non è immediatamente lo scopo del prodotto, ma lo diventa nello scambio, dove egli non esiste come individuo con le sue qualità naturali, bensì nel suo prodotto oggettivo, rimanendo indifferenti quelle qualità. Tutto il sistema della libertà e dell'uguaglianza, fondato sul valore di scambio, presuppone che l'individuo debba negare le differenze naturali, e in questo modo egli, benché concepito come “naturalmente” libero e uguale, in realtà è un prodotto sociale, perciò non è affatto “libero”. Infatti lo scambio presuppone una divisione del lavoro in cui gli individui non stanno nel rapporto di individui che scambiano, e «già nella semplice determinazione del valore di scambio e del denaro è contenuta in forma latente l'antitesi tra lavoro

<sup>26</sup> Ivi, p. 171; tr. it., cit., vol. I, p. 218.

<sup>27</sup> *Ibid.*

salariato e capitale»<sup>28</sup>. Pertanto, il sistema dei valori di scambio è solo relativo a una determinata fase storica rispetto alla quale ce ne può essere una più avanzata, in cui «gli individui si presentano non più semplicemente come individui che scambiano ovvero come compratore e venditore, bensì in determinati rapporti reciproci, non sono più posti tutti nella medesima determinazione»<sup>29</sup>.

Esaminando ora lo sviluppo del valore di scambio nella società borghese compiuta, quale si esprime nel mercato mondiale della globalizzazione, possiamo vedere tutta una serie di antitesi che riguardano proprio la questione delle migrazioni, e quindi come quelle determinazioni ideali universalistiche, che nel Testo unico sono presupposte alla disciplina legislativa dei fenomeni migratori, nascondano processi antagonisti, materiali e non ideali, di dominio a cui sono funzionali.

#### *4. I migranti come componente della sovrappopolazione operaia creata dal capitale*

L'accumulazione capitalistica presuppone, oltre alla reintegrazione degli elementi del capitale anticipato (strumenti di produzione e mezzi di sussistenza dell'operaio, rispettivamente capitale costante e capitale variabile), che una parte del plusvalore sia riconvertita in mezzi di produzione e mezzi di sussistenza per l'operaio, cioè in capitale (costante e variabile) che aumenta la grandezza del capitale anticipato. Se si reintegra soltanto il capitale anticipato, mentre tutto il plusvalore è destinato al consumo del capitalista, ci sarebbe solo una riproduzione semplice del capitale ossia «la semplice continuità del processo di produzione capitalistico»<sup>30</sup>. Ogni processo di produzione, in quanto volto a essere un processo continuativo, è un processo di riproduzione, quindi il carattere del processo di riproduzione dipende dal carattere del processo di produzione. Se la produzione ha una forma capitalistica, la deve avere anche la riproduzione, e poiché nel modo di produzione capitalistico il processo lavorativo è solo un processo volto a creare plusvalore mediante il pluslavoro, ossia esso «si presenta solo come un mezzo del processo di valorizzazione»<sup>31</sup>, ne consegue che «la riproduzione si presenta solo

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Ivi, p. 170; tr. it., cit., vol. I, p. 217.

<sup>30</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/10, p. 509; tr. it., cit., p. 624.

<sup>31</sup> Ivi, p. 507; tr. it., cit., p. 621.

come un mezzo per riprodurre il valore anticipato come capitale, cioè come valore che si valorizza»<sup>32</sup>. La riproduzione semplice ha certamente tutti i caratteri formali del processo di produzione capitalistico, ma se restasse tale contraddirebbe la tendenza del capitale a valorizzarsi continuamente e in tal modo a conservarsi come capitale. Perciò parte del plusprodotto espresso nel plusvalore che si presenta come reddito per il capitalista, deve essere trasformato «in mezzi addizionali di produzione e di sussistenza»<sup>33</sup> per l'operaio. Questa trasformazione dà luogo alla riproduzione del capitale su scala allargata.

L'ampliamento del capitale anticipato in mezzi di produzione e mezzi di sussistenza per l'operaio, richiede un corrispondente «supplemento di lavoro»,<sup>34</sup> e se questo non è ottenuto con l'intensificazione e l'estensione dello sfruttamento degli operai già occupati, deve ottenersi utilizzando forza-lavoro supplementare, quindi assumendo nuovi operai. Di conseguenza occorre riprodurre la classe operaia, moltiplicando le forze-lavoro disponibili. Ma poiché l'operaio vive del salario, ecco che esso abitualmente equivale non solo ai mezzi di sussistenza dell'operaio, ma anche ai mezzi che ne favoriscono la riproduzione ossia la moltiplicazione. Così ci sono forze-lavoro addizionali disponibili che, se vengono aggiunte ai mezzi di produzione addizionali, trasformano il plusvalore in capitale. Se l'aumento del capitale in un determinato ramo della produzione agisce solo quantitativamente, il saggio del profitto, ossia il rapporto tra plusvalore e capitale anticipato, cresce nella stessa proporzione in cui cresce quest'ultimo. Ma con la produzione del plusvalore relativo, si ha un aumento della produttività e quindi una trasformazione tecnica della parte costante del capitale (soprattutto di quella fissa, ossia macchine e combinazione scientifica delle relazioni organizzative del lavoro). In tal modo, la concentrazione delle forze produttive disperse, avvenuta nella prima fase di sviluppo della produzione capitalistica, si trasforma nella centralizzazione di molti capitali individuali attraverso l'espropriazione di molti capitalisti da parte di pochi. Ciò provoca un'ulteriore socializzazione del lavoro, dello sfruttamento della terra e dei mezzi di produzione. Si sviluppa sempre più «la forma cooperativa del processo di lavoro su scala sempre crescente, la consapevole applicazione tecnica della scienza, lo sfruttamento metodico della terra, la trasformazione dei mezzi di lavoro in mezzi di lavoro utilizzabili solo collettivamente, l'economia di tutti i mezzi di produzione mediante

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 520; tr. it., cit., p. 637.

<sup>34</sup> *Ibid.*

il loro uso come mezzi di produzione del lavoro sociale, combinato»<sup>35</sup>. Ma con questa trasformazione l'aumento della parte produttiva costante del capitale procede «*con rapidità incomparabilmente maggiore*»<sup>36</sup> rispetto a quella del capitale variabile, giacché tutti quegli elementi suddetti, volti ad accrescere esponenzialmente la forza produttiva del lavoro, riducono la necessità di lavoro immediato rendendo così l'operaio tecnicamente sempre meno importante nel processo lavorativo, benché esso resti ineliminabile per il processo di valorizzazione ossia di produzione del plusvalore – il che genera la contraddizione mortale della produzione capitalistica. «Siccome la *domanda di lavoro* non è determinata dal volume del capitale complessivo, ma dal volume della sua parte costitutiva variabile, *essa diminuirà quindi in proporzione progressiva con l'aumentare del capitale complessivo*, invece di aumentare in proporzione di esso [...]. Essa diminuisce in rapporto alla grandezza del capitale complessivo, e diminuisce in progressione accelerata con l'aumentare di essa»<sup>37</sup>. Ciò appare in contraddizione con quanto prima osservato, ossia che l'aumento del capitale addizionale richiede un aumento di forze-lavoro da incorporare per mettere in movimento quei mezzi addizionali. Ma questa contraddizione agisce in modo tale da rendere decrescente la proporzione con cui il capitale variabile sta con quello costante, dunque esprime una grandezza relativa, non assoluta. Se è necessaria un'accelerazione dell'accumulazione complessiva del capitale per assorbire forza-lavoro proporzionata all'aumento dei mezzi di produzione e alla trasformazione della stessa parte costante del capitale anticipato o proveniente da precedenti accumulazioni, questa accumulazione e centralizzazione crescenti cambiano la composizione organica del capitale, quindi la parte variabile diminuisce proporzionalmente all'aumento di quella costante. Pertanto, quella che da una parte è una diminuzione relativa della parte variabile del capitale, ossia più di quanto aumenti la parte costante, «appare dall'altra parte, viceversa, *come un aumento assoluto della popolazione operaia costantemente più rapido di quello del capitale variabile ossia dei mezzi che le danno occupazione*»<sup>38</sup>. Ma, in realtà, «è [...] l'accumulazione capitalistica che costantemente produce, precisamente in proporzione della propria energia e del proprio volume, una *popolazione operaia relativa*, cioè *eccedente i bisogni medi di valorizzazione del capitale*, e quindi *superflua o addizionale*»<sup>39</sup>. E poiché, come

<sup>35</sup> Ivi, p. 684; tr. it., cit., p. 825.

<sup>36</sup> Ivi, p. 564; tr. it., cit., p. 689.

<sup>37</sup> Ivi, p. 565; tr. it., cit., *ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 690.

<sup>39</sup> *Ibid.* «Per quanto riguarda il capitale sociale complessivo, *il movimento della sua accumula-*

abbiamo visto, è la stessa popolazione operaia a produrre l'accumulazione del capitale, mediante la creazione di plusvalore che si trasforma in capitale addizionale, ecco che è essa stessa a produrre «in misura crescente [...] *i mezzi per render se stessa relativamente eccedente*. È questa una *legge della popolazione* peculiare del *modo di produzione capitalistico*, come di fatto ogni modo di produzione storico particolare ha le proprie leggi della popolazione particolari, storicamente valide. Una legge astratta della popolazione esiste soltanto per le piante e per gli animali nella misura in cui l'uomo non vi interviene storicamente»<sup>40</sup>. È dunque il capitale stesso che, per accumulare, ossia per trasformare in capitale parti sempre crescenti del plusvalore, crea questa sovrappopolazione. Se quest'ultima «è il prodotto necessario [...] dello sviluppo della ricchezza su base capitalistica»<sup>41</sup>, e non una legge generale valida in qualsiasi epoca, ciascuna delle quali ha una sua propria legge della popolazione, ne consegue anche l'inverso, dato che il capitale è lavoro accumulato, quindi è prodotto e riprodotto in ogni sua parte dagli operai: «Questa sovrappopolazione diventa [...] la leva dell'accumulazione capitalistica e addirittura *una condizione d'esistenza del modo di produzione capitalistico*. Essa costituisce un *esercito industriale di riserva disponibile* che appartiene al capitale in maniera così completa come se quest'ultimo

*zione* ora provoca un cambiamento *periodico*, ora i suoi momenti si distribuiscono *contemporaneamente* nelle sfere *diverse* della produzione. In alcune sfere si verifica un cambiamento nella composizione del capitale senza aumento della sua grandezza assoluta a seguito della semplice concentrazione; in altre l'aumento assoluto del capitale è collegato a una diminuzione *assoluta* della sua parte costitutiva variabile ossia della forza-lavoro da essa assorbita; in altre ora il capitale continua ad aumentare sulla propria base tecnica data e attrae forza-lavoro addizionale in proporzione del proprio aumento, ora subentra un cambiamento organico e la sua parte costitutiva variabile si contrae; in tutte le sfere l'aumento della parte variabile del capitale e quindi del numero degli operai occupati è sempre legato a violente fluttuazioni e a una passeggera produzione di sovrappopolazione, sia che questa assuma la forma più vistosa respingendo gli operai già occupati, sia che assuma quella meno appariscente, ma non meno efficace, di una maggiore difficoltà nell'assorbimento della popolazione operaia addizionale nei consueti canali di sfogo. Insieme con la grandezza del capitale sociale già in funzione, insieme col grado del suo aumento, con la estensione della scala di produzione e della massa degli operai messi in moto, insieme con lo sviluppo della forza produttiva del loro lavoro, insieme col flusso più largo e più pieno di tutte le fonti sorgive della ricchezza, *si estende anche la scala* in cui una maggiore attrazione degli operai da parte del capitale è legata ad una maggiore ripulsione di questi ultimi, aumenta la rapidità dei cambiamenti nella composizione organica del capitale e nella sua forma tecnica, e si dilata l'ambito delle sfere di produzione, le quali ora ne sono prese contemporaneamente, ora alternativamente» (ivi, pp. 565-566; tr. it., cit., pp. 690-691).

<sup>40</sup> Ivi, 566-567; tr. it., cit., pp. 691-692.

<sup>41</sup> Ivi, p. 567; tr. it., cit., p. 692.

l'avesse allevato a sue proprie spese. Essa crea per i mutevoli bisogni di valorizzazione del capitale il materiale umano sfruttabile sempre pronto, indipendentemente dai limiti del reale aumento della popolazione»<sup>42</sup>. È difficile negare che proprio questa legge del capitale agisce sulle migrazioni nella globalizzazione, visto che, in conseguenza dei mutamenti provocati dalla crescente centralizzazione dei capitali, «tutti i popoli vengono intricati nella rete del mercato mondiale e così si sviluppa il carattere internazionale del regime capitalistico»<sup>43</sup>.

L'accumulazione e l'aumento della forza produttiva del lavoro vanno insieme alla velocità di espansione del capitale, non solo «perché crescono l'elasticità del capitale funzionante e la *ricchezza assoluta*, di cui il capitale costituisce soltanto una *parte elastica*»<sup>44</sup>, e non solo perché il credito valorizza la disponibilità di questa ricchezza per convertirla in capitale addizionale, ma anche perché questa conversione è velocizzata dalle innovazioni tecniche e dallo sviluppo dei mezzi di trasporto, e oggi in modo enormemente maggiore dalle reti informatiche, cosicché non solo questa massa di ricchezza che diventa capitale addizionale crea nuove branche di produzione, ma trasforma «con frenesia»<sup>45</sup> anche le vecchie. In questa frenetica espansione di ricchezza su basi capitalistiche, vale a dire con l'aumento esponenziale dell'accumulazione e quindi della conversione del plusvalore in nuovo capitale, «grandi masse di uomini devono essere gettabili improvvisamente nei punti decisivi, senza pregiudizio della scala di produzione in altre sfere; le fornisce la sovrappopolazione»<sup>46</sup>. E così ci colleghiamo a quanto sopra visto, ossia che con il progresso della produzione capitalistica e quindi con la crescente sottomissione della società alle sue leggi, lo spostamento incessante dei capitali da una sfera di produzione all'altra alla ricerca di più alti saggi del profitto comporta il livellamento di questi ultimi in un saggio medio del profitto e la formazione dei prezzi di produzione in cui si trasformano i valori delle merci. Ciò richiede, oltre a una sempre maggiore mobilità dei capitali, una sempre maggiore mobilità della forza-lavoro per essere gettata da una sfera produttiva all'altra e da una località all'altra. Ebbene, di tutti questi processi che velocizzano freneticamente l'accumulazione e provocano, mediante il livellamento dei saggi del profitto, la centralizzazione dei capitali e la loro trasformazione in capitale sociale

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Ivi, p. 684; tr. it., cit., p. 825.

<sup>44</sup> Ivi, p. 567; tr. it., cit., p. 692.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Ivi, p. 568; tr. it., cit., *ibid.*



complessivo, la sovrappopolazione relativa costituisce una leva: «Il ciclo vitale caratteristico dell'industria moderna, la forma di un ciclo decennale – interrotto da piccole oscillazioni – di periodi di vivacità media, produzione con pressione massima, crisi e stagnazione, si basa sulla costante formazione, sul maggiore o minore assorbimento e sulla nuova formazione dell'esercito industriale di riserva o della sovrappopolazione. Le alterne vicende del ciclo industriale reclutano, da parte loro, la sovrappopolazione e diventano uno degli agenti più energici della sua riproduzione»<sup>47</sup>.

In che senso questa popolazione disoccupata è una leva dell'accumulazione capitalistica, ossia uno dei fattori più importanti del suo processo di riproduzione? Risponde Marx: «L'esercito industriale di riserva preme durante i periodi di stagnazione e di prosperità media sull'esercito operaio attivo e ne frena le rivendicazioni durante il periodo della sovrapproduzione e del parossismo. *La sovrappopolazione relativa è quindi lo sfondo sul quale si muove la legge della domanda e dell'offerta di lavoro. Essa costringe il campo d'azione di questa legge entro i limiti assolutamente convenienti alla brama di sfruttamento e alla smania di dominio del capitale*»<sup>48</sup>. Perciò Marx critica l'apologia dell'economia volgare la quale, appena del capitale viene investito in macchine ossia in capitale costante, e di conseguenza una parte di operai da attivi passano nell'esercito di riserva, ritiene che ciò andrebbe a vantaggio degli operai in altri rami della produzione grazie alla legge della domanda e dell'offerta. Intanto, secondo Marx, qui vengono “messi in libertà” non solo operai già occupati soppiantati dalle macchine, ma anche, in uguale quantità, la parte di operai di riserva e quelli che potevano regolarmente essere assorbiti senza innovazione. A questo punto, se un «capitale nuovo, desideroso di entrare in funzione»<sup>49</sup>, e che quindi può disporre di questa riserva accresciuta, attrae solo il numero degli operai messi in libertà, allora la domanda di lavoro resta eguale a zero; se ne attrae un numero minore, cresce la quantità di popolazione operaia eccedente; se ne attrae un numero maggiore, la domanda generale di lavoro è pari solo al numero di operai occupati eccedenti quelli espulsi dalla produzione ovvero “messi in libertà”.

Pertanto l'aumento assoluto di capitale non significa una maggiore domanda di lavoro, come invece pretende l'economista, bensì tendenzialmente solo un au-

<sup>47</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., pp. 692-693.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 574; tr. it., cit., p. 699.

<sup>49</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 700.

mento dell'offerta di lavoro grazie alla creazione di una sovrappopolazione operaia che eccede la grandezza del capitale variabile ossia la disponibilità dei mezzi di sussistenza. Insomma, nell'accumulazione capitalistica la domanda e l'offerta non si equilibrano affatto. Nel rapporto tra capitalisti e operai c'è un trucco, perché questa sovrappopolazione è creata dal capitale stesso in base alle sue leggi di accumulazione sfruttando il lavoro altrui e appropriandosene secondo le sue esigenze. E poiché sono gli operai stessi a creare l'accumulazione, ecco che il capitale crea la sovrappopolazione attraverso gli operai stessi che producono i mezzi (capitale costante addizionale) per rendersi eccedente. «*Les dés sont pipés*. Il capitale agisce contemporaneamente da tutte e due le parti. Se da un lato la sua accumulazione aumenta la domanda di lavoro, dall'altro essa aumenta l'offerta di operai mediante la loro "messa in libertà", mentre allo stesso tempo la pressione dei disoccupati costringe gli operai occupati a render liquida una maggiore quantità di lavoro *rendendo in tal modo l'offerta di lavoro in una certa misura indipendente dall'offerta di operai. Il movimento della legge della domanda e dell'offerta di lavoro su questa base porta a compimento il dispotismo del capitale*»<sup>50</sup>. La "crescita decrescente" del capitale variabile è data dal fatto che se da un lato, con l'accumulazione aumenta il numero di forze-lavoro da utilizzare per mettere in moto nuovi mezzi di produzione addizionali, dall'altro il mutamento qualitativo che l'aumento di capitale comporta sul piano dell'aumento della forza produttiva del lavoro, riduce la necessità di operai e così crea una sovrappopolazione la quale preme sugli operai occupati sia moderandone le richieste verso il capitale, sia costringendola a rendere liquida una certa quantità di lavoro comandata dal capitale. In tal modo la maggiore domanda di lavoro che l'aumento del capitale comporta per mettere in moto i mezzi di produzione aggiuntivi, viene a significare, per il capitale, non già una maggiore domanda di operai, bensì un'intensificazione del lavoro, grazie alla pressione esercitata dalla sovrappopolazione operaia che offre lavoro in eccedenza. Anche nel caso che ciò comportasse un aumento del capitale variabile, dato l'aumento di salario richiesto dal maggior lavoro fornito dall'operaio singolo, il capitalista è più interessato a ricavare una maggiore quantità di lavoro da un minor numero di operai, piuttosto che a spremere una maggior quantità di lavoro da un numero maggiore di operai a un prezzo magari più conveniente. Infatti, nel primo caso il capitalista spende più lentamente in capitale costante, mentre nel secondo caso, ossia di un maggior numero di operai occupati, deve spendere in mezzi di produzione addizionali per

<sup>50</sup> Ivi, pp. 574-575; tr. it., cit., *ibid.*

attivarli. Inoltre lo sviluppo del modo di produzione capitalistico, che significa sviluppo della forza produttiva del lavoro, può rendere liquida una maggior quantità di lavoro individuale sfruttando l'intensità del lavoro e agendo sulla giornata lavorativa, cioè combinando produzione di plusvalore assoluto e relativo senza esborso di maggiore capitale variabile. Oppure, con la stessa quantità di capitale variabile si può acquistare più forza-lavoro ma meno qualificata rispetto alla precedente che viene così sostituita. In ogni caso, la produzione di una sovrappopolazione relativa si ha in misura più rapida della rivoluzione tecnica del processo di produzione e della diminuzione della proporzione tra il capitale variabile e quello costante. In tal modo l'esercito industriale di riserva diventa, con la concorrenza tra operai, un potente mezzo di pressione per costringere la massa degli operai occupati al lavoro fuori orario e alla sottomissione all'organizzazione del lavoro imposta dal capitale: «La condanna di una parte della classe operaia a un ozio forzoso mediante il lavoro fuori orario dell'altra parte e viceversa diventa mezzo d'arricchimento del capitalista singolo e *accelera allo stesso tempo la produzione dell'esercito industriale di riserva su una scala corrispondente al progresso dell'accumulazione sociale*»<sup>51</sup>.

L'andamento di questo processo di accumulazione del capitale, da essi stessi creato loro malgrado, pone gli operai di fronte a un «mistero»<sup>52</sup>: più essi lavorano per accrescere il capitale, ossia la ricchezza altrui, e, di conseguenza, più «cresce la forza produttiva del loro lavoro»<sup>53</sup>, più «la loro funzione come mezzo di valorizzazione del capitale diventa [...] precaria per essi»<sup>54</sup>. Inoltre la maggiore o minore intensità della concorrenza tra di loro dipende dal grado di pressione che la sovrappopolazione relativa esercita sugli operai comandati, ossia occupati dal capitale, in condizione, però, di sempre maggiore precarietà come mezzi di arricchimento del capitale stesso. Infatti essi possono essere espulsi dalla produzione immediata se la quantità del loro lavoro non aumenta in funzione dei bisogni del capitale (risparmio del capitale costante), o perché la concorrenza tra gli operai occupati e disoccupati condiziona le oscillazioni del salario. L'arcano di questo mistero sta nelle leggi stesse dell'accumulazione capitalistica, poiché il capitale a seconda delle sue esigenze di valorizzazione, quindi in funzione della sua brama di arricchimento, e quindi della sua brama di sfruttamento, crea questa popolazione operaia eccedente. Perciò sono

<sup>51</sup> Ivi, p. 571; tr. it., cit., pp. 696-697.

<sup>52</sup> Ivi, p. 575; tr. it., cit., p. 700.

<sup>53</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 701.

<sup>54</sup> *Ibid.*

gli operai stessi che, producendo più ricchezza in forma di capitale complessivo, creano le condizioni perché possano essere messi fuori dal processo di produzione immediato e da fuori, mediante la concorrenza con gli operai occupati, costringere questi ultimi a lavorare di più e quindi, con la creazione di ulteriore accumulazione, a creare ulteriore sovrappopolazione.

La soluzione si ha quando gli operai capiscono come mai l'aumento della forza produttiva del loro lavoro, necessaria all'accumulazione capitalistica, rende invece la loro funzione sempre più precaria, e che la concorrenza tra di loro dipende dalla pressione esercitata dalla sovrappopolazione relativa. Da ciò consegue che essi devono organizzare «una cooperazione sistematica fra gli operai occupati e quelli disoccupati per spezzare o affievolire le rovinose conseguenze che quella *legge naturale della produzione capitalistica* ha per la loro classe»<sup>55</sup>. Marx notava, per il suo tempo, che appena gli operai, scoperto il mistero, cercavano di organizzare questa cooperazione attraverso le Trade Unions, ecco che il capitale e i suoi economisti si ribellavano perché questa unione turbava il principio della concorrenza. Viceversa nelle colonie, dove le circostanze facevano sì che l'offerta di forza-lavoro fosse minore o non ci fosse del tutto, perché era preferito il lavoro agricolo con proprietà diretta dei mezzi di produzione da parte del contadino, la legge della domanda e dell'offerta cessava di valere e con mezzi coercitivi si cercava di sottomettere gli operai alle leggi del lavoro salariato, cioè al dominio del capitale.

Ho voluto riportare analiticamente questo discorso di Marx perché, a mio parere, permette di spiegare bene i processi migratori nella globalizzazione capitalistica e di indicare praticamente il modo efficace di affrontarli dal punto di vista dell'emancipazione e della realizzazione dell'uomo nella sua totalità. Infatti i movimenti migratori, che oggi osserviamo, sono il risultato della produzione, a opera dell'accumulazione capitalistica, di quella popolazione operaia eccedente che preme su quella occupata ovvero comandata, in modo che essa venga costretta dal capitale stesso a rendere liquido più lavoro, aumentandone così la forza produttiva, e in modo che, contemporaneamente, essa renda più precaria la sua funzione come mezzo di valorizzazione del capitale, e quindi più precarie le proprie condizioni di vita proprio grazie a questo aumento di forza produttiva del suo lavoro. Infatti, quanto più gli operai lavorano per valorizzare il capitale, tanto più l'innalzamento della sua composizione organica a vantaggio del capitale costante fa aumentare il rischio che essi finiscano nella sovrappopolazione relativa, la quale cresce più

<sup>55</sup> *Ibid.*

rapidamente sia del progredire dell'accumulazione sia della diminuzione della proporzione tra la parte variabile del capitale e quella costante. Così i migranti non in quanto tali, ma in quanto parte cospicua dell'esercito industriale di riserva, diventano la leva dell'accumulazione capitalistica. E poiché quest'ultima costituisce il motore della globalizzazione, ecco che nella prospettiva del discorso qui fatto i migranti, in quanto sono gli agenti più numerosi dell'accumulazione del capitale, costituiscono i propulsori del processo di globalizzazione.

Possiamo cogliere questa connessione tra i movimenti migratori e le esigenze di accumulazione capitalistica, osservando l'accordo sindacale del giugno 2010 nello stabilimento Giambattista Vico di Pomigliano d'Arco, di proprietà del *Fiat group automobiles*. Il punto 1, dedicato all'orario di lavoro, prevede l'utilizzazione degli impianti di produzione per 24 ore giornaliere e per sei giorni alla settimana, sabato incluso, 18 turni settimanali, e la refezione a fine pasto. Il punto 2 dell'accordo prevede che «per far fronte alle esigenze produttive di avvenimenti, recuperi o punte di mercato, l'azienda potrà fare ricorso a lavoro straordinario per 80 ore annue pro capite, senza preventivo accordo sindacale, da effettuare a turni interi» e che può essere anche effettuato nel 18° turno. Come osserva Antonio Di Luca, raccontando la sua esperienza di operaio alla Fiat di Pomigliano, «la possibilità di aumentare di 80 ore (oltre le 40 già previste dal CCNL [Contratto Collettivo Nazionale di Lavoro]) lo straordinario collettivo non negoziabile con le RSU [Rappresentanze Sindacali Unitarie] porta il totale a ben 15 giornate annue lavorative, rendendo così strutturale il 18° turno ed obbligando al lavoro di domenica»<sup>56</sup>. Al punto 5, dedicato all'organizzazione del lavoro, si dice che per riportare il sistema produttivo alle condizioni di competitività internazionali attuali, si interviene sulle tecnologie e sul prodotto, e si migliorano i livelli delle prestazioni lavorative con i nuovi sistemi ergonomici WCM e Ergo-UAS. L'adozione di tali sistemi ergonomici permette di fare pause, sulle linee a trazione meccanizzata con scocche in movimento continuo, non più articolate in due da 20 minuti ciascuna, ma in tre da 10 minuti ciascuna. Così, è possibile guadagnare collettivamente 10 minuti per ogni operaio, aumentando enormemente la massa di lavoro non pagato e quindi la massa del plusvalore. Nel rapporto capitalistico di produzione basato sul valore di scambio, la base della produzione della ricchezza rimane sempre la quantità di tempo di lavoro immediato. Ma con lo sviluppo della grande industria la base della ricchezza diventa sempre più

<sup>56</sup> A. Di Luca, *Da Pomigliano a Mirafiori. Fiat: una storia italiana*, Napoli 2011, p. 26.

la «potenza degli agenti che vengono messi in moto durante il tempo di lavoro»<sup>57</sup>, rispetto al tempo di lavoro immediato oggettivato nei prodotti, e anche la potenza di questi nuovi agenti non consiste nel tempo di lavoro immediato che costa la loro produzione, ma «dipende [...] dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall'applicazione di questa scienza alla produzione»<sup>58</sup>. Inoltre, tali agenti non consistono solo nelle macchine, ma anche nella «combinazione delle attività umane»<sup>59</sup>. E poiché macchine e organizzazione dei processi lavorativi sono scienza applicata alla produzione, la grande base della ricchezza che subentra al lavoro immediato «è lo sviluppo dell'individuo sociale»<sup>60</sup>, ossia la «comprensione»<sup>61</sup> che l'uomo ha «della natura e il dominio su di essa attraverso la sua esistenza di corpo sociale»<sup>62</sup>. Il capitale, usando le macchine per la produzione e organizzando quest'ultima secondo criteri scientifici, si appropria di questo sapere sociale generale gratis, giacché paga solo il tempo di lavoro immediato che costano le macchine o la forza-lavoro dei ricercatori (sociologi del lavoro, psicologi, scienziati dell'organizzazione e della gestione delle cosiddette risorse umane ecc.), e la utilizza per i suoi fini, ossia per valorizzarsi e quindi per accumulare. Ora però, malgrado che per la società il lavoro immediato abbia cessato di essere la prima fonte della ricchezza, per il capitale, invece, la ricchezza è sempre derivante dal tempo di lavoro immediato e quindi, in quanto ricchezza capitalistica, dal pluslavoro, lavoro altrui non pagato, ovvero «furto di tempo di lavoro altrui»<sup>63</sup>. E allora ecco che esso utilizza questa nuova forza produttiva, che è la scienza oggettivata nelle macchine e nell'organizzazione delle attività umane, per rendere liquida una sempre maggiore quantità di lavoro e così valorizzarsi aumentando lo sfruttamento, tutte cose, queste, che entrano in violenta e insolubile contraddizione proprio con quelle forze produttive che esso stesso ha nel frattempo sviluppato. I sistemi ergonomici WCM e Ergo-UAS sono scienza e tecnologia, ossia sapere sociale generale, oggettivati nella combinazione delle attività umane ossia nella cooperazione, base della produzione del plusvalore relativo. Quindi il capitale si appropria gratis della scienza incorporata nel sistema ergonomico

<sup>57</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/12, p. 581; tr. it., cit., vol. II, p. 400.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., vol. II, p. 401.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

e la usa per aumentare la domanda di lavoro verso gli operai già occupati senza bisogno di aumentare necessariamente la quantità di forze lavorative individuali, e così l'accumulazione procede ulteriormente. Infatti, migliorando l'ergonomia grazie a questa applicazione della scienza all'organizzazione del lavoro, aumenta la "saturazione", cioè la quantità di lavoro assegnata in un turno, al netto delle pause e della refezione. L'applicazione del sistema ergonomico, perciò, aumenta la produttività agendo sull'intensità del lavoro. Ma questo significa aumento del grado di sfruttamento. Infatti, nell'accordo di Pomigliano è disdetto l'accordo del 1971 sulle saturazioni «che [...] prevedeva una soglia minima di fattore di riposo non negoziabile – perché legata al rischio da stress lavoro – suddiviso nelle pause di 40 minuti per turno, più 30 minuti da suddividere nel singolo ciclo di lavoro, e 30 minuti della pausa mensa»<sup>64</sup>. Quindi i presunti miglioramenti dei sistemi ergonomici sul piano strettamente fisico<sup>65</sup>, si convertono in netti peggioramenti sul piano psicofisico dello stress da lavoro, data la riduzione delle pause indispensabili al recupero integrale, quindi umano, delle energie e della forza-lavoro. I 10 minuti di lavoro guadagnati con la riorganizzazione delle pause sono «monetizzati in una voce retributiva specifica denominata 'indennità di prestazione collegata alla presenza'», ed esclusi dal trattamento di fine rapporto.

È qui evidente come il capitale faccia in modo che la sua domanda di lavoro non significhi necessariamente domanda di operai. Ma questo è possibile solo perché la pressione della sovrappopolazione operaia eccedente costringe, con la concorrenza, la parte comandata ovvero occupata a sottomettersi ai dettami del capitale, dimostrando così come tale sovrappopolazione creata dal capitale sia una delle leve dell'accumulazione. Questo processo reale si riflette mistificato nell'ideologia del lavoro contemporaneo che si rifà al "modello Toyota", teorizzato da Taichi Ohno, invece che al modello di produzione della fabbrica fordista: entrambi sono applicazioni della scienza e della tecnologia allo sviluppo del capitale fisso (macchine e organizzazione del lavoro), quindi modi in cui il capitale si appropria della scienza trasformandola in una sua forza produttiva. Lo specifico della produzione ohnista è produrre senza lasciare scorte di magazzino e senza errori. Perciò, alla tradizionale linea di montaggio, da monte a valle, essa sostituisce

<sup>64</sup> Ivi, p. 28.

<sup>65</sup> La metodologia dei sistemi WCM e Ergo-Uas «non è ancora certificata dalle normative previste per legge, e[d] effettua solo una prima stima, tra l'altro del tutto superficiale, dei rischi per la salute dei lavoratori» (*ibid.*).

## 5. Migranti ed emancipazione umana nel mercato mondiale della globalizzazione capitalista

tuisce una linea snella metaforizzata dall'immagine di un tubo, in cui si simula una domanda a valle da parte del cliente, per soddisfare la quale il *team* immediatamente contiguo verso monte, a cui è stata fatta la richiesta, richiede a sua volta il semilavorato al *team* ancora più a monte e così di seguito. Il rifornimento di scorte non sta in magazzino ma giunge dai fornitori *just in time*, «letteralmente “al momento giusto”. [...] per l'ingresso nella linea di fabbricazione o di montaggio»<sup>66</sup> nella quale si opera sulla base della domanda che parte dal cliente. «Adottando tale processo produttivo si riducono i costi di immagazzinamento, e quindi si migliora la redditività aziendale»<sup>67</sup>. La forma della cooperazione in un siffatto processo lavorativo consiste nell'auto-attivazione del lavoratore, vale a dire, i tecnici e gli operai manuali presenti nell'Unità tecnologica elementare (Ute), senza distinzione e separazione tra funzioni direttive intellettuali e funzioni esecutive manuali, come invece avviene nella fabbrica fordista, collaborano in una comune impresa volta a soddisfare le richieste del cliente. Come abbiamo detto, la presenza effettiva di un cliente che richiede il prodotto è una finzione, cosicché l'autoattivazione non è altro che l'introduzione, da parte del lavoratore, delle richieste dall'azienda. Scrive Laura Fiocco a proposito dell'organizzazione del lavoro alla Fiat di Melfi: «L'intera fabbrica è disseminata di display elettronici, visibili a tutti, che mostrano in tempo reale i dati relativi alla produzione teorica e effettiva. Ognuno sa quindi, in ogni momento, l'eventuale scarto tra l'obiettivo da realizzare e la realtà, ma sa anche (dispositivo panoptico) che ciò significa che deve attivarsi per “risolvere il problema”. Se l'autoattivazione non scatta autonomamente, cioè se i lavoratori resistono al comando veicolato dal sistema informativo, l'apparente oggettività dei dati rilevati dai display diventa un'arma usata dai capi Ute per indurre, via premi di produzione e discorsivamente, l'aumento del flusso della produzione»<sup>68</sup>. In questo emerge la differenza con il modo in cui il capitale domina attraverso il processo lavorativo fordista: «Nella fase fordista la reificazione degli operai era esplicita (legittimata dalla “natura” del sistema tecnologico), lo sfruttamento relativamente visibile, e la piena occupazione, combinata con il *welfare*, un obiettivo di “equilibrio” del processo di accumulazione. In quel contesto le prospettive di un mondo “a misura d'uomo” oscillavano su due fronti

<sup>66</sup> <http://economia.tesionline.it/economia/glossario.jsp>, Definizione redatta da Giovanni Cantone.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> L. Fiocco, La cellularizzazione della forza lavoro e le forme di resistenza alla Fiat di Melfi, <http://www.intermarx.com/temi/fiat.html>.



(strutturalmente determinati): da un lato la liberazione *del* lavoro (il lavoratore rivendicava il suo essere persona in quanto lavoratore: l'ideologia del produttore), dall'altro la liberazione *dal* lavoro (il rifiuto del lavoro salariato in quanto alienante)»<sup>69</sup>. Invece nella fabbrica integrata la presunta migliore qualità ergonomica del lavoro, la volontarietà come carattere fondamentale dell'autoattivazione volta a soddisfare tutti insieme, tecnici e operai sullo stesso piano, le richieste del cliente, fanno passare l'idea che nelle mura della fabbrica il lavoro coincida con la vita stessa: «Ciò che la nuova organizzazione del lavoro sta producendo, in processo, è una nuova forma del comando e, insieme, una nuova configurazione del soggetto antagonistico, il che presuppone una dislocazione del discorso che ricomponga il modo di esistenza dentro la fabbrica con lo spazio di vita: quel "fuori" che la Fiat vorrebbe ridotto a "prato verde" [...]. L'azienda è costretta a dare forma "umana" al modello direttivo, per cui deve porre i lavoratori come *persone*, non più come corpi-macchina della fabbrica fordista. Ma per realizzare i propri fini deve comunque ridurre le persone a *lavoratori*, cioè porli come meri portatori di ruoli»<sup>70</sup>. Qui l'organizzazione capitalistica del lavoro e la sua ideologia celano a malapena quanto il prato verde fuori della fabbrica sia la condizione e la leva più potente affinché dentro le mura della fabbrica stessa il lavoratore sia posto come persona e nello stesso tempo la persona sia ridotta a lavoratore. Infatti, il lavoratore è posto come persona perché, a differenza che nella fabbrica fordista, deve autoattivarsi, ossia sentire la fabbrica e il lavoro come la realizzazione "positiva" della sua stessa vita, e al tempo stesso affinché la persona, proprio in quanto persona, sia un portatore di ruolo, il che di fatto significa: uno strumento del capitale che lo sfrutta. Ma proprio per questo il "prato verde" è popolatissimo, anzi "sovrappopolatissimo", da una numerosa riserva di operai in ozio forzoso, la quale preme sul lavoratore-uomo cosicché egli si pieghi alla volontà dell'azienda di ridurlo a uomo-lavoratore, cioè lo costringe a rendere liquida la quantità di lavoro atta a soddisfare la domanda del capitale in modo che questa non coincida con la domanda di operai che popolano il "prato verde". In altri termini, il sovrappopolatissimo e forzatamente ozioso "prato verde" preme affinché il lavoratore-uomo introietti la costrizione al lavoro in più del necessario a riprodurre i mezzi di sussistenza dell'operaio, ossia affinché introietti la costrizione al pluslavoro per arricchire il

<sup>69</sup> Id., L'effetto kanban nell'organizzazione del lavoro alla Fiat di Melfi, <http://www.intermarx.com/temi/flat/html>.

<sup>70</sup> *Ibid.*

capitale, vale a dire introietti proprio la condizione che rende precaria la sua stessa funzione come mezzo di valorizzazione del capitale, aprendogli continuamente la prospettiva del soggiorno, legale o clandestino, nel suddetto prato.

Infine, l'accordo di Pomigliano è considerato al punto 13 come un «insieme integrato, sicché tutte le sue clausole sono correlate e inscindibili tra loro». Di conseguenza, se le organizzazioni sindacali o le rappresentanze unitarie assumono «comportamenti inidonei a rendere inesigibili le condizioni concordate per la realizzazione del Piano», l'azienda è liberata «dagli obblighi in materia di contributi sindacali, permessi sindacali retribuiti» ecc., e la stessa cosa vale per i comportamenti individuali o collettivi dei lavoratori. Di Luca ha mostrato alcune conseguenze derivanti da se si collega questa clausola all'impostazione del punto 5, di cui sopra si è detto. Infatti l'assunto da cui tale punto muove è che l'applicazione del sistema Ergo-UAS elimini i rischi per la salute dei lavoratori, dato che le postazioni sarebbero progettate in modo ergonomico. Poiché «negli stabilimenti FIAT sono presenti in media non meno di 1000-1500 lavoratori e lavoratrici RCL [ridotte capacità lavorative] con gravi patologie muscolo-scheletriche [,] è reale, nel caso un lavoratore non accetti uno spostamento o cambio di mansione, sia il rischio di sanzioni previste dall'esigibilità dell'Accordo Separato [...], sia – ed è questo l'aspetto più grave – il licenziamento per incollocabilità»<sup>71</sup>. La connessione, notata da Di Luca, tra i punti 13 e 5 dell'Accordo separato, nonché la clausola del punto 2 sopra ricordata, secondo cui l'aumento di 80 ore degli straordinari collettivi sta al di fuori delle 40 ore previste dal contratto nazionale e non è negoziabile con i sindacati ovvero con le rappresentanze sindacali unitarie, rende chiaro che l'impianto del Piano è volto a ridurre la forza *politica*, ossia *di classe* dell'organizzazione operaia, giungendo così, attraverso una prassi sempre più frequente di deroghe, ad abolire la contrattazione collettiva e tornare alla contrattazione individuale o localizzata nella singola fabbrica. Ciò si esprime nell'ideologia dell'organizzazione del lavoro sottesa all'accordo separato, il quale sta sempre più costituendo il modello delle relazioni capitalistiche odierne: il carattere di classe e quindi politico del conflitto dei lavoratori con il capitale è ridotto a, e presentato come, un problema di funzionamento tecnico del processo lavorativo strutturato sulle relazioni discorsive all'interno dell'Ute e perciò da risolvere discorsivamente tra gli operai-persone, la direzione ecc., secondo il principio “zero errori” che regola il *just in time* a tutti i livelli della produzione.

<sup>71</sup> A. Di Luca, *Da Pomigliano a Mirafiori*, cit., p. 22.

Proprio l'ideologia del *just in time*, ossia della soluzione dei problemi al momento giusto eliminando gli errori, giustifica la deroga alla contrattazione collettiva e il suo passaggio a quella individuale e locale, più *lean*, "snella". In questa ideologia è occultato però il fatto che il processo lavorativo è specificamente anche un processo di valorizzazione del capitale ossia il dispotismo di quest'ultimo sulle persone-operai. Sotto l'apparenza del discorso negoziale individuale e locale, visto come un processo di soluzione dei problemi *just in time*, si cela il fatto che, nel rapporto tra operai e impresa, condizione perché gli operai possano vivere è che forniscano un quantitativo di tempo lavorativo non pagato dietro l'apparenza di un libero scambio tra proprietari dei mezzi di produzione e proprietari della forza-lavoro. Affinché questo quantitativo di lavoro non pagato aumenti continuamente, provvede la pressione che la sovrappopolazione relativa degli operai costretti a un ozio forzoso esercita sugli operai comandati nella fabbrica. Questa concorrenza derivante dalla durezza del dominio di classe del capitale, è mistificata dalla teoria del dualismo tra lavoratore-uomo nella fabbrica e "prato verde". Perciò con le deroghe alla contrattazione collettiva e il suo spostamento a quella locale e individuale, il capitale aumenta ancora di più, nella frammentazione, la concorrenza tra operai occupati e operai disoccupati, ostacolando così la possibilità che essi penetrino il mistero di come mai la loro crescente importanza come forza produttiva del capitale renda sempre più precaria proprio questa loro funzione, e quindi passino a cooperare sistematicamente tra loro attraverso un'organizzazione unitaria volta ad abbattere o indebolire le conseguenze della presunta legge naturale della sovrappopolazione.

##### *5. I migranti rivelano la contraddizione dell'universalismo borghese della globalizzazione*

Tornando al Testo unico sull'immigrazione, sovrastruttura giuridica di rapporti sociali della globalizzazione capitalistica, dove il valore di scambio si è sviluppato a mercato mondiale grazie alla centralizzazione dei capitali e alla formazione di un saggio generale del profitto, noi vediamo, in questa ideale riconducibilità di tutte le disposizioni ai principi di uguaglianza e di libertà della Costituzione, del cui articolo 10 il Testo unico vuole essere applicazione, il tentativo di cancellare le antitesi, in primo luogo quella, fondamentale nella società borghese, tra lavoro salariato e capitale, da cui discende anche quella, che qui stiamo esaminando, tra le due parti del proletariato, occupata ed eccedente, antitesi grazie alla quale si libera

più lavoro per aumentare l'accumulazione capitalistica. Ma ciononostante, queste antitesi, dove scompare l'apparenza della libertà e dell'uguaglianza, vengono alla luce e non a caso ciò avviene nella parte del Testo unico dove l'impianto complessivo della normativa sembra andare a scaricare tutti i suoi effetti maggiori, ossia quella dedicata al lavoro e in particolare al cosiddetto lavoro subordinato, che di questa materia costituisce la parte più cospicua. Infatti è sotto la dizione di "lavoro subordinato" che sono inclusi i lavoratori salariati, ossia coloro che «produc[ono] e valorizza[no] "capitale" e [vengono] gettat[i] sul lastrico non appena [sono] superflu[i] per i bisogni di valorizzazione»<sup>72</sup> di esso. In verità la distinzione tra lavoro subordinato e lavoro autonomo non coincide con quella tra lavoro salariato e lavoro che non lo è. Nel primo il lavoratore è non-proprietario dei mezzi di produzione e riceve il salario, in cui è occultato il fatto che per ottenerlo, e così riprodurre la propria esistenza di operaio, egli è costretto a fornire al capitalista una quantità di lavoro non pagato per valorizzarne il capitale. Dunque, l'operaio riceve il salario fin quanto egli serve ai bisogni dell'accumulazione, cosicché è sempre esposto alla possibilità di essere gettato nella popolazione disoccupata che eccede quei bisogni e che tuttavia costituisce una leva dell'accumulazione medesima attraverso la concorrenza con la parte occupata. Nel lavoro non salariato il lavoratore o è proprietario dei mezzi di produzione (poniamo un artigiano o un professionista) o, se non lo è, comunque non produce il plusvalore e quindi il suo reddito non ha la forma del salario, giacché ciò che è scambiato con denaro è un servizio utile, come avviene, per esempio, nel caso di una colf, di una badante che lavora in una famiglia ecc. La legge mette sotto la categoria di lavoro subordinato anche quest'ultimo genere di lavori, centrali fra quelli forniti dagli immigrati, in modo da estendere loro la regolamentazione e le tutele previste per i lavoratori salariati. Ma la parte del lavoro subordinato (nel nostro caso, migrante) che mostra la contraddizione dei principi di uguaglianza e libertà, ossia occulta antitesi che costituiscono la struttura stessa della società borghese, dove proprio uguaglianza e libertà scompaiono, è il lavoro salariato, cioè quello che crea l'accumulazione del capitale riproducendo contemporaneamente la miseria dell'operaio, grazie al fatto che la leva più potente di questo processo è la pressione sui salariati da parte dell'esercito industriale di riserva senza salario, che, sempre nel caso dei migranti, avviene alle frontiere.

L'Articolo 3 del Testo unico prevede che il Presidente del Consiglio dei ministri predisponga con cadenza triennale un programma relativo alla politica di

<sup>72</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/ 10, p. 551; tr. it., cit., p. 673.

immigrazione e degli stranieri nel territorio dello Stato, e, sulla base del documento programmatico, prevede la definizione annuale delle quote massime di stranieri da ammettere sia per lavoro subordinato e lavoro subordinato di carattere stagionale, sia per lavoro autonomo, di modo che i visti di ingresso e i permessi di soggiorno per queste tipologie di lavoro siano rilasciati entro il limite di tali quote. L'articolo 21, tra l'altro, prevede che i decreti annuali tengano conto dei tassi di occupazione e di disoccupazione sia a livello regionale che nazionale, e del numero dei cittadini stranieri non appartenenti all'Unione europea iscritti nelle liste di collocamento; prevede un'anagrafe annuale informatizzata delle offerte di lavoro subordinato e delle richieste di esso da parte dei lavoratori stranieri, stabilisce le modalità di collegamento con l'archivio dell'Istituto nazionale della previdenza sociale e delle questure: questa anagrafe centralizzata presso il Ministero del lavoro e delle politiche sociali costituisce la base per predisporre il decreto annuale articolato in relazione alle effettive richieste di lavoro divise per regioni e bacini provinciali di utenza. Inoltre le regioni possono trasmettere alla Presidenza del Consiglio dei Ministri un rapporto sulla presenza e le condizioni degli immigrati extracomunitari nel territorio regionale con le previsioni sui «flussi sostenibili nel triennio successivo in rapporto alla capacità di assorbimento del tessuto sociale e produttivo».

Il fatto che si possa prevedere e controllare i flussi migratori in base all'effettiva proporzione tra domanda e offerta di lavoro, indica che la società è arrivata a un grado molto avanzato di sviluppo capitalistico, dove l'azione reciproca dei capitali che migrano da una sfera all'altra a seconda delle variazioni dei saggi del profitto, provoca il loro livellamento e la trasformazione dei valori in prezzi di produzione. Ma «il rapporto fra domanda e offerta non può spiegare assolutamente nulla, fino a che non è sviluppata la base su cui gioca questo rapporto»<sup>73</sup>. Appena, nello scambio, i valori delle singole merci si livellano in un valore di mercato, ossia vengono misurate non in base alla quantità di lavoro individuale che le ha rispettivamente prodotte, ma in base al lavoro sociale medio che la merce contiene, la domanda è regolata dal bisogno sociale. E quest'ultimo «è condizionato essenzialmente dal rapporto fra le diverse classi e dalla loro rispettiva posizione economica, vale a dire innanzitutto dal rapporto fra il plusvalore complessivo e il salario, e in secondo luogo dal rapporto fra le diverse parti, nelle quali

<sup>73</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/15 (*Text*), p. 181; tr. it., cit., p. 224.

si scompone il plusvalore (profitto, interesse, rendita fondiaria, imposte, ecc.)»<sup>74</sup>. Nel caso dell'odierna globalizzazione il bisogno sociale, in quanto è determinato innanzitutto dal rapporto tra il plusvalore complessivo e il salario complessivo, è evidentemente determinato dalle esigenze dell'accumulazione capitalistica. E noi abbiamo visto come una leva decisiva dell'accumulazione sia la formazione, a opera del capitale, di una sovrappopolazione relativa che preme sulla massa di operai comandati e così rende possibile una domanda di lavoro che non necessariamente coincide con la domanda di operai. Perciò, malgrado l'articolo 21 determini in generale i flussi di ingresso indipendentemente da se si tratti di lavoro autonomo o subordinato, è chiaro che è quella sezione del lavoro subordinato produttrice di un plusvalore sotto l'apparenza di uno scambio semplice, il luogo in cui si mostrano tutte le antitesi che la forma generale della legge fondata sui principi dell'uguaglianza e della libertà occulta.

L'articolo 22 disciplina in modo esplicito il lavoro subordinato istituendo «presso la prefettura-ufficio territoriale del Governo uno sportello unico per l'immigrazione, responsabile dell'intero procedimento relativo all'assunzione di lavoratori subordinati stranieri a tempo determinato e indeterminato». Poiché il cuore del lavoro dipendente è quello salariato, condizionato, nel produrre l'accumulazione del capitale, dalla pressione degli operai eccedenti, è chiaro che l'istituzione dello sportello unico per l'immigrazione esprime innanzitutto un grado di centralizzazione e quindi di socializzazione dei capitali, tale che richiede la libertà della forza-lavoro di spostarsi da un luogo all'altro e da un ramo di produzione all'altro senza confini etnici o razziali e senza ostacoli tradizionali, in corrispondenza degli incessanti spostamenti di capitale da un ramo di produzione all'altro, che livellano i saggi del profitto. In questo quadro la programmazione della domanda e dell'offerta di lavoro è centralizzata in un unico organismo che fa capo direttamente al potere esecutivo in coerenza con la programmazione triennale della politica dell'immigrazione, prevista dall'articolo 3, e con la determinazione annuale, su questa base, delle quote di immigrati da assorbire nell'anno in questione. Sempre l'articolo 3 dice che il documento programmatico deve indicare «le azioni e gli interventi che lo Stato italiano, anche in cooperazione con gli Stati membri dell'Unione europea, con le organizzazioni internazionali, con le istituzioni comunitarie e con organizzazioni non governative, si propone di svolgere in materia di immigrazione, anche mediante la conclusione di accor-

<sup>74</sup> *Ibid.*

di con i Paesi di origine», così come deve prevedere «ogni possibile strumento per un positivo reinserimento nei Paesi di origine». L'articolo 21 prevede l'assegnazione di quote preferenziali agli Stati non appartenenti all'Unione europea con cui siano stati conclusi accordi per regolamentare i flussi di ingresso e le procedure di riammissione, ed eventualmente accordi per i flussi di lavoro stagionale. Questi accordi, unitamente alla centralizzazione della programmazione dei flussi migratori e delle quote di ingresso in relazione all'effettiva domanda di lavoro, esprimendo l'esigenza di regolamentare sempre più su scala mondiale la domanda e l'offerta di lavoro, sono l'indice della tendenziale centralizzazione dei capitali, dei livellamenti dei saggi del profitto, ecc., insomma del carattere sempre più manifestamente sociale della produzione capitalistica. Proprio alla luce di tali processi di centralizzazione della gestione della domanda e dell'offerta di lavoro a livello statale e comunitario, e attraverso accordi con Stati non comunitari, si può vedere come la domanda e l'offerta di lavoro siano regolate e costrette dalla legge niente affatto naturale della sovrappopolazione relativa, la quale agisce entro i limiti richiesti dalle esigenze della valorizzazione del capitale, cioè dalla sua brama di sfruttamento e smania di dominio, come abbiamo sopra visto. In tal modo si può comprendere l'organicità delle migrazioni planetarie al mercato mondiale della globalizzazione capitalistica.

In questo quadro, condizionato dal funzionamento dalla legge della sovrappopolazione relativa, leva del processo di accumulazione capitalistico giunto alla creazione del mercato mondiale della globalizzazione, vanno viste, a mio avviso, anche le norme rigidissime sull'immigrazione clandestina contenute nel Testo unico. Il principio resta sempre quello generale secondo cui il respingimento avviene per tutti coloro che non sono in regola con la documentazione richiesta per l'ingresso nello Stato, e a tale scopo è previsto il potenziamento e il coordinamento dei controlli di frontiera. Dunque, la generalizzazione del principio per tutti gli stranieri, lavoratori e non, lavoratori autonomi e subordinati, cela contraddizioni più profonde che hanno la radice nelle condizioni reali dell'accumulazione capitalistica, vale a dire nel conflitto tra la classe dei capitalisti e la classe degli operai, siano essi occupati o disoccupati, e nella produzione capitalistica della sovrappopolazione relativa che mette le due parti della classe operaia l'una contro l'altra. Le modificazioni intervenute con la legge Bossi-Fini e con il Pacchetto sicurezza intensificano, all'articolo 10-bis, le punizioni pecuniarie per coloro che illegalmente soggiornano nel territorio dello Stato, unificano più strettamente il controllo delle frontiere in base all'Accordo di Schengen (articolo 11, comma 1-bis) e sottolineano ancora di più la finalità della collaborazione tra i paesi in-

teressati, ossia il «contrasto all'immigrazione clandestina» (articolo 11, comma 4). Le misure contro questo tipo di immigrazione riguardano, da un lato, coloro che favoriscono il traffico clandestino di migranti per motivi di arricchimento e i datori di lavoro che assumono immigrati non in regola con il permesso di soggiorno e, dall'altro, l'immigrato clandestino stesso. Con ciò si vede subito che il cuore del problema sono i lavoratori subordinati e tra questi i lavoratori salariati, ossia sottomessi al capitale, sotto la cui schiavitù producono i mezzi per rendere se stessi eccedenti, e così mediante la concorrenza premere sui salariati, in modo che il capitale sprema da questi ultimi più lavoro per accumularsi. Perciò la parte più significativa del Testo unico finisce con l'essere, al solito, quella che concerne il migrante "clandestino", potenziale o attuale, che nella globalizzazione è parte centrale dell'esercito industriale di riserva. In riferimento a questa leva decisiva dell'accumulazione va colta, a mio avviso, una connessione stretta tra i forti interventi repressivi verso l'immigrazione clandestina e alcuni interventi educativi, parimenti previsti dalla legge, riguardanti da un lato l'integrazione degli immigrati con lavoro e permesso di soggiorno nello Stato e, dall'altro, il riconoscimento del valore delle culture, religioni e razze che i migranti portano con sé.

Per quanto riguarda i datori di lavoro, al solito, il Testo unico fa discendere la disciplina specifica da quella riguardante in generale gli obblighi di chi ospita un immigrato, non importa in quale veste. L'articolo 7 prescrive a chiunque dia alloggio o ospitalità «a straniero o apolide, anche se parente o affine», o gli dia in godimento immobili nel territorio dello Stato, di darne comunicazione entro quarantotto ore all'autorità locale di pubblica sicurezza, dichiarando gli estremi dei documenti e l'esatta ubicazione dell'immobile eventualmente ceduto, e sanziona amministrativamente chi viola questa disposizione generale. Da questa prescrizione generale, presa dal Regio Decreto n. 773 del 18 giugno 1931, discende la normativa contro l'immigrazione clandestina. L'articolo 12 prevede arresto e multa per chi «in violazione del presente Testo unico, promuove, dirige, organizza, finanzia o effettua il trasporto di stranieri nel territorio dello Stato ovvero compie altri atti diretti a procurarne illegalmente l'ingresso nel territorio dello Stato, ovvero di altro Stato del quale la persona non è cittadina o non ha titolo di residenza permanente». La pena è aggravata quando il fatto riguarda l'ingresso o la permanenza illegale nello Stato di cinque o più persone, quando la persona trasportata è esposta a pericolo di vita (è quello che accade con il traffico clandestino in modo caratteristico nel canale di Sicilia o nel canale d'Otranto), o è stata oggetto di trattamento inumano, quando vi è concorso di più persone nell'organizzazione del trasporto, finanziamento ecc., quando gli autori del



fatto criminoso abbiano disponibilità di armi o esplosivi, e quando i reati sono commessi per reclutamento ai fini della prostituzione, dello sfruttamento sessuale o lavorativo, per favorire l'ingresso di minori da usare in attività illecite o comunque a fini di sfruttamento. La reclusione è prevista anche per chi, «al fine di trarre ingiusto profitto», dà alloggio o fitta un immobile allo straniero privo del titolo di soggiorno. Infine l'articolo disciplina le modalità di intervento delle navi in servizio di polizia e della Marina Militare in base alle loro diverse competenze per quanto riguarda le acque territoriali e quelle non territoriali, nel caso si abbia «fondato sospetto di ritenere» che una nave «sia adibita o coinvolta nel trasporto illecito di migranti». E finalmente, venendo al lavoro subordinato, l'articolo 22 prescrive al datore di lavoro che voglia assumere un lavoratore residente all'estero a tempo determinato o indeterminato, di presentare al locale sportello per l'immigrazione la «documentazione relativa alle modalità di sistemazione alloggiativa» di questo lavoratore e «la proposta di contratto di soggiorno con la specificazione delle relative condizioni, comprensiva dell'impegno al pagamento da parte dello stesso datore di lavoro delle spese di ritorno dello straniero nel Paese di provenienza». Punisce infine molto duramente, con la reclusione fino a tre anni e una multa di 5000 euro per ogni lavoratore impiegato, il datore di lavoro che impiega lavoratori – siano essi a tempo determinato, indeterminato e stagionali (articolo 24) – che non hanno il permesso di soggiorno o a cui questo sia scaduto, revocato o annullato.

L'articolo 13 regola le modalità dell'espulsione per motivi di ordine pubblico oppure assenza del permesso di soggiorno quando lo straniero si trova sottoposto a procedimento penale, con tutta la connessa casistica (comma 3), i casi in cui l'espulsione deve essere eseguita con l'accompagnamento alla frontiera per mezzo della forza pubblica, i casi di partenza volontaria, ecc. Ma dove si mostra con più evidenza come le misure repressive relative all'espulsione, malgrado la normativa riguardi tutti gli stranieri che soggiornano nello Stato non muniti dei documenti richiesti, vadano a ricadere in particolare sui migranti che costituiscono o debbono costituire la sovrappopolazione operaia relativa, è nell'articolo 14 comma 1: «Quando non è possibile eseguire con immediatezza l'espulsione mediante accompagnamento alla frontiera o il respingimento, a causa di situazioni transitorie che ostacolano la preparazione del rimpatrio o l'effettuazione dell'allontanamento, il questore dispone che lo straniero sia trattenuto per il tempo strettamente necessario presso il centro di identificazione ed espulsione più vicino, tra quelli individuati o costituiti con decreto del Ministero dell'Interno ecc.». La misura restrittiva deve essere convalidata dal giudice di pace e comporta la permanenza nel

centro per trenta giorni, salvo prolungamento di ulteriori trenta nel caso in cui l'accertamento dell'identità o della nazionalità, e l'acquisizione dei documenti di viaggio presentino «gravi difficoltà». Le ulteriori proroghe della permanenza per la sussistenza delle stesse difficoltà, giungono fino a un periodo massimo complessivo di trattenimento non superiore a centottanta giorni. Ma, come specifica il comma 5, se, compiuto «ogni ragionevole sforzo», non è stato possibile eseguire l'espulsione o perché c'è una mancata cooperazione al rimpatrio da parte del Paese terzo interessato o c'è un ulteriore ritardo nell'ottenimento della necessaria documentazione da parte di questi Paesi terzi, «il questore può richiedere al giudice di pace la proroga del trattenimento, di volta in volta, per periodi non superiori a sessanta giorni, fino ad un termine massimo di ulteriori dodici mesi». Lo straniero che si allontana indebitamente dal centro di identificazione ed espulsione incorre nel ripristino forzato del trattenimento «mediante l'adozione di un nuovo provvedimento di trattenimento», da computare secondo i termini, prima descritti, dell'articolo 13, comma 5. Il comma 2 dell'articolo 14 prescrive che lo straniero trattenuto nel centro di identificazione ed espulsione debba ricevere «la necessaria assistenza» ed essere trattato «nel pieno rispetto della sua dignità» e che ci sia libertà di corrispondenza epistolare e telefonica con l'esterno.

Orbene, poiché la maggior parte della popolazione migrante è quella che esegue un lavoro subordinato, vale a dire riguarda il punto critico intorno a cui ruota tutta questa legislazione; e poiché, nella nostra impostazione, il lavoro subordinato ha come punto critico il lavoro salariato e la sovrappopolazione che funge da leva dell'accumulazione capitalistica: è chiaro che il carattere così ferocemente repressivo delle misure a cui sono soggetti i migranti clandestini, è funzionale a mantenere netta la divisione e la contrapposizione tra migranti in possesso di contratto di lavoro e quindi di permesso di soggiorno, e migranti che non hanno lavoro, quindi documenti, e aspirano ad avere entrambe le cose. In tal modo la legge crea condizioni favorevolissime perché il capitale utilizzi la pressione che i migranti senza libretto di lavoro, insieme con tutti i disoccupati residenti nello Stato, fanno su tutti gli operai occupati, migranti e non, per renderne le condizioni sempre più precarie quanto più essi sono essenziali alla valorizzazione del capitale. Ovviamente la pressione è ulteriormente accresciuta dalla concorrenza, all'interno dell'esercito industriale di riserva, tra migranti e disoccupati residenti, i quali, sotto la pressione dei primi, aumentano la disponibilità, qualora dovessero trovare lavoro, a farsi sfruttare dal capitale a condizioni ancora peggiori e così premono sugli operai occupati, i quali, di conseguenza, sono disposti a rendere liquide quantità sempre maggiori di lavoro per il capitale.

Perciò migranti irregolari e migranti regolari nella loro contrapposizione – creata dal capitale e favorita dal Testo unico, espressione giuridica del dominio di classe della borghesia su tutta la società – sono momenti del movimento complessivo della forza-lavoro essenziale a tutto il funzionamento dell'accumulazione capitalistica, dove la domanda e l'offerta di lavoro sono regolate dalla pressione della sovrappopolazione relativa, cioè di chi sta fuori dalla fabbrica e, nel caso dei migranti, di chi non ha il permesso di soggiorno perché non ha lavoro. Allora, le “gravi difficoltà” per l'identificazione, le quali portano alla permanenza nel centro di identificazione ed espulsione a tempi lunghissimi, non sono l'eccezione, ma la regola: infatti questi migranti clandestini sono semplicemente non-proprietari di mezzi di produzione eccetto la loro forza-lavoro, pronta a essere venduta per le esigenze di accumulazione capitalistica, quindi per essere spremuta al massimo. Se essi non trovano un capitalista a cui venderci per farsi derubare di pluslavoro ossia di tempo di lavoro oltre il necessario per vivere, non hanno alternativa che mendicare o andare a rubare (non certo pluslavoro, ma valori d'uso altrui). Partiti o fuggiti dai loro paesi e costretti a cadere nella schiavitù del capitale mascherata dietro le leggi del libero scambio, essi non hanno nulla da perdere, quindi nessunissimo vantaggio a ritornare nei paesi di origine, il cui rapporto con lo Stato europeo di destinazione consiste nella piena complementarietà e interdipendenza tra mancata collaborazione e disponibilità a collaborare, dato che tutto dipende dal modo in cui la legge capitalistica della sovrappopolazione condiziona la domanda e l'offerta di lavoro in ciascuno di quei paesi, dall'eventuale presenza in essi di rapporti direttamente schiavistici, oppure di condizioni tali che, in caso di collaborazione, i migranti rimpatriati ritornano alla miseria da cui erano fuggiti o addirittura vengono imprigionati replicando la condizione dei centri di identificazione ed espulsione. Di conseguenza questi migranti, venditori di nuda forza-lavoro, non ritorneranno mai nei paesi di origine, dove è loro chiaro il destino che li aspetta, ma fuggire dal centro di identificazione ed espulsione e tentare la clandestinità rappresentano la scelta obbligata. In questo modo si crea un circolo per cui più si intensificano le misure contro la clandestinità, che hanno la funzione di accrescere la contrapposizione complessiva tra operai occupati e sovrappopolazione relativa, affinché la seconda eserciti la pressione sulla prima, e più la clandestinità aumenta. Appare chiaro come il tentativo del Testo unico di cancellare idealmente le antitesi materiali tra capitale e lavoro salariato, attraverso il richiamo a gravi difficoltà che giustificano la permanenza nei centri di identificazione ed espulsione o attraverso la richiesta di dare ai clandestini lì trattenuti l'assistenza necessaria, di rispettare la loro dignità e assicurare la libertà

di comunicazione con l'esterno; insomma, come il richiamo del Testo unico in ultima istanza ai diritti umani fondamentali, si vanifichi nell'atto stesso dell'applicazione della legge, data la presenza dei rapporti borghesi di produzione di cui essa è espressione. Volendo combattere la clandestinità, essa il clandestino finisce col crearlo, perché l'accumulazione capitalistica stessa regola la domanda e l'offerta di lavoro in base alla pressione sugli operai occupati da parte della sovrappopolazione relativa creata su misura, quindi – per quel che riguarda i migranti – sulla base della contrapposizione tra regolari e clandestini, contrapposizione che nel Testo unico si riflette nella divisione tra dentro e fuori dello Stato. E di conseguenza i trafficanti di potenziali schiavi salariati clandestini, malgrado le dure pene che li colpiscono, si riproducono incessantemente, giacché essi fanno per il capitale il lavoro sporco di procurargli una sezione cospicua di sovrappopolazione illegale che possa fare da leva per l'accumulazione, aumentando la pressione sugli occupati legali, data la disponibilità dei clandestini a darsi in schiavitù al capitale a qualsiasi prezzo, perché ciò è meglio che accettare le condizioni di vita dalle quali essi sono fuggiti. E in conseguenza di questa riproduzione, o produzione continua, di clandestinità, si ha un inasprimento ulteriore delle misure repressive rispetto a cui riparte la spirale che crea nuova clandestinità. Così, la classe dei capitalisti che dà al suo dominio come classe un'espressione universale nella legge, trova alimento proprio nell'illegalità di una parte della sua classe – i mercanti di potenziali schiavi salariati – e nei fatti la promuove. Ma il reciproco condizionarsi e generarsi di legalità e illegalità è una caratteristica della società borghese, perché, essendo il capitale la contraddizione in processo esso stesso, anche la manifestazione giuridica del suo dominio sulla società deve rifletterne questo carattere contraddittorio.

È dunque evidente che questo Testo unico non ha di mira l'esclusione o la discriminazione dello straniero per motivi di razza, sesso, cultura ecc., ma segnatamente l'immigrazione clandestina, obiettivo venuto sempre più in primo piano nell'evoluzione dalla legge n. 40/1998, alla n. 189/2002, alla n. 94/2009. In ciò si rivela il carattere specificamente borghese di questa legislazione. Condizione dell'ingresso e della permanenza nello Stato, dunque, non è l'appartenenza a una razza, a una cultura o l'aver dei caratteri sessuali determinati – anzi, come abbiamo visto, questo tipo di discriminazione la legge idealmente combatte –, bensì l'aver dei mezzi di sostentamento nel periodo di soggiorno nel territorio dello Stato e dei mezzi per il rientro nei paesi di origine, o avendoli già in proprio, oppure potendoli ottenere mediante il lavoro. Capovolgendo nell'idea l'ordine reale, perché deve occultare l'antitesi fondamentale tra capitale e lavoro salariato

sotto una veste universale che esprima il dominio della borghesia come classe, la legge parte dal legame inscindibile tra concessione del visto d'ingresso e dimostrazione che si è in grado di mantenersi durante il soggiorno, per arrivare alla connessione tra l'aver un lavoro di qualunque tipo, autonomo o subordinato – quest'ultimo a tempo determinato, indeterminato o stagionale –, e concessione del permesso di soggiorno. L'ipotesi su cui ci siamo mossi è che i flussi migratori nella globalizzazione si muovono sullo sfondo della legge capitalistica della popolazione, secondo cui la sovrappopolazione operaia, leva dell'accumulazione capitalistica, è un prodotto dell'accumulazione stessa, e perciò appartiene al capitale *come se* esso l'avesse allevata a sue spese (mentre è la stessa popolazione operaia che, producendo l'accumulazione, lavora per rendersi eccedente); in tal modo il capitale ha sempre a disposizione, per i suoi bisogni di valorizzazione, il materiale umano da sfruttare indipendentemente dai limiti dall'aumento naturale della popolazione. Ma nel momento in cui il capitale estende il dominio della sua forma di produzione su tutta la società, quindi i borghesi dominano come classe dando espressione al loro dominio nella legge e organizzandosi come Stato, ecco che si crea una contraddizione insormontabile, la quale mostra tutto il limite storico del capitale e spinge alla sua soppressione. L'aumento della sovrappopolazione relativa, disoccupata, e la sempre maggiore precarizzazione delle condizioni di esistenza anche degli operai occupati in modo direttamente proporzionale alla ricchezza che essi creano, non possono fare altro che accrescere la povertà della stragrande maggioranza (la povertà qui è intesa relativamente all'aumento della ricchezza come capitale, quindi ricchezza per pochi). Così, mentre nelle altre società basate sul contrasto tra classi di oppressori e classi di oppressi, gli oppressori, proprio per poter opprimere e sfruttare la classe oppressa, le assicurano «condizioni entro le quali essa possa per lo meno stentare la sua esistenza di schiava»<sup>75</sup>, viceversa, sotto il dominio del capitale la classe oppressa, composta di operai occupati e disoccupati tra loro in concorrenza, si immiserisce sempre più. Infatti il servo della gleba, proprio lavorando nella sua condizione di servo della gleba, poté poi elevarsi a membro del comune, e il cittadino del popolo minuto poté elevarsi a borghese all'interno del rapporto di soggezione feudale. Invece nella società capitalistica più l'industria progredisce e meno l'operaio si può elevare, anzi «scende sempre più in basso al disotto delle condizioni della sua

<sup>75</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 473; tr. it., *Manifesto del Partito Comunista*, Bari 1995, p. 103.

propria classe»<sup>76</sup>. Da ciò consegue che mentre le altre classi dominanti erano in grado di riprodursi come tali perché dentro le condizioni di oppressione davano all'oppresso la possibilità di progredire ed elevarsi, viceversa la classe dominante borghese più accumula ricchezza ed estende il suo dominio su tutta la società, più non è in grado di assicurare l'elevazione dell'oppresso entro l'oppressione stessa, e ciò è eclatante perché l'impovertimento e la degradazione dell'oppresso e, di conseguenza, questa incapacità di mantenere la società intera si hanno quanto più aumenta la ricchezza prodotta. Così mentre le altre classi dominanti, assicurando all'oppresso una possibilità di elevarsi entro le condizioni di oppressione, facevano sì che l'oppresso le potesse nutrire e quindi quelle classi potessero restare dominanti, viceversa la classe borghese, «invece di esser [...] nutrita»<sup>77</sup> dall'operaio, «è costretta a nutrirlo»<sup>78</sup>, poiché il suo dominio produce solo una povertà alla quale non può far fronte, date le leggi di funzionamento che abbiamo visto all'opera nella produzione capitalistica della sovrappopolazione relativa come condizione di accumulazione e quindi di esistenza del capitale. «Da tutto ciò appare manifesto che la borghesia non è in grado di rimanere ancora più a lungo la classe dominante della società e di imporre alla società le condizioni di vita della propria classe come legge regolatrice [...]. La società non può più vivere sotto la classe borghese, vale a dire la vita della classe borghese non è più compatibile con la società»<sup>79</sup>, la quale può esistere e riprodursi umanamente solo abbattendo le condizioni materiali di esistenza borghesi.

Questo passo di Engels e Marx dà, a mio avviso, la chiave per comprendere la ragione della legislazione contro l'immigrazione clandestina sullo sfondo della legge capitalistica della popolazione. Condizione perché la sovrappopolazione relativa, creata dal capitale stesso, possa costituire la leva dell'accumulazione, dunque della produzione di ricchezza, è che essa sprofondi in una sempre maggiore miseria, grazie alla quale l'operaio disoccupato può aumentare la propria disponibilità a farsi sfruttare e quindi accrescere la pressione sugli operai occupati affinché eroghino più lavoro per il capitale senza che quest'ultimo abbia bisogno di più operai. Ma così si crea una situazione in cui la stessa classe borghese, che ha "allevato" una sovrappopolazione necessariamente sempre più povera come condizione per

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., pp. 103-104.

valorizzare il capitale, *nella misura in cui vuole essere classe dominante sull'intera società* e deve mantenersi come tale, dovrebbe nutrire tale popolazione eccedente, altrimenti quest'ultima morirebbe e così il capitale perderebbe la leva fondamentale dell'accumulazione, giacché la sola riproduzione della specie da parte degli operai occupati – sempre più decrescenti di numero – prevista nel salario, non basterebbe a rimpiazzare la sovrappopolazione in misura conveniente ai suoi bisogni di sfruttamento e di dominio. Ma ciò entrerebbe a sua volta in contraddizione con lo stesso presupposto su cui questa sovrappopolazione relativa è stata creata, ossia quella di avere una massa di senza lavoro e quindi di senza mezzi di sussistenza, come condizione grazie alla quale coloro che hanno lavoro e quindi mezzi di sussistenza possano essere messi sotto pressione e lavorare di più per il capitale, la qual cosa, lungi dal garantirne, ne rende la sussistenza stessa sempre più problematica. Insomma il capitale deve, al tempo stesso, produrre una sovrappopolazione senza mezzi di sussistenza come leva della sua accumulazione e al tempo stesso, per poterla mantenere in vita come leva dell'accumulazione, dovrebbe nutrirla, cioè negarne proprio quella condizione di povertà che la fa essere una tale leva; insomma, perché la popolazione eccedente possa adempiere alla sua funzione per la brama di sfruttamento e di dominio del capitale, dovrebbe essere da esso non nutrita e nello stesso tempo nutrita! Questa contraddizione insormontabile dimostra che il capitale, più diventa la forma di produzione dominante, più è incapace di dominare e quindi deve essere superato. Ritengo che questa sia la contraddizione che sta alla base di tutto quello che si chiama *welfare* e che riguarda la sanità, l'istruzione, l'alloggio ecc. Nel salario, oltre al sostentamento e quindi alla riproduzione della forza-lavoro dell'operaio, è inclusa anche la sua «moltiplicazione»<sup>80</sup>, altrimenti non sarebbe possibile passare dalla riproduzione semplice a quella allargata ossia all'accumulazione: le «forze-lavoro addizionali, che gli vengono fornite annualmente dalla classe operaia in differenti stadi di età, debbono ormai soltanto essere incorporate dal capitale ai mezzi di produzione addizionali già contenuti nella produzione annua [...]. Considerata in concreto, l'accumulazione si risolve in riproduzione del capitale su scala progressiva»<sup>81</sup>. Viceversa, nel caso della popolazione disoccupata, il capitale è costretto a erogare gratis le condizioni di “allevamento”, se deve dominare su tutta la società e quindi mantenere i poveri, decisivi per far funzionare la sua legge della sovrappopolazione, leva dell'accumulazione. Ma in tal modo esso con-

<sup>80</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/ 10, p. 520; tr. it., cit., p. 637.

<sup>81</sup> *Ibid.*

traddice proprio quella sua legge che regola l'accumulazione medesima, ossia la sua stessa esistenza come forma di produzione dominante, cosicché esso si mostra *incapace* di dominare. Perciò, il problema degli ammortizzatori sociali costituisce non la spina, bensì la vera e propria piaga mortale nella carne del capitale e del suo Stato, l'essenza di tutto il suo movimento contraddittorio, perché sono una spesa improduttiva della quale, d'altra parte, non può fare a meno. Infatti esso è costretto comunque a nutrire la maggioranza della classe oppressa ossia la sovrappopolazione che ha creato, o tenendola in "libertà", oppure, dato che la fame obbliga a rubare o fare rapine, tenendola in galera e quindi spendendo in misura anche maggiore in apparati repressivi e di sicurezza. Dentro o fuori di galera, comunque esso deve nutrire la classe oppressa invece di venire da essa nutrita, quindi comunque deve fare questa spesa irrazionale dal punto di vista delle sue condizioni di produttività, il che significa, in un modo o in un altro, andare verso il suicidio. Più che mai la legge capitalistica della popolazione mostra che il capitale è la contraddizione in processo esso stesso, che, quindi, spinge alla sua soppressione.

È allora evidente la ragione del legame stretto che il Testo unico stabilisce tra documentazione relativa al contratto di lavoro e permesso di soggiorno, nel quadro più generale del nesso tra visto d'ingresso e possibilità di mantenersi economicamente – quadro, però, in cui è chiaro che il punto dove si mostrano tutte le contraddizioni è il rapporto antagonistico tra capitale e lavoro salariato. Un'immigrazione al di fuori del legame stretto fra permesso di soggiorno e "libretto di lavoro" o, genericamente, disponibilità di mezzi di sussistenza nel periodo di permanenza nello Stato, non farebbe che accelerare la contraddizione interna alla legge capitalistica della popolazione sopra esposta, in quanto aumenterebbe l'incapacità del capitale di essere classe dominante, mettendo così ancora più in evidenza il danno che la stessa esistenza della classe borghese costituisce per tutta la società e la necessità di sopprimere la forma di produzione capitalistica. L'immigrato senza lavoro accrescerebbe ulteriormente quella sovrappopolazione relativa che la classe borghese sarebbe costretta a nutrire o in stato di "libertà" o in prigione, perché anche per l'immigrato senza lavoro – anzi, ancor di più per lui, dato il suo maggiore isolamento – si prospetterebbe la necessità di andare a fare furti o rapine per vivere. È per questo motivo che l'obiettivo del Testo unico, nel corso della sua evoluzione, si va precisare sempre più nella lotta all'immigrazione clandestina fino alla sua criminalizzazione. Si vede qui il carattere prettamente borghese di questa legislazione: non distinzioni o discriminazioni razziali, sessuali, culturali ecc., costituiscono *idealmente* (solo idealmente) i motivi delle limitazioni d'ingresso e soggiorno per gli stranieri extracomunitari, perché se



fossero questi i motivi, sarebbero presupposte o una forma sociale precapitalistica o una non ancora pienamente sviluppata in senso capitalistico, dove gli individui sarebbero inibiti nella loro libertà di movimento dalla persistenza di vincoli naturali o comunitari, e da vincoli protezionistici. Tutto ciò non sarebbe affatto compatibile con le condizioni di produzione presupposte al mercato mondiale della globalizzazione, ossia la centralizzazione dei capitali, il livellamento dei saggi del profitto ecc. La ragione di questa normativa sull'immigrazione sta invece nel carattere peculiare dell'economia capitalistica, vale a dire nella contraddizione che caratterizza questo modo di produzione in ogni suo punto. Come abbiamo visto, il ruolo decisivo dei migranti all'interno della sovrappopolazione relativa che, attraverso la concorrenza, preme sulla popolazione occupata, – dunque il ruolo decisivo dei migranti ai fini dell'accumulazione capitalistica odierna – consiste nel fatto che i clandestini (ossia coloro che non hanno lavoro e quindi non hanno il permesso di soggiorno) sono disposti a vendersi a qualunque prezzo, perciò intensificano quella pressione sugli operai occupati utilizzabile dal capitale per sfruttarli fino all'ultima goccia di sangue, di modo che lavorino sempre di più, per poi diventare, in conseguenza di ciò, ancora più esposti al rischio di perdere il lavoro, giacché l'aumento di produttività, che si genera con questo loro intensificato lavoro, finisce col renderli superflui. Perciò abbiamo visto che lo stesso capitale, con il suo Stato e la sua legislazione contro l'immigrazione clandestina, riproduce i clandestini stessi e, insieme, quegli stessi trafficanti di schiavi che intenderebbe punire così severamente. Ma per combattere l'accresciuta clandestinità, bisogna intensificare ulteriormente le misure repressive e di conseguenza aumenta esponenzialmente la spesa per i centri di identificazione ed espulsione, per la sorveglianza delle frontiere terrestri e marittime, dunque per l'impiego di navi, per il potenziamento o la costruzione di nuovi posti di polizia ecc. E poiché i migranti preferiscono non rientrare nei paesi di origine, la loro permanenza nei centri di identificazioni ed espulsione si prolunga, i casi di clandestinità aumentano, e la considerazione della clandestinità come reato provoca l'affollamento delle prigioni e fa salire i costi per mantenerle o costruirne di nuove. Così, mai come nel caso dell'immigrazione si conferma che mentre nelle altre società fondate sull'antagonismo di classe quella dominante opprime per mantenersi a spese degli oppressi e quindi dominare, invece la società borghese precisamente questo non è in grado di fare, cioè non è in grado proprio di mantenere il suo dominio a spese degli oppressi, ma, volente o nolente, deve essere essa stessa a mantenere gli oppressi, indifferentemente se con la carota o con il bastone. E poiché il capitale ha distrutto in profondità tutte le condizioni perché quelle precedenti forme di

produzione possano ritornare, questa sua incapacità a dominare e quindi a farsi mantenere dagli oppressi, non lascia altra possibilità che passare a una forma di società che si riproduca senza necessità di fondarsi sulla divisione antagonistica tra oppressori e oppressi.

### 6. *La contraddizione dei concetti di integrazione e multiculturalità*

Accanto alle misure repressive contro l'immigrazione clandestina, gradualmente aggravate man mano che sulla premessa della legge n. 40 si inserivano le successive legislazioni, compaiono disposizioni legislative volte all'integrazione sociale dell'immigrato insieme all'educazione alla multiculturalità, a cui è dato particolare peso. La prima legislazione del Testo unico, risalente alla legge n. 40, nel documento programmatico triennale del governo, relativo alla politica dell'immigrazione, individua anche «gli interventi pubblici volti a favorire le relazioni familiari, l'inserimento sociale e l'integrazione culturale degli stranieri residenti in Italia» (articolo 3, comma 3). Il Titolo V, oltre a disposizioni in materia sanitaria, di istruzione, alloggio, e partecipazione alla vita pubblica, ne prevede anche di relative all'integrazione sociale. Indica che la scuola deve accogliere le differenze linguistiche, lo scambio e la tolleranza di e tra culture, l'organizzazione di attività interculturali comuni (articolo 38). L'articolo 42 prevede corsi di lingua e cultura di origine per gli stranieri regolarmente soggiornanti in Italia, «la diffusione di ogni informazione utile al positivo inserimento degli stranieri nella società italiana», «la conoscenza e la valorizzazione delle espressioni culturali, ricreative, sociali, economiche e religiose degli stranieri regolarmente soggiornanti in Italia», l'informazione sulle cause dell'immigrazione e la prevenzione di discriminazioni razziali e della xenofobia, «corsi di formazione, ispirati a criteri di convivenza in una società multiculturale». La coerenza ideale di queste disposizioni tende a mostrare che l'integrazione nella società italiana, quindi l'assimilazione dei valori culturali della Costituzione, non solo non eliminerebbe le pluralità delle culture e delle lingue di origine degli stranieri extracomunitari soggiornanti in Italia, ma le valorizzerebbe e renderebbe possibili una convivenza pluralistica e una reciproca integrazione.

Ma ecco il punto: tali iniziative che uniscono sia integrazione, sia multi- e interculturalità, sono rivolte al cittadino straniero extracomunitario regolarmente soggiornante in Italia, quindi presuppongono il permesso di soggiorno o documento equipollente. La richiesta di permesso di soggiorno che, escludendo ogni discriminazione razziale, religiosa, sessuale ecc., idealmente non contraddice l'u-

niversalismo borghese fondato sui diritti umani, in realtà riproduce quelle discriminazioni nel punto critico intorno a cui la legislazione sull'immigrazione ruota, ossia la regolamentazione dei flussi migratori riguardanti il lavoro subordinato, la cui gran parte è costituita dal lavoro salariato. Infatti, come abbiamo visto, è qui che agisce la legge capitalistica della sovrappopolazione, e nello specifico del lavoro migrante ciò significa che la domanda e l'offerta di lavoro sono tenute entro i limiti convenienti alla brama di sfruttamento del capitale proprio da coloro che premono "fuori" dai confini. Nel caso della clandestinità il fuori può essere anche un dentro, ma è un dentro creato dal capitale e dalla sua legislazione come un fuori. E se la pressione del "fuori", costituito dalla sovrappopolazione, agisce col rendere la domanda di lavoro indipendente da quella di operai e quindi col rendere liquida una maggior quantità di lavoro e di sfruttamento nel "dentro", costituito dai lavoratori occupati, ecco che l'integrazione di fatto finisce col servire all'acquisizione della disciplina del lavoro ossia alla sottomissione al capitale e alle sue esigenze di accumulazione. Infatti il possesso del permesso di soggiorno diventa una necessità per lavorare e quindi per vivere. Ma lavorare per vivere implica lavorare per produrre l'accumulazione del capitale, quindi fornirgli costrittivamente sempre più lavoro non pagato, e attraverso di questo creare le condizioni più favorevoli per perdere il lavoro stesso e con esso, nel caso dell'immigrato, il permesso di soggiorno entrando nell'esercito industriale di riserva, che la Fiat chiama il prato verde, e che, nel caso dell'immigrato, diventa il "fuori" della clandestinità perseguita come reato. Sotto questo ricatto che si allarga a spirale, ogni operaio occupato, ma a maggior ragione l'immigrato che ha trovato un lavoro, è costretto a fornire più lavoro ovvero sottoporsi a sempre maggiore sfruttamento. Questo processo è mistificato dal discorso sull'integrazione ed è favorito dalla pratica educativa che ne discende. Coerentemente con questo impianto che è già potenzialmente contenuto nella legge n. 40, primo nucleo di questo Testo unico, l'articolo 4 bis, introdotto nel testo dal pacchetto sicurezza nel 2009, vincola il rilascio del permesso di soggiorno a un «accordo di integrazione, articolato per crediti [...] da conseguire nel periodo di validità del permesso di soggiorno» e tale che la perdita integrale dei crediti determina la revoca del permesso stesso e l'espulsione dallo Stato. Per integrazione la legge intende «quel processo finalizzato a promuovere la convivenza dei cittadini italiani e di quelli stranieri, nel rispetto dei valori sanciti dalla Costituzione italiana, con il reciproco impegno a partecipare alla vita economica, sociale e culturale della società» (articolo 4-bis, comma 1). Qui l'integrazione diventa un obbligo di legge e in questo modo la necessità, per il lavoratore salariato immigrato (figura intorno a cui vanno a mostrarsi tutte

le contraddizioni che la legge cerca di cancellare sotto i suoi presupposti generali), che si sottometta alle esigenze di valorizzazione del capitale lavorando di più, altrimenti perde il lavoro e con esso il permesso di soggiorno andando a finire nella sezione clandestina dell'esercito industriale di riserva, è indotta costringitivamente come un processo di disciplinamento. Lo Stato interviene non più solo esternamente (nel nostro caso, attraverso l'espulsione) e internamente in modo indiretto, creando la paura della sanzione, e tuttavia lasciando la *libera cogitatio* interiore degli individui, come teorizzava il primo pensiero borghese moderno<sup>82</sup>, espressione della fase dell'accumulazione originaria e della manifattura capitalistiche. Nella fase della globalizzazione lo Stato interviene direttamente nell'interiorità degli individui<sup>83</sup>, facendosi immediatamente strumento del capitale nel costringere alla disciplina del pluslavoro, cioè a sottomettersi allo sfruttamento capitalistico, mediante l'arma spirituale dell'educazione all'integrazione misurata in crediti, che diventa poi l'arma materiale dell'espulsione in caso di loro perdita. In tal modo l'integrazione, che dovrebbe discendere dall'educazione dell'immigrato ai valori universalistici della Costituzione, con il loro superamento delle divisioni di razza, sesso, religione, etnia ecc., sotto il ricatto dei crediti e del permesso di soggiorno, funzionali all'estorsione di sempre maggior pluslavoro, si capovolge in un dispositivo identitario atto a dividere il "dentro" dell'immigrato regolare dal "fuori" del clandestino o del non-ancora-regolare. Ma poiché, in base al funzionamento generale della legge capitalistica della popolazione, il fuori è funzionale al dentro, ecco che è soprattutto il clandestino, con la sua pressione sui lavoratori occupati, la leva dell'integrazione degli immigrati con lavoro e permesso di soggiorno. E tale integrazione porterà necessariamente tutti caratteri negativi dell'esclusione da cui nasce l'identità, portatrice a sua volta delle peggiori pulsioni securitarie e razziste, con buona pace dell'universalismo dei "valori sanciti dalla Costituzione italiana" di cui parla il Testo unico. Anche a questo riguardo si può

<sup>82</sup> Carl Schmitt ha messo in evidenza il motivo tipicamente liberale della distinzione tra costrizione esteriore e libertà interiore, nell'"assolutista" Hobbes. Cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Köln 1982, pp. 84 ss.; tr. it. di C. Galli, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano 1986, pp. 104 ss.

<sup>83</sup> Michael Hardt e Antonio Negri hanno ampiamente sviluppato questa problematica, connettendo il marxismo con le elaborazioni di Michel Foucault e Gilles Deleuze, e parlando del passaggio dalla "società disciplinare" della modernità industriale alla "società del controllo" caratteristica della produzione biopolitica postmoderna. Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Imperio/ Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it., cit., pp. 38 ss.

dire che la legge contro l'immigrazione clandestina è essa stessa uno strumento che media la creazione capitalistica del clandestino.

Il primo dispositivo identitario, dunque, si produce nello stesso processo di integrazione in conseguenza della connessione tra permesso di soggiorno e contratto di lavoro, quindi in conseguenza della pressione del "fuori" della sovrappopolazione, clandestina e non, sul "dentro" degli integrati, nazionali e stranieri. Ne consegue a sua volta che quella stessa educazione alla multiculturalità, componente del processo di integrazione in un ordinamento fondato sui principi universalistici di uguaglianza e libertà, rovescia le culture "ospiti", le quali dovrebbero essere accolte, integrate e convivere, in una serie di repliche dell'identità "ospitante", poiché la brama del capitale di più lavoro supplementare per accumulare, riproduce la messa l'uno contro l'altro dei lavoratori, residenti e immigrati e, tra questi ultimi, regolari e clandestini (noi assumiamo qui sempre che il punto dove queste contraddizioni si mostrano stia nella regolamentazione della parte salariata del lavoro subordinato, in questo caso multiculturale). Così, anche la divisione e la contrapposizione di diversi gruppi etnici, culturali, razziali ecc., diventa funzionale a esercitare la pressione reciproca affinché sia resa liquida una sempre maggiore quantità di pluslavoro da parte dei lavoratori occupati. Il precipitare dell'integrazione in un dispositivo identitario si riproduce all'interno del dispositivo stesso rovesciando la multiculturalità in una molteplicità di identità e, di conseguenza, l'interculturalità in una gerarchia di subculture, ciascuna identitaria nella sua relativa subalternità all'altra. Nessuna meraviglia che su questa base, dove l'integrazione è diventata la sottomissione a un dispositivo identitario e l'interculturalità una gerarchia di sottoidentità, possa presentarsi e riprodursi il razzismo sia verso l'esterno, come superiorità dell'abitante dello Stato ospitante sullo straniero ed esclusione del secondo da parte del primo, sia all'interno del dispositivo identitario dello Stato ospitante, tra gruppi etnici, culturali ecc.

Ideologie razziste, sessiste, discriminatorie ecc., sembrano essere rappresentazioni, nel cervello degli uomini, di rapporti sociali chiusi, locali, propri di ambiti di produzione ristretti o di stadi capitalistici non ancora pienamente sviluppati. Per questo, come abbiamo visto, il Testo unico, sovrastruttura giuridica di rapporti economici borghesi, combatte e sanziona ogni discriminazione dello straniero in base a criteri siffatti, distinguendo, nella concessione del permesso di soggiorno, tra chi ha un lavoro e chi no, o, in generale, condizionando la concessione del visto di ingresso al possesso di mezzi di sussistenza sufficienti per mantenersi fino a tutta la durata del viaggio di ritorno. Ma il razzismo qui si manifesta proprio a uno stadio massimamente progredito della produzione capitalistica, là dove il livellamento dei saggi del profitto e la formazione dei

prezzi di produzione tendono ad abolire tutti gli ostacoli alla libera circolazione dei capitali e della forza-lavoro, e dove la sovrastruttura giuridica più adeguata sembra essere l'ordinamento fondato sui diritti umani universali di uguaglianza e di libertà. Non solo: poiché qui il razzismo nasce dalla concorrenza tra operai occupati e disoccupati, di cui la forza-lavoro migrante è una parte cospicua, e poiché la pressione dell'esercito industriale di riserva è una leva dell'accumulazione del capitale, esso diventa addirittura funzionale a questo obiettivo. Così, essendo l'accumulazione presupposto e conseguenza del mercato mondiale, ecco che il particolarismo inerente a tutti i fenomeni discriminatori, e l'universalismo dell'uguaglianza e libertà borghesi finiscono col presupporre a vicenda.

Anche qui si vede come il capitale sia esso stesso la contraddizione in processo, attraverso la quale crea le condizioni del suo superamento. Grazie alla sua tendenza a creare il mercato mondiale, esso «spinge a superare sia le barriere e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della natura, la soddisfazione tradizionale, orgogliosamente ristretta entro angusti limiti, dei bisogni esistenti, e la riproduzione del vecchio modo di vivere. Nei riguardi di tutto questo il capitale opera distruttivamente, attua una rivoluzione permanente, abbatte tutti gli ostacoli che frenano lo sviluppo delle forze produttive, la dilatazione dei bisogni, la varietà della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito. Ma dal fatto che il capitale pone ciascuno di questi limiti come un ostacolo e perciò idealmente lo ha superato, non ne deriva affatto che esso lo abbia superato realmente, e poiché ciascuno di tali ostacoli contraddice alla sua destinazione, la sua produzione si muove tra contraddizioni continuamente superate ma altrettanto continuamente poste. E c'è di più. L'universalità verso la quale esso spinge irresistibilmente, trova nella sua propria natura ostacoli che ad un certo livello del suo sviluppo faranno riconoscere il capitale stesso come l'ostacolo massimo che si oppone a questa tendenza e perciò spingono alla sua soppressione attraverso esso stesso»<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/1 (*Text*) 2, pp. 322-323; tr. it., cit., vol. II, pp. 11-12.

7. *Cooperazione organizzata tra residenti e migranti, occupati e disoccupati*

Nell'immediato, l'unico modo per combattere questa situazione che genera l'esclusione e la degradazione dell'immigrato *posto* dal capitale come clandestino potenziale o reale, sempre sul confine che separa il "dentro" del lavoro e del permesso di soggiorno dal "fuori" della disoccupazione e del reato di clandestinità, è *la rottura netta e totale del nesso tra permesso di soggiorno e contratto di lavoro, nella prospettiva della libera circolazione di tutti gli individui sul pianeta*. Ma questo obiettivo è possibile perseguire solo se si comprende che gli immigrati non sono coloro che "tolgono lavoro" – vale a dire mezzi di sussistenza – a chi ce l'ha, residente o immigrato, ma che il lavoro lo toglie quello stesso capitale che "dà lavoro" agli oggi sempre meno occupati, residenti e migranti, perché utilizza e crea la sovrappopolazione di chi il lavoro non lo ha – in primo luogo degli immigrati – affinché preme su chi lo ha perché lavori di più e, creando più accumulazione, si scavi la fossa del perderlo. Insomma, penetrare il mistero della legge della sovrappopolazione operaia significa mettere in chiaro che il capitale, mediante la creazione di una linea di confine tra il "dentro" della fabbrica e il "fuori" del prato verde e, per gli immigrati, tra libretto di lavoro e clandestinità, proprio questa linea di confine tra "dentro" e "fuori" finisce col negare. Ma si tratta di una negatività riferita a se stessa, proprio come il lavoro sotto il capitale, separato dalla proprietà, quindi «misera assoluta come oggetto»<sup>85</sup>, e, solo in quanto tale, «possibilità generale della ricchezza come soggetto e come attività»<sup>86</sup>. Perciò è nello stesso interesse di tutti gli operai, occupati e disoccupati, residenti e migranti, comprendere che la loro divisione è precisamente quello che il capitale stesso *produce* per dominare e quindi è la chiave della loro comune rovina. Occorre insomma capire che, come i disoccupati residenti e i migranti che premono alle frontiere sono essi stessi dei potenziali operai sempre a disposizione del capitale, anche se non sono comandati immediatamente nel processo lavorativo, allo stesso modo gli operai occupati, residenti e immigrati-"integrati", sono sempre potenziali disoccupati grazie al loro stesso lavoro, perché quel capitale, che essi hanno creato con la loro forza produttiva, li rende rimpiazzabili in qualsiasi momento grazie alla riserva dei potenziali occupati che preme. Dunque, l'avversario degli occupati non è costituito dai disoccupati né dai migranti, ma è il

<sup>85</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/1 (*Text*) 1, p. 216; tr. it., cit., vol. I, p. 280.

<sup>86</sup> *Ibid.*

capitale l'avversario di entrambi. E poiché il capitale è vorace di pluslavoro, ecco che l'interesse comune di occupati e disoccupati, migranti regolari e irregolari, consiste nel cooperare per maturare la comune indisponibilità a dare al capitale il novantanove per cento della propria vita in tempo di lavoro non pagato.

Nella fase attuale della globalizzazione capitalistica ciò è difficile da ottenersi giacché sotto il ricatto della crisi, ossia dell'impovertimento della gran massa della popolazione e quindi sotto il ricatto della pressione dei poveri creati dal capitale, gli operai occupati sono pronti a lasciarsi sfruttare quanto più è possibile, illudendosi che in tal modo conservano il loro posto di lavoro. In questo il capitale, incapace di dominare sulla società perché non gli riesce neanche di opprimere per farsi nutrire dall'oppresso, ma è costretto a nutrirlo, mostrando così il suo fallimento e la necessità di superarlo, è al tempo stesso anche una negatività ferocemente pervicace, dato che l'unico suo modo di produrre ricchezza nelle forme convenienti alla sua brama di dominio (che peraltro non riesce a esercitare) è prendere per fame. Infatti la crisi rivela nettamente il carattere della produzione capitalista: «Non viene prodotta troppa ricchezza. Ma periodicamente viene prodotta troppa ricchezza nelle sue forme capitalistiche, che hanno un carattere antitetico»<sup>87</sup>. I poveri si impoveriscono sempre più, mentre l'enorme ricchezza prodotta non può essere convenientemente usata per soddisfare bisogni umani date le leggi di funzionamento della società borghese. Ma proprio per questo, la lotta per la riduzione della giornata lavorativa, che retroagisce dal luogo del lavoro forzato al luogo del non-lavoro forzato, resta la chiave dell'emancipazione di tutta la società dalla miseria e dallo sfruttamento.

<sup>87</sup> MEGA<sup>2</sup>, II/15 (*Text*), p. 254; tr. it., cit., p. 312.





## 6.

### Dopo l'abolizione dell'articolo 18: retrospettiva e prospettive

Il 4 dicembre 2014, giorno successivo all'approvazione del Jobs Act al Senato, in uno degli spazi situati all'interno dell'Università di Napoli "Federico II", si tenne un convegno con la partecipazione di Piero Ichino, uno dei giuslavoristi ispiratori delle legislazioni borghesi sul mercato del lavoro in Italia, e i non proprio intransigenti oppositori interni del Partito Democratico, Cesare Damiano e Pietro Fassina. Grazie all'occupazione del rettorato, gli studenti ottennero la sospensione del convegno e la conseguente riapertura degli spazi dell'università circondati dalla polizia a protezione del convegno stesso dalle contestazioni. Nel momento in cui essi ripresero accesso alla loro Università, tra i vari slogan, gridarono quello tante volte gridato nei mesi precedenti: «L'articolo 18 non si tocca, lo difenderemo con la lotta». Ciò poteva sembrare strano, visto che la legge-delega n. 183 era già stata approvata, benché restasse ancora aperta una possibilità di lotta intorno ai suoi decreti attuativi. Oggi che il decreto legislativo n. 23 è stato emanato il 4 marzo 2015, ritornare sullo slogan potrebbe sembrare addirittura anacronistico, anche perché le promesse di "riprenderci l'articolo 18" fatte da Maurizio Landini durante la manifestazione del 28 marzo a Roma, abbisognerebbero della contestualizzazione più precisa in un progetto strategico d'insieme di cui, francamente, non si vedono ancora bene i contorni. Perciò, quale che potrà essere il successo (che, certo, sarebbe benvenuto) di una rivendicazione del genere, se ha un senso continuare a parlare oggi dell'articolo 18, ciò può voler dire solo che nella questione ci sono alcuni significati che vanno al di là di una particolare garanzia "sindacale", eventualmente da riconquistare.

Provo a spiegarmi. Sempre, nella lotta di classe che oppone lavoro salariato e capitale, gli stessi obiettivi proclamati assumono significati differenti secondo le fasi storiche e, quindi, secondo i rapporti di forza differenti che si creano. Negli anni Settanta del secolo Ventesimo, quando entrò in vigore l'articolo 18, inserito nello Statuto dei lavoratori, sulla cui base si sarebbe concluso, due anni dopo, il processo federativo fra i tre maggiori sindacati ufficiali, CGIL-CISL-UIL, i movimenti – che nel frattempo si sviluppavano – di contestazione all'assetto capitalistico e imperialistico della società, politicamente organizzata nella forma

dello “Stato sociale” ovvero del “welfare”, vedevano questi processi in seno al movimento operaio tradizionale come finalizzati, anzi, addirittura strategicamente organici al consolidamento del blocco dominante “capital-socialista” contro una classe proletaria i cui connotati erano profondamente mutati in connessione alla crisi dell’assetto organizzativo fordista del lavoro e della società intera, crisi che si leggeva come provocata da quelle stesse lotte e quindi da quella stessa nuova configurazione soggettiva del proletariato. Viceversa, dopo il lungo periodo segnato dalla fine del comunismo sovietico, dalla globalizzazione capitalistica e dalla sua crisi, e compiutosi il processo di distruzione dello Stato sociale grazie alla dura politica liberista e repressiva dell’Unione europea, di cui i governi italiani sono stati e sono tra i primi della classe, ecco che, appunto qui da noi, “l’articolo 18”, la sua soppressione e la sua “difesa con la lotta” si sono rovesciati nel loro opposto, diventando un coagulo simbolico ed emblematico – ma non certo meno efficace praticamente – del fatto che nel conflitto tra capitale e lavoro salariato, alla fine, non ci può essere mediazione. Dal che – lo dico senza nessuna prevenzione polemica, giacché la massima unità, ma nella chiarezza degli obiettivi, è quello che ogni comunista persegue – bisognerebbe trarre l’insegnamento che il “riprendiamoci l’articolo 18” rischia di essere addirittura velleitario detto così, in assenza di un progetto strategico d’insieme, alla cui base ci dovrebbero stare una netta presa di distanza dalla politica di concertazione più o meno acquiescente attuata in questi anni dai sindacati ufficiali, e una pratica politica la quale non esclude certo trattative e compromessi di breve periodo con l’avversario, ma deve finalizzarli a fare un passo avanti a vantaggio della classe proletaria, dato che tra i soggetti che trattano c’è e rimarrà fino alla fine un’inimicizia incompatibile.

E allora, nei mesi in cui i padroni hanno combattuto la battaglia per imporre il Jobs Act mediante il loro comitato d’affari euro-italiano in cui “al meglio” si impegna il Partito Democratico, uno degli argomenti usati era che l’articolo 18 di fatto vigeva già solo nominalmente in una realtà come quella italiana, fatta di piccole industrie al di sotto delle 15 persone, quindi al di sotto della condizione perché il giudice potesse decidere il reintegro in caso di licenziamento illegittimo. In un paese dove ormai le grandi industrie sono finite e il processo di post-industrializzazione le ha smantellate o delocalizzate, quella sul mantenimento dell’articolo 18 sarebbe stata una battaglia di bandiera e solo un ostacolo verso una legislazione più moderna.

Invece non è vero che l’articolo 18 sarebbe stato un ferro vecchio, superato da processi lavorativi ormai da quasi tre decenni esternalizzati, diffusi e quindi scorporati in aziende tendenzialmente piccole, con lavori resi flessibili ecc.

Le stesse leggi della produzione capitalistica portano, proprio mediante il movimento interno della concorrenza, alla centralizzazione dei capitali, anche e soprattutto quando ciò avviene sotto le sembianze dell'esternalizzazione. Inoltre la delocalizzazione delle fabbriche in altri paesi non significa necessariamente il loro sminuzzamento.

La tendenza del capitale è di centralizzare sempre più i mezzi di produzione, quindi renderli utilizzabili soltanto socialmente, e questo oggi lo troviamo non solo nelle fabbriche ma in tutta la società. Basta solo osservare che cosa avviene nella scuola e nell'università con i nuovi sistemi informatizzati di valutazione e che cosa avviene nel sistema di relazioni umane che si manifestano nei social networks, giusto per fare degli esempi. Preso in sé, tutto ciò è (o meglio: sarebbe) un grandissimo progresso nello sviluppo dell'uomo come individuo sociale. Tuttavia il capitale provoca questa trasformazione "progressista" dei processi lavorativi solo perché è spinto dalla sua brama di arricchimento: infatti, mediante le innovazioni tecnologiche e sociali esso deve ridurre il più possibile la quantità di tempo di lavoro necessario a riprodurre il salario, per allungare a dismisura il tempo di lavoro superfluo in cui può produrre il plusvalore. In questo modo il capitale si assoggetta tutto il tempo di vita, sia di chi al momento per caso lavora sia di chi forzatamente non lavora e deve vedere dove e come può far schiarire il giorno. Così la ricchezza prodotta grazie a questo progresso nel rendere comuni i mezzi di produzione e potenziare le relazioni umane, è centralizzata nelle mani di pochi, i quali intascano gli utili di tutto questo enorme lavoro sociale e così ostacolano lo sviluppo di questa base produttiva verso una società dove ogni individuo possa svilupparsi in modo da favorire, con il suo sviluppo, anche quello degli altri e non schiacciarlo, come accade oggi, e come è teorizzato dai sostenitori della meritocrazia. Questa contraddizione, che è la più caratteristica del sistema capitalistico, è del tutto trasparente nelle varie riforme liberiste del mercato del lavoro (per esempio, il Jobs Act italiano, appunto) e dell'istruzione (per esempio, il Progetto europeo Delors di inizio Duemila, da noi culminato nei progetti legislativi privatizzatori quali "Buona" scuola o università che sia).

Ebbene, l'avvenuta abolizione della possibilità che il giudice, mediante un processo, avrebbe reintegrato il lavoratore per insussistenza di giusta causa del licenziamento, sarebbe stato, per i capitalisti, uno dei tanti ostacoli (accanto, per esempio, alla lunghezza delle procedure amministrative in genere per mettere su un'azienda, tassazione esagerata, processi lunghi ecc.) che impediscono la libera circolazione dei capitali, la libera concorrenza, la mobilità degli investimenti ecc. Infatti uno dei motivi che si adducevano a sostegno dell'abolizione dell'articolo

18 era appunto che in questo modo gli investimenti stranieri in Italia sarebbero stati favoriti. Questo è vero, poiché effettivamente gli investitori stranieri (e l'Unione Europea che ne è sicofante insieme al Fondo Monetario Internazionale e soci), considerano, o consideravano, tra le arretratezze e i "privilegi" scoraggianti gli investimenti in Italia, appunto la presenza di eccessive tutele sul lavoro. Infatti, una volta eliminato l'ostacolo, e raggiunta l'agognata libertà da "tutele" per i lavoratori, e ripreso lo stimolo agli investimenti in Italia (cosa che è tutta da dimostrare, data la stagnazione, se non addirittura il persistere della depressione), si sarebbe fluidificata la circolazione dei capitali, e di conseguenza i capitalisti sarebbero stati più propensi a comprare piccole industrie e a centralizzarle in unità produttive più ampie in forza della tendenza alla centralizzazione che il capitale sviluppa dialetticamente dalla legge interna alla libera concorrenza, dove «ogni capitalista ne ammazza molti altri»<sup>1</sup>, come diceva Marx, cosa che continua ad avvenire malgrado tutte le *authority* e i processi a Google o Apple che si possano fare. Così, in forza della tendenza alla centralizzazione, inevitabile conseguenza proprio della libera circolazione dei capitali, le piccole imprese con meno di quindici operai (o meno di cinque per le imprese agricole) diventano sempre più grandi, andando a superare facilmente anche i sessanta operai che l'articolo 18 prevedeva come condizione della reintegrazione per ogni datore di lavoro, imprenditore o non. È chiaro, allora, che l'articolo 18 ancora in vigore, sarebbe stato uno dei tanti ostacoli che avrebbe scoraggiato gli investimenti. Insomma, l'inevitabile tendenza del capitale a centralizzarsi avrebbe spinto i padroni stranieri a cautelarsi dalle conseguenze legislative loro sfavorevoli che, restando in vigore l'articolo 18, un possibile aumento assoluto di lavoratori in un'unità produttiva potrebbe causare. Ma allora ecco che il mantenimento dell'articolo 18 non poteva rimanere indifferente, e neppure, quella che si chiamava "difesa dell'articolo 18 con la lotta", poteva essere un mero "mantenere la bandiera". Si trattava, al contrario, di una cosa materialissima che andava a toccare interessi sensibili dei padroni, interessi sempre necessariamente ostili a quelli dei proletari.

Il secondo argomento che i sicofanti liberisti della borghesia – politici e intellettuali – portavano per l'abolizione dell'articolo 18, era che in questo modo si sarebbero aperte le porte del Paradiso ai precari, ai non garantiti, ai disoccupati, insomma alla gran parte dell'umanità, perché la rivoluzione del mercato del lavoro avrebbe abolito tutta una serie di privilegi caratteristici dei lavoratori occupati

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels, *Opere complete* vol. XXXI, tomo I, Napoli 2011, p. 838.

e resi inamovibili. Questi ultimi, infatti, come si sa, sarebbero dei parassiti al cui confronto i signori feudali assomiglierebbero agli intraprendenti, volenterosi e generosi giovani che stanno gettando via gratis – e ringraziando pure – la loro intera giornata di vita ai benefattori che hanno messo su la meraviglia dell'Expo di Milano 2015, guarda un po'... per combattere la fame nel mondo. I processi di deindustrializzazione (resterebbe da capire, in questi discorsi, che cosa si intende per "industria" e che cosa sarebbe questa "deindustrializzazione" che la cancella) rendono flessibile il lavoro e quindi cancellano il posto fisso per esigenze tecniche della produzione stessa, mentre il persistere di questa legislazione avrebbe mantenuto vecchie e superate corporazioni, a discapito della maggior parte della popolazione alla ricerca di lavoro che non trova.

Ma questo eroico furore egualitario della borghesia è una vera e propria mistificazione. Qui è confusa l'innovazione tecnologica del processo lavorativo sociale, che la produzione contemporanea cosiddetta flessibile porta con sé, con il suo uso capitalistico, funzionale al processo di valorizzazione. Sotto il primo aspetto, della flessibilità del lavoro, le innovazioni contemporanee del processo lavorativo non fanno altro che sviluppare ulteriormente la tendenza insita nella grande industria stessa, intesa qui non come l'industria fordista, ma, su un tempo più lungo, come la grande industria quale si distinse nell'ultimo terzo del secolo Diciottesimo dalla manifattura che l'aveva preceduta e che era fondata sulla divisione del lavoro. La «base tecnica» della grande industria, come scrive Marx nel Libro primo de *Il capitale*, «è [...] rivoluzionaria» perché «per mezzo del macchinario, dei processi chimici e di altri metodi» – e qui possiamo arrivare facilmente anche all'informatizzazione, ai processi snelli e "skillati" ecc. – «essa sconvolge costantemente, assieme al fondamento tecnico della produzione, le funzioni dei lavoratori e le combinazioni sociali del processo lavorativo. Così essa rivoluziona con altrettanta costanza la divisione del lavoro entro la società e getta incessantemente masse di capitale e masse di lavoratori da una branca all'altra della produzione. La natura della grande industria porta con sé quindi *variazione del lavoro*, fluidità delle funzioni, mobilità del lavoratore in tutti i sensi»<sup>2</sup>. Inteso così, anche il lavoro post-fordista non solo contiene, ma accentua a una potenza ancora maggiore i caratteri della grande industria. Ora, la flessibilità delle funzioni come portato dell'innovazione dei processi lavorativi, favorisce lo sviluppo di individui non più immobilizzati nell'idiotismo del mestiere, bensì capaci di

<sup>2</sup> Ivi, p. 531.

sviluppare le loro abilità sempre più verso i trecentosessanta gradi. Sotto questo aspetto essa è un progresso che, in una società che abbia distrutto i rapporti capitalistici di proprietà, sviluppa potenzialità e aumento della forza produttiva generale molto di più di quanto ciò avvenga nel capitalismo, dove invece la sua funzione è completamente diversa: riconquistare, dopo precedenti fasi di lotta spesso favorevoli alla classe proletaria e a tutto il resto della società, il comando del capitale sul lavoro. Infatti flessibilità significa rivendicazione della libertà del capitale di mettere persone sul lastrico senza ostacoli e impacci giuridici – e a questo scopo conquistarsi il rapporto politico di forza necessario –, in modo da ottenere, da chi è momentaneamente occupato, più lavoro, quindi più tempo di vita sacrificato all'accumulazione della ricchezza di pochi, grazie alla pressione concorrenziale dei disoccupati, (immigrati o locali, non importa), che sarebbero pronti a moderare le pretese degli occupati e rimpiazzarli se non sgobbano di lavoro. Quindi la flessibilità del processo lavorativo industriale e postindustriale, ossia l'innovazione tecnologica in sé virtuosa, sotto il capitale perverte la sua virtuosità in quanto è usata come arma di una vera e propria guerra civile per dividere la classe lavoratrice, cioè il suo nemico. Leggiamo come Marx continua, dopo avere descritto la base tecnica rivoluzionaria della grande industria: «Dall'altra parte essa riproduce nella *sua forma capitalistica* l'antica divisione del lavoro con le sue particolarità ossificate [...]. Questa *contraddizione assoluta* to[glie] ogni tranquillità, solidità e sicurezza alle condizioni di vita del lavoratore, e [...] minacci[a] sempre di fargli saltare di mano, insieme al mezzo di lavoro, anche il mezzo di sussistenza»<sup>3</sup> – sta qui il punto di tutta la faccenda secondo me. «Questa contraddizione», continua Marx, «trov[a] l'acme in un ininterrotto banchetto sacrificale della classe dei lavoratori, nella più smisurata distruzione delle forze-lavoro e nelle devastazioni derivanti dall'anarchia sociale»<sup>4</sup>.

Quindi, con la flessibilità richiesta dai nuovi e sempre rinnovantesi processi lavorativi, l'articolo 18 non c'entra perfettamente niente. Ce lo fanno entrare i borghesi nella misura in cui il nuovo processo lavorativo flessibile è messo in movimento dal capitale unicamente per il suo scopo di estorcere più lavoro supplementare per l'accumulazione e, contraddittoriamente, per fare fronte alla diminuzione del saggio del profitto che quell'accumulazione stessa comporta data la minore richiesta di lavoro vivo (da cui in realtà ogni plusvalore esclusivamente

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

provieni) in una produzione in cui il ruolo preponderante, dato lo sviluppo tecnico-scientifico della società, è assunto dalla parte costante e, al suo interno, da quella fissa del capitale stesso.

E allora, il punto non sarebbe dovuto essere quello di abolire l'articolo 18 o ridurre le garanzie rendendole solo crescenti «in relazione all'anzianità di servizio, escludendo per i licenziamenti economici la possibilità della reintegrazione del lavoratore nel posto di lavoro, prevedendo un indennizzo economico certo e crescente con l'anzianità di servizio e limitando il diritto alla reintegrazione ai licenziamenti nulli e discriminatori e a specifiche fattispecie di licenziamento disciplinare ingiustificato, nonché prevedendo termini certi per l'impugnazione del licenziamento» (art. 1 comma 7c), il che significa: premiando, dopo molti anni di pluslavoro da massacro, i servi salariati disposti a comportarsi "economicamente", ossia "politicamente", da pecore – sempre qualora nel frattempo la libera concorrenza non abbia ingoiato il virtuoso garante nelle fauci del monopolio centralizzante imperialistico. Il punto sarebbe dovuto essere, invece, quello di estendere sempre di più le tutele a chiunque, appena entra nel processo lavorativo, insieme ai sussidi di disoccupazione per chi non ha lavoro, dato che quanto più il lavoratore diventa essenziale alla produzione capitalistica (perché solo il lavoro vivo fa accumulazione), più la sua posizione diventa precaria sotto la pressione della concorrenza niente affatto virtuosa con gli altri membri della sua stessa classe, i quali, a loro volta, appena entrati nel lavoro, sarebbero immediatamente destinati a fare la stessa fine, e a tutele crescenti inversamente proporzionali all'accumulazione crescente, dimostrando, così, che la concorrenza tra occupati disoccupati, distrugge entrambi, a differenza che la concorrenza tra capitalisti, che "almeno" ne salva pochi.

Per questa ragione occupati e disoccupati, siano essi indigeni, siano essi migranti, hanno tutto da perdere a farsi concorrenza tra loro e tutto da guadagnare a unirsi. Infatti, come ci ricorda sempre Marx, «non appena i lavoratori [...] scoprono che il grado d'intensità della concorrenza fra loro stessi dipende in tutto dalla pressione della sovrappopolazione relativa; non appena quindi cercano attraverso *Trade Unions* ecc. di organizzare una cooperazione sistematica fra i lavoratori occupati e quelli disoccupati per spezzare o affievolire le rovinose conseguenze che quella *legge di natura della produzione capitalistica* ha per la loro classe, – il capitale e il suo sicofante, l'economista, strepitano su una violazione della "eterna" e, per così dire, "sacra" legge della domanda e dell'offerta. Ogni solidarietà fra gli operai occupati e



quelli disoccupati turba infatti l'azione "pura" di quella legge»<sup>5</sup>. È proprio per evitare quest'unione, per essa micidiale, tra le due parti della classe sua nemica, che la borghesia e i suoi sicofanti politici (Renzi è il più versato a recitare questa parte) ed economisti, esibisce tanto universalismo liberoscambista e tanta sollecitudine alla lotta contro il presunto conservatorismo o reazionatismo dei lavoratori (ora ex-) articolodiciottati, residuati bellici pieni di pericolose scorie corporative ed egoistiche. Eppure, tanta odorosa freschezza progressista è piena di peli maleodoranti, perché è unicamente interessata, come dicevo poco fa, a mantenere la concorrenza tra operai, occupati e disoccupati, in mancanza della quale l'esistenza della classe borghese sarebbe seriamente minacciata, mentre il relativo superamento della concorrenza tra borghesi mediante la centralizzazione dei capitali e la formazione dei monopoli, comunque non intacca, da sola, l'esistenza della proprietà privata e quindi la riproduzione di quella classe.

Il senso della legislazione europea sul lavoro è appunto quello di togliere tutti gli ostacoli che impediscono al capitale di avere il pieno comando sul lavoro salariato, il che significa: libertà di licenziare e tenere alta la concorrenza tra occupati e disoccupati, questione di vita o di morte per la riproduzione capitalistica. Questo obiettivo il capitale lo sta perseguendo non solo nei luoghi dove esso immediatamente si riproduce, industrie e grandi complessi commerciali, ma anche nella pubblica amministrazione e nell'istruzione a tutti i livelli. Perciò la prima cosa che l'Unione europea chiede agli Stati membri, cioè a se stessa, come condizione per tenere i conti in ordine e pagare i debiti, è di fare la legislazione sul lavoro nel senso della privatizzazione immediata dei rapporti sociali, insomma nel senso della libertà di licenziare, dopo di che i soldi escono. In questi giorni i governi dell'Unione stanno premendo, in proposito, sulla Grecia, mentre l'Italia si è da tempo prontamente allineata, anche perché il Jobs Act – non va dimenticato – chiude un percorso che era iniziato lontano, a metà degli anni Novanta con il pacchetto Treu. Questo della legislazione sul mercato del lavoro è il cuore della politica della classe borghese ed è stata la prima cosa messa all'ordine del giorno dopo la fine della Guerra fredda e della stagione di lotte sociali negli anni Settanta, rimanendo la molla ultima della costituzione dell'ordine mondiale presente.

Per questi motivi, a prescindere dall'esito della lotta per riprendersi l'articolo 18, mi sembra che abbia comunque un senso connettere la lotta contro l'intero Jobs Act con la comprensione dei motivi di tanto accanimento che ci sono stati

<sup>5</sup> Ivi, p. 709.

contro l'articolo 18, e con la consapevolezza della necessità di estendere le tutele a sempre più lavoratori, invece che restringerle.

Infine, l'intenzione, che pochi mesi fa, prima della promulgazione del Jobs Act, si esprimeva, di "difendere l'articolo 18 con la lotta" non è qualcosa di "lavorista" o "sovranista", come lo sarebbe la Costituzione del 1947 "fondata sul lavoro", parola, quest'ultima, sotto cui si celano i più vari significati, dai più infami ai più avanzati. Ora che il governo italiano, così solidale con tutti gli altri governi egemoni che compongono l'Unione europea, sta completando, insieme e in stretta connessione, la riforma del lavoro e quella della costituzione del 1947, sembrerebbe che, per una tragica ironia, si stiano avverando i desideri degli antilavoristi e antisovranisti, solo che quello che ci sta dentro non è certo quanto, ovviamente, intendono i compagni che assumono queste prospettive critiche. Sul fronte opposto, invece, coloro che in tutti questi anni passati hanno fatto il capolavoro di confinare le questioni politiche che si intrecciano intorno all'articolo 18 nell'autoreferenzialità burocratica della prassi sindacale ufficiale, costituendosi, così, in oggetto adeguato e argomento a ottimo mercato per chi voleva accusare l'articolo 18 di residuo di privilegi feudali, oggi ne pagano lo scotto e si spera che vogliano trarre qualche lezione dalla prassi.

La denuncia recente dei lavoratori della Fiat di Melfi dell'insopportabilità dei ritmi di lavoro e l'intreccio, nelle acque mediterranee, tra politiche migratorie, disoccupazione e guerre "umanitarie", di questi gironi, ci indicano senza equivoci dove e in che direzione bisogna agire oggi: lavorare meno, lavorare tutti; libera circolazione di tutte le persone sul pianeta; fine delle aggressioni imperialistiche fatte "in nome dell'umanità". Ricordiamoci della lezione di Lenin, secondo cui le necessarie mosse "tattiche", devono sempre verificare la loro quadratura, la loro organicità dentro una strategia d'insieme, altrimenti sono opportunismi.



### Sezione III

#### *Globalizzazione: resistenza e lotte*



## 7.

# Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale. Una declinazione del tema “filosofia e politica” in Michael Hardt e Antonio Negri

### 1. Premessa

Una classica formulazione del rapporto tra filosofia e politica la troviamo in un testo giovanile di Karl Marx del 1844, l'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Qui Marx, assegnando alla critica della filosofia speculativa del diritto un compito per la cui soluzione esiste soltanto il mezzo della prassi, si poneva il problema di che tipo di prassi potesse darsi per la Germania, oggetto immediato della sua critica. In Germania la filosofia, con Hegel, era più avanzata rispetto alle condizioni politiche di *ancien régime*, in quanto essa conteneva nel pensiero ciò che altri popoli moderni avevano già realizzato nella prassi, ossia l'emancipazione politica. Pertanto, questi popoli avevano all'ordine del giorno il passaggio allo stadio successivo, costituito dall'emancipazione umana. Il problema era allora se la Germania fosse stata capace di una prassi rivoluzionaria, dice Marx, «che la innalzi non soltanto al *livello ufficiale* dei popoli moderni, ma all'*altezza umana* che sarà il prossimo futuro di questi popoli»<sup>1</sup>. Questo passaggio da condizioni politiche di *ancien régime* direttamente all'emancipazione umana senza quella fase dell'emancipazione politica che altri popoli avevano attraversato e che stavano per superare, non era per Marx frutto di uno slancio volontaristico, ma si giustificava su una considerazione realistica. Infatti gli altri popoli moderni avevano avuto una classe della società civile, la borghesia, la quale, partendo dalla propria situazione particolare, era stata capace di intraprendere l'emancipazione generale della società, e così creò le condizioni del passaggio successivo, l'emancipazione umana. Ma in Germania nessuna classe particolare era capace di un simile passaggio politico alla generale rappresentanza della società, perché il modesto egoismo di ciascuna faceva sì che «ogni classe, non appena inizia[va] la lotta contro la classe che sta[va] sopra di essa, [era] implicata nella lotta della

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 385; tr. it. di R. Panzieri, *La questione ebraica. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Roma 1998, p. 101.

classe che sta[va] sotto di essa»<sup>2</sup>. Di conseguenza l'unica possibile emancipazione della Germania, incapace di emancipazione soltanto politica, sarebbe consistita nel mettersi all'altezza del futuro prossimo dei popoli moderni, quindi nella rivoluzione radicale, portatrice dell'emancipazione umana.

Ora, questa emancipazione umana avviene grazie al formarsi storico «di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile»<sup>3</sup>, in quanto essa soffre universalmente e perciò, in forza dell'universalità di questa sua sofferenza, possiede un carattere universale. Infatti contro di essa non viene esercitata un'ingiustizia particolare, da cui si emancipa assumendo un carattere universale, ma «l'ingiustizia senz'altro»<sup>4</sup>. Essendo quindi «la *perdita competa* dell'uomo, [essa] può [...] guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il *completo riacquisto* dell'uomo»<sup>5</sup>. Questa classe universale dal titolo semplicemente umano è il proletariato, inteso come prodotto storico dello sviluppo industriale che ha dissolto il ceto medio, quindi come «povertà *prodotta artificialmente*»<sup>6</sup>. Dato il carattere universale del proletariato, esso si emancipa non come una classe particolare capace di rappresentare l'intera società, ma rispetto all'intera società nelle sue particolarità e anche rispetto a se stesso come classe.

Se la critica della filosofia speculativa del diritto non può esaurirsi in se stessa, ma in compiti da risolvere unicamente con la prassi, ecco che essa deve divenire radicale: «Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso»<sup>7</sup>. Ora, se l'uomo è la radice, dunque è per l'uomo l'essere supremo, ne deriva che la prassi deve guadagnare l'uomo senz'altro, quindi rovesciare la situazione di abiezione in cui si trova. Ma se, come abbiamo visto, la situazione di abiezione universalmente umana e non particolare, è quella del proletariato industriale artificialmente provocato dalla dissoluzione della vecchia società, ne consegue infine che la filosofia così intesa diviene, almeno in Germania, la «*testa*»<sup>8</sup> di un'emancipazione il cui «*cuore*»<sup>9</sup> è il proletariato.

<sup>2</sup> Ivi, p. 389; tr. it., cit., p. 107.

<sup>3</sup> Ivi, p. 390; tr. it., cit., p. 108.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Ivi, p. 385; tr. it., cit., p. 101.

<sup>8</sup> Ivi, p. 391; tr. it., cit., p. 110.

<sup>9</sup> *Ibid.*

In queste pagine di Marx il rapporto tra filosofia e politica si risolve nell'organica integrazione tra la critica della filosofia speculativa del diritto e la prassi dell'emancipazione umana. E poiché l'emancipazione umana passa per una classe che non è una classe, essendo essa stessa l'abiezione umana in generale, dunque la povertà per eccellenza, ecco che c'è un nesso tra filosofia e povertà radicale, e questa povertà non è naturale, bensì prodotta artificialmente con lo sviluppo industriale. Non è più quindi la filosofia come tale "povera e nuda", poiché essa è il cervello della povertà e nudità umane reali, dove "reale" e "umano" significano "storico".

A più di un secolo e mezzo da questo testo di Marx, ci troviamo in una situazione che siamo soliti definire con i termini "post-industriale", "post-fordista", "post-moderna", "post-comunista" e che comunque, quale che sia l'esattezza di queste definizioni, non è certamente più quella dell'«irrompente movimento industriale»<sup>10</sup> di cui si parla nel testo marxiano. In questo mutato scenario, caratterizzato da nuovi metodi di produzione e dall'emergere di nuovi movimenti sociali e politici, due filosofi, Michael Hardt e Antonio Negri, provenienti dall'area comunista cosiddetta "antagonistica", ripensano il marxismo in connessione con altre correnti filosofiche degli anni 70 del secolo scorso, le quali hanno posto l'accento su categorie come "alterità", "differenza", "soggettività". Ne discende un'originale declinazione del nesso tra filosofia e politica come nesso tra filosofia, povertà e comunismo, o meglio "comune" (così essi preferiscono dire) e di cui, discutere il rapporto con la declinazione marxiana mi sembra di evidente importanza teorica e pratica.

Hardt e Negri ritengono che «l'unico non localizzabile "nome comune" per designare la differenza in senso puro è, in tutte le epoche, quello del povero»<sup>11</sup>. Questo perché il povero è sempre escluso, sfruttato, represso e tuttavia continua a vivere. Ciò vuol dire che il povero è il nome comune della vita stessa. Ora, nei regimi postmoderni della produzione il lavoro riguarda sempre meno la produzione industriale di beni materiali e sempre più il linguaggio, l'interazione, la comunicazione, le relazioni affettive. Pertanto esso finisce col coincidere con la vita stessa, la quale diviene di per sé produttiva. Allora, se la qualità del povero è la vita stessa, egli è l'unica figura produttiva del mondo postmoderno di contro alla ricchezza che è stata sempre parziale, perché *quantitate signata*, e che quindi as-

<sup>10</sup> Ivi, p. 390; tr. it., cit., p. 108.

<sup>11</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. di A. Pandolfi, cit., p. 152.



sume una funzione puramente reattiva e parassitaria, mentre tutta la potenza sta virtualmente dalla parte del povero: «Ovunque, oggi, alla base del concetto e del nome comune del povero, c'è un rapporto di produzione [...]. Chi è il soggetto che produce “trasversalmente”, che dà un significato creativo al linguaggio? Chi, se non il povero, che è soggiogato e desiderante, impoverito e potente, sempre più potente?»<sup>12</sup>. Nell'epoca dell'accumulazione originaria marxiana il proletariato moderno è il povero in quanto “uccel di bosco”, libero dalla servitù, non più proprietà di un padrone e libero dai mezzi di produzione. In questa condizione, nella quale non aveva niente altro da vendere se non la sua forza lavoro, egli «fu costretto a diventare la possibilità stessa della ricchezza»<sup>13</sup>. Il proletariato moderno profetizzava la società avvenire e al tempo stesso produceva la ricchezza. Ma «la corrente dominante della tradizione marxista [...] ha sempre detestato il povero proprio per il suo essere “uccel di bosco”, per essere immune dalla disciplina di fabbrica e da quella necessaria alla costruzione del socialismo»<sup>14</sup>. Invece nella costellazione postmoderna del lavoro immateriale comunicativo, linguistico e affettivo, essendo la ricchezza e la potenza costituite dalla vita stessa, di nuovo viene alla luce il nome comune del povero per significare la differenza smisurata che si oppone alla quantità misurabile della ricchezza. E così, «la moltitudine dei poveri si è mangiata e digerita la moltitudine dei proletari. Tutto ciò ha reso produttivo il povero. Anche il corpo che si prostituisce, la persona indigente, la fame della moltitudine – tutte le figure del povero sono diventate produttive. Nel frattempo, il povero è diventato sempre più importante: la vita dei poveri investe il pianeta e lo circonda con il suo desiderio di creatività e di libertà. Il povero è la condizione di possibilità di qualsiasi forma di produzione»<sup>15</sup>.

A questa povertà, produttiva grazie alla coincidenza tra lavoro e vita, è immanente una nuova nozione di “comune” e questa nozione ha un legame singolare con la filosofia. Poiché la produzione postmoderna, portata dalla vita stessa, è «interattiva mediata dalla comunicazione»<sup>16</sup>, Hardt e Negri riprendono quanto sostenuto da Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Che cos'è la filosofia*, dove si dice che la costruzione dei concetti non è più solo un'operazione epistemologica, ma «un progetto di portata ontologica. La costruzione dei concetti che gli autori chiamano “nomi

<sup>12</sup> Ivi, p. 153.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 153-154.

<sup>14</sup> Ivi, p. 154.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Ivi, p. 283.

comuni”, si presenta, in realtà, come una pratica che associa l’intelligenza e l’azione della moltitudine e che le fa interagire tra di loro. Costruire concetti significa far esistere un progetto che si incarna in una comunità<sup>17</sup>. E poiché la comunanza è la stessa modalità di liberazione della moltitudine postmoderna dei poveri, che ha “digerito” il proletariato, la filosofia come costruzione comune di nomi comuni è una pratica ontologica di liberazione. Nel testo marxiano l’emancipazione del proletariato come povertà universalmente umana è appunto *emancipazione* umana, e ha come cuore il proletariato stesso e come testa la filosofia. «La filosofia non può realizzarsi senza l’eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia»<sup>18</sup>. Invece in Hardt e Negri il povero postmoderno, che pratica ontologicamente la filosofia come costruzione di nomi comuni, avendo assorbito e superato il proletariato, è anche oltre l’emancipazione umana e configura un progetto di *liberazione* oltreumano.

Confrontato col testo di Marx, questo linguaggio da un lato appare profondamente nuovo e inusitato, allusivo di altre, eterogenee costellazioni di pensiero. Dall’altro lato, vi compaiono gli stessi termini, quali povertà, sfruttamento, comunismo e un certo ruolo della filosofia. In questo saggio vorrei appunto studiare i presupposti di questa originale declinazione hardt-negrina del rapporto tra filosofia e politica: la costituzione ontologica del soggetto della produzione e dunque del comunismo contemporanei.

## 2. *Il comunismo come distruzione, affermazione, trasvalutazione*

Con Marx, Hardt e Negri assumono la concezione del comunismo come movimento reale che distrugge lo stato di cose presenti, e dunque i due momenti di questo rapporto distruttivo. Innanzitutto essi analizzano lo stato di cose presenti da distruggere, ossia la connessione tra l’organizzazione del lavoro e le forme di comando connesse a questa organizzazione. E poiché lo stato di cose presenti è quello di volta in volta effettivamente presente, essi si riferiscono al passaggio di produzione “post-fordista”, “post-moderno” ecc., che parte dalla seconda metà degli anni Settanta, espandendosi negli anni Ottanta e Novanta: si tratta di nuove forme di divisione del lavoro, quindi di espropriazione di menti e corpi, e di

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, cit., p. 391; tr. it., cit., p. 110.

nuove forme di dispotismo. Non solo il capitalismo, ma anche il socialismo crollato ne fanno parte. In secondo luogo, il movimento reale che distrugge questo stato di cose presenti è il lavoro vivo, il quale ha un carattere distruttivo verso il capitale e ha entro se stesso le condizioni autonome della propria liberazione. Tale lavoro vivo è una «soggettività rivoluzionaria»<sup>19</sup> in continua trasformazione della propria composizione: «La critica deve dunque raggiungere il livello dell'antagonismo e della soggettività rivoluzionaria, definendo e ridefinendo le loro cangianti figure, mostrando come il loro movimento e la loro progressiva trasformazione producano continuamente conflitto e distruggano gli adeguamenti sempre nuovi del diritto e dello Stato»<sup>20</sup>.

Quest'attenzione al primato della "soggettività" rivoluzionaria, e alla sua mutevole composizione, come distruzione e produzione dei continui adeguamenti dell'economia, del diritto e dello stato, sposta fortemente la teoria marxista su un terreno ontologico, di un'ontologia dinamica, aprendola ad altre dimensioni teoriche. Infatti il punto più importante della prospettiva comunista di Hardt e Negri è che questo movimento reale del lavoro vivo antagonistico, che costituisce il nerbo del comunismo come prospettiva di liberazione, ha soprattutto un connotato creativo, affermativo, così descritto: «Il comunismo deve essere concepito come critica totale nel senso nietzscheano, non solo come distruzione dei valori presenti, ma anche creazione di nuovi valori; non solo la negazione di ciò che esiste, ma anche l'affermazione di ciò che si proietta in avanti»<sup>21</sup>. La stessa idea è espressa da Hardt interpretando Deleuze. Quella di Deleuze è una «filosofia affermativa»<sup>22</sup>, la quale «non rifiuta o ignora la potenza del negativo, ma propone piuttosto un diverso concetto di negazione, una negazione che libera il campo all'affermazione»<sup>23</sup>. Per questo motivo Deleuze contribuisce a un «programma per un'ontologia materialista nella storia della filosofia»<sup>24</sup>, i cui riferimenti sono Spinoza, Marx, Nietzsche e Lucrezio. A mio avviso, è il singolare passaggio dal tema marxiano del comunismo a quello nietzscheano della trasvalutazione dei

<sup>19</sup> M. Hardt, A. Negri, *Il lavoro di Dioniso. Per una critica dello stato postmoderno*, tr. it. di G. Ballarino e V. Marchi, cura e revisione dei testi di G. Caccia, Roma 1995, p. 12.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>22</sup> M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, tr. it. di E. De Medio, Milano 2000, p. 167.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 7.

valori, che maggiormente pone problemi e difficoltà filosofiche e politiche, ma anche il più interessante<sup>25</sup>.

Dunque, nel lavoro vivo si danno contemporaneamente e a-dialetticamente la capacità di sovversione del processo capitalistico di produzione e quella di autonoma affermazione, nonostante la presenza della legge capitalistica del valore a cui si vorrebbe sottomettere il lavoro: il progetto sovversivo ha un carattere positivo. Infatti il lavoro vivo

non solo [...] rifiuta la sua astrazione nel processo di valorizzazione capitalistica e di produzione del plusvalore, ma mette in campo uno schema alternativo di valorizzazione: l'autovalorizzazione del lavoro. Il lavoro in questo modo è una forza attiva non soltanto di negazione, ma anche di affermazione. Le soggettività prodotte nel processo di autovalorizzazione del lavoro vivo sono gli agenti che creano una società alternativa, un insieme di "prerequisiti del comunismo", già in atto nella società contemporanea<sup>26</sup>.

Compare qui una parola chiave nell'esplicitazione di questo nesso tra negazione e creazione, l'"autovalorizzazione". Nel senso marxiano viene qui riconosciuto che il lavoro produce valore, quindi, nella misura in cui la società contemporanea è una società permeata dal valore, il lavoro vivo, in quanto produzione di valore, costituisce la chiave di volta dell'analisi. Ma portando all'estremo questo tema marxiano, anzi, andando oltre Marx, Hardt e Negri giungono a dire: «Il mondo è lavoro. Quando Marx riconobbe il lavoro come sostanza della storia umana, forse commise un errore, non per essere andato troppo oltre, ma piuttosto per non essere andato abbastanza lontano»<sup>27</sup>. Quest'affermazione da un lato è il nucleo centrale della loro ontologia materialistica, della loro filosofia della prassi, dall'altro vuole descrivere la situazione presente, nel cui discorso dominante si parla di fine del lavoro, mentre invece esso occupa il centro della scena, avendo però subito una metamorfosi radicale: in superficie sembra scomparso,

<sup>25</sup> Negri è partito dall'operaismo italiano e giunto a un confronto con il pensiero di Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari. Ma in questo percorso, egli dice, è costante il «disegno teorico e [...] l'esperienza pratica di vivere "con" e "oltre" Marx (e cioè nell'ambito del materialismo storico) che hanno sempre guidato, nel bene e nel male, il mio discorso filosofico e politico» (A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*, Roma 2000, p. 11).

<sup>26</sup> M. Hardt, A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, cit., p. 12.

<sup>27</sup> Ivi, p. 17.

ma in realtà è sempre più la sostanza del mondo. Il problema che subito verrebbe voglia di sollevare, è come si coordinano il piano ontologico con quello storico dell'analisi: è stato, è e sarà sempre il mondo lavoro, e oggi se ne prende coscienza, oppure questa è una situazione che emerge ontologicamente proprio nella presente congiuntura? Ma è evidente che qui si tratta di un concetto molto particolare di "ontologia", dove essere e tempo sono la stessa cosa nell'evento, *kairòs*, termine caratteristico dell'ontologia materialistica di Negri<sup>28</sup>.

Senza dubbio Hardt e Negri non negano che vi sia un aspetto del valore prodotto dal lavoro vivo, che è quello inerente all'autovalorizzazione del capitale e che si costituisce nella misura del tempo di lavoro, ossia nella divisione della giornata lavorativa in tempo di lavoro necessario e pluslavoro, da cui viene estratto il plusvalore. Ma contro quest'autovalorizzazione capitalistica viene qui concepita, insieme alla sua sovversione, un'autovalorizzazione completamente altra, ossia l'autovalorizzazione del lavoro vivo del tutto sottratta alla valorizzazione del lavoro nella sua trasformazione in capitale, affermativa di nuovi valori senza che vi sia un processo storico di transizione dal momento distruttivo a quello costruttivo di una nuova forma di società, perché distruzione e creazione, negazione e affermazione si danno a-dialetticamente nello stesso tempo-evento. È per questo motivo che nel processo di autovalorizzazione concepito come indipendente da quello del capitale, si costituisce continuamente un soggetto, un potere, appunto, "costituente" che produce la sua stessa soggettività e rappresenta un prerequisito del comunismo. Dicono Hardt e Negri: «Nella società capitalistica il lavoro mostra un'alternativa primaria e radicale, un'alternativa che permette di analizzarlo non solo come costitutivo della società capitalistica, ma anche come negazione del capitalismo e affermazione di un'altra società»<sup>29</sup>. Questo duplice movimento di analisi del rapporto tra lavoro e valore Hardt e Negri credono di poterlo riscontrare in Marx stesso, il quale da un lato «approfondisce ulteriormente e perfeziona le analisi degli economisti del capitale a lui contemporanei»<sup>30</sup>, e dall'altro lato presenta la teoria del valore «anche in un'altra forma, che si distacca radicalmente dalle teorie capitalistiche, perché prende in considerazione non tanto il processo capitalistico di valorizzazione, quanto piuttosto i processi di autovalorizzazione (*Selbstverwertung*)»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., pp. 19-64.

<sup>29</sup> M. Hardt, A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, cit., p. 14.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 15.

Vorrei provare a interpretare queste affermazioni, dicendo che secondo me il (vero o presunto) doppio significato del rapporto marxiano tra lavoro e valore, Hardt e Negri ce lo presentano così rovesciato. Se da un lato si potrebbe porre l'accento sul fatto che Marx assume dai classici la teoria della determinazione del valore mediante il tempo di lavoro, ma, non avendo i classici spiegato l'origine del plusvalore, pur avendolo riconosciuto, egli mostra che l'autovalorizzazione del capitale avviene appropriandosi del tempo di lavoro altrui mediante il salario, in Hardt e Negri si sottolinea il movimento inverso. Cioè a dire: è vero che Marx riconosce l'origine del plusvalore, che i classici non avevano riconosciuto pur avendo messo in luce l'ineguaglianza dello scambio tra lavoro oggettivato e lavoro vivo; tuttavia egli rimane nello stesso orizzonte dei classici perché, nonostante il riconoscimento del «furto del tempo di lavoro altrui»<sup>32</sup>, comunque l'orizzonte è la misura del valore mediante il tempo di lavoro, quindi una figura di equilibrio.

Ma appunto questa misura del valore mediante il tempo di lavoro, che è il presupposto della stessa analisi dell'origine del plusvalore, caratteristico dell'autovalorizzazione del capitale nel momento in cui esso sussume il lavoro vivo, è rotta, squilibrata dalla potenza autovalorizzatrice del lavoro vivo stesso, che non si fa catturare dalla misura capitalistica del valore, bensì è capace, ha la «virtualità»<sup>33</sup>, di una propria smisurata auto-costituzione, perché tra dismisura e affermazione, distruzione e creazione, corre un nesso di appartenenza a-dialettica che non deve mediarsi. «La forza-lavoro è tenuta, così, per un elemento valorizzante della produzione, relativamente indipendente dal funzionamento della legge capitalistica del valore»<sup>34</sup>. Dunque, nell'autovalorizzazione del capitale e del lavoro in quanto capitale la base del valore è la misura del tempo di lavoro che viene diviso in tempo di lavoro necessario e tempo di lavoro supplementare o pluslavoro, da cui il capitale estrae il plusvalore, mentre col salario remunera solo quel tempo di lavoro necessario alla riproduzione dell'operaio come forza-lavoro. Viceversa, dal punto di vista di questa capacità di autovalorizzazione propria del lavoro vivo, autovalorizzazione che Hardt e Negri vogliono leggere in Marx come una figura di rottura dell'equilibrio proprio della misura capitalistica del valore, «l'unità di valore è primariamente identificata in rapporto al lavoro necessario che non è

<sup>32</sup> K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858; Anhang 1850-1859*, vol. II, Berlin 1974, p. 593; tr. it. di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, cit., p. 401.

<sup>33</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., pp. 329 ss.

<sup>34</sup> Id., *Il lavoro di Dioniso*, cit., p. 15.

una quantità fissa, ma un elemento dinamico del sistema: il lavoro necessario è storicamente determinato dalle lotte operaie contro il lavoro salariato, volte trasformare il lavoro stesso»<sup>35</sup>. Delle lotte operaie, come si vede, viene messo in luce il carattere fortemente “soggettivo”, ossia indipendente dall’oggettività della contraddizione che il capitalismo genera nel suo movimento di autovalorizzazione. Ma se si parte dall’antagonistica capacità di autovalorizzazione che il lavoro vivo ha rispetto al capitale, grazie al carattere soggettivo delle sue lotte che continuamente cambiano la composizione di questa soggettività rivoluzionaria del lavoro, ciò comporta che non vi è più un andamento unidirezionale che dal lavoro porta al valore. Infatti, dal punto di vista dell’autovalorizzazione del capitale, certamente non negata, anzi, riconosciuta come effettiva e pervasiva di tutta la società contemporanea – e questo paradossalmente quanto più si affermano i processi antagonistici di autovalorizzazione del lavoro vivo – la struttura è data dal lavoro vivo e la sovrastruttura dal valore. Viceversa, dal punto di vista di questo altro genere di autovalorizzazione, quello del lavoro vivo, il rapporto tra struttura e sovrastruttura risulta capovolto, in quanto, che cosa sia lavoro necessario e quindi valore, viene determinato dalla soggettività delle lotte, dall’indipendente capacità del lavoro vivo di generare valore. Quest’ultimo, però, non è la misura capitalistica del tempo di lavoro e, come vedremo, non può essere neanche visto come valore d’uso in contrapposizione al valore di scambio, ma ha a che fare con «i valori esistenti in un contesto sociale e storico dato»<sup>36</sup>, da cui dipende la definizione di ciò che di volta in volta è lavoro creatore di valore: «La definizione delle pratiche riconosciute come lavoro non è data una volta per tutte, ma è piuttosto determinata storicamente e socialmente, sicché essa stessa costituisce un luogo mobile di contestazione sociale»<sup>37</sup>.

Hardt e Negri portano come esempio le pratiche di lotta e di inchiesta (una forma di conoscenza legata a queste pratiche) delle femministe, le quali hanno analizzato forme inedite di divisione sessuale del lavoro familiare, oltre a quello tradizionalmente riservato alle donne, come il lavoro di cura, affettivo, domestico vero e proprio. Queste lotte hanno messo di fatto in discussione la distinzione marxiana tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo, secondo il criterio per cui sarebbe produttivo solo il lavoro che produce valore nel senso del capitale. Le

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

lotte delle lavoratrici sanitarie nella Francia della prima metà degli anni Novanta, oltre alle tradizionali rivendicazioni materiali, hanno posto anche i problemi inerenti alla qualità del loro lavoro di rapporto col paziente, la malattia, la morte e la pratica della medicina moderna. Qui la componente tecnica e quella affettiva si combinano in uno specifico «valore d'uso del lavoro femminile»<sup>38</sup>, mettendo in luce un terreno di produzione del valore con forme di autorganizzazione (le *coordinations*) corrispondente a questi processi di autovalorizzazione. Le lotte degli ammalati di Aids negli Stati Uniti hanno sviluppato una pratica peculiare di autovalorizzazione, dove per l'appunto sono simultanei il momento antagonistico, critico dello stato di cose presenti, e il momento di nuova affermazione di valori. Infatti essi, oltre a criticare l'uso capitalistico dominante della scienza e porre il problema del suo controllo, sono intervenuti direttamente nel processo di produzione della scienza e nel merito dei suoi contenuti, imparando a monitorare il proprio corpo, a fare pressione per determinate sperimentazioni e applicazioni di determinate medicine, e a unire le capacità tecniche sviluppate nelle lotte e nelle loro forme di socializzazione con le capacità affettive di convivere con la malattia. «Oggi tutte queste pratiche che creano valore possono e devono essere riconosciute come lavoro [...]. Il concetto di valore è mobile: storicamente esso si definisce attraverso la contestazione. Proprio in questo senso la teoria del valore basata sul lavoro è anche una teoria del lavoro basata sul valore»<sup>39</sup>.

Il comunismo di cui parlano Hardt e Negri, distruttivo e affermativo senza mediazioni dialettiche, poggia su queste figure sociali. Pertanto, questa torsione fortemente a-dialettica della relazione tra capitale e lavoro fa sì che il discorso marxiano vada a intersecarsi con quello di autori (Machiavelli, Spinoza, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Guattari) che essi collocano in una “tradizione ontologica materialistica affermativa”, la quale nella storia della modernità costituirebbe un'alternativa alla metafisica dominante, che essi denominano come pensiero del “trascendentale” di contro al “piano di immanenza” che questa tradizione alternativa prospetterebbe, sia pure con contraddizioni. Notiamo la mescolanza tra questi autori in affermazioni del tipo: «La potenza del lavoro vivo contemporaneo [...] procura (*può* procurare)»<sup>40</sup> «gioia [...] al soggetto sociale che lo

<sup>38</sup> Ivi, p. 19.

<sup>39</sup> Ivi, p. 15.

<sup>40</sup> Ivi, p. 7.



detiene [...]. Dioniso è il dio del lavoro vivo che crea in base al proprio tempo»<sup>41</sup>, il quale è radicalmente diverso dal tempo di lavoro che nell'autovalorizzazione capitalistica costituisce la misura del valore inteso come scambio di equivalenti, in realtà disequivalenti, nel rapporto tra lavoro vivo e lavoro oggettivato. Così, il Dioniso nietzscheano, dio della dismisura, si trova a essere anche il dio del lavoro vivo marxiano – di un Marx oltre se stesso – in quanto il valore in Marx, se considerato dalla parte del lavoro vivo che si autovalorizza, non è una «figura di equilibrio»<sup>42</sup>, come nella razionalità capitalistica, dove la legge del valore «è il tentativo di spiegare il mantenimento dell'equilibrio sociale nonostante il turbine delle fluttuazioni accidentali»<sup>43</sup>, bensì è appunto «una figura antagonista [...], soggetto dinamico della rottura del sistema»<sup>44</sup>.

### *3. Dal «general intellect» al lavoro immateriale odierno: tra dialettica e ontologia della soggettività*

Abbiamo finora messo in luce questo nesso a-dialettico tra distruzione e affermazione che caratterizza la categoria ontologica della soggettività operaia, come potenza e capacità di autovalorizzazione indipendentemente dalla valorizzazione capitalistica. Da ciò consegue che «la storia della composizione di classe e quella della militanza del lavoro mostra la matrice di queste sempre diverse e nondimeno determinate riconfigurazioni dell'autovalorizzazione, della cooperazione e dell'autorganizzazione politica come un efficace progetto sociale»<sup>45</sup>. La prima fase dell'autovalorizzazione è quella dell'operaio dell'industria che precede il pieno dispiegarsi dell'organizzazione produttiva fordista e taylorista. La figura della soggettività politica del lavoro vivo è quella chiamata da Hardt e Negri «operaio professionale»<sup>46</sup>. La base del suo potere di autovalorizzazione era l'alta qualificazione professionale del lavoro produttivo e della cooperazione. L'obiettivo era la riappropriazione dei mezzi di produzione attraverso i *soviet* dei produttori e la repubblica dei consigli. Strumenti di lotta erano il partito

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>45</sup> *Id.*, *Impero*, cit., p. 377.

<sup>46</sup> *Ibid.*

come avanguardia e il sindacato, i quali «finirono per sovradeterminare»<sup>47</sup> le lotte stesse. La seconda fase dell'autovalorizzazione è caratterizzata dalla figura dell'«operaio massa»<sup>48</sup>, termine coniato già dalle posizioni operaistiche italiane della fine degli anni Sessanta in contrapposizione all'operaio professionale. La base dell'autovalorizzazione dell'operaio massa era l'estensione del suo potere non solo nella produzione, come avveniva nel programma dell'operaio professionale, che nei *soviet* e nei consigli fondava tale riappropriazione della produzione sulla sua qualificazione professionale, dunque sul lavoro produttivo, bensì nell'intera riproduzione sociale. Infatti l'operaio massa rifiutava il lavoro, che nella fase ford-tayloristica si esprimeva nella disciplina di fabbrica e nel suo tipo automatizzato di produzione e di socializzazione. Furono questo rifiuto del lavoro, ossia della fabbrica, e l'estensione del potere all'intera riproduzione sociale a sovradeterminare lo sviluppo capitalistico. La risultante dei rapporti di forza di questa lotta fu «l'organizzazione dei sindacati dell'operaio massa, la costruzione del Welfare State e il riformismo socialdemocratico [...]. L'alternativa comunista, in questa fase, agì come un contropotere all'interno dello stesso sviluppo capitalistico»<sup>49</sup>. Infine la fase odierna dell'autovalorizzazione pienamente affermata è caratterizzata dalla figura dell'«operaio sociale»<sup>50</sup>, tema a cui Negri lavora dalla seconda metà degli anni Settanta, perché è qui che emerge con chiarezza la potenza autovalorizzatrice del lavoro vivo.

L'operaio sociale è caratteristico della fase post-fordista e post-taylorista della produzione, quella in cui essa diventa "immateriale", attraverso lo sviluppo dell'informatica, l'estendersi del lavoro nei servizi e del lavoro "affettivo", ossia del lavoro nella sanità, nell'industria dell'intrattenimento, nella cura alla persona, ecc. L'operaio massa estendeva il suo potere e la sua influenza a tutti i dispositivi della riproduzione sociale, il che presuppone che ancora produzione e riproduzione fossero distinte, anche se lì si creavano le premesse perché tale distinzione fosse superata. Viceversa, la fase dell'operaio sociale è caratterizzata dal superamento della distinzione tra sfera della produzione, rappresentata dalla fabbrica, e sfera della riproduzione come momento della circolazione del capitale. Nell'epoca del lavoro immateriale vita e lavoro coincidono e le relazioni vita-

<sup>47</sup> Ivi, p. 378.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

li sono direttamente produttive: ecco perché l'intera società, ossia l'intera sfera vitale, è "fabbrica sociale", il che implica un mutamento decisivo della struttura del lavoro. Esso non è più quello della fabbrica tayloristica automatizzata, ma un lavoro che utilizza come suoi strumenti principali il cervello e l'affettività, quindi si identifica con l'intera corporeità e attiva diffuse reti cooperative su scala globale. «Nella figura dell'operaio sociale le diverse componenti della forza lavoro immateriale sono tessute insieme. È un potere costituente che connette l'intellettualità di massa e l'autovalorizzazione in tutti gli ambiti in cui la cooperazione sociale flessibile e nomade è all'ordine del giorno»<sup>51</sup>. Come vedremo, ciò che caratterizza questa figura è di essere una "moltitudine biopolitica", ossia una potenza lavorativa dotata di un potere di agire che si identifica con la vita stessa, giacché, come abbiamo detto, le stesse relazioni vitali sono diventate produttive cambiando così la qualità del lavoro, divenuto immateriale grazie all'uso del cervello e dell'affettività, per cui i soggetti di questa autovalorizzazione dell'operaio sociale sono i corpi stessi: «La costituzione di nuovi corpi, al di fuori dello sfruttamento, è la base centrale del nuovo modo di produzione»<sup>52</sup>. Mentre l'operaio professionale ha come obiettivo una repubblica dei consigli e l'operaio massa il comunismo come contropotere all'interno dello stesso sviluppo capitalistico, il "comune" dell'operaio sociale è la "costituzione", consistente in un eguale diritto di cittadinanza per tutti coloro che si muovono e migrano sul mercato mondiale, nel diritto di costruire e controllare le reti comunicative, in una società che esprima i bisogni di tutti. Il carattere di questa costituzione è "biopolitico", in quanto essa è fondata su un'unità di produzione, riproduzione della vita e potere della moltitudine senza alcuna mediazione, detta da Hardt e Negri "trascendentale", la quale si esprime nelle figure concettuali della sovranità moderna, stato, popolo, nazione, nei concetti novecenteschi di dittatura di classe, socialismo realizzato, democrazia diretta, e nella forma postmoderna del potere, quello adeguato all'operaio sociale o moltitudine biopolitica, che essi chiamano "Impero".

Per comprendere questo passaggio all'operaio sociale e discuterlo dall'angolo visuale che ho scelto in questo articolo, è necessario volgersi a Marx. Nel settimo quaderno dei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, del 1857-1858, Marx dice che nella forma di produzione basata sul valore di scambio, cioè nel rapporto sociale caratterizzato dall'opposizione tra capitale e lavoro

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Ivi, p. 379.

salariato, la produzione della ricchezza è determinata in maniera decisiva dalla quantità di tempo di lavoro impiegato.

Ma nella misura in cui si sviluppa la grande industria la creazione della ricchezza reale viene a dipendere meno dal tempo di lavoro e dalla quantità di lavoro impiegato che dalla potenza degli agenti che vengono messi in moto durante il tempo di lavoro, e che a sua volta – questa loro *powerfull effectiveness* – non è minimamente in rapporto al tempo di lavoro immediato che costa la loro produzione, ma dipende invece dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall'applicazione di questa scienza alla produzione<sup>53</sup>.

In conseguenza di questa trasformazione, per Marx il lavoro stesso cessa di essere la fonte della ricchezza in quanto incluso nel processo di produzione, perché rispetto a questo intero processo, diventato un processo industriale attraverso le macchine e la combinazione generale delle attività umane, l'uomo si pone sempre più come sorvegliante e regolatore. E allora la misura del tempo di lavoro come base della ricchezza, cosicché essa si valorizzi attraverso l'appropriazione del lavoro altrui nel modo in cui lo fa il capitale, diventa del tutto sproporzionata, «una base miserabile rispetto a questa nuova base che è stata creata nel frattempo e che è stata sviluppata dalla grande industria stessa»<sup>54</sup>. La misura della ricchezza prodotta dagli agenti che vengono messi in moto dalla grande industria, macchine e relazioni sociali, in base al tempo di lavoro diventa dunque del tutto sproporzionata, smisurata. E allora, nel momento stesso in cui il lavoro immediato cessa di essere la fonte della riproduzione della ricchezza non misurata e non misurabile più in base al tempo di lavoro, «il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso [...]». Con ciò la produzione basata sul valore di scambio crolla e il processo di produzione materiale immediato viene a perdere anche la forma della miseria e dell'antagonismo»<sup>55</sup>. Infatti la fonte della ricchezza è il tempo reso disponibile per ogni individuo e per tutta la società, o, in altri termini, per il libero sviluppo dell'«individuo sociale»<sup>56</sup>. Nel rapporto antagonistico tra capitale e lavoro salariato, proprio della forma di produzione capitalistica basata sul valore, questo tempo sup-

<sup>53</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 592; tr. it., cit., p. 400.

<sup>54</sup> Ivi, p. 593; tr. it., cit., p. 401.

<sup>55</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., pp. 401-402.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 593-594; tr. it., cit., p. 402.

plementare viene prodotto solo appropriandosi come un vampiro della vita altrui ridotta alla mera riproduzione in quanto forza-lavoro. Ma proprio lo sviluppo del capitale fisso, dunque il movimento stesso del capitale, fa sì che la produzione immediata dipenda ora non più dal tempo di lavoro immediato, bensì dal gigantesco sviluppo delle forze produttive realizzatosi nelle macchine e nella combinazione delle relazioni sociali, ossia dallo stretto rapporto tra sviluppo delle scienze naturali, cooperazione e socializzazione del lavoro, e di conseguenza questo tempo liberato resta a disposizione di ogni individuo e di tutta la società «per il libero sviluppo delle individualità [...], la formazione dello sviluppo scientifico, artistico ecc.»<sup>57</sup>.

Come si vede, questo sviluppo della grande industria mostra secondo Marx come il capitale sia radicalmente contraddittorio nel suo movimento.

Il capitale è esso stesso la contraddizione in processo [...]. Da un lato esso evoca [...] tutte le forze della scienza e della natura, come della combinazione sociale e delle relazioni sociali, al fine di rendere la creazione della ricchezza (relativamente) indipendente dal tempo di lavoro impiegato in essa. Dall'altro lato esso intende misurare le gigantesche forze sociali così create alla stregua del tempo di lavoro, e imprigionarle nei limiti che sono necessari per conservare come valore il valore già creato. Le forze produttive e le relazioni sociali – entrambi lati diversi dello sviluppo dell'individuo sociale – figurano per il capitale solo come mezzi, e sono per esso solo mezzi per produrre sulla sua base limitata. Ma in realtà essi sono le condizioni per far saltare in aria questa base<sup>58</sup>,

ossia l'appropriazione del tempo di lavoro reso disponibile, per produrre valore, la miseria dell'individuo ridotto a mera forza lavoro, e non la ricchezza del libero sviluppo artistico e scientifico dell'individuo sociale.

«Lo sviluppo del capitale fisso» aggiunge Marx,

mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect* e rimodellate in conformità ad esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Ivi, p. 593; tr. it., cit., *ibid.*

<sup>58</sup> Ivi, pp. 593-594; tr. it., cit., *ibid.*

<sup>59</sup> Ivi, p. 594; tr. it., cit., p. 403.

Il capitale fisso, sviluppandosi, produce un sapere sociale generale che diventa una forza produttiva immediata e quindi una condizione dello stesso processo vitale della società. Il punto centrale mi sembra non solo che queste forze produttive sociali assumono il carattere intellettuale, ma che sono una forza produttiva immediata, al posto del lavoro astratto o della ricchezza misurata secondo la divisione del tempo di lavoro in lavoro necessario e pluslavoro, cosicché tale divisione perde ogni funzione produttiva. Perciò l'intelletto generale è stato certamente prodotto dallo sviluppo storico del capitale come un mezzo di autovalorizzazione sulla base del valore di scambio, ma, secondo la famosa immagine del *Manifesto* del 1847-1848, dell'apprendista mago che non riesce a controllare le forze da lui stesso evocate, esso diventa una condizione reale per far saltare in aria la base limitata dell'autovalorizzazione capitalistica.

Secondo Hardt e Negri «quello che Marx vedeva nel futuro non è altro che il nostro tempo. Le radicali trasformazioni della forza lavoro e l'incorporazione della scienza, della comunicazione e del linguaggio nelle forze produttive hanno ristrutturato da cima a fondo la fenomenologia del lavoro e l'intero orizzonte della produzione»<sup>60</sup>. E tuttavia essi ritengono che la formulazione marxiana del *general intellect* colga questa nuova potenza del lavoro vivo, degli agenti che vengono messi in moto nella produzione, per dirla con le parole dei *Lineamenti*, solo in termini intellettuali, mentre nei nuovi regimi post-fordisti si tratta di un coinvolgimento dell'intero corpo e ciò significa che ci troviamo in una costellazione qualitativamente diversa, rispetto a cui la descrizione marxiana «ha l'utilità analogica di una proiezione ortogonale»<sup>61</sup>.

Nell'epoca della produzione ford-tayloristica vi era una tacita relazione tra produzione e consumo in quanto i canali della comunicazione erano inseriti nell'economia pianificata, le tecnologie di produzione di massa della grande fabbrica erano scarsamente flessibili e i consumi erano standardizzati. Perciò, «il regime della produzione di massa di merci standardizzate, generalmente, poteva contare su una domanda adeguata e, quindi, non aveva alcuna necessità di “ascoltare” il mercato»<sup>62</sup>. L'esempio tipico dei regimi fordisti di produzione era dato dall'industria automobilistica. Ma proprio riguardo alle trasformazioni di quest'industria negli anni Ottanta, si è parlato, sul modello giapponese, di re-

<sup>60</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 339.

<sup>61</sup> A. Negri, *Fine secolo. Un manifesto per l'operaio sociale*, Milano 1988, p. 65.

<sup>62</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 271.

gime di produzione e di consumo “toyotisti”. Centrale è sempre il rapporto tra produzione e consumo. All’opposto che nella produzione fordista, la comunicazione tra produzione e mercato si presenta nel toyotismo estremamente dinamica e istantanea. Se nel fordismo la produzione, con le sue tecnologie scarsamente flessibili, poteva contare su bisogni e consumi standardizzati, qui invece la produzione viene di volta in volta mutata sulle esigenze del mercato, o comunque su una continua interattività tra produzione e mercato. Ma ciò comporta una sempre maggiore interdipendenza tra azione strumentale e azione comunicativa, superando la contrapposizione fatta da Habermas.

L’assunzione di un ruolo assolutamente centrale della comunicazione e dell’informazione, che è qualche cosa di molto più ricco di una semplice trasmissione di dati di mercato, appare nettamente e tipicamente nell’altro settore centrale di questo passaggio alla produzione postmoderna e cioè quello dei servizi, dove troviamo appunto l’esempio di una produzione di beni immateriali tramite la comunicazione. Un lavoro «immateriale» è quello che non produce beni materiali durevoli, ma «un servizio, un prodotto culturale, conoscenza o comunicazione»<sup>63</sup>. La centralità del *computer* in questo tipo di lavoro non sta solo nel fatto che esso è divenuto ormai lo strumento lavorativo indispensabile e che le abilità informatiche sono una qualificazione essenziale per lavorare nei paesi dominanti. Anche se non si maneggia un *computer*, le caratteristiche essenziali di questo strumento di produzione sono comunque diventate il modello delle pratiche produttive e delle relazioni sociali, ossia hanno riconfigurato il tipo umano allo stesso modo in cui un tempo lo aveva fatto la macchina, la quale influenzava l’interpretazione dell’attività umana come un’attività meccanica: «Le macchine interattive e cibernetiche sono come nuove protesi, ormai integrate con le nostre menti e i nostri corpi fino al punto da ridefinirli completamente in quanto menti e corpi. L’antropologia del cyberspazio segna definitivamente una nuova condizione umana»<sup>64</sup>. Il *computer*, come strumento e come modello di relazioni produttive e vitali, è caratterizzato dalla manipolazione dei simboli e dall’interattività. Infatti l’informatica modifica continuamente le sue operazioni man mano che si applicano e si interagisce con gli utenti e l’ambiente. Inoltre nella prospettiva di Marx, del secolo XIX, vi era una forte eterogeneità delle attività lavorative, come per esempio il taglio e la

<sup>63</sup> Ivi, p. 272.

<sup>64</sup> Ivi, p. 273.

tessitura, tanto che queste attività potevano essere unificate e rese omogenee sotto la categoria del lavoro astratto, cioè «non più in quanto taglio e tessitura, bensì come singole forme di consumo della forza lavoro in generale»<sup>65</sup>. Ma con l'informatizzazione della produzione il taglio e la tessitura diventano computerizzati, cosicché il lavoratore in entrambi i settori ha a che fare con la stessa attività ossia col *computer*. E allora la sua qualificazione, prima che nel taglio e nella tessitura – su cui certamente deve anche avere competenze – sta nella manipolazione dei simboli. Così, da un lato il lavoratore viene allontanato dall'oggetto della produzione, dall'altro lato quell'eterogeneità del lavoro concreto tende a ridursi. Analogamente la differenza degli strumenti di produzione che corrispondevano ad attività differenti (dalla forbice al telaio a mano nella fase manifatturiera, e dalla macchina da cucire al telaio meccanico nella fase dell'industria), il computer diventa il tramite universale per cui passa qualsiasi attività. Ma in tal modo tutto il lavoro nella sua materialità diventa lavoro astratto, dove astrazione sta per informatizzazione.

Oltre all'informatizzazione della produzione industriale, dove strumento e comunicazione sono oggi più interdipendenti, e al settore dei servizi, dove il *computer* non è solo lo strumento ma anche il fattore che ha riconfigurato antropologicamente le menti e i corpi, c'è una terza componente di questa trasformazione del lavoro, parimenti centrale. Essa è sì classificabile come lavoro immateriale, ma non è modellata sul *computer*. Si tratta del lavoro affettivo, «ossia il lavoro che è coinvolto nei contatti e nelle interazioni umane»<sup>66</sup>. Alcuni esempi li abbiamo visti sopra. Si tratta del lavoro di cura nel settore sanitario, dell'industria dell'intrattenimento, dei cosiddetti “servizi alla persona” o “servizi a domicilio”. Tutti questi sono lavori immateriali in quanto riguardano la manipolazione degli affetti e danno quindi prodotti intangibili, «sentimenti di piacere, di benessere, di soddisfazione, di eccitazione e passione»<sup>67</sup>. Essi hanno dunque come caratteristica centrale non il *computer* e la virtualità, ma i contatti umani, salvo che nell'industria dell'intrattenimento, dove tali contatti sono sia reali che virtuali. Pertanto questo tipo di lavoro è sì immateriale, ma nel senso che coinvolge la dimensione della corporeità, cioè a dire: non solo la mente attraverso lo strumento simbolico e interattivo del *computer*, ma il corpo stesso produce comunicazione e

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Ivi, p. 274.

<sup>67</sup> *Ibid.*



interattività. Si tratta di comunicazione e interattività di tipo differente da quelle dell'intelligenza artificiale, ma non per questo meno immateriali e meno ricche.

Orbene, questo lavoro immateriale nelle tre componenti sopra presentate, industriale-informatizzato, terziario-informatizzato, affettivo, presenta un punto comune: la dimensione sociale cooperativa è immanente al lavoro stesso e non viene attivata, come pensavano Marx e l'economia classica, dal processo capitalistico di autovalorizzazione, per cui il lavoro sarebbe solo capitale variabile:

Ormai, è il potere inerente alla cooperazione della forza lavoro (e, in particolare, del lavoro immateriale) che permette al lavoro di valorizzarsi [...]. Al giorno d'oggi, la produttività, la ricchezza e la creazione del surplus sociale sono determinate dalla forma dell'interattività cooperativa che corre lungo le reti dei linguaggi, delle comunicazioni e degli affetti<sup>68</sup>.

Addirittura, o meglio, coerentemente con la loro premessa, Hardt e Negri giungono a dire che in questa creatività del lavoro immateriale si esprime «un comunismo spontaneo ed elementare»<sup>69</sup>, “virtuale”. Qui si mostra la radicale eterogeneità di questo discorso di Hardt e Negri rispetto a quello di altri settori della sinistra, riformista e antagonista, che invece parlano di fine del comunismo avendo presente i modelli novecenteschi di socialismo riformista o rivoluzionario, dell'Est o dell'Ovest, e considerano una secca sconfitta la distruzione del *welfare state* e delle conquiste del movimento operaio in Occidente, avendo presente il modello del lavoro del capitalismo e le forme politiche che hanno dominato nel XX secolo. Viceversa, in questa prospettiva il comunismo o meglio, uno spazio a una diversa pratica comune, si potrebbe dire, si dà proprio ora<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Ivi, p. 275.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Negri osserva che il rifiuto del lavoro di fabbrica da parte degli operai massa, come rifiuto dei contratti, dei compromessi sindacali dello stato fordista, ha comportato una deregolamentazione del lavoro, flessibilità ecc. Egli critica il fatto che il monopolio dell'interpretazione di questo passaggio di produzione sia stato lasciato «ai neoliberali, agli imperialisti e persino ai fascisti» (A. Negri, *Fine secolo*, cit., p. 58), mentre si trattava di un «nuovo passaggio della liberazione della forza lavoro» (*ibid.*), ossia del passaggio all'operaio sociale e a nuovi, deterritorializzati modi di produrre e di cooperare, virtualmente sottratti alla valorizzazione capitalistica. «Da un lato il padrone, sia pure con inenarrabile sforzo, riusciva ad imporsi – riusciva cioè a rimettere ordine nella produzione, a licenziare e a mobilitare la forza lavoro; d'altro lato, gli operai, dopo aver lottato e anzi portato a livelli altissimi le forme dello scontro, non si lamentavano più di

Nel passo marxiano dei *Lineamenti* del 1857-58, sopra commentato, trovo anticipato il tema della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, del 1859, ossia la contraddizione che si produce, a un dato punto dello sviluppo delle forze produttive materiali, tra queste ultime – qui l'intelletto generale – e i rapporti di produzione esistenti, giuridicamente espressi nei rapporti di proprietà – qui la misura della ricchezza in base al tempo di lavoro che produce valori –, rapporti che «da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene»<sup>71</sup>. Marx osserva, cioè, lo sviluppo, in seno alla vecchia società, delle condizioni materiali di esistenza di nuovi rapporti di produzione, secondo il principio per cui «l'umanità non si propone mai se non quei problemi che può risolvere»<sup>72</sup>, fermo restante che, nel passaggio al libero sviluppo dell'individuo sociale, con la vecchia misura della ricchezza in base tempo di lavoro diviso in lavoro necessario e pluslavoro, viene anche abolito in generale il carattere antagonistico della produzione sociale a vantaggio di un carattere completamente cooperativo di questa produzione, il che segnerebbe il passaggio dalla preistoria alla storia della società umana. Indubbiamente, però, nella pagina dei *Lineamenti* il punto di novità è rappresentato dal fatto che la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione non corre più primariamente tra capitale e lavoro salariato, ormai sempre più messo fuori dal processo di produzione immediato nel ruolo di sorvegliante e regolatore, ma tra l'intera società divenuta forza produttiva e la misura del lavoro in base al tempo di lavoro, ossia in base appunto alla dialettica di capitale e lavoro, regolata dal salario. Da questo punto di vista mi sembra che Hardt e Negri sviluppino con piena ragione l'analisi di Marx, comprendendo che nel passaggio di produzione contemporaneo è l'intera società a costituire la forza produttiva immediata e quindi il lavoro produttivo non può più essere visto solo come lavoro di fabbrica, altrimenti si resterebbe sul piano della base miserabile della misura della ricchezza mediante il tempo di lavoro, mentre è invece l'intera

tanto del licenziamento e della mobilitazione intervenuti (a disperarsi lasciavano le corporazioni) – anzi sulla libertà riconquistata, la forza lavoro operaia metteva in atto nuove iniziative produttive» (ivi, p. 55). Quindi in un certo senso il corporativismo e le politiche di *welfare* degli anni Sessanta, presentati come conquiste operaie che il capitalismo in trasformazione degli anni Ottanta ha abbattuto, non vanno rimpiante, perché aprono un terreno nuovo dello scontro e liberano quel lavoro vivo deterritorializzato che, riappropriatosi del corpo, dello strumento di produzione cervello, è capace di innovare e autovalorizzarsi, capacità, questa, in cui, come vedremo fra poco, consiste la nozione di “virtuale”.

<sup>71</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 13, cit., p. 9; tr. it., cit., p. 5.

<sup>72</sup> *Ibid.*

società, divenuta intelletto generale, a produrre. Tuttavia a me sembra altresì che in Marx, anche in questo passaggio estremo della forma di produzione basata sul valore, il capitale resti, sebbene al punto terminale, l'attore, il soggetto che, sussumendo il lavoro nella base limitata del suo processo di valorizzazione, trasforma la sua parte, divenuta ormai preponderante, di capitale fisso, evocando lo sviluppo dell'intelletto generale nell'intento di conservare come valore il valore già creato, ma così ha evocato in realtà delle forze ostili e per lui definitivamente mortali. Va da sé che qui lo svolgimento è rappresentato nella forma pura della teoria, non nella linearità dello sviluppo storico empirico, tuttavia l'esposizione prevede scientificamente un evento reale. È questa una concezione processuale dialettica, ma non quella capovolta di Hegel, bensì quella «critica e rivoluzionaria per essenza»<sup>73</sup>, che «nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione [...] del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento»<sup>74</sup>.

Può essere del tutto plausibile che, con il constatare come l'intelletto generale, ossia tutta la società, sia divenuta forza produttiva immediata, Marx stesso abbia aperto una breccia che lo porta oltre la centralità della dialettica tra capitale e lavoro salariato, dunque oltre la considerazione del lavoro solo in quanto sussunto nel capitale, giacché, se l'intera società produce in quanto *general intellect*, si è, per dirla con i termini di Hardt e Negri, "virtualmente" crea una potente città terrena accanto e contro la parassitaria città celeste della valorizzazione in base al tempo di lavoro, città che perde ogni funzione progressiva<sup>75</sup>. Pertanto diventa plausibile ricavare da Marx stesso, accanto al processo di valorizzazione capitalistico che produce plusvalore, uno schema alternativo di autovalorizzazione, che è quello visibile nel lavoro dell'intera società come intelletto generale. Infatti, nella descrizione marxiana, l'intelletto generale non è capitale variabile, da cui la produzione immediata dipende sempre di meno, dato lo sviluppo della scienza e delle relazioni umane, ma capitale fisso. Però a me sembra che nella descrizione dei *Lineamenti* lo sviluppo del sapere sociale generale, ossia la combinazione delle attività umane, lo sviluppo delle relazioni umane e la loro oggettivazione nelle macchine, significhi semplicemente la riduzione a un minimo del tempo di lavo-

<sup>73</sup> Id., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd.I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Frankfurt-Berlin-Wien 1969, p. 12; tr. it. di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, cit., p. 45.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., pp. 364 ss.

ro usato per la produzione immediata e la liberazione di tempo disponibile per la formazione e il perfezionamento (*Ausbildung*) scientifico, artistico ecc, degli individui a questo alto grado di socializzazione, dunque per lo sviluppo dell'individuo sociale. E poiché ricchezza significa appunto risparmio di tempo necessario e liberazione di tempo disponibile per ogni individuo e per tutta la società, ecco che, nella fase della grande industria, in cui questa ricchezza è prodotta da tutta la società oggettivata nelle macchine e non più dal lavoro produttivo immediato dell'uomo, espulso dal processo di produzione e spostato nel ruolo di sorvegliante e regolatore, quel tipo di valorizzazione basato sul «pluslavoro della massa»<sup>76</sup>, quindi sulla misura del tempo di lavoro, non ha più senso. Esso è solo inadeguato a quel sapere sociale generale, ormai non più condizionato dal «non lavoro dei pochi»<sup>77</sup>, e che lo stesso capitale ha evocato proprio partendo dalla sua peculiare modalità di valorizzazione, la misura della ricchezza sul tempo di lavoro supplementare estorto al lavoro vivo. Così il capitalismo cade per necessità dialettica materiale, ossia per la stessa forza produttiva che ha messo in moto e che, nella fase della grande industria, è data da tutta la società divenuta intelletto generale. A questo punto subentra un'umanità che è fatta di individui sociali i quali, grazie alle macchine, ossia all'oggettivazione della connessione tra elevato grado di socializzazione e sapere, in primo luogo scienza della natura, dispongono di tempo per l'arte, la scienza, insomma, per tutte le oggettivazioni umane generiche.

Ma in Hardt e Negri, con l'allargamento dell'intelletto generale all'affettività e alla corporeità, la processualità dialettica cede il passo all'ontologia della soggettività, la quale implica una concezione completamente diversa del tempo e, ovviamente, del movimento, ossia quella a-dialettica dell'evento. E allora, a mio avviso, essi non osservano soltanto una semplice, lineare estensione della previsione di Marx, ma compiono un vero e proprio spostamento di paradigma. Come è ovvio, va riconosciuta a Hardt e Negri la piena legittimità sia dell'interpretazione del presente passaggio di produzione in termini di "soggettività", rendendo bidirezionale il rapporto tra lavoro e valore, sia dell'autonoma appropriazione dei classici a questo fine. Da parte mia, se tento di commisurare il risultato della loro elaborazione al discorso di Marx, è solo perché credo che i nomi dei classici si fanno in quanto questi alludono a concatenazioni di problemi implicanti scelte di fondo, e non per inesistenti, inattuali e poco interessanti

<sup>76</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 593; tr. it., cit., p. 401.

<sup>77</sup> *Ibid.*

questioni di “ortodossia” o di “revisionismo”. Ora, a me sembra che tra Hardt e Negri, da un lato, e Marx, dall’altro, vi sia una diversa concezione del tempo e del movimento, che comporta una diversa concezione dell’uomo, della natura e del lavoro. In poche battute, mentre in Marx credo rimangano al centro l’uomo naturalizzato e la natura umanizzata, il concetto di soggettività autovalorizzatrice in Hardt e Negri – ripeto, del tutto legittimamente – va oltre l’uomo e configura un paradigma diverso del rapporto tra uomo e natura, del lavoro e quindi una diversa concezione del comunismo. Infatti, constatato il limite intellettualistico della formulazione marxiana dell’intelletto generale, l’introduzione del concetto di “corpo” nella loro fenomenologia del lavoro immateriale li porta a connettere Marx con Foucault, qui letto sulla scorta di Deleuze. Ma anche questi autori del secondo Novecento sono solo un punto di partenza per teorizzare autonomamente la potenza autovalorizzatrice della nuova soggettività proletaria immateriale postfordista.

#### 4. Il “corpo collettivo biopolitico”

Secondo Hardt e Negri, Foucault, sia pure in maniera non esplicita, permetterebbe di individuare, dalla modernità alla contemporaneità, un passaggio dalla «società disciplinare»<sup>78</sup> alla «società del controllo»<sup>79</sup>. Il primo tipo di società, che Foucault esemplifica sull’*ancien régime* e sull’età classica della storia francese, costruirebbe il dominio «attraverso una fitta rete di *dispositivi* o apparati che producono e regolano gli usi, i costumi e le pratiche produttive»<sup>80</sup>. Ciò significa che il funzionamento di questa società e l’obbedienza vengono prodotti da una serie di istituzioni quali la scuola, la fabbrica, l’università, la prigione, l’ospedale, il manicomio, che prescrivono con una logica adeguata, interna a quell’istituzione, ciò che è normale e ciò che è deviante. Dunque le istituzioni della società disciplinare operano attraverso meccanismi di inclusione ed esclusione, “dentro” e “fuori”.

Hardt e Negri ritengono di estendere quest’analisi di Foucault a tutta la fase dell’accumulazione capitalistica moderna per poterla poi distinguere e contrapporre alla fase postmoderna di produzione e di strutturazione del potere, l’Impero,

<sup>78</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 38.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

connesso proprio alla perdita di centralità di una caratteristica istituzione della fase disciplinare, lo Stato-nazione e la politica mondiale ad esso legata, l'imperialismo, caratterizzato da dispositivi coloniali di chiusura, "dentro", e sfruttamento del "fuori". Questa fase del comando imperiale, l'ordine della globalizzazione, corrisponde alla società del controllo. Qui il funzionamento del potere e l'obbedienza non vengono prodotti più, o prevalentemente, attraverso una serie di istituzioni di inclusione ed esclusione, "dentro" e "fuori", normalità e devianza, ma in modo immanente al sociale, "democratico", per così dire, dove i concetti di normalità e devianza, di "dentro" e "fuori", vengono introiettati dai soggetti stessi,

vengono distribuiti attraverso i cervelli e i corpi degli individui [...]. Il potere si esercita con le macchine che colonizzano direttamente i cervelli (nei sistemi della comunicazione, nelle reti informatiche ecc.) e i corpi (nei sistemi del Welfare, nel monitoraggio delle attività ecc.), verso uno stato sempre più grave di alienazione dal senso della vita e dal desiderio di creatività<sup>81</sup>.

Si tratta quindi degli stessi dispositivi disciplinari di normalizzazione: solo che essi, nella società, si intensificano, si estendono e agiscono sempre meno, o non solo, nei dispositivi strutturati delle istituzioni moderne e sempre più nelle comuni pratiche quotidiane.

Accanto a questa distinzione tra società disciplinare e società del controllo, Hardt e Negri utilizzano il concetto di "biopotere" o di "carattere biopolitico del potere", per indicare quel potere che ha per oggetto la vita stessa, amministrandola in ogni suo aspetto, e soprattutto la cui condizione di funzionamento sta nel fatto che esso viene compreso e riattivato volontariamente, introiettato insomma, dagli individui: «Il biopotere agisce dunque in un contesto in cui ciò che è in gioco per il potere è la produzione e la riproduzione della vita stessa»<sup>82</sup>.

Ebbene, Hardt e Negri ritengono che precisamente nel passaggio dalla società disciplinare alla società del controllo sia l'intera società a costituire l'ambito del biopotere e ciò permetterebbe di innestare questi due elementi del discorso di Foucault, e della sua lettura da parte di Deleuze, sulla problematica del comunismo nella fase dell'operaio sociale, un comunismo di corpi ossia di intellettuali sociali, linguaggi interattivi e affetti. In questo, va precisato, gli autori

<sup>81</sup> Ivi, p. 39.

<sup>82</sup> *Ibid.*

sono perfettamente consapevoli di procedere del tutto autonomamente da Foucault. Nella società disciplinare le tecnologie biopolitiche danno ancora effetti parziali: gli individui sono mantenuti all'interno dell'istituzione dei dispositivi chiusi, non sono socializzati, per cui alla disciplina dei corpi corrisponde la resistenza del singolo. Viceversa nella società del controllo il biopotere raggiunge i corpi stessi degli individui, cervello e affettività, e la totalità delle relazioni sociali. Tuttavia questa totalità delle relazioni sociali pervase dal biopotere, non significa la società a una dimensione descritta dalla scuola di Francoforte, oppure il passaggio, descritto da Marx, dalla "sussunzione formale" alla "sussunzione reale" del lavoro nel capitale. Nella descrizione marxiana quest'ultimo, nella fase di sussunzione formale, sottomette alle sue leggi (estrazione del plusvalore mediante la divisione della giornata lavorativa in tempo di lavoro necessario e tempo di lavoro supplementare) processi lavorativi appartenenti a fasi di produzione precapitalistiche; nella fase di sussunzione reale trasforma sostanzialmente la qualità del processo lavorativo stesso, consistente ora in una connessione strettissima tra divisione del lavoro, combinazione delle attività produttive, uso delle macchine e impiego delle scienze naturali: è questa, mi sembra, la fase in cui si sviluppa il capitale fisso come sapere sociale generale. Nonostante l'analogia che si può riscontrare tra passaggio dalla sussunzione formale alla sussunzione reale, da un lato, e passaggio dalla società disciplinare alla società del controllo, dall'altro, l'ambito del biopotere è innanzitutto, per l'appunto, l'intero *bios*, ossia non solo la stretta dimensione economica e culturale, bensì l'intera società in quanto «vita e morte, ricchezza e povertà, produzione e riproduzione sociale, e così via»<sup>83</sup>. Agendo sulla totalità della vita e pervadendo l'intera società, senza essere diviso nei differenti dispositivi disciplinari di inclusione ed esclusione, il biopotere non può essere unidimensionale, ma deve agire in modo singularizzato e quindi plurale, su "mille piani", secondo la direzione di ricerca di Deleuze e Guattari. Di conseguenza, in un simile dispositivo globale risulta impossibile applicare la dialettica di stato e società civile, dove lo stato media nella società civile e ne unisce i diversi elementi. Infatti, a differenza che nella società disciplinare, dove la resistenza a un potere veniva esercitata da parte del singolo all'interno della relativa istituzione, nella società del controllo

<sup>83</sup> Ivi, p. 42.

## 7. Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale

le resistenze non sono più solo marginali, ma agiscono al centro della società che si distende nelle reti [...]. Ciò che nel discorso di Foucault rimaneva implicito (e che Deleuze e Guattari hanno esplicitato) è il paradosso di una forma di potere che, mentre unifica e ingloba ogni elemento del sociale (perdendo, in tal modo, la capacità effettiva di mediare forze sociali differenti), nello stesso momento svela un nuovo contesto, un nuovo ambiente costituito dalla massima pluralità e da una incontenibile singolarizzazione – il piano dell'evento<sup>84</sup>.

Come si vede, in Hardt e Negri anche sul piano dei rapporti di potere, come su quello dei rapporti di produzione, la concezione dialettica del tempo come processo cede il posto alla concezione differenziale del tempo come evento. Ne consegue che, se in Marx i due piani potevano venire distinti in quanto struttura e sovrastruttura, in Hardt e Negri, abbracciando il biopotere tutta la vita sociale su mille piani, la distinzione dialettica marxiana non ha più ragione d'essere, coerentemente alla bidirezionalità, da loro sottolineata, del rapporto tra lavoro e valore.

Questo paradigma biopolitico è quello che caratterizza l'Impero, o – il che è lo stesso, data la cancellazione della distinzione tra piano dei rapporti di produzione e piano dei rapporti di potere – l'attuale fase postmoderna del capitalismo. L'Impero agisce sulla singolarità dell'evento e al tempo stesso sulla totalità delle relazioni sociali. A differenza che nei precedenti rapporti internazionali caratterizzati dai trattati interstatali, ma anche di quelli caratterizzati dalla centralità delle Nazioni Unite, il diritto odierno, sintomo di una costituzione materiale biopolitica, «è capace di rapportarsi al mondo intero come un unico insieme sistemico»<sup>85</sup>. Pertanto esso deve operare in continuo stato di eccezione, mediante tecniche di polizia, per aderire plasticamente all'imprevedibilità dell'evento. Questo tipo di "sistemicità" dello stato di eccezione che caratterizza il diritto imperiale, non ha tuttavia nulla a che vedere con i concetti di dittatura e di totalitarismo, in quanto nell'Impero c'è una relazione non mediata tra potere sovrano e molteplici soggettività, che esso deve controllare ma non eliminare, per imporsi appunto come un sistema biopolitico che pervade l'intera società-mondo. Ecco perché nell'Impero il diritto non è eliminato, ma continua ad avere un ruolo centrale e assume una forma completamente procedurale in modo, come dicevamo, da aderire immediatamente alla variabilità temporale dell'evento.

<sup>84</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>85</sup> Ivi, p. 41.



Tuttavia, se il biopotere viene considerato solo dal punto di vista di questo diritto imperiale sistemico e al tempo stesso aderente al piano dell'evento, non se ne coglie la radice produttiva, il suo *bios*, contro cui il potere si esercita. Il motore produttivo è quel piano di immanenza rappresentato dal lavoro vivo, dalle soggettività corporee, insieme di cervello e affettività, singolari e al tempo stesso cooperative. Ed è qui che, secondo Hardt e Negri, le ricerche di Foucault, Deleuze e Guattari rivelano, per versi differenti, i loro limiti. È stato merito di Foucault avere superato la classica divisione marxista che colloca la sfera del potere e della riproduzione sociale sul piano della sovrastruttura e la produzione su quello della struttura. Tuttavia quelle dimensioni della riproduzione sociale del potere, che nel marxismo costituivano la sovrastruttura, qui diventano una più allargata struttura materiale, secondo un'impostazione ancora strutturalistica e dunque solo funzionale. Ma in questo modo viene sacrificato proprio il piano ontologico-temporale dell'evento, che caratterizza il biopotere come un potere che ha per oggetto l'intera vita della società sui mille piani della singolarizzazione, dunque non viene raggiunto il *bios* nella sua produttività. La dimensione creativa e ontologica della riproduzione sociale e i soggetti e gli oggetti che la costituiscono, cioè gli affetti, il divenire, la creazione di valori e di relazioni sociali, sono invece messi al centro dell'indagine da Deleuze e Guattari. Pertanto essi vanno più in direzione delle dinamiche realmente biopolitiche della società del controllo, ossia del suo motore, le soggettività dei corpi che producono e cooperano per generare il mondo, la vita stessa. Tuttavia Deleuze e Guattari concepiscono la produzione sociale, nella sua creatività positiva, soltanto come movimento continuo e flusso assoluto, «come un orizzonte caotico e indeterminato segnato dall'ineffabilità dell'evento»<sup>86</sup>, cosicché gli elementi creativi restano impotenti. Infine alcuni marxisti italiani, Paolo Virno, Christian Marazzi ecc., hanno colto la relazione tra produzione sociale e biopotere, quindi la dimensione di soggettività delle forze produttive – il che supera lo strutturalismo della descrizione foucaultiana del biopotere – e la hanno positivamente determinata col termine marxiano di *general intellect* o come “intellettualità di massa”, lavoro immateriale ecc. – dando così una determinazione a quell'ontologia della produzione sociale e delle macchine produttive, che in Deleuze e Guattari si presentavano come flussi assoluti e indeterminati. Essi hanno dunque colto il ruolo centrale della forza-lavoro intellettuale immateriale nella produzione del

<sup>86</sup> Ivi, p. 43.

plusvalore, e la composizione linguistico-comunicativa della nuova soggettività, oggetto dello sfruttamento capitalistico contemporaneo e potenziale rivoluzionario: «Dopo una nuova teoria del valore [...] occorre formulare una nuova teoria della soggettività che opera prevalentemente sul piano della conoscenza, della comunicazione, del linguaggio»<sup>87</sup>. Ritengono però Hardt e Negri che qui, come in fondo nella pagina di marxiana dei *Lineamenti*, una forza-lavoro immateriale così descritta sia caratterizzata troppo esclusivamente in termini di intellettualità e comunicazione, trascurando la dimensione della corporeità che costituisce il nucleo dell'odierna produzione sociale come unione di lavoro affettivo, lavoro comunicativo della produzione industriale e lavoro interattivo dei servizi: queste tre dimensioni costituiscono il *bios* della società biopolitica del controllo. Questo *bios* Hardt e Negri lo rappresentano come un «corpo collettivo biopolitico [...]. Questo corpo diviene una struttura non negando l'originaria forza produttiva che lo anima, ma restituendogliela; esso diviene linguaggio (scientifico e sociale) in quanto moltitudine di corpi singoli e determinati in relazione tra di loro»<sup>88</sup>.

Come, nella rappresentazione dell'Impero, potere economico e potere politico sono fusi completamente<sup>89</sup>, così anche in quella del suo motore, il corpo biopolitico, lo sono produzione e riproduzione sociale:

La vita non viene più prodotta nei cicli della riproduzione che, un tempo, erano subordinati alla giornata lavorativa; al contrario, oggi la vita pervade e domina tutte le produzioni. Il valore del lavoro e la produzione si svolgono nelle viscere della vita [...]. Non ci sarebbe alcun surplus se la produzione non fosse animata dall'intelligenza sociale, dal general intellect e dalle configurazioni affettive che pervadono i rapporti e le articolazioni dell'essere sociale [...]. La produzione delle merci è sempre più sistematicamente dominata dal linguaggio – ove per linguaggio occorre intendere macchine intelligenti continuamente rinnovate dagli affetti e dalle passioni<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Ivi, p. 44.

<sup>88</sup> Ivi, p. 45.

<sup>89</sup> Con quest'affermazione Hardt e Negri non pensano tanto al potere monopolistico delle multinazionali, secondo il classico schema dell'imperialismo. Senza dubbio queste esercitano un potere nell'articolazione di comando dell'Impero, ma qui, parlando del tentativo imperiale di fondere il potere economico e quello politico, si vuole mettere in luce la specificità biopolitica dell'Impero nell'assumere come oggetto del potere la vita stessa e quindi nel fondere produzione e riproduzione.

<sup>90</sup> Ivi, pp. 339-340.

Poiché ciò che viene prodotto è la vita stessa, è ovvio che ciò che viene prodotto è anche ciò che viene riprodotto, per cui la riproduzione non è più un semplice momento della circolazione del capitale. Tuttavia qui la vita prodotta e riprodotta dalla vita stessa non è un flusso temporale indeterminato, ma è costituita dalle reti di linguaggi, comunicazioni e cooperazioni, affettività, create dall'odierno lavoro immateriale, insomma è il *general intellect* diventato (o, più precisamente, inteso come) corpo biopolitico collettivo. Esso produce *surplus* sociale non come lavoro sussunto nel capitale ma in modo indipendente, in forza della sua stessa "ontologia", cioè in quanto in esso sono immanenti l'affettività, la comunicazione linguistica, il desiderio, *conatus*, di cooperazione.

Di conseguenza, è il fatto stesso che la cooperazione è ontologicamente immanente alle reti linguistiche, comunicative e affettive, insomma è la stessa ontologia di questo lavoro postmoderno, a vanificare il concetto di proprietà privata «come diritto esclusivo di usare un bene e di disporre di tutta la ricchezza ricavabile dal suo possesso [...]. Ci sono sempre meno beni che possono essere posseduti e usati in questo modo. Il soggetto della produzione è piuttosto la comunità, la quale, mentre produce, si riproduce e ridefinisce»<sup>91</sup>. E tuttavia, quanto più il lavoro immateriale dei regimi post-fordisti ha immanente il carattere cooperativo e segue traiettorie temporali indipendenti dalla socializzazione creata dalla misura capitalistica del valore fondata sul furto del tempo di lavoro altrui, tanto più «questo nuovo assetto della produzione non ha assolutamente eliminato i regimi politici e giuridici che sostengono la proprietà privata. La crisi concettuale della proprietà privata non si è tradotta in una crisi in senso materiale – al contrario, l'espropriazione condotta dalla proprietà privata ha trovato un campo di applicazione pressoché universale»<sup>92</sup>. Questo è quanto avvenuto con la crisi del *welfare* e con le politiche neoliberali di privatizzazione del pubblico. Ciò vuol dire che nella società postmoderna il capitale e il potere, diventati tutt'uno senza articolarsi in una struttura e una sovrastruttura, essendo il loro oggetto diventata la vita stessa, vivono parassitariamente di questo antagonismo con la produzione biopolitica caratteristica del lavoro immateriale. Perciò Hardt e Negri osservano:

Se la forma del lavoro tende verso la completa immaterialità, se il mondo della produzione è adesso descrivibile nei termini di ciò che Marx chiamò *General Intellect*, allora il

<sup>91</sup> Ivi, p. 283.

<sup>92</sup> *Ibid.*

## 7. Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale

lavoro vivo indica lo spazio che su questo terreno si apre per la ricomposizione politica dell'antagonismo. Perché non riappropriarsi della natura immateriale del lavoro vivo? Perché non chiamare la proprietà privata dei mezzi di produzione furto – mille volte di più in quanto esercitata anche sul nostro lavoro immateriale, sulla più profonda e indomabile natura dell'umanità<sup>93</sup>?

E tuttavia anche in questo caso il riferimento a Marx sottende un forte differenza di metodo, in quanto l'accento è spostato dal movimento storico-dialettico della contraddizione tra capitale e lavoro, all'autonoma, imprevedibile iniziativa della soggettività del lavoro. Discriminante mi sembra appunto la trasformazione, operata da Hardt e Negri, del concetto marxiano di *general intellect*, più o meno foucault-deleuzianamente rivisitato, in quello di "corpo collettivo biopolitico".

### 5. Dalla dialettica marxiana tra "dentro" e "fuori", all'"oltre misura"

Il metodo di Marx, coerentemente con la tradizione del pensiero critico moderno, è caratterizzato da un'impostazione dialettica, che Hardt e Negri chiamano tra "dentro" e "fuori". Marx, parlando delle macchine e della grande industria, osserva:

La macchina non agisce soltanto come concorrente strapotente, sempre pronto a rendere "superfluo" l'operaio salariato. Il capitale la proclama apertamente e consapevolmente *potenza ostile* all'operaio e come tale la maneggia. Essa diventa *l'arma più potente* per reprimere le insurrezioni periodiche degli operai, gli scioperi ecc. contro la *autocrazia del capitale* [...]. Si potrebbe scrivere tutta una storia delle invenzioni che dopo il 1830 sono nate soltanto come armi del capitale contro le sommosse operaie<sup>94</sup>,

ragion per cui gli operai dovranno in un lungo arco di tempo imparare a distinguere le macchine dal loro uso capitalistico. In quest'ottica di Marx sono dunque le lotte proletarie il motore dello sviluppo capitalistico, in quanto costringono il capitale a trasformare, attraverso l'innovazione, sia i rapporti di produzione che quelli di dominio. Le varie epoche della storia dello sviluppo capita-

<sup>93</sup> Id., *Il lavoro di Dioniso*, cit., p. 28.

<sup>94</sup> K. Marx, *Das Kapital*, cit., pp. 391-392; tr. it., cit., p. 480.

listico, dalla manifattura alla globalizzazione, passando per la grande industria, il capitale finanziario, le ristrutturazioni degli anni Settanta, erano risposte al “motore” rappresentato dalle lotte operaie. Ebbene, secondo Hardt e Negri questo processo determina «il luogo dello sfruttamento [...] dialetticamente»<sup>95</sup> e precisamente secondo una dialettica dentro-fuori che funziona nel modo seguente:

La forza-lavoro è l'elemento più interno, la sola sorgente del capitale. Nello stesso tempo, però, la forza lavoro rappresenta il di fuori del capitale, il luogo dove il proletariato riconosce il proprio valore d'uso, la sua autonomia, e ove esso radica la sua speranza di liberazione [...]. Nel pensiero di Marx, la relazione tra il dentro e il fuori dello sviluppo capitalistico è totalmente determinata dal duplice punto di vista proletario, dentro e fuori dal capitale<sup>96</sup>.

Se nella fase post-fordista o post-moderna il lavoro investe la vita stessa, non è più possibile mantenere una differenza tra vita sociale e vita economica, perché non vi sono più luoghi determinati che permettono di distinguere i due ambiti, come poteva essere prima tra fabbrica e società. In effetti, vorrei osservare che già negli anni Sessanta, pur mantenendosi la distinzione tipica dell'epoca fordista fra produzione e riproduzione, gli operai cercavano un'alleanza tra fabbrica e società, e in tal modo si creavano le premesse per rompere la distinzione stessa ed estendere il lavoro a tutta la sfera vitale, rendendolo immateriale. Venuta a cadere la distinzione tra fabbrica e società, quest'ultima diventa tutta intera produttiva, e ciò che viene prodotto è intellettualità, linguaggi, interazione e affettività. La vita produce indipendentemente dalla regolazione nei tempi della giornata lavorativa e quindi indipendentemente dalla creazione e conservazione capitalistica della ricchezza come valore. Pertanto, in questa condizione non ci può essere più un “dentro” del valore di scambio e un “fuori” del valore d'uso, che connotavano la lettura marxiana della lotta tra capitale e lavoro, lettura fatta in base alla relazione antagonistico-dialettica tra sommosse operaie e trasformazioni del capitale. E in questa prospettiva la scienza non è più la risposta del capitale alle lotte operaie mediante una sempre più avanzata trasformazione tecnologica del processo lavorativo e delle relazioni di dominio, ma è ora divenuta la qualità stessa del lavoro, quindi il terreno delle lotte sociali: «La scienza è uno dei terreni dell'antagonismo,

<sup>95</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 200.

<sup>96</sup> *Ibid.*

probabilmente quello centrale, perché è il terreno sul quale finisce per rivelarsi l'effettualità della riappropriazione operaia del processo produttivo. E accanto alla scienza, intrecciato quando non subordinato ad essa, è il sistema delle dimensioni sociali della produzione e della riproduzione, del politico e dell'etico»<sup>97</sup>.

Negri reinterpreta, così, la distinzione marxiana tra capitale costante e capitale variabile, inteso il primo come l'insieme degli strumenti tecnici accumulati e conservati durante lo sviluppo e il secondo come il lavoro vivo che continuamente rianima ciò che è stato accumulato e ne fa la base della nuova accumulazione. Orbene, «questa distinzione marxiana non riguarda solo il modo capitalistico di produzione, riguarda piuttosto l'intero campo materialista, cioè il mondo. La produzione costituisce infatti il mondo, seguendo una traccia di cui la temporalità è sostanza»<sup>98</sup>. Dunque, il senso del materialismo non riguarda la semplice produzione separata dal mondo, ma il mondo stesso che è produzione, della quale il soggetto è il corpo. La traccia della produzione divenuta mondo o del mondo divenuto produzione è il tempo. Di quale tempo si tratta? Certamente non del tempo di lavoro come misura capitalistica o socialista della ricchezza, né del tempo della dialettica, che scandiva le innovazioni del capitale come risposte alla spinta del lavoro vivo e il lavoro vivo come il fuori del capitale, il luogo dell'emancipazione, sì da concepire tutta la storia come un processo che, esaurita la funzione progressiva del capitale, passa all'emancipazione umana sulla base del “fuori” del valore d'uso non più misurato da quello di scambio. Per Negri il tempo è una traccia a-dialettica, dove il “prima” è il lavoro morto che continua ad accumularsi, mentre il “dopo” è il lavoro vivo che crea verità (linguaggi, comunicazione, affetti, insomma immaterialità), rivivifica quello che è già stato e crea il nuovo. Pertanto il lavoro vivo non è più misurabile dal valore e non è neanche il “fuori” del valore d'uso che libera dal valore di scambio, ma è già ora «il *kairòs* dei corpi che creano verità attraverso la prassi»<sup>99</sup>, cioè creano «avvenire»<sup>100</sup>, mentre il capitale «ha riassunto il mondo facendone una creatura morta»<sup>101</sup>. Come si vede, il capitale non produce innovazioni tecnologiche, dunque progresso, in risposta alle lotte operaie, motore della storia, in quanto queste sarebbero al tempo stesso la sorgente del capitale, ossia creatrici di valore, e il “fuori” del capitale in quanto

<sup>97</sup> A. Negri, *Fine secolo*, cit., pp. 72-73.

<sup>98</sup> Id., *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 58.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>101</sup> *Ibid.*

riconoscentesi come valore d'uso indipendente, che dal capitale si deve emancipare. Nel momento in cui il lavoro, uscito dalla fabbrica, è diventato l'essenza stessa del mondo lungo la freccia del tempo-evento, allargando il campo della materia al mondo stesso, il capitale diventa creatura morta e parassitaria. Di contro, «il lavoro vivo prende il mondo in mano, lo trasforma e lo innova, radicalmente, nel comune»<sup>102</sup>, perché, come lavoro immateriale, ha immanente nei soggetti singolari il desiderio di cooperazione.

Con l'estendersi del lavoro vivo su tutta la società, anche lo sfruttamento non è più limitato alla fabbrica, ma tende parimenti a pervadere la società intera. Non solo il lavoro vivo, ma anche il capitale morto subisce questa delocalizzazione e quindi abbandona la dialettica del “dentro” e del “fuori”: «Le nuove forze produttive non hanno luogo, poiché li occupano tutti, producono e sono sfruttate in questo stesso non-luogo indefinito»<sup>103</sup>. Però, l'estendersi del lavoro vivo e dello sfruttamento all'intera società e quindi la perdita di luogo del lavoro e dello sfruttamento, non implica affatto un'omologia tra i due momenti. Infatti

oggi più che mai, nella misura in cui le forze produttive vengono completamente delocalizzate e divengono completamente universali, esse non producono solo merci, ma anche ricche e potenti relazioni sociali [...]. L'universalità della creazione umana, la sintesi tra libertà, desiderio e lavoro vivo sono ciò che ha luogo nel non-luogo dei rapporti di produzione postmoderni. L'Impero è il non-luogo della produzione mondiale ove il lavoro è sfruttato<sup>104</sup>.

L'“avere luogo” del lavoro vivo nel “non luogo” della produzione immateriale, non significa che esso abbia una localizzazione, tipo la fabbrica o altra istituzione “disciplinare”. Qui “avere luogo” sta per: avere un carattere affermativo, essere capace di auto-costituirsi nel “non luogo”, cioè farsi mondo lungo la freccia del tempo, nell'evento, *kairòs*, della rivivificazione di ciò che è stato già creato e nella continua generazione di “avenire”, e soprattutto nel rendere possibile la cooperazione immanente all'intelligenza e agli affetti. Il capitale rappresenta il “non luogo” come negazione senza affermazione, un biopotere senza *bios*, ovvero che vive parassitariamente del *bios* del lavoro vivo antagonistico, avendo cessato la

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 201.

<sup>104</sup> *Ibid.*

legge del valore di avere la benché minima funzione progressiva, perché il lavoro ha cessato di essere caratterizzato dalla dialettica tra valore di scambio come il suo “dentro” in quanto sorgente del capitale, e valore d’uso come il “fuori” della sua emancipazione, ed è divenuto il mondo stesso, un “non luogo”, ma un “non luogo” pieno, creativo, affermativo e in questo senso un “luogo”.

«Nel campo materialista, l’inchiesta ontologica è [...] del tutto interna alla dinamica produttiva»<sup>105</sup>, quindi si tratta di un materialismo caratterizzato dalla continua innovazione creativa. Un materialismo siffatto non è dialettico, bensì è un materialismo ontologicamente connotato, un materialismo del tempo-evento, del *kairòs* che continuamente innova e si potenzia. Mentre il materialismo dialettico è caratterizzato dalla dialettica localizzata del “dentro” e del “fuori”, quest’ontologia materialistica dell’evento è delocalizzata, perché concerne il “non luogo” dei rapporti di produzione postmoderni dove “ha luogo” – nel senso che ne è il motore – il lavoro vivo, che produce reti e relazioni sociali corporee (intellettuali, comunicative e affettive) non più misurabili in base al tempo di lavoro come nell’epoca della centralità della fabbrica distinta dalla sfera sociale della riproduzione. Pertanto il lavoro vivo diventato il mondo stesso, avendo luogo nel “non luogo” ed eccedendo la misura capitalistica del valore, è “oltre misura”:

Oltre misura vuol dire che *il non-luogo è il nuovo luogo*, il luogo definito dell’attività produttiva che si rende autonoma da qualsiasi estrinseco regime della misura [...]. Dopo aver rotto le gabbie della disciplina economica, sociale e politica, e dopo aver superato tutti i regimi coercitivi del capitalismo moderno e la sua forma stato, il lavoro si mostra oggi come attività sociale generale, come un eccesso produttivo nei confronti dell’ordine esistente e delle leggi della sua riproduzione<sup>106</sup>.

Viceversa, continuando il capitale a esercitare il suo sfruttamento nel “non luogo” della produzione mondiale, caratterizzato dall’imprevedibile “oltre misura” dell’evento, il potere è «fuori misura»<sup>107</sup> perché «è ormai nell’impossibilità di ordinare e calcolare la produzione sul livello globale»<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 59.

<sup>106</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., pp. 332-333.

<sup>107</sup> Ivi, p. 332.

<sup>108</sup> *Ibid.*



L'ontologia di cui qui si parla è completamente produttiva: «L'essere [...] non è un dato ma un costruito»<sup>109</sup>. Solo così essa può essere un'ontologia materialistica del lavoro vivo. D'altronde, una volta identificato tutto l'essere col lavoro creativo immateriale, questo materialismo è “oltre misura”, perciò Hardt e Negri parlano di “lavoro di Dioniso”. Vista in questo contesto ontologico, adeguato ai regimi post-tayloristi di produzione, capitale costante e capitale variabile corrispondono rispettivamente all'eternità come «il già generato»<sup>110</sup> e all'“avenire” come «ciò che, sull'orlo del tempo, sta per esser costituito»<sup>111</sup>. In quest'ontologia materialista del lavoro vivo, dove l'essere è costruito sulla traiettoria del tempo, «il tempo dell'eterno si smisura, attraverso la generazione, nell'avenire»<sup>112</sup>: infatti la produzione post-fordista è “oltre misura”, di contro al capitale e al suo dominio imperiale che è “fuori misura”.

Quale che sia la posizione che si ha rispetto a questa concezione, mi sembra che la connessione tra lavoro vivo e “oltre misura” sia almeno coerente con la premessa. Infatti, se si afferma che il lavoro non coincide più con la sola attività produttiva della fabbrica, perché pervade tutta la società, anzi è l'essenza del mondo, ciò significa che il lavoro è la vita stessa: ma la vita, come ci hanno detto Nietzsche e tutte le filosofe della vita del Novecento, è per eccellenza rottura, espansione, dismisura. Diversamente formulato: se nei regimi post-tayloristici di produzione il lavoro, diventato immateriale, pervade tutta la società e diventa la vita stessa, e se la vita è dismisura, ecco che il lavoro stesso è “oltre misura”.

Il richiamo da me fatto alla filosofia della vita, non intende per nulla sollevare a Hardt e a Negri l'accusa di vitalismo irrazionalistico, data la loro insistenza sul carattere affermativo, costituente, della vita o, il che è lo stesso, del lavoro vivo, il quale è un “non luogo” come nuovo luogo, un “oltre misura”, ma non un “fuori misura”. A questo proposito il loro riferimento privilegiato mi sembra essere Deleuze, ma anche distanziandosene. Il tema è il rapporto tra virtualità, possibilità, realtà, centrale per definire l'“oltre misura” della vita o della produzione, ad essa identica, come un concetto e una pratica totalmente affermativi. Hardt e Negri si riferiscono all'opera di Deleuze, *Le bergsonisme*, dove l'autore riprende da Bergson la distinzione tra passaggio dalla virtualità all'attualità e passaggio dalla

<sup>109</sup> A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 105.

<sup>110</sup> Ivi, p. 107.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*

possibilità alla realtà. Bergson dà il primato al passaggio dal virtuale all'attuale rispetto alla coppia possibile-reale, perché vuole affermare l'essere come «continuo atto di creazione, che porta sempre in luce qualche novità imprevedibile»<sup>113</sup>, e non come «semplice riduzione – sulla base delle rassomiglianze – di numerosi mondi possibili a un unico mondo reale»<sup>114</sup>. Hardt e Negri ritengono invece che sicuramente la virtualità abbia una potenza creativa, e tuttavia ciò è insufficiente, «in quanto trascura la realtà dell'essere creato, il suo peso ontologico, e le istituzioni che – creando la necessità dalla contingenza – conferiscono al mondo una determinata struttura»<sup>115</sup>. Come si vede, qui la smisuratezza della vita consiste nella sua dimensione produttiva, creatrice di nuovi valori, i quali non sono dialetticamente omologabili alla valorizzazione dello sfruttamento capitalistico. Si tratta di un "eccesso" che non è semplice flusso creativo, ma che dalla contingenza crea la necessità, dando così al mondo una struttura determinata.

"Virtualità" per Hardt e Negri è un «insieme di poteri d'agire (essere, amare, trasformare e creare) che risiedono nella moltitudine [...]. Il lavoro vivo costruisce i tramiti dal virtuale al reale: il lavoro è il veicolo del possibile»<sup>116</sup>. Se il lavoro vivo è il tramite del passaggio dal virtuale al possibile giungendo «a lambire il reale»<sup>117</sup>, la vita diventata lavoro o il lavoro diventato vita non sono un flusso indeterminato, bensì una potenza affermativa. Alla luce della relazione tra virtualità e possibilità, Hardt e Negri reinterpretano la categoria marxiana dell'astrazione. Essa presenta un doppio significato. Da una parte c'è l'astrazione del capitale, che «significa separazione dal nostro potere di agire, e coincide quindi con una negazione del virtuale»<sup>118</sup>. Dall'altro lato c'è l'astrazione, radicalmente altra e senza relazione dialettica col capitale, del lavoro vivo: qui «l'astratto coincide con l'insieme generale dei nostri poteri d'azione, ossia con il virtuale»<sup>119</sup>. È questo, a mio avviso un altro modo per dire che il lavoro diventato immateriale ha immanente, come una forza immaginativa, la tendenza alla cooperazione, al comune, e che quindi l'oltre misura, l'eccedenza innovativa del lavoro vivo tende all'affermazione ontologica, a tradurre il virtuale in possibile e il possibile in reale. Per Negri, l'"astrazione de-

<sup>113</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 434.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> Ivi, pp. 332-333.

<sup>117</sup> Ivi, p. 332.

<sup>118</sup> Ivi, pp. 434-435.

<sup>119</sup> Ivi, p. 435.

terminata” di Marx è connessa strettamente alla determinazione della “tendenza”: «Le determinazioni dell’essere possono [...] in Marx essere portate all’“astrazione” (alla conoscenza) solo quando, attraverso la conoscenza, si apra l’essere determinato al divenire, ovvero alla potenza della “tendenza”»<sup>120</sup>. Egli ricorda un’affermazione di Deleuze, in *La grandeur de Marx*, dove il comunismo è la «possibilità di tradurre la comunità dell’episteme in comune ontologico»<sup>121</sup>, dunque il passaggio dalla possibilità alla realtà. Abbiamo una concezione del tempo e del movimento non come un processo continuo scandito da una fase insurrezionale, una transizione e poi la costruzione del comunismo. Il piano dell’evento nega una transizione al comunismo perché il lavoro vivo, che crea “avenir” dalla contingenza, ha già immanente la tendenza alla cooperazione, quindi al comune. Questo evento che virtualmente si presenta come un’apertura sul vuoto ha però in se stesso, immanente, il suo *telos*, quindi è sempre una potenza affermativa.

Sulla base di quanto detto fin qui, non mi sembra incoerente, da parte di Hardt e Negri, stabilire la connessione tra la tematica marxiana dell’autovalorizzazione, riferita al lavoro (resta da discutere se in quanto capitale o anche indipendentemente da esso, ma non nel senso del valore d’uso) con la trasvalutazione nietzscheana. Il problema è se i due concetti di valore, di Marx e di Nietzsche, siano in qualche modo avvicinabili o se non implicino scelte di fondo e conseguenze completamente alternative. Decisivo è capire se dalla concezione marxiana del valore in generale sia eliminabile o meno la processualità, lo sviluppo dialettico, e se questo sia sostituibile con la concezione del tempo-evento. Ciò implica discutere più a monte la legittimità o meno dell’identificazione tra lavoro e vita, *general intellect* e corpo collettivo biopolitico. Come si vede, su questo punto si incontrano una questione “metafisica” e la comprensione del presente. In ogni caso il tema Marx-Nietzsche si rivela anche qui di primario ed “epocale” interesse.

#### *6. La moltitudine come relazione immanente di singolarità e comune, e l’Impero come parassita*

Il lavoro vivo post-fordista è fatto di corpi singolari che cooperano, generano il “comune” e quest’ultimo non si sovrappone alle singolarità come una “misura

<sup>120</sup> A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 32.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 33.

trascendentale”, ma le potenzia. La singolarità sta nel fatto che questo lavoro vivo ha come soggetti e come strumenti il cervello, gli affetti, insomma i corpi, e ciò non può che essere singolare, quindi nella produzione immateriale post-fordista il produttore ha la proprietà degli strumenti di produzione. Ma queste singolarità sono cooperative e nel movimento dal virtuale al possibile vi è un desiderio «che costituisce la sostanza di una *cosa comune*. È la costituzione del comune che mette in movimento la produzione e genera la produttività generale»<sup>122</sup>. La relazione tra singolarità e universalità è dunque reciproca: il lavoro singolare, ossia ogni singolo potere di agire, tende a costruire opere comuni e, viceversa, il comune che viene costruito è sempre singolarizzato:

L'uno e il molteplice si danno contemporaneamente – ma dal punto di vista ontologico l'uno è al servizio del molteplice [...]. Saperi localizzati, territorializzati – senza divenire locali o corporativi. Vale a dire che l'operaio sociale identifica nell'universalità del proprio essere sociale, nella microfisica indefinita dei suoi poteri, la natura dell'antagonismo e lo oppone alla centralizzazione capitalistica del potere [...]. Il nuovo non è unitario ma molteplice. Il nucleo produttivo dell'antagonismo è la molteplicità<sup>123</sup>.

Vi è nella globalizzazione un localismo etnico, razziale ecc., fatto di negazione e chiusura, insomma di opposizione tra “dentro” e “fuori”, e vi è, al contrario, un “locale” che è positiva articolazione del “non luogo” globale, in quanto fa sì che ogni luogo sia il proprio luogo. Perciò «la moltitudine postmoderna è un insieme di singolarità il cui utensile di vita è il cervello e la cui forza produttiva consiste nella cooperazione. E cioè: se le singolarità che costituiscono la moltitudine sono plurime, il modo nel quale esse si connettono è cooperativo»<sup>124</sup>.

Negri parla di “moltitudine postmoderna”, per distinguerla e contrapporla al concetto moderno di moltitudine, la quale è fatta di singolarità che devono essere organizzate e mediate da uno stato, un movimento, un popolo, una qualsivoglia volontà generale, o devono acquistare una coscienza di classe. La molteplicità delle singolarità, che caratterizza la moltitudine nel senso postmoderno, non è costituita dagli individui isolati dello stato di natura, il quale evoca lo “stato civile” che le nega come moltitudine mediante una qualche forma di centralizzazione “trascen-

<sup>122</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 333.

<sup>123</sup> A. Negri, *Fine secolo*, cit., p. 74.

<sup>124</sup> Id., *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 125.

dentale”, come Negri la chiama, perché – e questo mi pare il punto fondamentale – essa è definita in base al lavoro vivo, cioè in base all’utensile e alla produttività: la sua vita è lavoro e il lavoro è vita. Questa è la discriminante tra il concetto hardt-negriano di moltitudine postmoderna e quello moderno hobbes-hegeliano, dove invece la moltitudine è definita sul modello dell’individualismo possessivo, dunque della società civile, cioè in base ai regimi di proprietà privata che oggi le reti cooperative del lavoro immateriale postmoderno hanno reso priva di senso, nonostante la sua odierna tendenza a estendersi tanto più universalmente quanto più il soggetto della produzione diventa la comunità. In altri termini, il concetto moderno di moltitudine modellato sull’individualismo possessivo esprime quella misura capitalistica moderna del valore che il lavoro immateriale delle moltitudine odierna continuamente eccede, “smisura”. Di conseguenza, mentre nella moltitudine moderna segnata dall’individualismo possessivo e dalla misura del valore troviamo la guerra di tutti contro tutti che deve essere superata negando le singolarità in una misura trascendentale, nel lavoro vivo, in base a cui si definisce la moltitudine postmoderna, troviamo la tendenza alla cooperazione, dove il comune non toglie le singolarità, al contrario, sta in una «relazione reciproca: da un lato, i singoli poteri del lavoro costituiscono di continuo opere comuni; dall’altro, ciò che è comune viene sistematicamente singolarizzato»<sup>125</sup>. E allora, mentre la moltitudine moderna ha bisogno di mediarsi in una sovranità che la trascende, nel concetto postmoderno di moltitudine «il potere del lavoro [è] un potere di autovalorizzazione che eccede se stesso, fluisce verso l’altro e, attraverso questo investimento, dà vita a una comunanza espansiva. Le azioni comuni del lavoro, dell’intelligenza, della passione e degli affetti configurano un *potere costituente*»<sup>126</sup>. Il potere costituente di cui qui si parla è dunque immanente allo stesso concetto di autovalorizzazione e di soggettività ed è del tutto incommensurabile con il concetto moderno di sovranità che ne è la negazione. Infatti, «le metafore trascendentali del dominio negano che, sull’orizzonte delle singolarità, la cooperazione possa essere (di per sé) elevata all’efficacia del dominio e che l’intellettualità di massa sia capace di unità nella decisione su di esso»<sup>127</sup>, da cui il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, dalla volontà generale alla volontà di tutti, dalla società civile allo stato, dalla classe in sé alla classe per sé, dalla spontaneità all’organizzazione del partito ecc.

<sup>125</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 333.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 125.

Anche per il potere, come per la produzione, che in Hardt e in Negri non sono più articolati rispettivamente in una sovrastruttura e in una struttura, troviamo il motivo conduttore della “misura” che nega l’“oltre misura”. La sovranità come misura misconosce che un potere efficace possa risultare direttamente e assolutamente, ossia senza alcuna mediazione, dalla cooperazione delle singolarità, cooperazione che, reciprocamente, significa potenziamento e servizio delle singolarità e non loro negazione, negazione mediante la quale le singolarità vengono “tolte” e restituite ordinate in una costruzione organica: «La forma-Stato moderna articola l’unità di misura in un processo di composizione e di distribuzione “organica” di funzioni “rappresentative”. La misura subordina la pluralità delle potenze singolari ad uno schema di mediazione organica e le distribuisce in una gerarchia di funzioni»<sup>128</sup>. Di questo tipo di misura fa parte anche la democrazia rappresentativa moderna, «una pratica della misura ed un’esaltazione del limite»<sup>129</sup>. Il leninismo si è posto il problema di ricomporre la moltitudine. Questo problema mi sembra si ponga anche in Hardt e Negri, perché la moltitudine è virtuale, ossia un insieme di poteri di agire che mediante il lavoro vivo giungono al possibile. Ma il passaggio al reale, l’auto-perfezionamento del *kairòs* in rapporto al *telos*, avviene senza mediazione, giacché la moltitudine, in quanto lavoro vivo, è capace di autovalorizzarsi possedendo ogni singolarità il medio, lo strumento, ossia il cervello, gli affetti, il corpo, in cui è un desiderio di cooperazione che porta al “comune”. Il potere costituente è dunque assolutamente immanente. Invece nel leninismo il progetto di ricomposizione della moltitudine «ha fallito il suo compito quando ha definito la dittatura come la forma più alta della democrazia»<sup>130</sup>. In questo modo il leninismo ripropone lo schema della misura che subordina le singolarità alla mediazione organica, quindi partecipa della sovranità moderna. E che questo sia vero, dice Negri, lo si vede con chiarezza nel fatto che, nonostante la genesi e il successo positivi della rivoluzione d’ottobre, la teoria leninista della rivoluzione ha come «scheletro nell’armadio»<sup>131</sup> lo sviluppo industriale moderno assunto come unità di misura, ossia esattamente la negazione dell’“oltre misura” su cui si fonda il potere costituente del lavoro vivo. Nel leninismo si vede dunque come la misura accomuni lo sviluppo industriale e la sovranità moderna. Allo stesso schema della misura partecipano le varie forme di democrazia diretta, perché le illusioni tra-

<sup>128</sup> Ivi, p. 127.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*

scendentali della comunità delle singolarità o della «volontà generale, classe generale, grande sera anarchica, logica individualista del mercato politico»<sup>132</sup>, nonostante le grandi diversità tra queste concezioni, fungono come dei presupposti che misurano «la produzione temporale della moltitudine»<sup>133</sup>, quella che nel *kairòs* del lavoro vivo innova continuamente l'eterno e si espone alla dismisura. Per Negri l'unica forma di democrazia diretta esistita realmente è la democrazia corporativa, avutasi nel fascismo, attraverso la mediazione dei gruppi sociali nello stato etico, eventualmente capace di annientare il diverso, e nel *new deal* keynesiano, che, attraverso la concertazione tra le *élites* capitalistiche, quelle operaie sindacali e i governi, assoggetta le singolarità della moltitudine alla misura dello sviluppo imperialistico. Rientrano nel modello misurante della sovranità moderna quelle teorie pluralistiche della democrazia ispirate proudhonianamente, le quali, nonostante presentino una misura modesta di intervento del potere sovrano nel sociale, tuttavia non per questo fanno scomparire o riducono la “misura”, anzi sono perfettamente nella linea della sovranità moderna, perché esse immaginano che questa “misura” sia assorbita dal o nel sociale. Perciò si tratta di una variante delle democrazie corporative, perché viene misconosciuta «la dismisura dell'avenire»<sup>134</sup>. Infine, la forma post-moderna della sovranità, l'Impero con le sue teorie “deboli”, è quella che direttamente è confrontata alla moltitudine postmoderna del lavoro immateriale, quindi è un biopotere che agisce sullo stesso piano immanente della moltitudine.

Constatata un'organizzazione sociale di reti di comunicazione diffuse, autonomamente consistenti, sottoposte ad una forte tensione fra radicamento territoriale e mercato globale (di produzione, riproduzione e circolazione dei valori) [...], si progetta un processo di ricentralizzazione fondato sull'unità di una misura (monetaria, finanziaria, ecc.) globalmente valida<sup>135</sup>.

Pertanto, da un lato l'Impero agisce su mille piani, perché deve inseguire l'imprevedibilità dell'evento, ossia deve rispondere alla moltitudine, dove le singolarità innovano e cooperano e l'unità è a servizio del molteplice; per rispondere al *bios*, che lo produce come biopotere, «distende il suo baricentro su orizzonti deterri-

<sup>132</sup> Ivi, p. 128.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> Ivi, p. 129.

<sup>135</sup> *Ibid.*

torializzati»<sup>136</sup>. Dall'altro lato, poiché è impostato sulla "misura", deve restaurare la sovranità, ma senza la mediazione, in quanto si confronta direttamente con la moltitudine e la moltitudine si confronta direttamente con l'Impero. Ecco perché in ogni punto possono sorgere resistenze che non sono più marginali: di qui, la polizia e il carattere procedurale del diritto, e la capacità di sussumere in sé anche le concezioni riformiste e quelle rivoluzionarie.

Il punto essenziale mi sembra consistere nel fatto che il potere costituente della moltitudine postmoderna, essendo lavoro vivo che innova l'eterno e si espone alla dismisura, e avendo solo in se stesso i poteri d'agire, ossia essendo virtualità che, grazie al lavoro intellettuale, affettivo, corporeo, diventa possibilità, non trova la sua legittimità in una qualche normatività formale, ma nella sua stessa ontologia. «Questo movimento ontologico oltre misura è un *potere espansivo*, un potere libero, una costruzione ontologica e una disseminazione onnilaterale»<sup>137</sup>, dove i «semi»<sup>138</sup> sono appunto quelli «di una virtualità che vuole diventare reale»<sup>139</sup>.

Questa definizione espansiva è antidialettica poiché afferma la creatività di ciò che è oltre misura. Nel linguaggio della filosofia moderna, il potere di agire simultaneamente nei termini della singolarità e della comunanza è prettamente spinoziano. Tuttavia, questa definizione può anche essere intesa nei termini propri di Nietzsche: l'espansione onnilaterale del potere di agire rivela le basi ontologiche della trasvalutazione e, cioè, la sua capacità non solo di distruggere i valori che discendono dal regno trascendentale della misura, ma anche di crearne di nuovi<sup>140</sup>.

Il riferimento a Spinoza e a Nietzsche, con cui viene integrata la concezione marxiana del lavoro vivo come base del comunismo, sta a sottolineare il carattere ontologico e non normativo di questo comunismo, quindi il nesso tra virtuale e reale. La differenza è che l'ontologia, in riferimento a Spinoza riguarda il rapporto tra singolarità e comunanza, in riferimento a Nietzsche il carattere eccessivo, "oltre misura", della realtà costituita dal lavoro vivo che innova l'eterno e, in questo senso, è "dionisiaco".

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 334.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*



Di conseguenza, nella stessa prospettiva ontologica viene considerata la funzione dell'Impero. Come abbiamo detto, nonostante la potenza costituente della moltitudine postmoderna, l'Impero, dunque i regimi di proprietà e la misura capitalistica del valore, continuano a sussistere, anzi si estendono in modo quasi universale. Per Hardt e Negri, cessata ogni funzione progressiva del capitale grazie alla capacità di autovalorizzazione immanente al lavoro vivo della moltitudine, dunque grazie alla sua virtualità, l'Impero ha solo la funzione di parassita. Tuttavia questo parassitismo non è senza efficacia, al contrario. Infatti, poiché la moltitudine è virtualità, ossia insieme di poteri d'agire che vogliono diventare reali, la funzione parassitaria efficace dell'Impero sta nel mantenere la divaricazione, lo iato, tra virtualità e realtà della moltitudine: «L'azione del governo imperiale interviene per danneggiare e frenare le potenzialità possedute dalla moltitudine di suturare tra di loro virtualità e possibilità»<sup>141</sup>. Pertanto, la funzione dell'Impero è puramente negativa e poiché qui la negazione non costituisce hegelianamente il medio che porta all'affermazione, nella prospettiva ontologica la moltitudine è potenza d'essere, mentre l'Impero è mancanza d'essere. E inoltre, poiché l'essere è qui produttività, attività, l'Impero è reattività. Infatti esso agisce solo come retroazione dei poteri della moltitudine: «Qualsiasi azione imperiale è un contraccolpo della resistenza della moltitudine, che pone all'Impero sempre nuovi ostacoli da sormontare»<sup>142</sup>. Infatti, se, nonostante la sua mancanza d'essere, l'Impero è globalmente ovunque, ciò avviene solo perché esso deve inseguire le mille resistenze che incontra in ogni punto, dato che ovunque si produce il nesso tra virtualità e possibilità, ossia quel *bios* su cui, sia pure parassitariamente, esso si regge appunto come un biopotere. Coerentemente con queste premesse ontologiche, mentre la moltitudine, come sovrabbondanza d'essere e come attività, è un potere costituente, l'Impero, come negazione, mancanza d'essere e reattività, agisce su un terreno solo normativo, da cui i suoi poteri di polizia e il carattere solo procedurale del suo diritto per inseguire le resistenze, i mille eventi, che in ogni punto si producono autonomamente, dato il carattere costitutivamente, ontologicamente eccedente dell'agire della moltitudine. Da ciò si vede come "costituente" significhi ontologico, di contro alla normatività della sovranità, che è solo «il residuo negativo, la ricaduta della potenza della moltitudine»<sup>143</sup>. In questa impo-

<sup>141</sup> Ivi, p. 335.

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> Ivi, p. 336.

stazione ontologica è evidente che abbiamo il primato, appunto, ontologico, del lavoro vivo, dell'autovalorizzazione, quindi dell'azione della moltitudine, mentre il capitale è solo ricaduta negativa del potere costituente, dunque è depotenziamento, è «l'immagine più povera e ripetitiva delle determinazioni dell'essere»<sup>144</sup>. Questa rappresentazione della moltitudine e dell'Impero in termini ontologici è, come si vede, assolutamente a-dialettica, in quanto non abbiamo qui un processo di transizione posto dal capitale in forma antagonistica, in cui, a un certo grado dello sviluppo, il valore di scambio cessa di essere misura del valore d'uso, il quale diventa la base della distruzione dei precedenti rapporti di produzione, e ciò come esito estremo dello stesso fatto che il capitale è la contraddizione in processo. L'Impero è invece perennemente crisi, "onnicrisi", dovuta alle continue resistenze che lo tengono in vita in questa forma parassitaria. Invece della contraddizione storico-dialettica, abbiamo perciò la differenza ontologico-vitale tra "attivo" e "reattivo".

Se il campo ontologico dell'Impero è disseminato di una virtualità che vuole diventare reale,

ci deve essere indubbiamente un momento in cui la riappropriazione e l'autorganizzazione raggiungono una soglia e configurano un evento reale. Questo è il momento in cui si afferma effettivamente il politico – quando la genesi è completata e l'autovalorizzazione, la convergenza cooperativa tra i soggetti e la gestione proletaria della produzione si fanno potere costituente [...]. Questo è il momento fondativo di una città terrena, forte e separata dalla città divina<sup>145</sup>.

La soglia dell'evento reale non è però il passaggio dal "dentro" del lavoro vivo come sorgente del capitale, al "fuori" del valore d'uso, perché il potere d'agire è tutto nel lavoro vivo e non è più posto dal capitale. In un processo dialettico materiale, è il capitale stesso a provocare lo sviluppo di quegli agenti che per necessità lo portano alla crisi e al crollo, per cui abbiamo un punto in cui si verifica un'insurrezione e si avvia una fase di transizione che porta a una diversa forma di società. In questa prospettiva, invece, il lavoro vivo capace di autovalorizzarsi è già potere costituente, mentre l'Impero, non avendo nessuna funzione di attore di un processo storico antagonistico, ed essendo perciò solo un residuo negativo

<sup>144</sup> Ivi, p. 335.

<sup>145</sup> Ivi, p. 379.

della potenza della moltitudine, è perennemente declino e crisi. L'evento reale si ha dunque non quando all'interno della vecchia società si sono pienamente sviluppate le forze produttive a cui i rapporti di produzione sono inadeguati, per cui subentra la rivoluzione, ma quando la moltitudine, nel passaggio dal virtuale al reale, eleva la cooperazione delle singolarità all'efficacia del dominio e la decisione è presa dall'intellettualità di massa su un piano di immanenza, senza seguire lo schema trascendentale della sovranità. Allora è la stessa moltitudine che, nel pieno della sua affermatività, distrugge questo limite imperiale che lo insegue e lo controlla. Così, la distruzione dello stato di cose presenti nel senso marxiano, avviene a-dialetticamente in una con l'affermazione dei nuovi valori nel senso nietzscheano. Di conseguenza l'esclusione della dialettica del "dentro" e del "fuori" esclude a sua volta ogni concetto di transizione, caratterizzata da un momento insurrezionale e da una dittatura che segna il passaggio al comunismo, perché essa imporrebbe la misura della sovranità e distruggerebbe l'immanente potere costituente della moltitudine.

Vorrei a questo punto porre alcuni problemi. Mi sembra che la moltitudine con il suo lavoro vivo abbia qui una sorta di autosufficiente primato ontologico e sia la condizione di possibilità della sua negazione, la sovranità imperiale che reattivamente la insegue. Solo che – ecco il punto – questa negazione non è un medio per l'oltrepassamento e l'affermazione, ma semplicemente è declino, negazione e basta. Allora mi chiedo: visto che l'attore fondamentale non è il capitale come un processo contraddittorio che crea nel suo stesso automovimento le condizioni della sua crisi mortale, ma la moltitudine è in grado di autovalorizzarsi e di costituirsi da sé come soggettività, quale necessità c'è che si producano queste retroazioni negative che sono l'Impero o, più in generale, le figure moderne della sovranità e la misura della ricchezza secondo la legge del valore? Nel movimento dialettico inteso in senso materiale, essendo lo sviluppo stesso del capitale a creare la base della sua distruzione, un simile problema non si pone, appunto perché la crisi è il risultato dell'automovimento del lavoro umano alienato che dentro l'alienazione crea le condizioni della sua abolizione. Infatti, se si chiedesse perché ci sono la proprietà privata e lo sfruttamento, che nel regime di lavoro salariato portano a estrema visibilità la perdita totale dell'uomo, si risponderebbe che proprio mediante questo processo generato solo dal lavoro umano – ma dal lavoro umano nella schiavitù e contenente in potenza le condizioni della sua abolizione – si sviluppano quelle forze produttive, dunque quella ricchezza che costituisce la base di una società "ricca" in un senso esattamente opposto a come la ricchezza si presenta nel rap-

porto di proprietà privata, giunta al compimento nell'opposizione tra capitale e lavoro. In quest'ultimo rapporto la ricchezza è il valore misurato dal tempo di lavoro, necessario e supplementare, quindi è la massima povertà dell'uomo, ridotto alla semplice funzione della sua riproduzione in quanto forza-lavoro, e degli oggetti, ridotti a equivalenti astratti dalle qualità naturali e sociali. Nel comunismo inteso come sviluppo dell'individuo sociale, la povertà è il bisogno dell'altro uomo, quindi è la massima ricchezza, dove la ricchezza è l'onnilateralità delle qualità sostanziali umane e naturali, non l'astratta generalità delle equivalenze, dove si perdono le differenze qualitative. Ma appunto la società dove la ricchezza è fondata sulla base miserabile del furto del tempo di lavoro altrui, ha prodotto le condizioni per capovolgere in senso sostanziale e qualitativo il rapporto tra povertà e ricchezza. Cioè, alla domanda sul perché nella storia si produce la proprietà privata, si può rispondere che, essendo la struttura della proprietà privata la divisione del lavoro e lo scambio, «la vita *umana* ha avuto bisogno per realizzarsi della *proprietà privata* [e] ora essa ha bisogno della soppressione della proprietà privata»<sup>146</sup>. Ciò significa veramente concepire la storia come automovimento – umano e naturale – del lavoro umano, il quale, attraverso la contraddizione, pone le condizioni per generare il comunismo come soppressione reale della contraddizione stessa: in altri termini, ciò significa niente altro che il principio secondo cui l'umanità si propone solo i problemi che può risolvere. Da ciò consegue la radicale esclusione di ogni dimensione metafisica, trascendente o immanente che sia. Invece con questo completo spostamento sull'autovalorizzazione della moltitudine e quindi sul suo potere costituente, intesi come *prius* ontologico e non come risultato del movimento antagonistico della produzione e valorizzazione capitalistiche, mi sembra diventi difficile dare conto della genesi dell'Impero, mantenendo l'autosufficienza dell'intero movimento temporale. Non si comprende, cioè, perché la pienezza d'essere della moltitudine si debba depauperare senza né che questo depauperamento sia la transizione a uno stadio di sviluppo successivo, né che sia un ostacolo, un punto di resistenza che la vita pone a se stessa per romperlo ed espandersi. La domanda: *si multitudo est, unde imperium?* assumerebbe così lo stesso sapore teologico di quella: *si deus est, unde malum?*, e a nulla varrebbe il fatto che questa dinamica avviene sul piano dell'immanenza, perché, anzi, qui l'immanenza conserverebbe la stessa struttura metafisica della trascendenza.

<sup>146</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke, Ergänzungsband*, cit., p. 562; tr. it., cit., p. 149.

Inoltre, se l'Impero è solo reattività negativa e parassitaria, incapace di mettere in moto fin dall'origine qualsiasi forza produttiva, perché è il lavoro vivo che si autovalorizza e l'Impero può solo inseguirlo per fiaccarne la resistenza; e se l'intera storia della sovranità moderna è solo la negazione della capacità delle singolarità cooperanti e dell'intellettualità di massa di elevarsi come tali all'efficacia del dominio: allora, non si comprende perché affermare:

L'Impero è meglio di ciò che l'ha preceduto, allo stesso modo in cui Marx insisteva che il capitalismo era meglio delle forme di società e dei modi di produzione che aveva soppiantato. La tesi di Marx era fondata su un sano e lucido disgusto per le gerarchie rigide e anguste che hanno preceduto la società capitalistica e, nella stessa misura, sul riconoscimento che, nella nuova situazione, i potenziali di liberazione erano cresciuti. Allo stesso modo, anche oggi vediamo l'Impero spazzare via i crudeli regimi del potere moderno e incrementare i potenziali di liberazione<sup>147</sup>.

In effetti, nel *Discorso sul libero scambio* del 1848 Marx smascherava la presunta filantropia dei sostenitori dell'abolizione del dazio sul grano, misura che, secondo loro, avrebbe provocato l'abbassamento del prezzo del pane e quindi un beneficio per gli operai. Ma in realtà, sosteneva Marx, l'abbassamento del prezzo del grano avrebbe portato con sé un abbassamento dei salari, dato che anche il lavoro come merce è soggetto alla circolazione, per cui dell'abolizione del dazio non avrebbe beneficiato l'operaio ma solo la borghesia, vincendo, grazie alla liberalizzazione degli scambi, la lotta contro la rendita fondiaria. E tuttavia Marx sosteneva che il libero commercio è comunque rivoluzionario, perché abolisce la rendita fondiaria e così, semplificandosi lo scontro a due classi, borghesia e proletariato, «affretta la rivoluzione sociale»<sup>148</sup>. Io credo che in questa prospettiva si possa ben dire che il capitalismo è meglio dei regimi che lo hanno preceduto, appunto perché, come attore del processo antagonistico, libera quelle forze produttive che lo sopprimeranno. Ma se l'Impero è un parassita, quindi qualsiasi valore propulsivo è escluso, perché esso dovrebbe essere migliore dei regimi precedenti di sovranità, parimenti negatori delle rispettive figure di autovalorizzazione della moltitudine? Un parassita che si insedia nel corpo collettivo biopolitico – ben-

<sup>147</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 56.

<sup>148</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 458; tr. it. di F. Codino e A. Scarponi, *Libero scambio e economia nazionale*, Roma 1992, p. 25.

ché senza organi – dell'operaio sociale non è per questo migliore di quello che allignava, per esempio, negli ingranaggi meccanici dell'operaio massa, perché parassita rimane.

*7. Conclusione: ancora sul lavoro (materiale e immateriale) tra dialettica e ontologia*

Poiché il comunismo così inteso è immanente all'agire della moltitudine, di fronte a cui anche la sua ricomposizione mediante la dittatura leninista come forma più alta di democrazia è sovranità, dunque trascendenza e reattività, non è possibile indicare una concreta elaborazione che sia un'alternativa politica all'Impero. Come Marx ebbe bisogno della Comune di Parigi per concepire concretamente il comunismo, così solo le pratiche collettive della moltitudine possono permettere di fare un passo avanti in questo senso. E tuttavia è possibile per ora formulare tre rivendicazioni della moltitudine sulla base comune, soggettiva e costituente, del suo lavoro immateriale. La prima è il diritto alla cittadinanza mondiale, fondato sul fatto che, se la produzione capitalistica dipende sempre più dalle migrazioni, allora occorre generalizzare il «fondamentale principio costituzionale della modernità, che collega il diritto al lavoro e che ricompensa, con la cittadinanza, il lavoro che crea il capitale»<sup>149</sup>. La seconda rivendicazione poggia sul carattere biopolitico della produzione

<sup>149</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 370. Coerentemente con il primato ontologico costituente della moltitudine rispetto al carattere solo negativo e reattivo dell'Impero, ma più in generale della stessa sovranità moderna, anche le migrazioni non sono esclusivamente forza-lavoro di riserva che si muove grazie alle leggi oggettive della produzione e della circolazione, ma in primo luogo esprimono il desiderio di mobilità trasversale mosso dall'autovalorizzazione, desiderio di libertà che quindi porta a rompere i confini e le misure della legge del valore, mentre il potere, non solo imperiale, mette sempre in moto strategie di repressione e controllo di questo desiderio. Certamente i migranti sono anche spinti negativamente dal desiderio di fuggire dalle condizioni miserabili della riproduzione capitalistica e, cosa che va sottolineata, questa mobilità comporta nuovi sradicamenti, povertà, miseria, dunque sta a un livello ancora spontaneo di lotta. Tuttavia, la mobilità delle migrazioni esprime potenzialità immanenti di liberazione e non è messa in moto semplicemente dalla circolazione capitalistica delle merci, quindi della merce lavoro. Perciò, dicono Hardt e Negri, «sarebbe [...] interessante scrivere una storia generale dei modi di produzione dal punto di vista del desiderio di mobilità dei lavoratori (dalla campagna alla città, dalla città alla metropoli, da uno stato all'altro e da un continente all'altro) piuttosto che ripercorrere questo sviluppo solo sulla linea della regolazione capitalistica delle condizioni tecnologiche del lavoro. Questa storia costituirebbe una riformulazione sostanziale della conce-

postmoderna. Infatti, se la produzione non è più limitata alla fabbrica ma abbraccia l'intera vita sociale, non si può più calcolare il salario sulla misura della giornata lavorativa separata dalla sfera della riproduzione. Poiché il nuovo lavoro biopolitico unisce produzione e riproduzione, quindi la vita stessa è lavoro, ne discende la richiesta di un salario sociale per tutti, cosiddetti occupati come disoccupati, la cui distinzione è impossibile fare, una volta che sfera del lavoro e sfera della vita coincidono: «È l'intera moltitudine a produrre e la sua produzione è necessaria al capitale sociale complessivo»<sup>150</sup>. Infine, se la comunicazione e la scienza sono il mezzo di produzione determinante nella fase postmoderna, e se il produttore non è più solo l'operaio della fabbrica, ma l'operaio sociale che lavora sempre, sia nella sfera della produzione che della riproduzione, allora la riappropriazione dello strumento di produzione, tema classico della tradizione comunista, significa qui accesso per tutti alle conoscenze e alle reti informatiche.

Queste tre rivendicazioni sembrerebbero a prima vista condivisibili anche fuori dal contesto delle argomentazioni fin qui esaminate, tanto che oggi sono largamente diffuse nella sinistra. E tuttavia qui c'è qualcosa di estremamente peculiare che le distingue da altre rivendicazioni dello stesso tipo. Infatti tutte e tre le rivendicazioni vengono avanzate su un unico fondamento che le accomuna e sottolineare il quale mi sembra assolutamente decisivo, perché esso è il rivelatore di tutta l'impostazione filosofica di Hardt e Negri, costituendo così, a mio avviso, il punto di partenza di un'eventuale discussione sui due autori. Ebbene, il punto è che tutti e tre i diritti vengono avanzati sul fondamento del fatto che il loro soggetto è un lavoratore, sono

zione marxiana degli stadi dell'organizzazione del lavoro» (ivi, p. 203). Per il passato moderno Hardt e Negri ricordano la storia della schiavitù come un sistema repressivo atto a bloccare la mobilità della forza-lavoro, come dimostra la situazione degli afro-americani nelle Americhe, dove si trattava di reprimere il desiderio degli schiavi di fuggire, quindi il nomadismo. Questo atteggiamento da parte del potere, volto a bloccare la mobilità, mette il sistema della schiavitù in stretta continuità con i regimi del lavoro salariato. Nel mondo contemporaneo la caduta del muro di Berlino e la diserzione dal blocco sovietico hanno rappresentato in modo tipico questo desiderio di esodo, nomadismo e liberazione, che ha attraversato la storia delle lotte della moltitudine. «Nel corso della diserzione dalla "disciplina socialista", una mobilità selvaggia e le migrazioni di massa hanno sostanzialmente contribuito all'implosione del sistema. La diserzione dei quadri produttivi, di fatto, ha disorganizzato e colpito al cuore il sistema disciplinare del mondo sovietico. L'esodo di massa dei lavoratori specializzati dell'Europa dell'Est ha svolto un ruolo fondamentale nel provocare il crollo del muro» (ivi, p. 204). Naturalmente non basta questo livello ancora spontaneo di lotta, come le migrazioni, perché occorre dare luogo a una potente alternativa che esprima i desideri della moltitudine.

<sup>150</sup> Ivi, pp. 372-373.

diritti di tutti nella misura in cui la vita stessa è divenuta produttiva, lavoro e vita sono diventati la stessa cosa, quindi ognuno è produttore al di là, anzi, cancellando la differenza tra lavoro e ozio, lavoro produttivo e lavoro improduttivo. Perciò il diritto alla cittadinanza mondiale si presenta non come semplice libertà di spostamento, bensì come estensione del rapporto tra diritto al lavoro e cittadinanza dai confini dello stato al piano mondiale. Certamente, “documenti per tutti” in attesa di abolire i documenti stessi, ma appunto perché lo spostarsi esprime il desiderio di una cosa comune che diventa possibile nel lavoro ovvero nella vita identificata col lavoro. Il salario sociale non viene richiesto sul fondamento del diritto a vivere comunque, che io produca o meno: certamente questa distinzione non c'è più, però è cancellata a favore del fatto che, nelle condizioni della vita odierna diventata produttiva, ognuno è costitutivamente lavoratore, in quanto il tramite della virtualità che vuole diventare reale è il lavoro vivo. L'accesso alle informazioni è rivendicato per tutti non in nome della semplice emancipazione culturale ecc., ma in quanto appropriazione di un mezzo di produzione espropriato al produttore, dato che la cultura è lavoro, anzi la produzione è la stessa riproduzione, essendo il rapporto tra valore e lavoro concepibile anche in senso inverso.

Non è dunque l'umanità di ciascuno, l'essere enti generici, a costituire il titolo, secondo Marx non giuridico ma semplicemente umano, della rivendicazione, bensì è la costituzione ontologica soggettiva, definita in base alla potenza oltreumana del lavoro vivo, a essere il fondamento dei tre diritti. La moltitudine avanza questi tre diritti in base al suo essere e non al suo dover essere – infatti l'Impero, essendo sprovvisto d'essere, reagisce solo normativamente – e il suo essere è lavoro vivo. E poiché il mondo intero è lavoro, non essendovi più né lavoro produttivo né improduttivo, né produzione né riproduzione, la moltitudine stessa è il mondo, ed è la vita stessa che, riproducendosi, produce e che produce la sua stessa riproduzione. Il suo diritto, o meglio, il suo potere costituente sta nella sua ontologia: ovvero, essa è costituente perché è pienezza d'essere, cioè lavoro vivo oltre la misura del valore, capace di sporgersi sull'orlo del tempo. La dimensione semplicemente umana si porrebbe sul piano solo normativo: ecco perché i diritti umani sono il campo d'azione reattivo dell'Impero. La stessa questione marxiana dell'emancipazione umana può partecipare di questa dimensione imperiale normativa ed esserne sussunta, per cui ne va estratta la dimensione antagonista ontologico-soggettiva dell'autovalorizzazione e tradotta in “liberazione”, il che rende possibile l'incontro con la tematica nietzscheana dell'oltreumano. Ma per fare questo, Hardt e Negri, secondo me, non forzano il concetto marxiano di lavoro, semplicemente lo “spostano”. Cioè a dire, essi qui non considerano il lavoro sotto l'angolo visuale della merce misurabile in



base al tempo di lavoro, dunque in base alla misura capitalistica del valore. In questo caso avremmo a che fare non col lavoro vivo, ma col lavoro vivo considerato come forza-lavoro: infatti quest'ultima, non il lavoro vivo come tale, può essere misurata come valore in base al tempo di lavoro, quello necessario a produrre l'equivalente della sussistenza dell'operaio solo in quanto operaio, mentre il lavoro supplementare, comandato mediante il salario, viene appropriato e valorizzato dal capitale senza equivalente. A questa condizione Marx parlava di disumanizzazione, di uomo ridotto alla semplice funzione animale della sua riproduzione in quanto forza-lavoro, cioè espropriato della sua umanità come attività e godimento onnilaterali, per cui il comunismo come soppressione del rapporto di capitale e con esso di ogni rapporto antagonistico di proprietà, è essenzialmente emancipazione *umana*. Ora, da questo punto di vista Hardt e Negri non respingono il discorso di Marx. Essi dicono solo che quella prospettiva di emancipazione si riferisce in modo adeguato al lavoro della fabbrica, la cui disciplina è stata rifiutata dall'operaio massa, mentre il lavoro vivo "oltre misura" dell'operaio sociale è impossibile sottometterlo alla misura della sua valorizzazione in quanto semplice forza-lavoro. E di conseguenza non c'è più un "uomo" da emancipare dalla sua condizione animale di semplice riproduzione in quanto operaio, bensì una virtualità che vuole divenire reale, e lo diventa non in base a un titolo umano, bensì proprio grazie a questa sua capacità di andare oltre l'umano, essendo fatta di macchine intelligenti e corpi nietzscheanamente intesi come eccesso, espansione, "oltre misura". Al posto dell'uomo concepito come l'ente generico, che fa della natura il suo «corpo inorganico»<sup>151</sup> – e ciò «non significa altro che la natura è congiunta con se stessa, perché l'uomo è parte della natura»<sup>152</sup> –, dunque al posto dell'uomo naturalizzato e della natura umanizzata, subentra l'uomo senza o oltre natura:

La macchina è integrata al soggetto, non come una sua appendice, una sorta di protesi – proprio come un'altra delle sue qualità – ma è profondamente connaturato al soggetto l'essere umano e macchina al tempo stesso [...]. Il cyborg è l'unico modello disponibile per teorizzare la soggettività. Corpi senza organi, uomini senza qualità, cyborg: queste sono le nuove figure soggettive; le sole figure soggettive oggi capaci di comunismo<sup>153</sup>.

<sup>151</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke, Ergänzungsband*, cit., p. 516; tr. it., cit., p. 77.

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> M. Hardt, A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, cit., p. 20.

Così, con lo spostamento dello sguardo dalla forza-lavoro, separata dalla sua attività e dal suo oggetto nel rapporto di capitale, al lavoro vivo con la sua immanente capacità di autovalorizzazione ossia di *soggettivazione*, Hardt e Negri possono introdurre nel comunismo il tema del superamento dell'uomo senza neanche forzare più di tanto l'analisi di Marx e senza neanche negare la permanenza del regime di sfruttamento. Solo che potere costituente della moltitudine e parassitismo dell'Impero stanno non in un nesso dialettico di contraddizione, bensì in una differenza ontologica tra attività e reattività, pienezza e mancanza d'essere.

Mi pare evidente che il centro di tutto il problema sta in questa lettura dell'antagonismo sociale in base al concetto-chiave di soggettività, intorno a cui sono costruite una concezione e una pratica del comunismo distruttive e affermative al tempo stesso, senza mediazioni dialettiche, quindi una concezione che unisce il lavoro vivo marxiano e la trasvalutazione dei valori nietzscheana. Proprio questo aspetto della soggettività Hardt e Negri vanno a isolare in Marx, nella consapevolezza che in lui non c'è solo questo e che anzi vi sono contraddizioni. Perciò essi vanno "con e oltre Marx" enucleando nel contesto e nella tradizione del materialismo il tema della "soggettività" *versus* l'"oggettività". È la nuova costellazione del lavoro immateriale, che ha pervaso tutta la società, a richiedere una nuova definizione della soggettività, la quale per Hardt e Negri «è, nel configurarsi del comunismo, una grande innovazione teorica»<sup>154</sup>. Marx «definisce teoricamente un processo di costituzione di classe già storicamente dato»<sup>155</sup>, quindi una soggettività, credo di poter dire. Tuttavia, il processo di costituzione della soggettività si presenterebbe al tempo stesso come prodotto di una necessità oggettiva, in modo da poter escludere, nell'iniziativa proletaria, la possibilità di un riferimento utopistico. In altri termini, si creerebbe nel pensiero marxiano «un paradosso»<sup>156</sup>: è indubbio che il tema della soggettività è ben presente in Marx, perché al centro del suo pensiero sta la liberazione rivoluzionaria, quindi una pratica eminentemente soggettiva; ma, per evitare il pericolo di inserire l'utopia nell'orizzonte dell'iniziativa proletaria, la nascita e lo sviluppo della soggettività rivoluzionaria, quindi l'avvento del comunismo, appaiono come il prodotto di un processo oggettivo, di una storia naturale del capitale, cosicché il paradosso che si verifica è quello «di consegnare la liberazio-

<sup>154</sup> Ivi, p. 18.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Ibid.*

ne della soggettività rivoluzionaria a un “processo senza soggetto”<sup>157</sup>. Ebbene, in questo modo in cui Marx risolve il problema starebbe una contraddizione. Infatti abbiamo da un lato l’elemento soggettivistico della lotta contro l’alienazione e lo sfruttamento, quindi contro ciò che Hardt e Negri chiamano trascendenza, come il cuore del pensiero marxiano. Dall’altro lato vi è una concezione oggettivistica della storia «come ordinata da una necessità naturalistico-economica, secondo il paradigma del positivismo scientifico»<sup>158</sup>. Ma con quest’ultima componente viene posta di nuovo una sorta di trascendenza, ossia di misura, quale potrebbe essere appunto l’“industrializzazione”, scheletro nell’armadio della dittatura leninista intesa come la forma più alta di democrazia. Pertanto, con questo schema naturalistico-economico viene negato quel piano di immanenza assoluta, che invece costituisce il senso della tradizione del materialismo moderno, recuperato invece da Marx nel tema della soggettività che libera dall’alienazione e dallo sfruttamento. Notiamo come anche la dimensione oggettivistico-scientifica del processo sia trasformata da Hardt e Negri nella soggettività (benché ontologicamente reattiva e parassitaria soggettività) della trascendenza, allo stesso modo in cui l’oggettività della misura del valore è trasformata nella soggettività, anch’essa parassitaria e reattiva, della sovranità, dalla forma-stato moderna, tutta trascendente, fino all’Impero postmoderno, immanente, ma che, data la sua negatività, finisce col riprodurre il paradigma sovrano-trascendente. Rispetto a questo limite che Hardt e Negri riscontrano nell’opera di Marx, e recuperandone l’elemento delle pratiche soggettive, ben presenti nel tema della lotta contro l’alienazione e lo sfruttamento, essi ritengono che la soggettività, lungi dal presentarsi come risultato di uno sviluppo oggettivo nel senso di una storia naturale del capitale o di un processo senza soggetto, «deve essere colta in quanto prodotto di un processo sociale»<sup>159</sup>. Su questo punto si rifanno a Foucault, il quale avrebbe colto nella soggettività come *travail de soi sur soi* il carattere di prodotto e di produttore, ossia una soggettività che produce se stessa. Appunto questo è quanto avviene nelle reti del lavoro sociale immateriale, dove la soggettività è costituita e costituente, dunque non v’è differenza tra potere costituente e potere costituito, perché nel lavoro si ha sia una soggezione che una soggettivazione: «La soggettività è definita, simultaneamente e a pari titolo, dalla sua produttività e dalla sua producibilità, dalle sue attitudini produrre e a essere

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> *Ibid.*

prodotta»<sup>160</sup>, posizione, questa, che è contro sia la nozione di libero volere che di determinismo del soggetto.

In Marx l'uomo, ridotto a operaio/forza-lavoro, perde l'«oggetto»<sup>161</sup> del suo lavoro, quindi la natura che vi entra come materiale del lavoro fisico e spirituale e come mezzo di sussistenza e di riproduzione; diventa estraneo all'atto di produzione, quindi alla sua propria stessa attività lavorativa e di conseguenza alla propria vita in quanto attività; diventa estraneo al proprio genere e quindi al suo corpo inorganico, la natura, e a se stesso come natura, ossia oggetto di attività consapevole – infatti «l'oggetto del lavoro è [...] *l'oggettivazione della vita dell'uomo come essere appartenente a una specie*, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi come in un mondo da esso creato»<sup>162</sup>; infine, si estranea dall'altro uomo e dall'oggetto, e dal prodotto del lavoro dell'altro uomo, il quale si è impadronito del prodotto del suo lavoro, della sua attività e quindi della sua vita generica. Il lato soggettivo del rapporto dell'uomo con se stesso e con l'altro uomo è certamente il lavoro. Però nel lavoro si stabilisce tutta una dialettica tra soggetto e oggetto. Vi è qui una centralità dell'oggetto (sia esso inteso come natura, uomo e altro uomo) che l'uomo perde e di cui si riappropria «soltanto quando questo diventa per lui o un oggetto umano o un oggetto oggettivo. Il che è possibile soltanto qualora l'oggetto diventi per lui un oggetto *sociale* ed egli stesso diventi per se stesso un essere sociale, allo stesso modo che la società diventa per lui un essere in questo oggetto»<sup>163</sup>. Lato soggettivo e lato oggettivo sono connessi, nel senso che uomo, natura e società sono a un tempo soggettività e oggettività, le quali nel lavoro alienato restano scisse, mentre nel comunismo la scissione è soppressa dalla stessa prassi umana, che fino a ora, per realizzarsi, ha avuto bisogno della proprietà privata, quindi dell'alienazione la cui radice è il lavoro, e ora ha bisogno della sua soppressione. In Hardt e Negri questa concezione marxiana dell'alienazione come perdita dell'oggetto, e della sua riappropriazione pratica come oggetto trasformato ed emancipato, apparterebbe a regimi precedenti di produzione ossia alla soggettività dell'operaio professionale e dell'operaio massa. Nella soggettività del lavoro imma-

<sup>160</sup> Ivi, p. 19.

<sup>161</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke, Ergänzungsband*, cit., p. 512; tr. it., cit., p. 72.

<sup>162</sup> Ivi, p. 517; tr. it., cit., p. 79.

<sup>163</sup> Ivi, p. 541; tr. it., cit., pp. 117-118.

teriale l'oggetto e lo strumento di produzione appartengono alla soggettività che produce se stessa; l'attività lavorativa è la stessa attività vitale, essendo cancellata, nella produzione biopolitica, la differenza tra tempo di lavoro e tempo di vita; la configurazione del lavoro vivo è, come abbiamo visto, oltre l'uomo e la natura, in corpi-macchine, *cyborg*. Di contro, la figura dello sfruttamento e dell'oppressione (l'altro uomo che si appropria del lavoro e della vita altrui) è semplice reattività vuota dinanzi al lavoro che è diventato potenza oltreumana e non perdita dell'uomo e della natura. Per Marx l'alienazione umana in generale è nell'essenza del lavoro, cioè nel rapporto del lavoratore al suo prodotto e alla produzione, al genere e all'altro uomo, quindi tutti i rapporti di servitù sono solo conseguenze del rapporto di servitù dentro il lavoro stesso. Per Hardt e Negri, di nuovo, questo è vero nei regimi moderni, in quanto il nuovo regime di produzione postmoderno ha mostrato che il lavoro è potere costituente perché autovalorizzazione soggettiva, per cui la servitù, che pur esiste, è residuo reattivo che declina. Dunque, se Marx dice che «il lavoro stesso [...] non solo nelle attuali condizioni, ma in quanto il suo scopo in generale è il puro e semplice accrescimento della ricchezza, [è] dannoso e disastroso»<sup>164</sup>, questa è proprio la fabbrica divisa dalla società: «L'operaio solo fuori del lavoro si sente presso di sé; e si sente fuori di sé nel lavoro. È a casa propria se non lavora; e se lavora non è a casa propria»<sup>165</sup>. Invece il lavoro immateriale è nomade ed è nell'esodo, non come estraniamento, ma come potere positivo e virtuale di dar vita a un'altra città grazie alla potenza costituente del lavoro vivo, mentre il danno è dato dal controllo parassitario dei movimenti della moltitudine che l'Impero insegue. Di conseguenza, se, nella prospettiva della divisione tra fabbrica e società dei precedenti regimi di produzione descritti da Marx, abolendo il rapporto di servitù nell'attività produttiva umana si aboliscono tutti gli altri rapporti di servitù, perché nell'emancipazione dell'operaio è implicita l'emancipazione umana generale, essendo nella schiavitù del lavoro implicita l'intera schiavitù umana, nell'odierno lavoro c'è già un desiderio di comunismo che non si deve "emancipare", ma "liberare", nel senso che deve solo far diventare reale il virtuale tramite il lavoro che si autovalorizza. E infine, per Marx né l'aumento del salario né l'eguaglianza dei salari, come chiedeva Proudhon, avrebbero abolito il lavoro alienato, perché il salario è legato strettamente a quest'ultimo e dunque

<sup>164</sup> Ivi, p. 476; tr. it., cit., p. 19.

<sup>165</sup> Ivi, p. 514; tr. it., cit., p. 75.

alla proprietà privata di cui è l'essenza. Pertanto, l'aumento del salario sarebbe solo una miglior paga per gli schiavi e la generalizzazione del salario trasformerebbe solo il rapporto dell'operaio al lavoro in rapporto di tutti gli uomini al lavoro, cioè l'alienazione dell'operaio in alienazione di tutti gli uomini e l'intera società in un capitalista astratto. «Il salario è una conseguenza immediata del lavoro estraniato, e il lavoro estraniato è la causa immediata della proprietà privata. Con l'uno deve quindi cadere anche l'altra»<sup>166</sup>. Ebbene, in Hardt e Negri, essendo il regime di proprietà non più essenzialmente lavoro alienato, ma solo un parassita dell'unica potenza attiva del lavoro vivo, il salario non è più una sottomissione di tutti gli uomini alla società come astratto capitalista, ma una tappa del passaggio della moltitudine dal virtuale al reale, rispetto a cui l'Impero è solo costretto a reagire nelle sue modalità meramente negative.

Allora, nella concezione marxiana soggettività e oggettività si presentano scisse solo all'interno del rapporto di proprietà privata, ossia entro il lavoro alienato che ne è l'essenza, ma

il soggettivismo e l'oggettivismo, lo spiritualismo e il materialismo, l'agire e il patire smarrisce[ono] le loro opposizioni soltanto nello stato sociale, e quindi perd[ono] la loro esistenza in quanto opposizioni [...]. La soluzione delle opposizioni *teoretiche* è possibile *soltanto* in maniera *pratica*, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo<sup>167</sup>.

Questa prassi, quindi il momento della soggettività, è però fondata sul processo storico per cui l'umanità finora ha avuto bisogno della proprietà privata e ora ha bisogno di sopprimerla, dunque è il risultato di un processo che include soggettività e oggettività, scisse e soppresse praticamente nella loro scissione. In Hardt e Negri è evidente che questo movimento dialettico non può trovare spazio, altrimenti il lavoro apparirebbe solo come lavoro alienato che al termine del processo si emancipa, mentre invece esso è capace di autovalorizzarsi; e il comunismo sarebbe il "fuori" dell'emancipazione, non sarebbe immanente alla soggettività della moltitudine come potere d'agire che vuole diventare reale. Ecco allora che, anche riguardo al tema del soggetto, essi non rifiutano la descrizione marxiana dell'alienazione e del comunismo, ma la dislocano, interpretando quello che in Marx costituisce il processo come dialettica *soggetto-oggetto*, come la

<sup>166</sup> Ivi, p. 521; tr. it., cit., p. 84.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 542; tr. it., cit., p. 120.

mera *soggettività* dell'autovalorizzazione dell'operaio professionale e dell'operaio massa, diverse da quella dell'operaio sociale.

Anche a questo proposito vorrei porre alcuni problemi. Marx riteneva il lavoro come «*l'essenza soggettiva* della proprietà privata, [come] la *proprietà privata* in quanto attività che è per sé, in quanto *soggetto*, in quanto *persona*»<sup>168</sup>. Ciò mi sembra implichi coerentemente che esso ha il carattere di un processo il quale si presenta scisso, quindi in cui l'uomo resta sofferente e ridotto all'impotenza, perciò la scissione deve essere soppressa e l'uomo riguadagnato. Di conseguenza, come voleva Marx, nel comunismo «tutti i sensi e tutti gli attributi umani [...] sono diventati *umani*, sia soggettivamente sia oggettivamente [...]. Essi si riferiscono alla *cosa* in grazia della cosa; ma la cosa stessa implica un riferimento *oggettivo umano* a se stessa e all'uomo, e viceversa»<sup>169</sup>. Per questa ragione il comunismo è guadagno di tutte le qualità sensibili umane, siano esse lavoro o non lavoro<sup>170</sup>.

<sup>168</sup> Ivi, p. 530; tr. it., cit., p. 101.

<sup>169</sup> Ivi, p. 540; tr. it., cit., p. 117.

<sup>170</sup> Nei *Lineamenti* Marx critica la teoria di Adam Smith secondo cui il valore del lavoro rimane identico perché, quale che sia il salario ricevuto dall'operaio, un'ora di lavoro, nel «normale stato di salute, di forza e di attività, e secondo il grado abituale di abilità e di destrezza» (K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 504; tr. it., cit., p. 277) costa all'operaio il sacrificio della medesima porzione di riposo, libertà e felicità. Anche il prezzo differente delle merci che l'operaio compra con la medesima porzione di lavoro, dipende dal loro valore, ma non da quello del lavoro, che rimane identico, dato che vi rimane la stessa porzione di rinuncia e di sacrificio. Marx osserva che qui «Smith considera il lavoro sotto un profilo psicologico, in relazione alla gioia o alla infelicità che arreca all'individuo» (ivi, p. 507; tr. it., cit., p. 281). Ma questo aspetto psicologico non è affatto determinante per la misura del valore, anzi qui con la teoria del lavoro-sacrificio, se la si volesse prendere sul serio, avremmo una determinazione semplicemente negativa che non crea nulla. Viceversa, la misura del lavoro, quindi la possibilità della creazione di equivalenti, sta nel tempo, ossia è solo il comune fatto che essi sono lavoro, a prescindere sia dalle determinazioni qualitative sia dal rapporto psicologico del lavoratore con la sua attività, che li rende misurabili mediante il tempo di lavoro: «La negazione del riposo, in quanto mera negazione, sacrificio ascetico, non crea nulla» (*ibid.*). Quando Smith definisce il lavoro come sacrificio in senso negativo, ossia sacrificio di tempo libero, libertà, infelicità, egli coglie non la misura del lavoro e quindi la base del valore, ma solo il rapporto del lavoratore con la sua attività nelle condizioni del lavoro antitetico, cioè del lavoro coercitivo esterno, come avviene appunto nelle forme storicamente determinate del lavoro schiavistico, servile e salariato. In questi casi certamente il lavoro si presenta come pena in confronto con il tempo libero che è libertà e gioia – opposizione, questa, che vale in particolar modo per il lavoro salariato, ossia il lavoro sotto il capitale, perché già per il lavoro semiartigianale medievale non è il caso. Ma non è questa l'unica determinazione del lavoro come rinuncia al tempo libero. Proprio nelle normali condizioni di salute, abilità e destrezza l'uomo può aver bisogno di rinunciare al riposo e lavorare. Ma in questo caso il sacrificio, quindi la mi-

Mi chiedo: può in generale concepirsi il lavoro escludendo la dimensione del processo dialettico tra soggetto e oggetto, e può esso risolversi completamente nella soggettività? E inoltre, a ciò strettamente legato: si può, a proposito del lavoro e della soggettività con cui esso indubbiamente si identifica, parlare di ontologia e a maggior ragione di ontologia dell'evento? Si comprende come da questa domanda dipenda anche la legittimità di concepire un comunismo che sia realizzazione del mondo come lavoro e come sola soggettivazione oltreumana, piuttosto che, al tempo stesso e senza contraddizione, oggettivazione e soggettivazione delle qualità umane sensibili.

Per verificare questa questione voglio scegliere un termine di riscontro, per contrasto.

Nel secolo scorso Martin Heidegger ha fatto una profonda innovazione dell'ontologia mettendone al centro proprio l'evento, il luogo e la delocalizzazione, ossia problemi che troviamo parimenti al centro del discorso di Hardt e Negri, sia pure con diversa soluzione. Infatti questi ultimi ritengono che, pur avendo Heidegger, Nietzsche e Adorno, compreso «la fine della metafisica moderna e il legame tra modernità e crisi»<sup>171</sup>, tuttavia non hanno colto che «ci sono due modernità in gioco e che la crisi è il risultato del loro conflitto [...]». Le alternative che si sviluppano nella modernità si estendono oltre i limiti della metafisica moderna»<sup>172</sup>. Questo lo credo anch'io, tuttavia mi chiedo se l'alternativa possa essere un'*ontologia* del mondo-evento come lavoro, giacché

sura del lavoro, non è pena nel senso di Smith, bensì «manifestazione di libertà» (ivi, p. 505; tr. it., cit., p. 278), in quanto superamento degli ostacoli che l'uomo stesso si pone. Da ciò si evince che il lavoro come bisogno e come attraente non è affatto «uno spasso» (*ibid.*), come voleva Fourier. Orbene, a me sembra che in questa concezione, espressa nei *Lineamenti*, del lavoro come bisogno, concezione che si presenta in modo diverso dal lavoro comunque nocivo e dannoso dei *Manoscritti*, non sia eliminata la differenza tra lavoro e non lavoro, ma che entrambi gli aspetti siano visti nel contesto del perfezionamento dell'individuo sociale. Ciò presuppone l'autosoppressione dell'antagonismo della ricchezza creata sul valore, dunque appunto sull'antagonismo tra capitale e lavoro. Queste condizioni, perdute dall'epoca della pastorizia, devono essere create soggettivamente e oggettivamente. A me sembra quindi che in Marx questa concezione del lavoro come attraente e come autorealizzazione dell'individuo, non implichi un'ontologia del mondo come lavoro, ma tenga ferma la distinzione tra tempo di lavoro e tempo di non lavoro. Peraltro, gli stessi Hardt e Negri dicono che Marx va criticato proprio per non essere andato troppo lontano circa l'estensione ontologica del concetto di lavoro, a conferma della prospettiva diversa in cui si pongono su questo punto.

<sup>171</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 399.

<sup>172</sup> *Ibid.*



su questo terreno dell'ontologia, Heidegger, tutt'altro che comunista, potrebbe finire col risultare più persuasivo.

Secondo Heidegger, Marx ha raggiunto, con il suo pensiero dell'alienazione,

una dimensione essenziale della storia [...]. L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è pura materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica, secondo cui tutto l'essente appare come materiale del lavoro. L'essenza moderna e metafisica del lavoro è anticipata nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel come il processo auto-organizzantesi della produzione incondizionata, cioè come l'oggettivazione del reale da parte dell'uomo inteso come soggettività<sup>173</sup>.

Questa estensione del lavoro a tutto l'ambito dell'essente, cancellando la differenza tra lavoro e non lavoro, sembrerebbe avvicinarsi all'affermazione di Hardt e Negri, secondo cui l'essenza del mondo è lavoro. Tuttavia in Heidegger tutto l'essente "appare" come materiale del lavoro, secondo lo specifico gioco di significati del termine "apparire" nell'ontologia fenomenologica, mentre Hardt e Negri dicono che il lavoro è (o è diventato) «la sostanza comune»<sup>174</sup> e ne fanno solo soggettività, laddove Heidegger riconosce l'ineliminabilità, in qualsiasi fenomenologia del lavoro (hegeliana o fenomenologica in senso proprio che sia) della dialettica soggetto-oggetto. Si può eludere una siffatta dimensione dialettica e dichiararla superata in riferimento al lavoro immateriale, tanto più che Hardt e Negri vogliono guardare tutta la storia della composizione di classe e della militanza del lavoro a partire dall'autovalorizzazione e dalla sola soggettività?

In una conferenza friburghese del 1957 Heidegger commenta l'affermazione di Marx, nei *Manoscritti*: «Tutta la cosiddetta storia del mondo non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo»<sup>175</sup>. Il senso essenziale di quest'affermazione non sta tanto nel riscontrare «che oggi la tecnica, l'industria e l'economia, in quanto lavoro dell'autoproduzione dell'uomo, determinino in modo decisivo tutta la realtà del reale»<sup>176</sup>. Nell'affermazione "autoproduzione dell'uomo", il lavoro non significa

<sup>173</sup> M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1996, p. 340; tr. it. a cura di A. Bixio e G. Vattimo, *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo*, Torino 1978, pp. 106-107.

<sup>174</sup> M. Hardt, A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, cit., p. 17.

<sup>175</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke, Ergänzungsband*, cit., p. 546; tr. it., cit., p. 125.

<sup>176</sup> M. Heidegger, *Bremer und freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main 1994, pp. 94-95; tr. it. di G. Giurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano 2002, p. 126.

la pura operatività e attività: pur nell'estremo contrasto con Hegel, Marx pensa la questione centrale del lavoro nel senso della *Fenomenologia* hegeliana: esso è «il tratto fondamentale del processo dialettico mediante il quale il divenire del reale sviluppa la sua realtà»<sup>177</sup>. Anche qui, come in Hardt e in Negri, è il lavoro il tramite dal virtuale al possibile-reale. Però il lavoro è il tratto fondamentale di un movimento dialettico che è la forma più conseguente di autoproduzione e automovimento della realtà. Ora, Heidegger ritiene che il contrasto estremo di Marx con Hegel, consistente nel fatto che il primo vede l'essenza della realtà nell'uomo che produce se stesso e il secondo nello Spirito assoluto che comprende se stesso, non toglie il comune terreno metafisico dei due, o meglio la dipendenza fondamentale di Marx dalla metafisica di Hegel:

Infatti la vita e il dominio della realtà sono ovunque il processo lavorativo inteso come dialettica, cioè come pensiero, in quanto l'elemento effettivamente produttivo di ogni produzione rimane il pensiero, sia esso inteso e realizzato come metafisico-speculativo o come scientifico-tecnico oppure come miscuglio e imbarbarimento di entrambi. Ogni pro-duzione (*Pro-duktion*) è già in sé ri-flessione (*Re-flexion*), è pensiero<sup>178</sup>.

A riprova di ciò, si potrebbe notare come nella pagina marxiana dei *Lineamenti* il lavoro stesso, con lo sviluppo dialettico, ossia contraddittorio, della produzione borghese, alla fine diventi intelletto generale. Solo che questo, mentre in Marx crea le premesse per il pieno sviluppo dell'individuo sociale, in Heidegger conferma che il lavoro come autoproduzione è in ultima istanza pensiero. Mettendosi nella prospettiva di Hardt e Negri, si potrebbe vedere nel fatto che Heidegger riporti Marx nell'orizzonte metafisico del suo antagonista Hegel proprio grazie alla dialettica (pur dando atto del contrasto estremo tra Spirito che comprende se stesso e uomo che produce se stesso), la conferma di quanto la concezione dialettica del lavoro riproponga un primato del pensiero, quindi di una "misura". Oppure, all'inverso, proprio in questa interpretazione del lavoro come produzione e quindi riflessione, si potrebbe vedere confermato che il lavoro, nel momento in cui si distende su tutta la vita (nei termini di Heidegger: mediante il lavoro il divenire del reale sviluppa la sua realtà), mostra il suo carattere di pensiero, quindi di immaterialità, come avviene nel nostro mondo presente, realizza-

<sup>177</sup> Ivi, p. 95; tr. it., cit., *ibid.*

<sup>178</sup> Ivi, p. 95; tr. it., cit., p. 127.

zione della descrizione marxiana dell'intelletto generale. E però Heidegger tiene fermo proprio il carattere di processo dialettico del lavoro, carattere che non è eliminato, bensì è reso ancora più evidente dalla sua estensione, sociologicamente constatabile, a tutto l'ambito della vita e dalla sua assunzione del carattere immateriale, mostrando così la dipendenza di Marx dalla metafisica hegeliana della produzione come pensiero. Invece per Hardt e Negri proprio questa estensione del lavoro a tutto l'ambito della vita mostra la sua non sussumibilità nella dialettica, pensata come misura, mentre il lavoro vivo è dionisiacamente "oltre misura". Pertanto, proprio i nuovi regimi post-fordisti di produzione fanno sì che il lavoro debba essere concepito non come processo dialettico ma come evento ontologico.

Ora però, Heidegger mostra che il lavoro come tratto fondamentale della dialettica del divenire del reale – e solo in questo senso "lavoro" –, ha una provenienza essenziale in ciò che differisce *ontologicamente* rispetto all'essente inteso *onticamente* come lavoro. Infatti quest'ultimo è il destino dell'Essere in un'epoca determinata della sua storia, l'epoca metafisica che si compie appunto con la determinazione dell'essente come lavoro, ma in nessun modo esaurisce la storia dell'Essere stesso. Perciò il lavoro non può essere il nucleo di un'ontologia e infatti in Hegel e Marx esso compare sul piano ontico e come dialettica. Allora, alla luce di quest'impostazione, mi chiedo se sia concepibile un materialismo che giustamente pone al centro il lavoro, ma che si vuole ontologico e non dialettico; insomma, mi chiedo se sia possibile un'ontologia del lavoro e non una sua dialettica. Infatti Heidegger giustamente disloca il terreno dell'ontologia su una dimensione più originaria che non credo possa essere a fondamento di un "comunismo". Quest'ultimo è in Heidegger il destino metafisico-nichilistico dell'essere, ma non è certo la dimensione originaria né il tratto di un'epoca post-metafisica, la quale si caratterizza per una nuova apertura entro cui possono essere pensati anche il divino e il sacro, sia pure in senso post-cristiano.

A quest'epoca metafisica della storia dell'Essere, epoca che si compie come nichilismo, appartiene, insieme con Marx, anche Nietzsche. Per quest'ultimo la vita pone essa stessa le sue condizioni di possibilità, e la condizione ultima è il valore, la cui essenza è "stimare", "misurare". In questo senso *metafisico* – dunque, non nel senso antimetafisico di Hardt e Negri – Nietzsche appartiene alla stessa epoca in cui il mondo è divenuto lavoro e materiale da lavoro. Infatti, se l'essenza del valore è "stimare" e "misurare", l'"oltre misura" dionisiaco, pur nel contrasto estremo con il platonismo, il cristianesimo, la sovranità, il materialismo dialettico, la democrazia corporativa del *welfare*, il riformismo, l'Impero e quant'altro, rimane, nella sua essenza, "misura". Perciò il tentativo nietzscheano di superare il nichilismo è fatto, secondo Heidegger, con modalità metafisiche, restando così

entro un orizzonte nichilistico. Ciononostante, il tentativo di Nietzsche di spingersi verso l'epoca post-metafisica si esprime nel grido dell'“uomo folle”, del quale si parla ne *La gaia scienza*: egli «è colui che cerca Dio invocandolo ad alta voce [...]. Il grido continuerà ad essere udito fin che non si incomincerà a pensare»<sup>179</sup>. Anche qui si tratta di un dio post-cristiano, e tuttavia mi sembra difficile, a partire da questo “oltre misura” dell'uomo folle, pensare al lavoro vivo nel senso di base del comunismo o della democrazia assoluta in azione.

Queste osservazioni critiche credo vogliano una risposta. E tuttavia non si può negare che ancora più grande è la difficoltà – la quale, però, credo vada affrontata, a pena di renderle pretestuose –, nel verificare se quel paradigma dialettico marxiano riferito al lavoro, e se la distinzione tra lavoro e non-lavoro possano dar conto dello scenario del regime di produzione immateriale odierno, su cui Hardt e Negri hanno con grande merito richiamato sistematicamente l'attenzione.

<sup>179</sup> Id., *Holzwege*, Frankfurt am Main 1977, p. 267; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Scandicci 1997, p. 246.



## 8.

### Napoli tra sviluppo e arretratezza. Rileggendo un testo del marxismo operaista degli anni Settanta

#### 1. Premessa di metodo

Nell'*Ideologia tedesca* Friedrich Engels e Karl Marx osservano che se si parte dal processo di vita reale degli uomini, i quali non sono individui isolati ma si muovono in condizioni storicamente determinate, entro cui svolgono l'attività di produzione della loro esistenza materiale, attività da cui dipende l'organizzazione sociale e politica, allora «cessa la speculazione»<sup>1</sup> e «comincia [...] la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini»<sup>2</sup>. Di conseguenza non è più possibile una filosofia autonoma, la quale deve cedere il posto alla rappresentazione della realtà. Al posto della filosofia può subentrare al massimo «una sintesi dei risultati più generali che è possibile astrarre dall'esame dello sviluppo storico degli uomini»<sup>3</sup>. Perciò questi risultati generali non hanno nessun valore di per sé, ossia considerati separatamente dalla storia reale degli uomini, ma servono solo a facilitare il lavoro di ordinamento del materiale storico, e questo ordinamento non significa affatto la fissazione di uno schema in cui si possano sistemare, ritagliandole, le epoche storiche. Invece la difficoltà sta nello stabilire il metodo di studio e di ordinamento del materiale storico, e «a esporlo realmente»<sup>4</sup>. I presupposti di questo metodo scientifico non speculativo possono risultare solo «dallo studio del processo reale della vita e dell'azione degli individui di ciascuna epoca»<sup>5</sup>. Dunque, in nessun modo la filosofia può costituire un presupposto del discorso scientifico sulla vita reale degli uomini, ma può solo facilitare l'ordinamento del materiale storico. Un metodo di esposizione alternativo, non speculativo, è subordinato ai processi reali, quindi alla prassi vitale degli individui che producono in società le loro

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels, *Opere, V 1845-1846*, tr. it. di F. Codino, Roma 1972, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Ivi, pp. 116-117; tr. it., cit., *ibid.*

condizioni materiali di esistenza. È questo soggetto reale, ossia la società, a rimanere «saldo nella sua autonomia fuori della mente; fino a che, almeno, la mente si comporta solo speculativamente, solo teoricamente»<sup>6</sup>.

A mio parere, un discorso su Napoli fatto “da filosofi”, deve mantenersi entro questo preciso limite di astrazione niente affatto autonoma, ma del tutto subordinata alle condizioni della vita reale degli uomini, che caratterizza la filosofia. Bisogna allora chiedersi preliminarmente se è possibile fare di Napoli l’“oggetto” di un discorso filosofico. Evidentemente, dal punto di vista che ho qui accennato, la risposta è nettamente negativa, perché nell’età moderna e contemporanea, o postmoderna che dir si voglia, la città, o la metropoli, non può costituirsi come oggetto a se stante di “esposizione” in quel senso non speculativo ma reale, indicato da Engels e Marx, su cui poi è possibile poggiare, solo a mo’ di facilitazione dell’ordinamento del materiale storico-sociale, un minimo di residua astrazione filosofica. Marx indicava come oggetti di esposizione attraverso cui criticare lo stato di cose presenti, le sei parti in cui si divide quell’«anatomia»<sup>7</sup> della moderna società borghese che è l’economia politica: «*capitale, proprietà fondiaria, lavoro salariato; Stato, commercio estero, mercato mondiale*»<sup>8</sup>. Questi mi sembrano nell’età moderna i nuclei capaci di generare delle categorie espositive e, attraverso l’esposizione, critiche, tratte dalle connessioni della vita reale degli uomini e rispetto a cui può avere senso quel minimo di astrazione filosofica.

La città poteva generare delle “categorie” nell’antichità, e nel medioevo come primo nucleo della moderna società borghese. L’epoca della globalizzazione si presenta con caratteristiche tali per cui l’universalità delle relazioni sociali produttive, riproduttive, culturali ecc. si accompagna a un crescente processo di singolarizzazione e soggettivazione, e ciò sembrerebbe giustificare la possibilità di fare sulla città come tale proprio una riflessione filosofica che non pretenda di porsi come autonoma o di ordinare il materiale storico in uno schema speculativo, ma sia radicata nel processo vitale produttivo degli uomini. E tuttavia a me sembra che questo sarebbe un modo inadeguato di intendere il radicamento e il carattere solo subordinato alla vita reale, dell’astrazione di cui la filosofia fa uso. Il fatto che oggi per parlare dei rapporti politico-sociali il discorso filosofico corrente faccia uso frequente del termine “*polis*”, trae in inganno. Credo che questo

<sup>6</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, vol. I, cit., p. 28.

<sup>7</sup> K. Marx, F. Engels, *Per la critica dell’economia politica*, cit., p. 4.

<sup>8</sup> Ivi, p. 7; tr. it., cit., p. 3.

termine ripescato dall'antichità sia solo una metafora la quale serve ad esprimere la percezione che ci si trova in un momento di transizione, rispetto a cui le precedenti categorie moderne sono inadatte, ma ancora non ve ne sono altre atte ad esporre i processi che stanno avvenendo.

Proprio quando sembra che [i viventi] lavorano a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia<sup>9</sup>,

come avvenne col travestimento da apostolo Paolo fatto da Lutero, coi panni della Repubblica romana indossati dalla Rivoluzione francese, con quelli dell'Impero romano, indossati da Napoleone, e con la parodia della rivoluzione francese fatta da Luigi Bonaparte. Nella globalizzazione vi sono profondi cambiamenti negli strumenti di produzione, nelle relazioni sociali e nell'ordine mondiale. I tratti che di solito rileviamo più nettamente sono il cambiamento delle relazioni sociali che *sembrano* organizzate in maniera reticolare, quindi dove la connessione non esclude le singolarità che si formano nei punti di intreccio, e la crisi dello Stato come attore politico privilegiato nel diritto internazionale. Ma queste singolarizzazioni non sono comprensibili, a mio parere, se non a partire dalle grandi connessioni dell'economia politica che includono, anche nella riflessione marxiana, un pensiero della loro crisi. Ad esempio, nella globalizzazione non è scomparsa, ma si è accentuata, quella forma antagonistica di produzione degli uomini in società che si chiama rapporto di classe tra capitale e lavoro salariato, ideologicamente occultato dal conflitto di civiltà. I grandi processi di formazione di entità politiche soprastatali non fanno venire meno la questione del potere politico come violenza organizzata di una classe per opprimerne un'altra.

Naturalmente ciò non significa che della città o metropoli non si possa parlare. Ma i saperi sociologici, architettonici, geografici ecc. sulla città riescono a cogliere aspetti più vicini al processo vitale degli uomini che ci vivono. Questo però, a sua volta, non vuol dire che tali saperi vadano accettati così come sono.

<sup>9</sup> K. Marx, F. Engels, *Rivoluzione e reazione in Francia 1848-1850*, a cura di L. Perini, Torino 1976, p. 172.



Infatti essi non sono neutrali, ma hanno la loro radice in quella vita materiale degli uomini che si presenta, nella modernità e nella tarda o post-modernità, strutturata in modo antagonistico e segnata profondamente dal rapporto di dominio del capitale sul lavoro, dal mercato mondiale liberista e dalle odierne istituzioni post-statali ad esso subordinate<sup>10</sup>. Perciò va colta la connessione organica di questi saperi particolari con le grandi forme pratiche della vita sociale espresse e criticate dall'economia politica, proprio laddove di queste forme si registra la crisi. Solo da questo angolo visuale mi sembra possibile esercitare quel po' di riflessione filosofica astraente.

Ebbene, assumendo come filo conduttore del discorso che voglio svolgere, il conflitto tra capitale e lavoro salariato che, come dicevo, persiste e in ultima analisi condiziona anche i conflitti che si presentano in primo piano nella globalizzazione, un utile punto di partenza mi sembra essere questa affermazione di Mario Tronti:

Tutti capiscono che c'è stato un sommovimento strutturale dentro il modo di produzione capitalistico, e di qui poi dappertutto, nel dopo epoca taylorista-fordista-keynesiana. Tutti sentono che – come conseguenza o come causa, lasciamo adesso da parte il problema – c'è stato un passaggio di crisi nella composizione della soggettività alternativa<sup>11</sup>.

Circa il passaggio che si è verificato all'interno del modo di produzione capitalistico, c'è un grado di consapevolezza dell'analisi che permette una certa approssimazione al fenomeno. Viceversa, circa la composizione del soggetto alternativo o antagonistico al capitalismo, vi è estrema difficoltà e disordine di comprensione. Si è creato uno spazio vuoto, rispetto alla composizione di questa soggettività, in parte occupato in modo intelligente dalla rivoluzione femminile. Contemporaneamente vi è stato un passaggio, poco notato ma che ha contato molto, «dalla centralità politica alla marginalità politica del lavoro operaio»<sup>12</sup>. Ma tale “marginalità” non significa emarginazione, intesa nel senso del rendere

<sup>10</sup> Preciso che non ho nessuna nostalgia per l'epoca in cui la forma politica dominante era lo Stato nazionale, il quale esprimeva, ed esprime ancora, perché non è tramontato, in altro modo questi rapporti di produzione e di dominio capitalistici.

<sup>11</sup> M. Tronti, *Tra passione e realismo*, in «La rivista del manifesto», n., 31, 2002, [www.ilmanifesto.it](http://www.ilmanifesto.it).

<sup>12</sup> *Ibid.*

subalterni, impoverire, lasciare nel sottosviluppo, giacché essa è, più sottilmente, una forma di inclusione che al tempo stesso è un tenere a margine. Si vuole che si stia da parte ma che si collabori alla gestione del tutto, si stia nella comunicazione ma senza prendere la parola. Ciò è caratteristico del processo di globalizzazione, il quale centralizza e include, ma la forma di questa inclusione è la marginalizzazione politica. Questo passaggio entro la forma di produzione capitalistica non significa che non ci sia più la classe operaia o che non ci sia più quella forma di produzione. Ciò che è venuto meno è il cuore di questo rapporto di produzione, che è la concretezza della grande fabbrica, luogo di aggregazione del soggetto operaio. Ma nonostante questo, l'archeologia industriale non significa archeologia operaia, bensì richiede una nuova fenomenologia del lavoro.

Anche Michael Hardt e Antonio Negri partono dalla constatazione che la fabbrica non è più il luogo paradigmatico dove si concentra il lavoro. Tuttavia ciò non significa la scomparsa del lavoro, giacché, al contrario, esso oggi occupa più che mai il centro della scena. Ma questo avviene avendo il lavoro subito una metamorfosi radicale: esso è diventato immateriale, ossia coinvolge sempre più il linguaggio, la cognitività, il corpo e l'affettività. In tal modo esso finisce col coincidere con la vita stessa, ragion per cui non si può più parlare di un luogo privilegiato della produzione rispetto alla riproduzione. Al tempo stesso la perdita di centralità della fabbrica porta con sé non il declino della disciplina della fabbrica, bensì la sua estensione a tutte le forme della produzione sociale. Pertanto, se in superficie il lavoro sembra scomparso, in realtà in questa nuova configurazione immateriale esso finisce con l'essere sempre più la sostanza comune del mondo<sup>13</sup>.

Se si volesse fotografare a Napoli questo passaggio capitalistico dal fordismo al postfordismo, si pensa subito, per quanto riguarda il fordismo, allo sviluppo del polo industriale di Bagnoli negli anni Sessanta-Settanta con la grande fabbrica dell'Italsider e i suoi oltre cinquemila occupati, e, per quanto riguarda il postfordismo, alla successiva deindustrializzazione dell'area – intendendo per “industria” quella grande-fordista in senso stretto – e alla centralità data oggi al progetto del Parco scientifico e tecnologico dell'area metropolitana di Napoli e Caserta, promosso dal consorzio Technapoli. Tale consorzio punta sulla ricerca scientifica per favorire le innovazioni tecnologiche trasferendole alla piccola impresa e alla pubblica amministrazione, promuove consorzi territoriali tra imprese, la diversificazione della produzione in termini di prodotto e di sistemi indu-

<sup>13</sup> Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, cit., pp. 16-17.

striali – il che contrasta col carattere standardizzato della produzione dell'epoca fordista –, partecipa ai consorzi sulla promozione del libro, dell'informazione e della comunicazione, quindi punta sul sapere, sulla tendenziale “immaterializzazione” del lavoro e sulla scienza come forza produttiva principale. Questi consorzi di piccole e medie imprese locali, enti e università, che operano nell'area metropolitana suddetta, tendono a organizzarsi “a rete”, come è caratteristico nel post-fordismo. Tale organizzazione a rete, essendo ancora capitalistica, è una catena dorata, ma pur sempre una catena, la quale riproduce i meccanismi di comando sul lavoro stesso, anche immateriale, su tutto il territorio e non più nella sola fabbrica. Quest'ultima a sua volta organizza la produzione parimenti privilegiando la comunicazione e l'informatizzazione, e strutturando il processo lavorativo a filiere, a rete, ecc., cioè in forme nuove di comando sul lavoro, il quale rimane pur sempre lavoro salariato produttore di plusvalore. Per quanto invece riguarda la composizione della soggettività alternativa, si pensa, per il fordismo, alla centralità che assunse – forse, caso unico nella storia di Napoli – la classe operaia negli anni Settanta sia in termini di lotta che in termini di presenza dei partiti della sinistra, comunque se ne giudichi il merito delle scelte politiche, e alle ricadute positive che ciò ebbe, sociologicamente parlando, sulla vita della città. Per il postfordismo si pensa invece alla manifestazione del 17 marzo 2001 contro il *Global Forum* sull'*e-government*, brutalmente repressa dalla polizia del governo Amato di centro-sinistra, e a cui avrebbe fatto seguito la manifestazione di Genova contro il G-8 del luglio dello stesso anno, altrettanto brutalmente repressa dal governo Berlusconi di centro-destra.

Poiché, però, questo passaggio, all'interno del modo di produzione capitalistico, dal fordismo al postfordismo riguarda tutta la società capitalistica, ci si chiede che ruolo specifico può giocare Napoli. Credo che ciò possa essere compreso solo esaminando il rapporto tra sviluppo e arretratezza. Fino agli anni Sessanta queste categorie hanno segnato l'allora centenaria “questione meridionale”, mentre con la globalizzazione e la perdita di centralità dello Stato-nazione i termini di quella questione sono cambiati, se non addirittura tramontati. Sostengono Hardt e Negri che con il passaggio alla globalizzazione e al suo ordine “imperiale”, le divisioni tradizionali tra centro e periferie e tra Nord e Sud non sono più sufficienti per capire come si distribuiscono la produzione, l'accumulazione e le forme sociali, poiché la decentralizzazione della produzione e il mercato mondiale hanno frammentato e moltiplicato le divisioni internazionali e i flussi di capitale e di forza-lavoro.

## 8. Napoli tra sviluppo e arretratezza. Rileggendo un testo del marxismo operaista

Anche nelle metropoli ritroviamo tutta la gamma del lavoro, dalle vette ai tuguri della produzione capitalistica: gli *sweatshop* di New York e di Parigi rivaleggiano con quelli di Hong Kong e di Manila. Se il Primo e il Terzo Mondo, il centro e le periferie, il Nord e il Sud erano effettivamente separati dalle linee della divisione nazionale, oggi si intramano tra loro, distribuendo le ineguaglianze e le barriere lungo una rete di linee multiple e frammentate<sup>14</sup>.

Tuttavia questo non vuol dire che tutti i territori del mondo, dal punto di vista del rapporto capitalistico tra sviluppo e arretratezza, siano identici, bensì che le differenze diventano sempre meno essenziali e sempre più di grado. In ogni nazione e regione del mondo troviamo pertanto in proporzioni e gradazioni diverse ciò che prima era appannaggio, rispettivamente, del centro e delle periferie, ma non vi sono più barriere nazionali di divisione o nette differenziazioni tra Primo ed ex Terzo Mondo. «La geografia dello sviluppo ineguale e le linee di divisione gerarchica non si basano più su solidi confini nazionali e internazionali, ma su un sistema di frontiere fluide e sopranazionali»<sup>15</sup>.

Volendo applicare queste categorie a Napoli, potremmo dire sommariamente che essa non è Londra ma neanche Calcutta, e ciò sembra evidente. Ma tuttavia essa non può neanche essere considerata a metà strada, o a tre quarti di strada, tra Londra e Calcutta, perché queste due ultime realtà a loro volta non sono disposte su una linea retta ascendente, sì da far collocare Napoli a un determinato punto intermedio. Tutte e tre le metropoli combinano trasversalmente le stesse forme di sviluppo e di arretratezza caratteristiche del capitalismo globale odierno, e al tempo stesso non sono territori egualmente “sviluppati”, sempre dal punto di vista della produzione e circolazione capitalistiche, ma vi sono gradazioni differenti nella distribuzione di sviluppo e arretratezza. Perciò si tratta di capire, entro questa riconfigurazione del rapporto tra i due termini non più per grandi o medie aree territoriali ma con gradi differenti all’interno delle stesse realtà in tutte le parti del mondo, come ciò si verifica specificamente a Napoli.

Una simile operazione, che consideri Napoli nel sistema-mondo della globalizzazione, richiede un lavoro di appropriazione del materiale nei particolari (“metodo di ricerca”, marxianamente parlando), per poi ricostruirne il nesso interno (“metodo di esposizione”). Poiché tale compito non è alla mia portata, ho optato

<sup>14</sup> Id., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. di A. Pandolfi, cit., p. 311.

<sup>15</sup> Ivi, p. 312.

per un lavoro preliminare scegliendo una via traversa, la classica formula-pretesto della cosiddetta “riletura”. Mi soffermerò su un testo, che fra poco citerò, di una corrente del marxismo degli anni Settanta del secolo scorso, l’“operaismo”, dedicato al Mezzogiorno d’Italia, allo scopo di trovare un punto di collegamento con la problematica a cui sopra accennavo. Ciò dà l’impressione in primo luogo di prendere la questione alla lontana, ossia di parlare in generale del Mezzogiorno italiano e non immediatamente di Napoli, in secondo luogo di soffermarsi su una fase passata, quella relativa al fordismo, e, in terzo luogo, di assumere una sola impostazione possibile del problema, quella operaista. Quanto al primo punto, osservo che la messa a fuoco del problema sviluppo-arretratezza in generale, è il massimo consentito a chi ha competenze limitate a un discorso di tipo filosofico, anche se può forse in tal modo contribuire a richiamare qualche categoria di metodo utile per la ricerca concreta su Napoli. Quanto al secondo punto, l’evidenza del passaggio, nella produzione capitalistica, dal fordismo al postfordismo non deve far dimenticare, per restare all’esempio di Napoli, che, nonostante tutte le abissali diversità, il polo industriale fordista di Bagnoli e il Parco tecnologico postfordista di Napoli e Caserta rimangono egualmente “industria”, cioè produzione e circolazione capitalistiche, dunque sfruttamento che passa dalla forma “ferrea” a quella “dorata”. Inoltre, la camorra la troviamo, certo con diverse caratteristiche, sia nella fase odierna postfordista che in quella precedente fordista, e il rapporto tra occupazione e disoccupazione, e, nell’occupazione, la prevalenza del lavoro terziario con caratteri più “pre-” che “post-”industriali, hanno conservato a Napoli sempre delle costanti specifiche, anche nell’indiscutibile passaggio al postfordismo che tocca Napoli come gli altri luoghi della terra. Infine, per quanto riguarda il terzo punto – ossia la scelta della sola impostazione operaista, che pure rappresentò una linea di comprensione teorica importante di una fase di lotte politiche in Italia – il tema, caro a quella corrente, della “centralità della classe operaia”, pur con tutte le riserve che si possono sollevare, mi offre la possibilità di arrivare, attraverso l’archeologia del processo, a porre, alla fine del saggio, un problema cruciale della Napoli odierna.

## *2. Sviluppo e arretratezza*

Osserva Negri che nella tradizione marxista, così come era stata declinata dalle due correnti classiche del movimento operaio fino alla metà del Ventesimo secolo, il concetto di classe operaia si formava attraverso una trasposizione

politica del concetto di forza-lavoro, la quale è, a sua volta, la raffigurazione sociale del capitale variabile al cui interno essa si forma. Il capitale ha certamente avuto la funzione storica di creare la forza-lavoro, ma così questa era determinata in modo statico all'interno del concetto di capitale e di conseguenza, se il concetto di classe operaia era la proiezione e il raffinamento politico del concetto di forza-lavoro, anche essa era costruita in maniera statica, ossia «come proiezione meccanica della forza-lavoro, quindi come figura interna al capitale»<sup>16</sup>. Questo oggettivismo caratterizzava sia la concezione del movimento operaio occidentale sia quella del socialismo sovietico che si impadronì di questo schema per la realizzazione del suo progetto di industrializzazione, il quale comportava l'exasperazione di «questa figura di classe operaia dentro un regime disciplinare»<sup>17</sup>.

In queste interpretazioni della teoria marxista era impossibile fare della classe operaia una variabile indipendente, autonoma rispetto al rapporto di capitale. Viceversa, l'osservazione storica delle lotte operaie e non solo, nel corso della prima metà del Novecento e negli anni Sessanta e Settanta, mostrava un comportamento autonomo di queste lotte nel senso che esse non avvenivano all'interno di uno sviluppo posto e diretto dal capitale, ma erano esse stesse motori dello sviluppo in quanto costringevano il capitale costantemente a trasformarsi: «*La classe operaia era [...] il motore di ogni sviluppo attraverso la lotta*»<sup>18</sup>. In tal modo la nozione stessa di sviluppo veniva capovolta, in quanto esso non è un processo di cui è soggetto motore il capitale, ma, al contrario, è solo la risposta reattiva a cui le lotte lo costringono continuamente. Di conseguenza, «la classe operaia [è] definita dal suo essere soggettivo, dalla capacità di mostrarsi come evento e di disporsi come costituzione sociale»<sup>19</sup>. Il capitale stesso, a sua volta, non è un movimento oggettivo così come appare, ma “soggettività”, sia pure costituentesi reattivamente rispetto ai movimenti autonomi della soggettività operaia. I movimenti del capitale sono «movimenti sociali, ovvero emergenza di eventi di rottura»<sup>20</sup>, eventi soggettivi subordinati ai processi soggettivi di massa autonomi. Data questa caratterizzazione così fortemente

<sup>16</sup> A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su “Impero” e dintorni. Con contributi di M. Hardt e D. Zolo*, Milano 2003, p. 39.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Ivi, p. 40.

soggettiva, il movimento storico, più che a un processo unitario, assomiglia a una costellazione discontinua di eventi. Di conseguenza la stessa rivoluzione «non [è] una scadenza oggettiva, il limite a cui tend[ono] i fattori materiali che la caduta del saggio di profitto crea [...], ma *il cumulo di un insieme di processi soggettivi* di massa, un evento»<sup>21</sup>.

In coerenza con questa linea interpretativa, sbilanciata sul momento della soggettività, il che significa sul momento politico, Luciano Ferrari Bravo sostiene, all'inizio degli anni Settanta, che non è possibile immaginare lo sviluppo come la spontaneità del processo economico e di conseguenza immaginare una separazione tra Stato ed economia. Pertanto, i termini “sviluppo” e “arretratezza” assumono connotati fortemente politico-soggettivi:

Definiamo [...] lo sviluppo come nient'altro che un processo di conquista e ridefinizione continue di un rapporto di forza politico tra le classi, il piano come forma necessaria di questo processo a certi livelli di maturità della produzione capitalistica e, d'altra parte, il sottosviluppo, l'arretratezza bensì come “disgregazione”, ma come disgregazione delle stesse possibilità materiali di un attacco politico proletario al rapporto di classe fondamentale<sup>22</sup>.

Come si vede, sviluppo e sottosviluppo sono sì definiti a partire dallo scontro tra le due classi fondamentali, capitale e lavoro salariato, ma di questo scontro viene esasperato il momento soggettivo dei rapporti di forza politici: come è detto esplicitamente, ci si vuol collocare «sul terreno di una definizione *politica* di sviluppo e sottosviluppo»<sup>23</sup>, e questa definizione riguarda specificamente lo stadio del capitale in cui è centrale il “piano” come forma di costituzione della propria soggettività. Pertanto, lo sviluppo è il modo politico in cui il capitale, in risposta all'attacco operaio, cerca una ridefinizione continua del suo rapporto di forza rispetto all'avversario, e lo fa in termini di panificazione (ci riferiamo sempre alla metà del Ventesimo secolo), la quale è la forma caratteristica dello sviluppo, mentre il sottosviluppo è certamente disgregazione, ma tale disgregazione significa incapacità, da parte proletaria, di un attacco materiale allo sviluppo, ossia al

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> L. Ferrari Bravo, *Forma dello stato e sottosviluppo*, in L. Ferrari Bravo e A. Serafini, *Stato e sottosviluppo. Il caso del Mezzogiorno italiano*, Milano 1973, p. 18.

<sup>23</sup> *Ibid.*

piano come rapporto di forza favorevole al capitale. La disgregazione è dunque il risultato della ridefinizione favorevole del rapporto di forza capitalistico e, al tempo stesso, l'uso che il capitalismo ne fa piegandola alle ragioni dello sviluppo, cioè di quel rapporto di forza favorevole conquistato. Da tutto ciò consegue che sviluppo e sottosviluppo non sono i termini "oggettivi" di un dualismo, ma sono intrinsecamente integrati come momenti in cui si definiscono i rapporti di forza soggettivi tra le classi, ossia i rapporti politici stessi.

Questo tipo di impostazione si opponeva alla definizione allora dominante dello sviluppo, la quale concentrava l'attenzione sull'aumento del reddito medio pro capite ed è vista da Ferrari Bravo come il terreno comune – sempre negli anni qui in questione – sia dell'economia borghese che della scienza marxista "ufficiale". Quest'ultima assumeva l'ideologia oggettivistica dello scarto tra sviluppo reale e sviluppo possibile in modo del tutto disincarnato dalla reale vicenda della lotta di classe. Invece la prima assumeva il punto di vista per cui l'arretratezza è la fase preliminare dello sviluppo che bisogna conquistare al capitalismo, e tuttavia coglieva contemporaneamente che il sottosviluppo «costituisce una condizione di rilancio, politica ed economica, che va mantenuta e continuamente ricostituita»<sup>24</sup>. Così, il sottosviluppo non è né il "non ancora" dello sviluppo, secondo uno schema oggettivistico, né un prodotto dello sviluppo nel senso di una sottodeterminazione nella struttura complessiva, quindi in un senso strutturalistico, ma è piuttosto «una *funzione* [...] materiale e politica»<sup>25</sup> dello sviluppo capitalistico, in quanto esso serve internamente al processo di socializzazione del capitale. Questa socializzazione si ha nel momento in cui esso opera in modo pianificato come Stato-piano, come un momento politico di soggettivazione, il cui senso è quello di sottomettere tutta la società al suo dominio.

Nella stessa prospettiva e contesto, anche Alessandro Serafini critica la teoria per cui l'imperialismo sarebbe un «accerchiamento dello sviluppo»<sup>26</sup>, nel senso che il capitalismo, incapace di crescere ulteriormente in patria, dove si è massimamente sviluppato, troverebbe nelle aree sottosviluppate la possibilità di espansione, colonizzandole. Questa teoria dualistica accomuna, secondo Serafini, sia le teorie rivoluzionarie di tipo terzomondista, sia le tesi "economiche",

<sup>24</sup> Ivi, p. 19.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> A. Serafini, *Sviluppo capitalistico e forza-lavoro in Italia: l'intervento sul Mezzogiorno (1950-1962)*, in L. Ferrari Bravo e A. Serafini, *Sviluppo capitalistico e forza-lavoro in Italia: l'intervento sul Mezzogiorno (1950-1962)*, cit., p. 174.



ossia oggettivistiche, del capitalismo. Infatti queste teorie non dicono mai «il “perché politico” di questo processo»<sup>27</sup>, lo descrivono ma non ne colgono la dimensione soggettiva, e ciò sempre perché partono dall'economicismo del reddito medio pro capite. «Capire l'uso capitalistico dell'arretratezza significa capirne la sostanza politica, cioè, da un lato, l'uso politico ai fini del dominio di classe che di essa viene fatto, dall'altro i salti organizzativi complessivi ai quali la necessità di questo uso obbliga i capitalisti»<sup>28</sup>. Dunque, anche per Serafini l'arretratezza va definita in termini politici.

Essa è, prima di tutto, arretratezza *organizzativa e politica* della classe operaia delle “zone sottosviluppate”, incapacità di ostacolare effettivamente, da parte proletaria, lo sviluppo capitalistico, le sue ragioni, le sue esigenze, incapacità cioè di scindere i propri interessi di classe da quelli dello sviluppo della società capitalistica, di riaffermarli continuamente contro quello sviluppo<sup>29</sup>.

Perciò, anche quando la classe proletaria lotta per lo sviluppo, non scinde i suoi interessi da quelli capitalistici. Tale lotta è, in un certo senso, espressione di arretratezza, mentre l'interesse operaio spezza il circolo arretratezza-sviluppo ed è piuttosto lotta per i propri interessi in quanto completamente antitetici a quelli della società capitalistica, e così solo indirettamente costringe il capitale allo sviluppo come risposta alle lotte che lo mettono in crisi.

Perciò il sottosviluppo, se non è solo un “non-ancora”, ma anche una funzione dello sviluppo stesso, va scientificamente ricostruito nella sua espressione oggettivistica e ideologica, propria dell'economia borghese, ma accolta anche dal marxismo dominante in quegli anni, e poi va rovesciato praticamente<sup>30</sup>.

### 3. *Il Sud italiano nella “fase fordista”*

Secondo Ferrari Bravo «il cervello politico borghese»<sup>31</sup>, riflettendo sul brigantaggio, che è all'origine della questione meridionale, considera la repressione

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Ivi, p. 175.

<sup>30</sup> Cfr. L. Ferrari Bravo, *Forma dello stato e sottosviluppo*, cit., p. 19.

<sup>31</sup> Ivi, p. 20.

armata nei confronti «degli strati “profondi” del proletariato meridionale»<sup>32</sup>, che rifiutavano lo Stato, come un «momento “interno”»<sup>33</sup> di tutto un processo che vuole però nello stesso tempo andare alle cause del fenomeno. Perciò l'ideologia borghese spiega la ribellione a partire dall'arretratezza del Mezzogiorno, e questa è vista come «insufficienza *capitalistica* della società civile meridionale»<sup>34</sup>, caratterizzata dalla sopravvivenza dei rapporti feudali, dal parassitismo delle città, dall'assenteismo della grande proprietà ecc. Da questa posizione deriva l'ideologia dell'immissione o dell'integrazione del popolo nello Stato, possibile solo sulla base dei rapporti di produzione moderni. Questa ideologia meridionalistica dello sviluppo e della modernizzazione aveva, per Ferrari Bravo, «un ruolo politico permanente»<sup>35</sup>. Infatti stava alla base dell'ideologia dello sviluppo economico, della razionalizzazione oggettiva, comune sia alla scienza borghese che a quella marxista, socialdemocratica o della Terza internazionale.

Tra gli anni Cinquanta e Sessanta l'intervento statale nel Mezzogiorno costituisce il fattore decisivo che sposta i termini della questione meridionale, cambiandone l'assetto in termini qualitativi. Questo spostamento dipende dal fatto che lo Stato capitalistico assume la struttura e la forma del piano. È fondamentale sottolineare che la questione meridionale non si estingue, o, se si vuole, non cambia radicalmente i suoi termini qualitativi, perché si siano estinti l'arretratezza e il sottosviluppo che l'hanno determinata, quindi perché si sia verificata l'ideologia dello sviluppo e della modernizzazione. Certamente, nell'arco degli anni Cinquanta e Sessanta, quindi in venti anni, il quadro del Mezzogiorno mutò profondamente, come era constatato dai meridionalisti Manlio Rossi Doria e Pasquale Saraceno, con la cui diagnosi Ferrari Bravo concorda. Vi furono senza dubbio mutamenti per quanto riguarda l'espansione del reddito, l'aumento della popolazione extragricola, l'aumento relativo della produzione agricola in proporzione all'esodo migratorio, la presenza di aree industrializzate in varie parti del territorio meridionale, infrastrutture, bonifiche, acquedotti e soprattutto la viabilità stradale, che rivoluzionò il paesaggio. Tuttavia a questo fa da contrasto l'aumento dell'occupazione extra-agricola più nei servizi e nell'edilizia che non nell'industria manifatturiera, ma soprattutto, dagli indici di reddito alla possi-

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

bilità di un autonomo meccanismo di sviluppo, il divario tra Nord e Sud si era accresciuto, cioè l'arretratezza persisteva in termini relativi.

Ma proprio in questo permanere dell'arretratezza, non permane la vecchia questione meridionale come linearità dello sviluppo possibile, bensì emergono degli elementi «*qualitativamente* nuovi»<sup>36</sup>, in modo da spostarne i termini. Due sono gli aspetti di questo spostamento. Il primo è il passaggio, nel rapporto tra sviluppo e arretratezza, quindi tra Nord e Sud italiani, «da un rapporto di “separazione” a uno di “*integrazione*” rispetto al complesso dell'economia nazionale (ed internazionale)»<sup>37</sup>. Però, da quanto si è visto finora, si ricava che, per l'impostazione qui esaminata, “*integrazione*” non significa che il Sud abbia raggiunto una struttura economica simile a quella settentrionale, il che confermerebbe la tesi economicistica e oggettivistica dell'eliminazione delle sacche di arretratezza feudale, monopolistica, parassitaria ecc., ma significa solo che il rapporto tra sviluppo e sottosviluppo ha assunto una diversa fisionomia. Il sottosviluppo si conserva, ma trascorre «da rapporto *esterno* a rapporto *interno*»<sup>38</sup>, vale a dire diventa un rapporto interno allo sviluppo. Questa trasformazione è espressa in modo caratteristico dalle migrazioni interne di forza-lavoro dal Sud al Nord negli anni Sessanta, cosicché il sottosviluppo diventa una risorsa interna allo sviluppo stesso, viene, per così dire, interiorizzato allo sviluppo. In tal modo è superata la visione dualistica esterna, di tipo coloniale, del rapporto tra i due momenti, mentre, d'altra parte, il rapporto “*interno*”, non dualistico, si ha non nel senso di un'omologazione di struttura economica, altrimenti non si potrebbe parlare di rapporto tra sviluppo e sottosviluppo, bensì nel fatto che il sottosviluppo, mantenuto, viene interiorizzato dallo sviluppo, ricondotto a una sua funzione, diventa una risorsa per lo sviluppo stesso, e questa funzionalizzazione del sottosviluppo allo sviluppo è la forma del dominio capitalistico complessivo su tutta la società italiana.

Ciò è coerente con la funzione del sottosviluppo e dell'arretratezza a livello di internazionalizzazione dell'economia, già avvertita a quel tempo. Infatti, non funzionava in generale lo schema del rapporto tra sviluppo e sottosviluppo come un rapporto dualistico di tipo coloniale: il sottosviluppo, nella pratica del capitalismo, «si rappresenta non come “lato” di un rapporto duale ma semmai

<sup>36</sup> Ivi, p. 13.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Ivi, p. 14.

come “angolo” attardato, accanto ad altri, di un sistema economico più largo e, appunto, integrato»<sup>39</sup>. In tal modo la questione del Sud d'Italia diventava già allora un caso certo specifico, ma non diverso come momento del più complesso rapporto mondiale tra sviluppo e sottosviluppo, dove veniva superata praticamente la rappresentazione dualistica e coloniale, se si vuole usare l'analogia rispetto alla precedente rappresentazione dell'imperialismo. Si tratta quindi di sottosviluppo ma dentro il domino complessivo del capitalismo, e non dualisticamente fuori di esso.

Il secondo aspetto di questo spostamento qualitativo nei termini della questione meridionale, non fa che radicalizzare il superamento del modello di rapporto dualistico, e quindi confermare il modello di “integrazione”. Infatti, secondo Ferrari Bravo, in concomitanza con il fatto che il Sud, ovvero l'arretratezza, costituiva una riserva di forza-lavoro per le aree sviluppate, si avviò un processo complementare, per cui la contrapposizione tra sviluppo e sottosviluppo non passava più soltanto tra Nord e Sud, ma si fece interna al Sud stesso, ossia quest'ultimo agli inizi degli anni Settanta si presentava non più come una zona omogenea nella sua arretratezza, ma come a sua volta differenziato al suo interno, e in questa differenziazione troviamo dei rapporti dualistici tra sviluppo e sottosviluppo.

Ora, questa ridefinizione pratica dei termini della questione meridionale, per cui il sottosviluppo viene integrato nello sviluppo passando da rapporto esterno a rapporto interno, come una sua funzione, mentre il dualismo passa all'interno stesso del sottosviluppo meridionale, considerato non più come area omogenea, ma come sviluppo e arretratezza insieme, è opera dell'iniziativa statale a partire dagli anni Cinquanta: «Tutti i principali passaggi materiali e storici che conducono a quelle trasformazioni e le caratterizzano – dislocazione del ruolo dell'agricoltura meridionale e nuovo paesaggio agricolo; struttura polarizzata dell'industrializzazione meridionale e via dicendo – hanno costituito via via l'oggetto specifico dell'intervento»<sup>40</sup>. Lo Stato, dunque, definisce a partire dagli anni Cinquanta il problema meridionale come problema generale, ossia non come una sacca di arretratezza da eliminare, ma come una funzione dell'intero sviluppo nazionale, il che significa: controllo politico dello spostamento di forza-lavoro dal Sud al Nord, quindi dominio del capitalismo e delle sue esigenze, e contemporanea-

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Ivi, p. 16.

mente dualismo anche nel Sud. Ebbene, uno Stato siffatto, in cui il sottosviluppo è integrato nel progetto complessivo, non può che essere uno Stato-piano, e questa era la forma generale che lo Stato assunse allora a livello mondiale, determinando la forma specifica del trattamento dell'arretratezza, ossia come funzione dello sviluppo. Il caso del Mezzogiorno italiano nei primi venti anni del secondo dopoguerra fu perciò l'espressione della trasformazione dello Stato in Stato-piano, che passava «da un rapporto “esclusivo” col sottosviluppo ad una dimensione complessiva: dal sottosviluppo allo sviluppo, o meglio [...], al governo del loro rapporto»<sup>41</sup>.

Va precisato che quando per Ferrari Bravo si parla di intervento pianificatore dello Stato nel Sud italiano a partire dagli anni Cinquanta, questo non significa che nella forma del piano e nella soggettività capitalistica che tale piano direttamente esprime, si debba sempre vedere un'intenzione e una consapevolezza degli esiti del processo. Ciò sarebbe smentito dai fallimenti e dalle critiche meridionalistiche che sia da parte borghese che da parte comunista vennero fatte alle varie fasi dell'intervento, il quale fu anche un non-intervento o omissione, e in nome di questo fatto fu criticato. Né significa che ci fosse coincidenza tra i progetti e gli esiti. Quello che conta è la valenza strutturale del piano, cosicché «anche il non-intervento, e ogni forma negativa o inefficace di esso, configura un'ipotesi di “imputazione” all'interno di una forma di Stato che si definisce complessivamente come Stato “responsabile”»<sup>42</sup>.

Osserva Serafini che negli anni Cinquanta il capitale, attraverso il governo della forza-lavoro, usò l'arretratezza per piegarla alle ragioni dello sviluppo, nel senso che attraverso questo governo avrebbe piegato le spinte eversive contenute nella lotta del proletariato di quegli anni contro il latifondo e gli agrari, lotta che i partiti della sinistra incanalarono verso la riforma agraria. Questa modalità di dominio sulle spinte eversive del proletariato, fu esercitata assumendo che il Sud avesse un'abbondanza di forza-lavoro a basso costo, e proprio grazie a questo fatto la gestione dell'arretratezza fu volta a piegarla alle ragioni dello sviluppo. La gestione dell'arretratezza divenne compito dello Stato, il quale pianifica i tempi, i modi e la disponibilità di forza-lavoro. Ciò avveniva attraverso l'organizzazione e il controllo della mobilità territoriale di questa forza-lavoro stessa. Come abbiamo sopra accennato, già dopo l'unificazione italiana il brigantaggio aveva

<sup>41</sup> Ivi, p. 17.

<sup>42</sup> Ivi, p. 19.

costituito un elemento di estraneità e di ribellione rispetto allo Stato unitario. Dinanzi alla repressione statale e al mantenimento della struttura latifondistica e assenteistica, che costituiva la base materiale dell'arretratezza del Sud, vi fu l'ondata migratoria transoceanica degli inizi del Ventesimo secolo. Questa emigrazione fu la risposta alla durezza della repressione contro il brigantaggio, il quale mostrava così tutti i suoi limiti per esprimere l'odio di classe di fronte alla capacità di controllo sulle spinte eversive, capacità che la borghesia aveva conquistato con il nuovo Stato unitario. In riferimento a questo punto, si discuteva se l'emigrazione fosse da intendersi come una "cacciata" o come una "fuga". Serafini polemizza con la posizione di Emilio Sereni, il quale distingue tra le zone con pesanti residui feudali, dove avviene la fuga dalle terre, e le zone organizzate in modo capitalistico, dove si può parlare di cacciata. Questa tesi, secondo Serafini, si inseriva nella posizione complessiva del Partito comunista italiano, secondo cui il capitalismo italiano non era capace di impiegare razionalmente le risorse, quindi bisognava combattere per lo sviluppo, seguendo così i movimenti del capitale. Infatti in questa tesi viene ribadita «l'incapacità del proletariato ad opporsi all'organizzazione capitalista»<sup>43</sup>. Se la possibilità di parlare di fuga si ha dove i rapporti sono ancora feudali o semifeudali, mentre non c'è possibilità di fuga dove i rapporti sono capitalistici, quindi le migrazioni possono esserci solo perché si è cacciati, allora è evidente che

perfino i "servi della gleba" – in questo caso i contadini poveri delle zone "feudali" – hanno un minimo di capacità autonoma di decidere del loro futuro – in questo caso decidono di fuggire; coloro invece che non possono in alcun modo aspirare all'autodeterminazione sono i proletari –, per definizione soggetti e subordinati sempre ai movimenti del capitale<sup>44</sup>.

È chiaro che in questo modo abbiamo lo schema oggettivistico, secondo cui la forza-lavoro è un momento tutto interno al capitale, e la classe operaia è una proiezione della forza-lavoro, quindi la sua possibilità di movimento è completamente subordinata alle necessità oggettive della razionalizzazione capitalista, cosicché la lotta è diretta a combattere le arretratezze del capitale, come di fatto

<sup>43</sup> A. Serafini, *Sviluppo capitalista e forza-lavoro in Italia: l'intervento sul Mezzogiorno (1950-1962)*, cit., p. 141.

<sup>44</sup> *Ibid.*

accadeva nella politica del Pci relativa alla lotta contro il latifondo e per la riforma agraria. L'emigrazione come costrizione a fuggire, era per l'appunto espressione dell'irrazionalità e dell'arretratezza del capitale. Serafini avanza dubbi anche sulla fondatezza storica di questa interpretazione, facendo propria la posizione di Giuseppe Galasso, secondo cui si sarebbe «trattato ovunque di una fuga, mai di una cacciata»<sup>45</sup>. Ma soprattutto la sua tesi politica, in opposizione a quella di Sereni, è che anche e soprattutto i proletari hanno autonomia, il che contesta completamente lo schema oggettivistico e fa della classe operaia il motore dello stesso sviluppo capitalistico attraverso la lotta. Le migrazioni, peraltro incentivate non da un'iniziativa organizzata dello Stato ma dalla pubblicità delle compagnie di navigazione, «costituirono una manifestazione di rifiuto proletario dell'organizzazione statale in Italia, uno "sciopero bianco" contro i nuovi e vecchi padroni»<sup>46</sup>. Serafini osserva che l'emigrazione come tale era un'arma scarsamente efficace, poiché la fuga, anche se rappresentava di per sé un momento di rifiuto e di rivolta, era al tempo stesso «dimostrazione dell'impotenza organizzativa, dimostrazione di incapacità politica di tradurre il rifiuto spontaneo delle masse in affermazione politica del loro antagonismo di classe»<sup>47</sup>. Infatti la fuga è certamente un negare al padrone la propria forza-lavoro, ma è anche incapacità di organizzarsi politicamente, «affermare la propria disperazione nella possibilità di costruire una forza politica proletaria efficace»<sup>48</sup>. Anche l'invecchiamento della popolazione colpita dall'emigrazione è qui vista in termini soggettivi e dunque politici: «Chi emigra sono sì i più giovani, ma anche i più coscienti, i più suscettibili di attività politica e organizzativa. Chi emigra sono i possibili quadri politici, i giovani più dotati di iniziativa e coraggio. Chi resta sono i vecchi, sono gli sconfitti, i rassegnati o i ruffiani dei padroni»<sup>49</sup>.

Per battere la carica eversiva delle lotte nelle campagne, si attuarono la riforma fondiaria e l'intervento della Cassa per il Mezzogiorno, intervento settoriale coordinativo e straordinario. La riforma fondiaria, anche grazie all'incanalamento delle lotte fatto verso di essa ad opera della sinistra, non a caso si concentrò dove le lotte contadine erano state più dure, e così esse furono battute e disorganizzate. Come sopra detto, l'intervento della Cassa per il Mezzogiorno non fu efficace in

<sup>45</sup> Ivi, pp. 141-142.

<sup>46</sup> Ivi, p. 142.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Ivi, p. 143.

termini di coordinamento, il quale non appariva come un piano ma come una concertazione effettuata dopo l'intervento stesso. Inoltre, misurando lo sviluppo in termini di aumento del reddito medio pro capite, i risultati mostravano addirittura un fallimento dell'intervento, e su questo punto convergevano negli anni Sessanta e Settanta le critiche sia da parte del meridionalismo laico-cattolico, che attaccava la scarsa razionalità dell'intervento, sia da parte dei comunisti che ne criticavano il grado di sufficienza quantitativa e di democraticità. Ma questo, anche secondo Serafini, non contraddice, anzi finisce col mistificare i veri nessi strutturali. Esso stravolge i termini dell'analisi, perché assume il parametro dello sviluppo come aumento del reddito medio pro capite. Questa teoria, già se applicata all'allora Terzo mondo, benché di qualche utilità, restava comunque in superficie. Perciò meno che mai poteva funzionare per il Sud italiano di allora. Infatti,

quando mai il capitale ha fatto suo il punto di vista dell'arretratezza? Sono le ragioni del suo sviluppo a dettare la sua politica, anche quella nei confronti delle "aree depresse", mai viceversa. Sono le esigenze dello scontro di classe che, ai suoi più alti livelli, determinano il livello di sviluppo "oggettivo" delle forze produttive; non sono certo i bisogni del proletariato "arretrato", cioè poco organizzato, che obbligano a certe scelte i capitalisti, che inducono il capitale a certe operazioni politiche. Solo da questo punto di vista si capisce che cosa è avvenuto nel Sud dopo il '50<sup>50</sup>.

Quindi, se la "scelta" per lo sviluppo è determinata solo dall'esigenza della lotta di classe da parte del capitale, perché per esso la condizione essenziale di esistenza è quella di mantenere la libertà di comandare il lavoro salariato, allora una scelta per il pieno sviluppo da parte del capitale non si dà mai in modo meccanico, oggettivo e lineare, ma sempre valutando in che modo condurre lo sviluppo e a che grado mantenere l'arretratezza. Si vede come, in questa prospettiva di analisi, l'oggettività dello sviluppo sia solo una funzione della soggettività, cioè una funzione non economica ma completamente politica. Si tratta sempre, nel caso del rapporto tra sviluppo e sottosviluppo, del modo il cui il capitale deve mantenere la sua libertà di movimento per dominare il lavoro salariato, sua sorgente e suo nemico al tempo stesso, quindi in definitiva si tratta sempre delle esigenze della lotta di classe. Perciò lo sviluppo non va visto come un movimento

<sup>50</sup> Ivi, pp. 146-147.



oggettivo, ma come un'arma del capitale per dominare la forza-lavoro.

Dunque, sconfitto il movimento contadino con la riforma agraria, si trattava di controllare la mobilità della forza-lavoro e al tempo stesso eliminare le cause per cui nel Sud potesse scoppiare la rabbia proletaria. Da un lato bisognava rompere il blocco agrario, quindi il latifondo, e dall'altro lato bisognava gestire la mobilità della forza-lavoro in modo controllato, nel senso che «se [...] l'emigrazione dal Meridione andava giocata per “scaricarne” le tensioni, essa non doveva trasformarsi in un esodo incontrollato verso il Nord, con il rischio di porre insolubili problemi di “pace sociale”. La politica di intervento dello Stato puntò dunque sul “contenimento”, in questo periodo, dell'emigrazione al Nord dal Meridione»<sup>51</sup>. Quindi, abbiamo un *governo* del nesso tra sviluppo e sottosviluppo, un'azione completamente politica, consistente nel contenimento dell'emigrazione, che, se non promossa, avrebbe provocato lotte sociali minacciose, data la struttura ancora latifondistica nel Sud, ma che, se incentivata fino in fondo, avrebbe innescato per altri versi tensioni incontrollabili. Questa politica di contenimento fu fatta con interventi infrastrutturali, di bonifica, di risanamento dell'agricoltura al Sud, accanto alla rottura del blocco agrario, e, al tempo stesso, con l'incentivazione dell'emigrazione all'estero, nonché, negli anni Cinquanta, con il mantenimento delle leggi fasciste contro l'emigrazione interna, cioè delle leggi contro l'urbanesimo. In quelle leggi fasciste vi era un circolo vizioso, giacché per trasferirsi dalla campagna nella città bisognava prendere la residenza in città, e per avere la residenza in città bisognava avere un contratto di lavoro, condizione del quale era però, a sua volta, la residenza in città. Serafini ritiene che il mantenimento delle leggi fasciste sull'inurbamento giocò negli anni Cinquanta un ruolo sul livello dei salari nell'industria del Nord, facendo leva sulla passività politica degli emigrati del Sud. Infatti le piccole e medie aziende del Nord si comportavano con gli emigrati dal Sud al Nord d'Italia in condizioni di clandestinità, esattamente come ci si comporta con un clandestino a bordo di una nave. Questi, per nutrirsi, deve pagare a qualcuno dei prezzi di rapina fino a che non viene scoperto e denunciato. I prezzi di rapina erano i bassi salari delle piccole e medie aziende, proprietà della Fiat, della Pirelli o di Italcementi, e gli affitti esorbitanti delle periferie urbane. Quando l'emigrato si ribellava a qualche angheria di troppo o non aveva i soldi per pagare l'affitto, doveva a quel punto lavorare gratis per “pagarsi il biglietto” e poi veniva scaricato. Dopo di che, veniva denun-

<sup>51</sup> Ivi, p. 147.

ziato come clandestino e rispedito al Sud col foglio di via. Sostiene Serafini che non risultano sanzioni, se non qualche multa irrisoria, per i datori di lavoro di questi operai-fantasma, né per i proprietari delle stamberghe. Anzi, questo potere di comando del capitale sulla forza-lavoro anche utilizzando al clandestinità, era riconosciuto dalle stesse fonti ufficiali, le quali parlavano, secondo l'affermazione del Ministero del lavoro nel 1958, del

critério di realizzare verso la disciplina delle migrazioni interne [...] una più equa distribuzione delle disponibilità di lavoro che concili due esigenze spesso contrastanti: quella di eliminare o di ridurre nei limiti del possibile l'eventuale contrasto tra situazioni di privilegio e di assoluto bisogno, e *quella di far salve le necessità, spesso inderogabili, dell'attività produttiva*<sup>52</sup>.

Serafini sottolinea che l'uso anche delle leggi fasciste sull'emigrazione interna come modo di controllare il livello dei salari, durò «tanto a lungo con soddisfazione di tutti (o quasi)»<sup>53</sup>, e ciò fa vedere come il sottosviluppo, lungi dall'essere il “non ancora” dello sviluppo, ne è una funzione, in quanto viene usato sempre dal capitale e governato per tenere il vantaggio sul suo avversario, il lavoro salariato.

Il governo del rapporto tra sviluppo e arretratezza esercitato dallo Stato, fino a metà degli anni Cinquanta, come controllo sulla mobilità della forza-lavoro, comportò il dominio dell'ideologia del “mercato del lavoro”. Ma questo non significa altro che l'accettazione della legge capitalistica della domanda e dell'offerta, che regola tutte le altre merci, cosicché l'operaio è libero di vendere o di non vendere la sua merce forza-lavoro. Ma accettare questa ideologia, significa accettare la mistificazione con cui il capitalista domina e vince sul suo avversario, il lavoro salariato:

Assumere che esista scelta per il detentore di forza-lavoro tra vendere la propria attitudine a lavorare o non venderla [...], è una bugia semplicemente. In una società capitalistica il detentore di forza-lavoro ha un'alternativa un po' diversa: vendere la propria merce e sopravvivere e riprodursi o non venderla ed estinguersi (con tutte le sfumature che questa seconda possibilità contiene: il sottosalarario, l'economia di sussistenza ecc. che il capitale comprende in sé, proprio al fine di impedire questa estinzione fisica)<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Ivi, p. 149.

<sup>53</sup> Ivi, p. 148.

<sup>54</sup> Ivi, p. 149.

Ma se trionfa l'ideologia del "mercato del lavoro", cioè dell'alternativa per cui l'operaio è libero di vendere la propria forza-lavoro e riprodursi, oppure non venderla ed estinguersi, ciò «significa che si è in presenza di una sconfitta operaia, di una incapacità operaia di rompere la continuità del processo, le proporzioni che dentro ad esso lo sviluppo si dà in virtù non di leggi neutrali e oggettive, ma di violenti atti di dominio, di controllo materiale e politico del ciclo»<sup>55</sup>. Questa ideologia del "mercato del lavoro" e del suo governo fu accettata da tutti gli attori istituzionali in quel periodo:

Il rapporto salari-productività appare anche ai sindacati una relazione data, insuperabile, regolata da una ferrea e oggettiva legge economica che pone il salario come variabile dipendente della produttività del lavoro e assegna al sindacato il compito di contrattare proprio un rapporto ottimale tra le due grandezze, compatibile con lo sviluppo della seconda<sup>56</sup>.

Ma questa concordanza sul mercato del lavoro e quindi sulla rigidità del rapporto tra salario e produttività entro cui si muove la contrattazione salariale, significa sconfitta operaia:

Lo stesso fatto che capitale e organizzazioni operaie esprimano lo stesso punto di vista sul "processo economico" è vittoria capitalistica. Teorizzare un funzionamento oggettivo del mercato del lavoro è sì mistificazione, ma è per i capitalisti affermazione – anche se teoricamente non chiarita – della propria vittoria, del proprio potere, mentre è – di contro e inevitabilmente – sanzione teorica di sconfitta l'accettazione di tale teorizzazione da parte delle organizzazioni storiche della classe<sup>57</sup>.

L'intervento nel Sud in questo quadro fu di carattere diffusivo, cioè volto a creare infrastrutture per attrarre gli investimenti, come condizione preliminare necessaria ma anche sufficiente allo sviluppo. Apparentemente si tratta di una politica liberale classica, la quale a prima vista contraddice la concezione dello Stato-piano. Ma dal punto di vista del rapporto soggettivo tra le due classi, attraverso un intervento siffatto era lo Stato a controllare la mobilità della forza-lavoro e in tal modo si affermava, con l'ideologia del "mercato del lavoro", il controllo

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Ivi, p. 150.

<sup>57</sup> Ivi, p. 152.

capitalistico su tutta la società. Infatti, come si è visto, se da un lato il controllo della mobilità della forza-lavoro era stata la chiave dello sviluppo, quest'ultimo andava tuttavia a sua volta controllato, altrimenti avrebbe messo in moto nuove contraddizioni sociali. Perciò, come correttivo a questa incentivazione e, al tempo stesso, moderazione della mobilità della forza-lavoro, lo Stato interveniva direttamente nei rapporti economici, attraverso la trasformazione dei Consorzi di bonifica e della Cassa per il Mezzogiorno. Questo intervento ebbe come conseguenza la sconfitta del padronato agrario meridionale e la gestione del saggio medio di profitto non più in modo personalistico e parassitario, ma in modo capitalisticamente più maturo, ossia controllando complessivamente, attraverso la pianificazione statale, il ciclo dello sviluppo e la funzione del sottosviluppo in questo ciclo. Così, gli industriali settentrionali vedevano un alleato non più nel padronato agrario sconfitto, ma nello Stato-imprenditore. Questo Stato però non era un semplice comitato d'affari della borghesia, bensì un «autonomo centro d'iniziativa, non solo politica, ma anche economica»<sup>58</sup>, che quindi imponeva decisioni e strategie.

Il senso di questo intervento meridionalistico dei primi anni Cinquanta si può cogliere in un contesto storico di lungo periodo. La gestione corporativa del fascismo aveva certamente eliminato la conflittualità operaia, riducendo la classe a mera forza-lavoro, e in questo modo poté rispondere all'Ottobre del 1917 e alla sua proiezione nel Biennio rosso, senza però passare per la crisi del '29, cioè per l'opposta via seguita dagli altri paesi capitalistici, in primo luogo l'America. Ma d'altra parte ciò comportò l'accumulazione di tensioni inesprese che alla lunga non potevano reggere entro quel sistema. In America invece il 1917 fu, per così dire, incorporato nello sviluppo capitalistico, ossia, se da un lato la lotta operaia era stata sconfitta con la profonda trasformazione fordista delle tecniche produttive e l'uguagliamento della classe operaia, il capitalismo scoprì in essa non solo l'aspetto eversivo e distruttivo, ma anche la possibilità di costituire il motore dello sviluppo capitalistico stesso. Questa via non aveva preso il fascismo, che invece aveva gestito la sconfitta operaia «circondando e isolando la classe»<sup>59</sup>, e in tal modo rifiutandosi, per così dire, di assimilare dentro di sé e trasformare vittoriosamente il 1917 comunista, cosa che in un'America era avvenuto con la crisi del 1929.

<sup>58</sup> Ivi, p. 157.

<sup>59</sup> Ivi, p. 128.

Orbene, il problema del capitalismo italiano tra gli anni Quaranta e Cinquanta, di fronte all'insufficienza della risposta data dal fascismo alla conflittualità della classe operaia, risposta che con la guerra aveva rivelato il suo fallimento, fu quello di scoprire gli insegnamenti del '29, quindi avviare uno sviluppo imposto dalle nuove esigenze del capitalismo. Ma ciò comportava scoprire il ruolo politico attivo della classe operaia nello sviluppo. Questo fatto spostò il terreno politico dell'intervento dello Stato nell'economia: la riforma agraria degli anni Cinquanta, unitamente al controllo dello spostamento della forza-lavoro, fu l'esito di questo cambiamento di strategia di lungo periodo. Tale strategia ebbe per conseguenza la sconfitta degli agrari, per i quali esisteva solo il carattere eversivo dell'insubordinazione proletaria. Questo carattere pericoloso era parimenti riconosciuto dal capitalismo più sviluppato, ma, mentre gli agrari volevano rispondervi con la sola violenza fisica, il capitalismo del dopoguerra assunse il punto di vista dello sviluppo, cioè il ruolo politico attivo degli operai dentro di esso e in pari tempo gestì politicamente il sottosviluppo come funzione dello sviluppo, ossia come mantenimento dei limiti all'iniziativa autonoma operaia nello sviluppo. L'attore di questa iniziativa divenne lo Stato. Negli anni Cinquanta l'iniziativa capitalistica nel Sud gestì la vittoria sulla classe operaia attraverso il controllo sulla forza-lavoro, facendo giocare l'arretratezza in funzione dello sviluppo, quindi non eliminandola ma contenendola. Ciò avvenne, come abbiamo visto, attraverso la riforma agraria, che evitava uno sbocco eversivo alle lotte proletarie contro il latifondo, e, nello stesso tempo, attraverso una gestione della mobilità della forza-lavoro, gestione che permetteva di contenere le spinte eversive che un'accentuata mobilità verso le aree industriali del Nord avrebbe comportato. Di conseguenza, l'arretratezza fu tenuta, per così dire, «uguale a se stessa il più a lungo possibile»<sup>60</sup>.

Ma già nei primi anni Cinquanta questa impostazione fu messa in questione, e dalla metà degli anni Cinquanta fino ai primi anni Sessanta si ebbe nella pratica un ulteriore salto nell'intervento dello Stato, considerato non come mero comitato di affari della borghesia ma come attore, mediante la pianificazione, dell'iniziativa del capitale contro la classe operaia. Infatti si intravedeva che la semplice creazione delle infrastrutture come condizione preliminare per suscitare uno sviluppo autonomo dell'economia meridionale, e la riforma agraria, non avrebbero in realtà creato alcuno sviluppo autonomo. Viceversa, doveva essere

<sup>60</sup> Ivi, p. 163.

lo Stato direttamente a intervenire come soggetto immediato del processo di industrializzazione del Sud, applicando la linea keynesiana e i principi del piano Beveridge, e così portando a pieno compimento la linea volta a includere quella faccia della classe operaia non eversiva del capitalismo e della sua forma di affermazione del dominio, lo sviluppo, bensì di fattore politico positivo dello sviluppo capitalistico stesso.

Così, dalla fine degli anni Cinquanta fino agli anni Sessanta, si ha una trasformazione sostanziale dell'iniziativa capitalistica nel Sud e di conseguenza si ha un'impostazione nuova del rapporto tra sviluppo e arretratezza. Serafini sottolinea che anche in questo passaggio «l'iniziativa passa attraverso l'uso dello Stato, la riqualificazione del suo intervento, del suo rapporto con la società meridionale»<sup>61</sup>. E anche qui, coerentemente con l'impostazione secondo cui i "processi oggettivi" sono in realtà iniziative soggettive di classe imposte dal capitale come risposte a iniziative potenziali o attuali, ma sempre di attacco, da parte della classe operaia, la domanda suona così: «A quali movimenti, attuali o potenziali, della classe operaia, del proletariato, risponde questo salto di qualità dell'intervento sull'arretratezza? A quali nuove esigenze politiche deve far fronte il capitale?»<sup>62</sup>. Come si vede, in questa impostazione tutti i problemi economici sono eminentemente problemi politici, i processi oggettivi sono passaggi soggettivi ideologicamente mistificati come "oggettività" (reddito pro-capite, mercato del lavoro ecc.). In conseguenza dell'esigenza di comprendere a quali possibilità, potenziali o attuali, di iniziativa della soggettività proletaria deve far fronte l'iniziativa politica capitalistica, si pone poi il problema di «come si modifica il quadro istituzionale, in relazione ai nuovi compiti che deve svolgere»<sup>63</sup>.

Orbene, se negli anni Cinquanta l'intervento pubblico aveva la funzione prima di tutto di contenimento, vale a dire di gestire e contenere l'esodo della forza-lavoro e al tempo stesso fare la riforma agraria, mantenendo costante l'arretratezza in funzione dello sviluppo, le migrazioni c'erano state non solo da Sud verso Nord – Italia ed Europa –, ma anche, e in modo rilevante, all'interno stesso del Sud Italia. Questa linea migratoria avveniva dall'entroterra, ossia dalla montagna e dalla campagna, verso la costa, il che voleva dire precisamente verso le città costiere. In città come Napoli, Bari, Taranto, si poteva constatare

<sup>61</sup> Ivi, p. 164.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

«l'incredibile ammasso della popolazione, la sua precarietà, nonché il fatto che la maggior parte di questi depositi umani prov[eniva] da altre zone, [era] urbanizzata da tempi molto recenti»<sup>64</sup>. La funzione della città meridionale costiera negli anni Cinquanta appare a Serafini duplice. Da un lato essa è un fattore di controllo sociale dei flussi migratori. Infatti l'emigrato, prima di partire per il Nord dell'Italia o dell'Europa, si trasferiva in città tentando inizialmente di rimanerci, quindi di non emigrare. Questo non riusciva a molti, che appunto emigravano, e coloro che rimanevano in città avevano il destino del sottoproletariato urbano e dell'impiego in attività terziarie. In tal modo la città mette in atto tutta una serie di meccanismi spontanei caratteristici dell'organizzazione capitalistica per controllare il movimento della forza-lavoro. Ma così, rispetto allo sviluppo, «la "città" sembra essere la sintesi, l'esplicitazione della sconnessione, della disgregazione sociale e politica che le sconfitte subite, che l'"arretratezza" nel suo senso più pieno, avevano indotto nel proletariato del Sud»<sup>65</sup>. Tuttavia dall'altro lato questa concentrazione "disgregata" come segno della sconfitta operaia e del controllo sociale, diventava una condizione pericolosa di ribellione, data la difficoltà di organizzare nelle città il consenso. Ed è appunto da questo doppio carattere della città meridionale costiera, ossia di essere al tempo stesso momento di controllo sociale e di forte antagonismo, che assume senso l'industrializzazione nel Sud.

A questa pericolosità insita nel doppio carattere della grande città, si aggiunge una contraddizione più complessiva sul piano del controllo generale dello spostamento di forza-lavoro. Anche qui, da un lato, la politica di favorire l'emigrazione verso il Nord Italia e verso il Nord Europa, ossia sulle linee migratorie degli anni Cinquanta non più prevalentemente transoceaniche come agli inizi del secolo XX, serviva, se fatta in modo contenuto, a controllare i movimenti della forza-lavoro e in vista di ciò funzionava l'uso politico dell'arretratezza meridionale. Dall'altro lato, l'emigrazione verso il Nord Europa e verso il Nord Italia aveva carattere stagionale, il che permetteva di mantenere il possesso della terra al Sud e di non trasferire al Nord la famiglia, evitando così gli alti costi degli alloggi e la difficoltà di trovarli. Questo carattere stagionale dell'emigrazione comportava per il capitale, sul piano "oggettivo", alti costi sociali di insediamento della forza-lavoro nelle città del triangolo industriale, quindi l'antieconomicità di quella forza-lavoro, che a quel punto non era più a basso costo. Sul piano politico "sog-

<sup>64</sup> Ivi, p. 165.

<sup>65</sup> Ivi, p. 166.

gettivo”, inoltre, la pendolarità degli immigrati meridionali diventava un forte strumento di circolazione delle lotte e di trasferimento di modelli di organizzazione politica, cosicché spontaneamente si costituiva un’embrionale unità di classe tra Nord e Sud. Infine avendo, nella prima fase degli anni Cinquanta, fondato lo sviluppo sull’utilizzazione dell’arretratezza in sua funzione, quindi avendo organizzato il movimento della forza-lavoro sulla base del suo basso costo, il capitalismo italiano aveva acquistato competitività nella concorrenza internazionale, grazie ai bassi costi di produzione derivanti da quel basso costo della forza-lavoro. Perciò, la domanda era stata trovata all’estero. Ma a questo punto tutto il ciclo arrivava alla fine, perché l’esercito industriale di riserva si andava estinguendo, la mobilità assumeva un segno politico di crescita di soggettività, e non più di controllo e utilizzazione dell’arretratezza, e perché l’esposizione nella concorrenza internazionale richiedeva un adeguamento tecnologico per competere sul mercato mondiale. Per affrontare questo passaggio, bisognava, sul piano “oggettivo”, favorire la domanda interna e incentivare il mercato interno, perché solo la domanda interna e la crescita dei consumi potevano favorire a loro volta l’accumulazione indispensabile a competere al livello richiesto dalla nuova concorrenza internazionale, e bisognava, sul piano “soggettivo”, rispondere al fatto che quella mobilità, sebbene contenuta, stava diventando un fattore di ricomposizione politica della classe operaia, pericolosa per il capitale.

Ma questo significò che alla fine degli anni Cinquanta la grande variabile strategica su cui dovette trasformarsi l’intervento nel Sud, e su cui al tempo stesso dovette cambiare completamente il rapporto tra arretratezza e sviluppo, diventasse il salario come questione politica. Il capitalismo deve a questo punto rinunciare all’esercito industriale di riserva e deve giungere alla piena occupazione, applicando coerentemente il paradigma fordista-keynesiano. Ma è appunto su questa base che il salario diventa «motore attivo del processo, non [...] variabile dipendente in mano ai padroni»<sup>66</sup>. Qui trova piena espressione l’ipotesi operaista, che vede la classe operaia non come la proiezione politica della forza-lavoro ma come il motore dello sviluppo attraverso la lotta, e lo sviluppo capitalistico solo come la risposta all’iniziativa o non-iniziativa operaia, comunque come un evento della soggettività e non come un processo oggettivo. Di conseguenza, nel momento in cui il capitale rinuncia all’esercito industriale di riserva, governando il quale aveva gestito la propria vittoria sulla

<sup>66</sup> Ivi, p. 168.



classe operaia e aveva esercitato il controllo sul ciclo di sviluppo, impiegando l'arretratezza in funzione di quest'ultimo e quindi mostrando come il sottosviluppo sia solo l'incapacità operaia di attaccare, ecco che l'iniziativa passa di nuovo in mano operaia, giacché il salario ridiventa, con la piena occupazione, variabile indipendente, arma politica. Ed ecco allora che la scelta per l'industrializzazione del Sud con la conseguente riconfigurazione del rapporto tra sviluppo e sottosviluppo, è solo la risposta a questa libertà di movimento che la classe operaia riconquistava a partire dalla rinuncia capitalistica a controllare l'esercito industriale di riserva e a partire dalla necessità di rilanciare la piena occupazione.

Pertanto, il passaggio alla fase di industrializzazione del Sud ha, per il capitale e lo Stato-piano, questo senso politico:

Individuazione delle tendenze alla ricomposizione politica presenti nel proletariato, progetto di ristabilire il controllo su di esso dividendolo in modo nuovo. La sostanza del progetto è di portare le fabbriche al Sud per affidare parte del controllo esercitato prima a livello sociale, e ora precario, direttamente al processo di produzione immediato, riproponendo contemporaneamente lo squilibrio all'interno stesso del Sud, per dividere il proletariato in proletariato urbanizzato, destinato alle nuove fabbriche, e proletariato agrario dell'interno, destinato ancora all'emigrazione, all'esodo<sup>67</sup>.

Quindi, l'industrializzazione del Sud è un modo, per il capitale, di ristabilire il controllo sul proletariato dividendolo in maniera diversa, ossia non più usando il momento sociale del controllo e del contenimento della mobilità della forza-lavoro e dell'arretratezza, ma usando direttamente il processo di produzione immediato, la grande industria, come strumento di dominio. Coerentemente con queste premesse, la divisione tra sviluppo e sottosviluppo, ovvero l'uso dell'arretratezza come funzione dello sviluppo, avviene non più dividendo Sud e Nord per poi integrare il Sud nella complessiva strategia di controllo della forza-lavoro, ma dividendo direttamente il Sud al suo interno, vale a dire dividendo il proletariato in proletariato urbanizzato attraverso l'industrializzazione e proletariato delle campagne e dell'entroterra. Il senso del dibattito già intorno agli anni Sessanta, ma che arriva fino agli anni Settanta, è quello di «definire aree di sviluppo e aree di non-sviluppo, abbandonare ogni illusione di considerare il Sud come un

<sup>67</sup> *Ibid.*

tutto omogeneo e di intervenire di conseguenza su tutta l'area meridionale, come era stato nella prima fase dell'intervento»<sup>68</sup>.

In primo luogo, questa divisione, ossia questo uso del Sud come area disomogenea, quindi questo uso politico del rapporto tra sviluppo e arretratezza come rapporto interno al Sud stesso allo scopo di controllare e dividere il proletariato, diversamente ricomposto nel quadro di piena occupazione che si stava delineando, significò l'industrializzazione per poli e al tempo stesso l'abbandono dello sviluppo delle aree interne. In secondo luogo, questo tipo di sviluppo significò la scelta «di un tipo di industrializzazione che vede il suo centro nell'unità produttiva di medie-grandi dimensioni, e, soprattutto, integrata nella grande impresa»<sup>69</sup>. Poiché insediare una grande impresa nel mezzo di una situazione di non-sviluppo, del tipo “cattedrale nel deserto”, comporta un riferimento altrove, in termini sia di input che di output, ecco che un simile insediamento di grandi industrie collegate con “altrove”, essendo circondato dall'arretratezza, poteva essere opera solo dell'industria pubblica, ossia dello Stato stesso che così diventa direttamente imprenditore. Questo tipo di industrializzazione andava evidentemente in una direzione opposta all'intervento della Cassa per il Mezzogiorno dei primi anni Cinquanta, intervento caratterizzato dall'incentivazione dei privati, giacché adesso l'attore centrale dell'industrializzazione era lo Stato stesso. Inoltre questo tipo di industrializzazione, essendo centrato sulla grande industria nel mezzo di un'area non sviluppata, che perciò ha input e output altrove, si opponeva a uno sviluppo fatto di piccole imprese, di artigianato o di turismo, settori che venivano collegati piuttosto alle aree di non sviluppo. Poiché il carattere di questo mutamento di prospettiva dell'intervento pianificatore consiste nel passaggio dal controllo della mobilità della forza-lavoro e dell'arretratezza in funzione dello sviluppo come modo in cui il capitale gestì la vittoria sulla classe operaia ottenuta negli anni Cinquanta, al controllo delle migrazioni interne allo stesso Sud nel quadro della piena occupazione e dello spostamento del terreno dello scontro verso il salario, ecco che adesso è la città a porre il problema del controllo sociale. Infatti, se da un lato la disgregazione delle città del Sud come punto di transito dell'emigrazione è un momento di controllo, dall'altro lato, come abbiamo visto, essa è anche un terreno di potenziali tensioni. Di conseguenza l'industrializzazione di alcune città del Sud fa della produzione immediata un fattore di control-

<sup>68</sup> Ivi, p. 169.

<sup>69</sup> *Ibid.*

lo sociale, vale a dire il controllo passa dall'essere controllo sulla forza-lavoro, ad utilizzare direttamente la grande industria per potersi esercitare: «Non a caso le aree di sviluppo industriale, o, meglio, le grandi direttrici dell'industrializzazione del Sud includono le metropoli, le circondano con una "cintura di sanità", quasi a trasferire la parte del controllo sulla forza-lavoro dalla società ancora una volta alla fabbrica»<sup>70</sup>.

Coerentemente con questo passaggio all'industrializzazione, avente per protagonista lo Stato-imprenditore, come momento di controllo della forza-lavoro esercitato non più nella società ma mediante la fabbrica stessa, e coerentemente con l'uso del rapporto tra sviluppo e sottosviluppo all'interno del sottosviluppo stesso considerato come area non omogenea, cambiano gli strumenti istituzionali dell'intervento. I «nuovi soggetti [che] partecipano alla gestione dell'arretratezza»<sup>71</sup>, sono le industrie pubbliche, le quali devono destinare, a partire dal 1957, la maggior parte dei loro investimenti al Sud e configurano «una forma di Stato-impresa che incide direttamente, materialmente, sul rapporto produttivo e agisce dentro il rapporto sviluppo-sottosviluppo»<sup>72</sup>, e i Consorzi industriali, i quali, nonostante la poca agilità dal punto di vista operativo, costituiscono il momento che media praticamente l'applicazione del piano generale e contribuiscono a reclutare e addestrare un personale politico nuovo, atto a gestire una politica di piano. Al tempo stesso il baricentro della decisione politica si sposta nel Comitato dei ministri per il Mezzogiorno e la Cassa diventa solo un ente di finanziamento, laddove nella fase precedente, come abbiamo visto, l'intervento non era un piano a priori deciso consapevolmente, ma un intervento diffuso, che solo a posteriori veniva controllato. Invece adesso la mediazione politica avviene direttamente tra esecutivo, ossia tra Comitato dei ministri per il Mezzogiorno e, su due lati, rispettivamente con i grandi complessi industriali e i Consorzi industriali. Lo Stato che viene fuori da questo progetto di industrializzazione è così descritto: «Uno Stato che sempre più direttamente si identifica nell'esecutivo, mentre le sue articolazioni reali, le grandi imprese, divengono sempre più gli attori materiali del sistema»<sup>73</sup>.

Abbiamo così lo Stato-imprenditore che interviene direttamente nel ciclo economico, quindi nella regolazione e nel controllo politico del rapporto tra svi-

<sup>70</sup> Ivi, p. 166.

<sup>71</sup> Ivi, p. 169.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Ivi, p. 170.

luppo e arretratezza, e le grandi imprese come articolazione di questo progetto, come sua esecuzione: «La grande impresa è l'interlocutore unico dello Stato, Stato essa stessa nella misura in cui funzioni essenziali di quello le vengono affidate e d'altronde nella misura in cui l'accumulazione può avvenire solo tramite, ed entro lo Stato»<sup>74</sup>. Funzione essenziale dell'impresa come articolazione di questo Stato-piano è – abbiamo visto – quella di spostare il controllo capitalistico della forza-lavoro dalla società, come era avvenuto nella prima fase degli anni Cinquanta, alla fabbrica stessa, la quale diventa la risposta soggettiva capitalistica alla soggettività operaia che si spostava e si ricomponeva sul terreno del salario, e questo controllo fatto mediante la fabbrica presupponeva lo Stato stesso come soggetto dell'accumulazione. Naturalmente ciò non comportò un cambiamento formale nell'assetto istituzionale, ma il Governo, cioè il Comitato dei ministri per il Mezzogiorno, la Cassa per il Mezzogiorno e i consorzi industriali, venivano a costituire una struttura parallela a quella tradizionale, nel senso che di fatto questa struttura decideva dei rapporti fondamentali, perché, come abbiamo visto, la mediazione politica avveniva tra il governo, ossia il Comitato, e, da un lato, i grandi complessi industriali e, dall'altro, i Consorzi industriali. Le istituzioni tradizionali conservavano solo una forma di rappresentanza, perché sempre meno legate a quelli che erano gli interessi decisivi. Insomma lo Stato-piano era un attore principale di fatto, era il soggetto della costituzione materiale parallelo alle istituzioni formali tradizionali.

Questa trasformazione cambia completamente il modo di concepire il rapporto tra sviluppo e sottosviluppo: «Finora, il Sud a servizio dello sviluppo – è questo il senso dei primi anni di intervento»<sup>75</sup>; infatti l'arretratezza era una funzione dello sviluppo, in quanto era nient'altro che l'esercito industriale di riserva i cui movimenti andavano però controllati, ragion per cui occorreva smantellare nel Sud il predominio agrario per evitare esplosioni violente e incontrollate di rabbia e di lotta, ma al tempo stesso occorreva controllare e contenere gli spostamenti per evitare che il conflitto esplodesse in modo pericoloso nei luoghi dello sviluppo. Così, attraverso la bonifica, le infrastrutture, l'incentivazione ai privati, si manteneva un livello costante di arretratezza in funzione dello sviluppo, e la questione meridionale, ovvero l'arretratezza, da rapporto dualistico con lo sviluppo venne in esso integrata, ma appunto restando arretratezza. Invece «ora, il Sud

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Ivi, p. 171.

come sede privilegiata dello sviluppo. Prima il Sud funziona come mera riserva di forza-lavoro da portare via, da esportare, ora il Sud è zona non ancora colpita dallo sviluppo, e quindi suscettibile di industrializzazione, e quindi “riserva di accumulazione”<sup>76</sup>. Ma se il Sud adesso è zona suscettibile di industrializzazione, di sviluppo, mantenendo al suo interno il rapporto tra sviluppo e sottosviluppo, allora finisce l'intervento dello Stato come intervento separato e lo Stato diventa complessivamente Stato-impresa per controllare i movimenti del salario e le lotte operaie. Poiché non le poteva più controllare governando gli spostamenti della forza-lavoro e quindi mettendo il sottosviluppo a servizio dello sviluppo, ecco che doveva intervenire direttamente attraverso la produzione immediata. Ma allora l'intervento sul Meridione non è più intervento separato, quanto piuttosto è esso stesso intervento sullo sviluppo, intervento di cui il Meridione è il punto di partenza: «Vittoria della “questione meridionale”, in quanto punto di vista sullo sviluppo italiano che parte dal Meridione»<sup>77</sup>. Quindi, il Meridione qui da problema separato diviene punto di partenza e perciò centro del problema complessivo dell'intervento dello Stato nello sviluppo. Questo spostamento di prospettiva, in cui il Sud diventa il punto di partenza del piano e non più la sede dell'intervento specifico, separato, è la risposta al fatto che all'inizio degli anni Sessanta si cominciano a sviluppare lotte operaie omogenee sul salario, che uniscono gli operai del Nord e quelli del Sud. Ciò non significa affatto che non vi sia arretratezza e contraddizione tra sviluppo e arretratezza – anzi, fa parte dell'intervento non considerare il Sud come area omogenea e mantenere la divaricazione al suo interno tra città e zone interne –, ma l'unità del terreno di lotta, quello sul salario, che impone al capitale l'industrializzazione come risposta, si presenta più forte dello iato tra sviluppo e arretratezza. In risposta a questa ricomposizione intravista come potenziale alla fine degli anni Cinquanta, e divenuta attuale nelle lotte degli anni Sessanta, il Sud fu riassorbito dentro lo sviluppo e il Mezzogiorno diventò il luogo di sperimentazione dello Stato-impresa che poi sarebbe stato esteso come modello a tutto lo sviluppo italiano.

Non è qui il luogo per discutere i presupposti di questa interpretazione operaista del rapporto tra sviluppo e arretratezza. Trovo giusto accentuare il significato soggettivo del rapporto tra sviluppo e sottosviluppo, mistificato dietro l'apparenza oggettiva del loro dualismo, cioè sottolineare che questi due termini

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

vanno visti come momenti della lotta tra capitale e lavoro salariato, ragioni per cui non si dispongono in maniera lineare, ma secondo le esigenze dello scontro di classe. Questa accentuazione “soggettivistica” ha senza dubbio il merito di sottolineare che il capitale ha sempre come sua ragione di esistenza – altrimenti verrebbe meno come modo di produzione dominante – la necessità di mantenere la piena libertà di controllo sulla forza-lavoro. È sua condizione di vita o di morte disporre pienamente del lavoro salariato, il quale, a sua volta, è la condizione di valorizzazione, dunque di conservazione del capitale, ma contemporaneamente è la sola forza che lo può abbattere, spezzando la schiavitù del lavoro. Perciò nel capitalismo non vi è sempre necessariamente “sviluppo”, ma anche mantenere l’“arretratezza” ha per il capitale la funzione di riprodurre se stesso. Ecco perché il sottosviluppo non è solo sempre il prodotto di un capitalismo arretrato, impregnato di elementi feudali o monopolistici, fascisteggiante ecc. Tuttavia mi desta perplessità questo fare della classe operaia sempre il primo motore dello sviluppo attraverso la lotta come se essa fosse già ontologicamente data, imprevedibile, indipendente nei suoi movimenti, cosicché il capitale sarebbe solo reattività a quei movimenti, e non piuttosto un processo internamente contraddittorio e tale da portare questa contraddizione al punto da renderlo inadeguato come forma di produzione dominante, quindi da superare. Osservava Marx che nella separazione della proprietà dal lavoro, quest’ultimo si presenta in una duplice forma: da un lato come non-capitale, ossia «non-materia prima, non-strumento di lavoro, non-prodotto grezzo»<sup>78</sup>, quindi da questo punto di vista «è il lavoro come miseria assoluta: la miseria non come privazione, ma come completa esclusione della ricchezza oggettiva»<sup>79</sup>. Se a tal proposito si vuol parlare di oggettività, essa è solo l’immediata esistenza corporea dell’operaio, ossia è oggettività non oggettiva, che non va al di là dell’esistenza immediata dell’individuo. D’altra parte e nello stesso tempo, questo lavoro è lavoro non oggettivato e non-valore, ma inteso positivamente, nel senso che la sua esistenza non oggettiva significa l’esistenza «soggettiva del lavoro stesso [...] non come valore esso stesso, ma come sorgente viva del valore»<sup>80</sup>, cioè è la possibilità generale della ricchezza da cui è separato. Dopo di che Marx aggiunge: «Non è affatto una contraddizione [...] affermare che il lavoro per un lato è la miseria assoluta come oggetto, per l’altro è la possibi-

<sup>78</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, vol. I, cit., p. 279.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*; tr. it., cit., p. 280.

lità generale della ricchezza come soggetto e come attività; o piuttosto i due lati di questa tesi del tutto contraddittoria si condizionano reciprocamente e derivano dalla natura del lavoro, giacché questo, come antitesi, come esistenza antitetica al capitale, è presupposto dal capitale, e d'altra parte presuppone da parte sua il capitale»<sup>81</sup>. Mi chiedo allora se è possibile spezzare questo reciproco presupporre del capitale e del lavoro entro la stessa lotta di classe, cioè entro lo stesso passaggio dalla forza-lavoro alla classe operaia. Certamente in questa impostazione operai-sta non si nega che la forza-lavoro sia posta all'interno del rapporto capitalistico, mentre il passaggio alla classe operaia è il momento in cui il rapporto si rovescia completamente e diventa politico. Ma questo passaggio qui sembra essere piuttosto un salto qualitativo tale da non far riconoscere più il fatto che comunque, se certamente il momento del diventare classe è un momento di consapevolezza politica, un momento in cui l'antagonismo prende forma, nondimeno questo prendere forma avviene ancora entro rapporti di produzione capitalistici e quindi entro un processo contraddittorio, altrimenti tale rapporto sarebbe già spezzato e saremmo in un nuovo rapporto di produzione. Perciò credo che non sempre si possano giudicare le politiche che fecero i partiti della sinistra solo come una funzione del comando pianificato del capitale e dello Stato sul lavoro. Mi sembra che qui vengano invece identificati comunismo e transizione.

#### *4. Napoli tra sviluppo e arretratezza*

La riproposizione del problema del rapporto tra sviluppo e arretratezza in un'impostazione significativa nella discussione della sinistra antagonista italiana degli anni Settanta del Ventesimo secolo, sembra prendere alla lontana il discorso su Napoli. Ma, a ben vedere, Napoli è, nel periodo qui esaminato, un caso caratteristico di tutto il processo che riguarda la seconda fase del rapporto tra lo Stato capitalistico della fase fordista con il Mezzogiorno, precisamente la fase in cui si passa dal controllo della forza-lavoro e dei suoi spostamenti – attraverso il superamento del dualismo tra sviluppo e arretratezza, quindi integrando l'arretratezza come funzione dello sviluppo – all'intervento diretto sullo sviluppo da parte dello Stato divenuto Stato-imprenditore, nel senso che quest'ultimo diviene il soggetto dell'industrializzazione del Sud stesso, per ovviare alla pericolosità

<sup>81</sup> *Ibid.*

dell'intervento precedente sulla sola mobilità della forza-lavoro, per far fronte alle trasformazioni che si stavano verificando sul mercato mondiale e per controllare la ricomposizione della classe operaia che stava avvenendo sul terreno del salario. Questa nuova fase fu caratterizzata dalla divisione tra arretratezza e sviluppo all'interno del Sud stesso, perciò furono creati i poli industriali, localizzati intorno alle grandi città della costa, mentre l'entroterra fu lasciato alla sua arretratezza oppure al turismo o alle eventuali piccole industrie. Napoli è stata toccata proprio da questo passaggio all'industrializzazione per poli "circondati da arretratezza". Agli inizi degli anni Sessanta nasce l'Italsider di Bagnoli dalla fusione dell'Ilva e della Cornigliano. Poiché, come abbiamo visto, mettere una grande impresa nel mezzo di una situazione di non-sviluppo, comporta degli input e degli output da e per altrove, la localizzazione dell'Italsider a Bagnoli permetteva i rifornimenti dei materiali da lavoro e l'uscita dei prodotti via mare. Perciò mi sembra improbabile che in quelle condizioni storiche l'insediamento si sarebbe potuto fare altrove. Il capitalismo di allora non era ancora capace di gestire una fase ecologica – ammesso che sia in generale capace di risolvere il problema in radice – giacché altre dovevano essere le condizioni della produzione e quindi il tipo di lotte. Ciò si sarebbe potuto verificare solo nei decenni successivi. Agli inizi degli anni Settanta, già si cominciava a discutere dei limiti della localizzazione di quell'insediamento industriale, quindi della trasformazione di Bagnoli in luogo di attività di tipo manifatturiero ad alto contenuto tecnologico e non inquinanti, e la destinazione di parte dell'area a verde e ad attrezzature turistiche, dunque già si intravedeva la crisi della fase dei poli industriali, e precisamente l'inversione di tendenza che avrebbe successivamente caratterizzato il passaggio a una nuova fase del controllo capitalistico sulla società, la fase postfordista che sarebbe culminata nella globalizzazione.

Se dunque con questo tipo di intervento fordista negli anni Sessanta e ancora negli anni Settanta (quando si insediò l'Alfa Romeo a Pomigliano d'Arco, allora industria pubblica, diventando Alfa Sud), il Meridione non era più una funzione separata dello sviluppo, bensì divenne il punto di vista generale dello Stato sullo sviluppo stesso, ecco che in questo passaggio storico *de te narratur fabula*. Infatti, Napoli fu allora appunto un'espressione di quella fase in cui l'intervento nel Sud cessò di essere un intervento separato – vuoi come modo di affrontare il dualismo tra sviluppo e sottosviluppo, vuoi come integrazione dell'arretratezza nello sviluppo mantenendola come sua funzione – e diventò il prototipo dell'azione dello Stato-impresa che sul terreno della questione meridionale interviene su tutto lo sviluppo italiano. Insomma, quando la questione meridionale finisce, ma finisce



“vincendo”, ossia “in quanto punto di vista sullo sviluppo italiano che parte dal Meridione”, allora anche il caso Napoli diventa significativo.

Il passaggio che qui interessa sottolineare è che in quel periodo il Sud non fu più considerato come mera riserva di forza-lavoro da portare via, ma come riserva di accumulazione esso stesso, quindi luogo di possibile industrializzazione. La questione meridionale divenne punto di vista generale sullo sviluppo italiano, inteso come un processo il cui soggetto è lo Stato-impresa, il quale aveva abbozzato la sua azione generale nel Meridione. Questo passaggio storico è la risposta soggettiva del capitale al fatto che le lotte operaie che si svolgevano tra la fine degli anni Cinquanta e l’inizio degli anni Sessanta, si spostavano sul salario, data la necessità, per il capitalismo, di promuovere la domanda, avviare la piena occupazione e far fronte all’insufficienza delle politiche di intervento degli anni precedenti. Tutto ciò provocò un superamento dello iato tra Nord e Sud non sul terreno del rapporto tra arretratezza e sviluppo – perché, anzi, questo rapporto si riprodusse addirittura in forma dualistica all’interno stesso del Sud –, ma come ricomposizione delle lotte operaie, nel senso che queste lotte assumevano una loro tendenziale unità sul terreno del salario. Quindi la trasformazione della questione meridionale da intervento separato a punto di vista sullo sviluppo italiano nel suo complesso, che si abbozza nella politica sul Meridione, ebbe come conseguenza la ripresa dell’iniziativa operaia come motore dello sviluppo attraverso le lotte sì da riconfigurare la risposta capitalistica. L’impostazione operaistica che qui ho preso come canovaccio per descrivere il processo, la si può condividere o criticare, e comunque essa è relativa a una fase tramontata della lotta politica. Ma comunque sia, essa ha il vantaggio di enfatizzare come passaggio cruciale negli anni Sessanta-Settanta la centralità – certo antagonistica, ma qui è importante sottolineare il termine “centralità” – della classe operaia nell’industrializzazione, e nel cambiamento, che avviene in questo passaggio, della questione meridionale da questione separata, da stralcio, a modello dell’intervento.

Questa centralità fordista operaia non era, a Napoli e a maggior ragione nel resto del Sud, quella di Torino o di Porto Marghera, perché, come abbiamo visto, essa era “circondata di arretratezza”, e tuttavia essa era ben avvertibile. Infatti, chi visse le fasi storiche dalla fine degli anni Sessanta alla metà degli anni Settanta, avvertiva, ovviamente nonostante tutta la disgregazione provocata dall’inurbamento degli anni Cinquanta-Sessanta, gli effetti della centralità del soggetto operaio, a prescindere da se lo si consideri motore o conseguenza dell’industrializzazione, e avvertiva come questa centralità si riflettesse sull’azione anche dei partiti della sinistra, comunque li si voglia giudicare, come momento del piano

e del dominio capitalistico o come alternativa ad esso. Insomma, si percepiva comunque, in quel periodo di lotte, la possibilità di elevarsi in qualche modo sullo iato tra sviluppo e arretratezza e assumere un atteggiamento, per così dire, “affermativo” e non reattivo.

Gli anni Ottanta segnarono la sconfitta della classe operaia e, anzi, una profonda trasformazione della natura e composizione della soggettività antagonista. Infatti il capitalismo avviò la sua trasformazione come risposta alle lotte che vi erano state negli anni Settanta. Su questo sfondo assunse ancora più risalto quanto fosse stato politicamente suicida pensare che dal ciclo di lotte sul salario e sulla loro capacità indiscutibile di attaccare il saggio di profitto medio del capitale, si potesse avviare un attacco complessivo, violento e organizzato, alla forma di produzione e politica capitalistica, la quale nel frattempo stava mutando totalmente. A Napoli, la trasformazione della composizione delle forze produttive avvenne nella forma del lavoro sommerso, dunque con un mutamento di composizione del soggetto potenzialmente antagonistico, che ne cancellava ogni capacità di essere motore dello sviluppo attraverso la lotta, se si vuole seguire la tesi operaista, oppure semplicemente di costituirsi come forte soggetto politico alternativo. Il controllo sulla società fu esercitato dal capitale e dal suo Stato attraverso la distribuzione a pioggia, clientelare e camorristica, dei fondi della ricostruzione del dopo-terremoto, e attraverso l'uso politico del mito di Maradona.

Chi aveva colto quel passaggio degli anni Settanta come un momento “progressivo” dal punto di vista della soggettività alternativa, grazie al tipo di conflittualità che comunque l'industrializzazione aveva prodotto e che era capace di raggiungere un livello davvero “politico”, non poteva non avvertire, agli inizi degli anni Novanta, il carattere di “facciata” del cosiddetto “rinascimento napoletano”. Solo che il rilievo deve essere inteso in un senso molto diverso da quello che assume in una critica qualunquistica, o anche genericamente intellettuale-progressista, al ceto politico che ha governato la città di Napoli nell'ultimo quindicennio, giacché qui non si tratta della questione “sovrastrutturale” delle qualità tecniche del ceto politico di sinistra. La questione non è di carattere politologico o etico, anzi, da questi punti di vista, non si può negare che il ceto politico proveniente dal Pci e dalle sue trasformazioni, portasse un *know how* politico che non ha paragoni rispetto al basso livello del ceto politico della destra negli anni del postfordismo. Il carattere inevitabilmente “di facciata” che assume l'intervento sulla città, ha la sua radice in nessi strutturali molto più forti, in quella crisi del processo fordista e di quel suo “salto di soggettività” da cui provenne il ceto politico che poi governò e governa il postfordismo.

Se lo sbocco è quello di «dare rappresentazione politica, qualitativamente più che quantitativamente forte, dell'attuale marginalità del lavoro»<sup>82</sup>, come vuole Tronti, oppure se è quello di un progetto politico della moltitudine «per poter passare dalla sfera della possibilità a quella dell'esistenza»<sup>83</sup>, come vogliono Hardt e Negri, comunque c'è bisogno di una soggettività completamente nuova. Ma su questo punto la teoria può, come sempre, seguire e non anticipare la prassi.

<sup>82</sup> M. Tronti, *Tra passione e realismo*, La rivista del manifesto, 2002, n. 31, [www.ilmanifesto.it](http://www.ilmanifesto.it).

<sup>83</sup> M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, tr. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2004, p. 247.

## 9.

# La soggettività tra lotta antimperialista e resistenze contro l'impero. Vladimir Il'ič Lenin, Michael Hardt e Antonio Negri

### *1. La produzione della soggettività antimperialista come motivo di fondo del Saggio popolare*

Michael Hardt e Antonio Negri ritengono che il contributo «più importante»<sup>1</sup> della posizione di Vladimir Il'ič Lenin, espressa nel saggio divulgativo: *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo* – avente appunto per sottotitolo: *Saggio popolare* –, consiste, attraverso l'esposizione e la critica delle teorie a lui contemporanee sull'imperialismo, nell'aver svolto quest'esposizione e questa critica dal punto di vista della soggettività: sul terreno nuovo dello scontro di classe offerto dal capitale giunto alla fase dell'imperialismo tra gli anni Settanta del secolo Diciannovesimo e lo scoppio della Prima guerra mondiale, il contributo di Lenin sta nell'aver «trasmesso un insieme di strumenti, una serie di dispositivi per la produzione della soggettività antimperialista»<sup>2</sup>.

Questa modalità leniniana di procedere, incentrata sulla soggettività, sarebbe, secondo loro, coerente col «motivo marxiano dei potenziali rivoluzionari intrinseci alla crisi»<sup>3</sup>. Ritengo corretta questa connessione, ma qui non mi è possibile sviluppare il punto di partenza della loro impostazione del discorso, ossia il fatto che, nella concezione che Negri ha dato della metodologia di Marx, i concetti di “astrazione determinata”, “tendenza” e “praticamente vero”, enunciati nelle pagine introduttive dei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, sarebbero tenuti insieme da quello che lo stesso Negri chiama «il principio di costituzione [...] che forma l'orizzonte insieme centrale ed estremo del metodo marxiano [...]. Il principio di costituzione porta la crisi nel cuore dell'analisi marxista, della sua metodologia, così come il principio del plusvalore porta la

<sup>1</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. di A. Pandolfi, cit., p. 217.

<sup>2</sup> Ivi, p. 218.

<sup>3</sup> *Ibid.*

*soggettività dell'antagonismo nel cuore della teoria*»<sup>4</sup>. Alla luce di questo principio Marx fonderebbe la «teoria della crisi come teoria del capitale»<sup>5</sup> e la «teoria del plusvalore come teoria della rivoluzione»<sup>6</sup>, mentre nella teoria della circolazione e in quella del profitto la teoria del plusvalore si estenderebbe fino a diventare teoria dell'antagonismo rivoluzionario comunista dispiegato nella società intera, sussunta sotto il capitale.

Devo dare questi presupposti per scontati, cercando di farli venire fuori nel loro significato alla fine, quindi ricavandoli, in particolare, dalle pagine di *Impero* in cui Hardt e Negri si confrontano con la teoria leniniana dell'imperialismo, al cui centro è, come ho detto, secondo la loro lettura, la creazione della soggettività antimperialista e comunista. Senza voler anticipare i risultati di questo lavoro, dico subito che condivido questa linea di lettura nella sua impostazione tematica, ma non nella modalità di argomentazione di essa, il che, forse, potrebbe avere qualche conseguenza sulla tattica politica comunista. Ma su questo lascio la sollecitazione aperta alla discussione nelle realtà del movimento attuale. Perciò sarà indispensabile anche tirare in ballo direttamente delle pagine di Lenin e di Marx.

## *2. La soggettività della “curva misteriosa della retta di Lenin” contro l’oggettivismo del sistema bancario unificato di Rudolf Hilferding e dell’ultraimperialismo di Karl Kautsky*

Vediamo come Hardt e Negri ricostruiscono la forma divulgativa e polemica in cui è costruita tutta l'esposizione del *Saggio popolare*, ovvero de *L'Imperialismo fase suprema del capitalismo*.

Essi individuano punti di partenza condivisi e al tempo stesso obiettivi polemici di Lenin in due nuclei fondamentali: 1) le analisi di Rudolf Hilferding e di Karl Kautsky; 2) la critica dell'imperialismo di stampo non rivoluzionario ma «populista e borghese»<sup>7</sup>, rappresentata da John Hobson.

Lenin parte dalla tesi di Hilferding, secondo cui la base economica dell'imperialismo è la formazione dei monopoli. Di conseguenza, man mano che il

<sup>4</sup> A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Milano 1979, p. 67.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 220.

capitale si espande in questa forma monopolistica e imperialistica, e con la mediazione decisiva del capitale finanziario, il livellamento dei saggi del profitto, che richiederebbe condizioni pacifiche entro cui si formino uguali profitti per uguali capitali e uguali sfruttamenti per lavori uguali, incontra degli ostacoli, dato che quei monopoli – risultato del trapasso della libera concorrenza nel suo opposto – si dividono il mercato mondiale alterando così il libero movimento dei capitali verso il livellamento dei saggi del profitto stessi. Di qui, ossia da questa spartizione del mercato mondiale a opera dei monopoli, si sviluppano le guerre commerciali e anche le guerre tra Stati. Perciò Hilferding riteneva che soltanto un sistema bancario internazionale unificato avrebbe potuto evitare queste contraddizioni, perturbazioni e guerre.

Lenin, invece, pur partendo dal dato di fatto della trasformazione della libera concorrenza in monopolio e dalle contraddizioni che questa trasformazione crea, non riteneva che attraverso un intervento estrinseco di tal genere, riequilibratore dei saggi del profitto, il capitalismo potesse risolvere queste sue contraddizioni. Egli «non accettava che l'utopia di una banca internazionale unificata potesse essere presa sul serio e che il superamento della crisi, e cioè una *Aufhebung* capitalista, potesse mai realizzarsi»<sup>8</sup>.

A sua volta Kautsky, la cui posizione Lenin giudicava «ancora più utopica e pericolosa»<sup>9</sup>, riteneva che una possibile organizzazione unitaria e non conflittuale del capitalismo monopolistico potesse essere raggiunta più compiutamente da un'evoluzione interna del capitalismo ossia senza l'intervento esterno di un sistema bancario internazionale, ma a opera dei monopoli stessi, che a un certo punto si sarebbero unificati in un unico monopolio o trust mondiale e avrebbero potuto garantire, anche grazie a una maggiore o minore regolazione statale, il livellamento dei saggi del profitto e quindi assicurare un'epoca pacifica dello sviluppo che sarebbe succeduta a quella bellicosa dell'imperialismo.

Anche nel caso di Kautsky, come in quello di Hilferding, Lenin, secondo Hardt e Negri, ne assume la tesi di fondo circa la tendenza del capitalismo a un'unica organizzazione internazionale. Ma «respingeva energicamente»<sup>10</sup> il fatto che Kautsky usasse quest'analisi della linea di tendenza del capitale senza cogliere il carattere contraddittorio del suo sviluppo. Ancora più che rispetto a Hilferding,

<sup>8</sup> Ivi, p. 218.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Ivi, p. 219.

questa appariva a Lenin una posizione reazionaria, perché metteva in ombra il fatto che la possibilità di uscire dalla contraddizione dello sviluppo del capitale, era quella di svilupparla e superarla agendo su di essa in modo rivoluzionario.

Il punto importante dell'esposizione che Hardt e Negri fanno della posizione di Lenin sull'imperialismo, è che egli accettava i contributi analitici sia di Hilferding che di Kautsky, mentre la critica che loro rivolgeva, aveva un carattere pratico, dunque politico: «Mentre adottava, in linea generale, le proposte analitiche di questi autori, Lenin rifiutava le loro posizioni politiche»<sup>11</sup>. Il rifiuto del fatto che con la soluzione di Hilferding si potessero equilibrare i saggi del profitto, «non era tanto teorico quanto, soprattutto, politico»<sup>12</sup>. Infatti Lenin condivideva la tesi di Hilferding da cui partiva anche Kautsky, della tendenza del mercato mondiale a rovesciarsi in dominio dei monopoli, ma «negava che questo sistema fosse già stato messo a punto in modo tale da poter mediare e equilibrare il saggio di profitto»<sup>13</sup>, essendo il capitalismo flagellato da contraddizioni, sulle quali, perciò, i comunisti avrebbero dovuto agire. «La responsabilità del movimento operaio era quella di opporsi a qualsiasi tentativo capitalistico di organizzare un'equalizzazione effettiva dei saggi del profitto imperialistico, ed era compito del partito rivoluzionario quello di intervenire per approfondire le contraddizioni oggettive dello sviluppo»<sup>14</sup>.

Ma Hardt e Negri ritengono che la preoccupazione ancora maggiore di Lenin era di evitare che si realizzasse l'ultraimperialismo, indicato da Kautsky come punto di arrivo del processo di formazione dei monopoli. A tal proposito essi sottolineano come neanche Lenin ritenesse quest'analisi kautskyana un'arbitraria fantasia, bensì una possibilità di sviluppo del capitalismo giunto alla fase monopolistica. Ma il punto è che se questa tendenza si fosse realizzata, il capitale avrebbe «mostruosamente»<sup>15</sup> aumentato e potenziato il suo dominio e sarebbe così diventato impossibile sviluppare lotte e conflitti proletari a partire dagli anelli più deboli della catena di comando imperialistica, attornati da un capitalismo rinforzato. Come si vede, Hardt e Negri accentuano moltissimo il carattere soggettivo – quasi “esterno”, si potrebbe dire – dell'intervento politico, da parte del movimento operaio e del partito, su una tendenza del capitale ben possibile,

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

quella verso l'ultraimperialismo: il potenziamento del capitale, che sarebbe seguito al realizzarsi di questa tendenza, avrebbe tolto al movimento operaio stesso la possibilità di agire dagli anelli più deboli, e così intervenire sulle contraddizioni capitalistiche; ove si fosse realizzata la, di per sé ipotizzabile, tendenza del capitale all'ultraimperialismo, esso avrebbe chiuso tutti i buchi, tutti i punti deboli, li avrebbe circondati e così il movimento operaio non avrebbe avuto la possibilità di agire su di essi, insomma gli sarebbe stato sottratto lo spazio di iniziativa. Perciò, intervenire e arrestare la tendenza all'ultraimperialismo, da parte del movimento operaio, è un giocare di anticipo sulle contraddizioni, è una mossa tattica, e, in questo senso, politica ovverossia una mossa della "soggettività".

Infatti, Hardt e Negri citano un passo di Lenin dalla *Prefazione all'opuscolo di Bukharin «L'economia mondiale e l'imperialismo»*, che è il seguente:

Questo sviluppo procede in circostanze tali, con un ritmo tale, attraverso tali contraddizioni e conflitti – non solo economici, ma anche politici, nazionali, ecc. – che l'imperialismo si consumerà inevitabilmente, il capitalismo si trasformerà nel suo opposto *molto prima* che un unico trust mondiale si materializzi, prima che si crei il complesso mondiale ultraimperialista dei capitali finanziari nazionali<sup>16</sup>.

Secondo loro, queste parole di Lenin esprimerebbero «a un tempo, una speranza e una previsione»<sup>17</sup>, dunque mi sembra che essi mantengano separato l'elemento oggettivo della tendenza che qui Lenin espone (la previsione), e l'elemento soggettivo dell'intervento sulla tendenza (la speranza), senza risolvere la scissione dialetticamente, il che pone qui il problema di capire cosa essi intendano per l'"un tempo" che tiene insieme soggetto e oggetto, speranza e previsione.

Hardt e Negri affrontano a loro modo l'antinomia. Infatti essi riconoscono che essa esiste, insomma che esiste in Lenin il problema di una divaricazione o di un'oscurità di composizione tra questo elemento oggettivo di descrizione della tendenza, dunque di questo elemento teorico, da un lato, e quello politico, dunque soggettivo, dell'intervento nella tendenza, dall'altro lato. Infatti essi scrivono: «Il percorso logico di Lenin, tra proposizioni analitiche e posizioni politiche, era piuttosto tortuoso»<sup>18</sup>, e cercano di risolvere l'antitesi sbilanciandola completa-

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 220.



mente sul momento soggettivo della prassi ossia della tattica politica. Infatti per loro il ragionamento di Lenin, nonostante la tortuosità del percorso logico, «era [...] efficace da un punto di vista soggettivo»<sup>19</sup>. Essi citano una celebre frase di Isaak Babel nell'*Armata a cavallo*: «Io leggevo ed esultavo, ed esultando, spiavo la misteriosa curva della retta di Lenin»<sup>20</sup>, e quest'affermazione dello scrittore russo permette loro di intendere il passaggio a-dialettico dalla teoria alla prassi, che avviene per vie misteriose, come un evento della soggettività:

Come disse Ilya Babel, il pensiero di Lenin correva lungo “la curva misteriosa della linea retta” che portava dalle analisi della realtà effettuale della classe operaia alla necessità della sua organizzazione politica. Lenin aveva colto un elemento basilare della definizione dell'imperialismo e cercava nelle pratiche soggettive della classe operaia non solo i potenziali ostacoli a una soluzione lineare delle crisi della realizzazione capitalistica (sottolineate anche dalla Luxemburg) ma, soprattutto, l'effettiva possibilità che queste pratiche – lotte, insurrezioni e rivoluzioni – potessero distruggere l'imperialismo stesso. In tal senso Lenin portò la critica dell'imperialismo dalla teoria alla prassi<sup>21</sup>.

Quindi il nesso, ovvero il percorso che porta dalla teoria, ossia dall'analisi della tendenza del capitalismo verso l'imperialismo e l'ultraimperialismo (che per Lenin, Hardt e Negri rientra nel novero delle possibilità teoriche) alla pratica politica del movimento operaio, è la curva misteriosa di una linea retta, più che un movimento dialettico necessario e contraddittorio, dove, insomma, il punto decisivo è la possibilità che le pratiche proletarie possano effettivamente distruggere l'imperialismo con atti di anticipazione più che col derivare dal movimento dialettico, auto-contraddittorio, del capitale la necessità del suo superamento e quindi l'organizzazione della prassi rivoluzionaria. Insomma, sembra che qui la prassi venga fuori come uno scatto di soggettività, sembra che essa si imponga come un evento imprevisto o meglio eccedente, come uno scarto rispetto a tutto il processo storico e non come un risultato necessario, immanente, delle contraddizioni del processo stesso. E, a mio avviso, la condizione per questo tipo di lettura di Lenin è insistere sul fatto che la tendenza verso l'ultraimperialismo, prevista da Kautsky, è senz'altro possibile teoricamente,

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> I. Babel, *L'armata a cavallo*, tr. it. di R. Poggioli, e-book, posizione 714.

<sup>21</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 220.

ragion per cui la si può interrompere solo soggettivamente, ossia impedendo che se ne sviluppi realmente la possibilità e dunque facendo sì che essa resti solo teorica per effetto dell'intervento pratico, eccedente, costituente, in un certo senso imprevisto, della classe operaia.

*3. Le analisi di Lenin sull'imperialismo getterebbero lo sguardo oltre la sovranità "disciplinare" Moderna*

La chiave di lettura hardtnegriana complessiva dell'operazione di Lenin è l'inquadramento della problematica dell'imperialismo nel contesto di quella della sovranità moderna e della sua crisi, che consiste nel passaggio all'Impero. Ovviamente Hardt e Negri riconoscono non essere certo questo passaggio il tema di Lenin, e tuttavia, inquadrata in quest'ottica complessiva della sovranità moderna e della sua crisi, l'analisi di Lenin e il suo atteggiamento politico permettono comunque di aprire una prospettiva verso la postmodernità:

Lenin collegava la problematica della sovranità moderna a quella dello sviluppo capitalistico ricorrendo a un'unica ottica e, tessendo insieme le differenti linee della critica, fu in grado di gettare uno sguardo al di là della modernità. In altri termini, più di ogni altro marxista, con la sua rielaborazione del concetto di imperialismo, Lenin fu in grado di anticipare il passaggio a una nuova fase del capitale che andava oltre l'imperialismo e fu capace di individuare il luogo (o il non-luogo) dell'emergente sovranità imperiale<sup>22</sup>.

L'imperialismo rappresenta una fase imprescindibile delle vicende della sovranità, a cui fa da contraltare la moltitudine con il suo potere costituente. Quest'ultima è in realtà il motore del processo, di cui la sovranità è, invece, il rovescio parassitario e quindi solo reattivo.

La sovranità della prima fase della modernità era caratterizzata da un paradigma disciplinare della società, consistente nel fatto che essa dominava mediante dicotomie tra un "dentro" e un "fuori", quali si presentavano tra la fabbrica con il suo tempo di lavoro, da un lato, e le sfere della riproduzione con il restante tempo di vita, dall'altro; tra la scuola, da una parte, e la casa, il gioco, il lavoro ecc., dall'altro; tra l'ospedale come luogo della malattia, e il

<sup>22</sup> *Ibid.*

suo fuori come luogo della salute ecc. Allo stesso modo lo Stato nazionale con i suoi confini che delimitavano l'ambito della sovranità, costituiva il dentro in opposizione al fuori costituito dai rapporti tra Stati, mediante il commercio estero, e dal mercato mondiale. Tale dicotomia tra il dentro e il fuori era possibile perché il paradigma produttivo della moltitudine era quello della nascente società industriale che sarebbe culminata nella produzione fordista, volta alla produzione di oggetti materiali e dove i mezzi di produzione erano separati dai lavoratori e si trovavano in mano al capitalista il quale li metteva a cooperare, così come gli strumenti di istruzione, cura, pena ecc., erano in mano allo Stato che organizzava la riproduzione, considerata come il "fuori" della produzione.

La sovranità postmoderna non elimina i dispositivi disciplinari, ma li "immaterializza" ossia fa introiettare la disciplina ai singoli, cosicché l'Impero, che è la forma che assume la sovranità in questa fase, appare come uno spazio liscio senza confini materiali, dunque senza dicotomie tra il dentro e il fuori, appunto perché tale dicotomia disciplinare si è trasferita nei comportamenti di ciascuno o, per meglio dire, ne attraversa i corpi stessi. Perciò l'Impero è un non-luogo, il quale è così configurato perché riflette la trasformazione del paradigma produttivo da moderno a postmoderno. In questo nuovo paradigma, affermatosi dagli anni Settanta del secolo XX, i mezzi di lavoro, il processo lavorativo e i suoi prodotti assumono carattere immateriale, ossia linguistico, comunicativo, affettivo, cognitivo. In un tale lavoro immateriale il lavoratore ha lo strumento di produzione nel suo corpo, in quanto la forza produttiva principale è la vita stessa, quindi al lavoro sono messi i linguaggi, gli affetti, i cervelli, ossia tutti elementi che hanno potenzialmente un carattere comune. Il "comune" diventa così la potenzialità creatrice di valore esso stesso, e qui "valore" ha un senso completamente differente, anzi opposto che nella teoria classica del valore-lavoro, poiché esso non è l'oggettivazione del tempo di lavoro sociale medio, ma eccede ogni misura quantitativa, è "oltre misura". Questa eccedenza di ogni atto produttivo di valore fa sì che la produzione del comune sia anche una produzione di singolarità, una produzione singolarizzante in cui avvengono appunto i processi di soggettivazione. Un siffatto paradigma produttivo, dove sono al lavoro le facoltà linguistiche, simboliche, cognitive, affettive, dunque dove è al lavoro la vita stessa, si chiama non a caso "biopolitico". La vita messa al lavoro in questa produzione biopolitica, è intesa non come flusso indifferenziato (altrimenti non sarebbe "al lavoro") ma come un potere costituente, perché l'eccedenza singolarizzante del comune crea continuamente

e continuamente innova le sue istituzioni, secondo una modalità che Niccolò Machiavelli, autore di Hardt e Negri, nel primo capitolo del Terzo libro dei suoi *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, chiama un «*ritirarla spesso verso il suo principio*»<sup>23</sup> se si vuole far vivere lungamente una setta o una repubblica.

Di fronte a questo mutamento della composizione della soggettività, caratteristico del paradigma di produzione postmoderno, dove la soggettività diviene produttrice di “valore” nel senso biopolitico e quindi potere costituente, il corrispondente potere dominante, ossia la sovranità imperiale, si riduce a un parassita che si appropria, deformandoli, dei mezzi di lavoro, del processo lavorativo e dei prodotti del comune. Data la natura biopolitica di questa produzione postmoderna, il potere dominante che parassitariamente se ne appropria, vale a dire la sovranità imperiale postmoderna, è – anche qui non a caso – denominato “biopotere”. Poiché il comune è al tempo stesso singolarizzante, l'appropriazione della produzione biopolitica da parte del biopotere imperiale avviene in modo tale che quest'ultimo è continuamente costretto a modellarsi come contraccollo ai continui eventi di singolarizzazione ossia deve dominare rincorrendo i continui atti costruenti delle singolarità, che sempre lo precedono. È evidente che in un contesto produttivo e costituente siffatto, la dicotomia disciplinare tra il dentro e il fuori risulta completamente inadeguata, e tuttavia non si può, a sua volta, abolire del tutto, perché il biopotere non è produttivo né, di conseguenza, costituente, ma è soltanto reattivo e quindi incapace di esistere senza segmentare ossia dividere la potenza della moltitudine, dove invece le singolarità non negano il comune, perché il comune stesso è singolarizzante. Così, non potendo segmentare territorialmente (dentro/fuori), dato che la produzione si muove nello spazio liscio deterritorializzato della globalizzazione, il biopotere imperiale segmenta i corpi delle singole soggettività resistenti, i cui atti di resistenza sono a loro volta produttivi di ulteriori soggettivazioni, ulteriormente inquisite e altrettanto ulteriormente soggettivantesi. Questa società postmoderna, dove il dispositivo disciplinare dentro-fuori esiste ma è deterritorializzato, a differenza che nella società moderna dove esisteva territorializzato, è definita “società del controllo”.

È chiaro allora, da tutto quanto detto, che la sovranità imperiale postmoderna espropria i poteri comuni di facoltà produttive e cooperative le quali sono completamente immanenti alla moltitudine, senza avere alcuna parte nell'organizzare

<sup>23</sup> N. Machiavelli, *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di S. Bertelli, Milano 1971, p. 379.

la cooperazione, come invece avveniva nel precedente paradigma fordista ovvero industriale, e di conseguenza l'abolizione delle dicotomie tra il dentro e il fuori è opera della moltitudine biopolitica nel momento in cui da se stessa, ossia dalle sue lotte e resistenze, iniziate negli anni Settanta del secolo XX, fa venir fuori la globalizzazione. Non è affatto opera del biopotere imperiale, che può solo adeguarsi passivamente a questo cambio di paradigma di produzione, stravolgendo la deterritorializzazione multitudinaria in una riterritorializzante segmentazione dei corpi, come avviene nella politica delle migrazioni, nella rendita immobiliare contemporanea, nella finanza, col razzismo ecc.

Ebbene, l'imperialismo così come è analizzato da Lenin, corrisponde, secondo Hardt e Negri, alla fase tarda della sovranità moderna e quindi alla sua crisi. Esso, perciò, mette in questione la dicotomia del dentro e del fuori così come era caratteristica della prima fase della sovranità moderna e, pur senza formulare una teoria dell'Impero, nondimeno – o almeno – apre verso un al di là della modernità stessa. Vediamo in che senso ciò avviene o avverrebbe.

#### *4. Imperialismo, ultraimperialismo, Impero e rivoluzione comunista mondiale. Hardt e Negri di fronte al contrasto Lenin-Kautsky*

Per mostrare l'assunto appena sopra enunciato, Hardt e Negri fanno riferimento a un punto chiave della descrizione leniniana dell'imperialismo, cioè quella per cui esso era necessario al capitalismo per trasferire nei paesi meno sviluppati le contraddizioni politiche che nei paesi più sviluppati capitalistamente, quindi nei paesi imperialisti, sorgevano dalla lotta di classe. Essi ricordano innanzitutto quanto su questo problema Lenin avesse appreso da autori piccolo-borghesi come Hobson, e riportano l'affermazione di Cecil Rhodes, ricordata anche nel *Saggio popolare*, affermazione secondo cui l'imperialismo ossia la politica imperialistica è un modo per risolvere, nei paesi sviluppati capitalistamente, la questione sociale, vale a dire la guerra civile che altrimenti si scatenerrebbe all'interno di tali paesi avanzati. Rhodes si riferiva alla sua nazione, il Regno Unito: la politica coloniale imperialistica serve per dare uno sbocco alla sovrappopolazione che si crea nel paese, alle merci prodotte dagli operai inglesi nelle fabbriche e nelle miniere. «Grazie all'imperialismo»<sup>24</sup>, commentano

<sup>24</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 221.

Hardt e Negri, «lo stato moderno esporta la lotta di classe e la guerra civile per preservare l'ordine e la sovranità interna»<sup>25</sup>.

Nell'interpretazione di Hardt e Negri, dunque, «Lenin giudicava l'imperialismo come una tappa strutturale nell'evoluzione dello stato moderno»<sup>26</sup>. Ciò combacia perfettamente con quanto analizza Lenin, solo mi sembra che per quest'ultimo l'argomentazione si incentri sul fatto che l'imperialismo è una tappa strutturale in primo luogo dell'evoluzione del capitalismo, che certo include anche lo Stato come sovrastruttura di questa evoluzione della società moderna, così come, d'altronde, per Hardt e Negri l'evoluzione dello Stato moderno include ovviamente anche quella del capitale. Tuttavia è indicativo che mentre Lenin insiste sulla connotazione economica dell'imperialismo come fase suprema necessaria del capitalismo, Hardt e Negri insistono sullo Stato, ossia sull'aspetto politico del processo comunque da entrambi ritenuto necessario, fermo restando che tutti e tre includono nelle loro rispettive esposizioni genetiche dell'imperialismo entrambi i momenti, economico e politico (oltre che, naturalmente, culturale). Il problema è, allora, di capire come nelle due impostazioni si originano e si connettono queste varie parti dell'intero, insomma come è strutturato, nella sua dinamica interna complessiva, il soggetto di tutto il processo, rispettivamente il proletariato moderno in Lenin o la moltitudine postmoderna in Hardt e Negri, giacché la concezione che si ha del soggetto rivoluzionario condiziona, come è ovvio, anche l'analisi dell'evoluzione verso l'imperialismo e, di conseguenza, l'interpretazione che Hardt e Negri danno di Lenin.

Dunque, nelle analisi di Lenin sull'imperialismo Hardt e Negri vedono esposta la parabola dello Stato moderno, dalle forme che esso assume come Stato-nazione nella prima fase della modernità, fino a diventare, nella tarda modernità, Stato imperialistico colonizzatore. Così, in questa parabola, descritta da Lenin, Hardt e Negri vedono il passaggio dalla dicotomia dentro-fuori, caratteristica dello Stato-nazione moderno, alla messa in questione di questa dicotomia nell'azione colonizzatrice dell'imperialismo, in cui si può cogliere l'apertura di un varco oltre la modernità. Da cosa sarebbe scandito questo passaggio nel Lenin di Hardt e Negri? Dalle modalità con cui lo Stato-nazione della prima modernità e lo Stato imperialistico della tarda modernità rispettivamente organizzano e ottengono il consenso da parte dei governati: «A ogni stadio di questo movimento lo stato do-

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

veva costruire sempre nuovi strumenti per ottenere il consenso popolare, quindi, anche lo stato imperialista doveva trovare il modo per incorporare la moltitudine e le forme spontanee della lotta di classe entro le strutture ideologiche statuali, anche l'imperialismo doveva continuare a trasformare la moltitudine in popolo»<sup>27</sup>. Dunque emerge qui come la chiave della lettura hardtnegriana dell'imperialismo in Lenin sia data da una concezione del processo evolutivo storico della modernità quale si scandisce sulla differenza fondamentale, antagonistica, tra moltitudine e sovranità. Qui la moltitudine con le sue lotte, che Hardt e Negri chiamano "resistenze", è il motore di tutto il processo<sup>28</sup>, mentre la sovranità è lo specchio reattivo, il contraccolpo parassitario dei poteri sempre nuovamente costituenti della moltitudine con la sua tendenza immanente alla democrazia assoluta. Quest'ultima è fondata sulla produttività ontologica delle singolarità, i cui prodotti, modi di produrre e strumenti di produzione comuni vengono continuamente espropriati e privatizzati dal potere sovrano dominante. La modalità di questa espropriazione e sottomissione, che è un modo di assoggettamento, è, nella modernità, la trasformazione della moltitudine in popolo. La moltitudine è un insieme di differenze, di singolarità intese non nel senso di individui possessivi isolati, bensì di produttori ovvero di atti produttivi di linguaggi, simboli, affetti, conoscenze, relazioni. Tutti questi sono poteri creativi e prodotti, per loro costituzione, comuni e al tempo stesso singolari, poiché questo tipo di comune continuamente eccede la legge del valore, la misura trascendente della quantità. Viceversa il popolo, in cui lo Stato moderno parassitariamente trasforma la moltitudine, ha il suo elemento costitutivo nell'individuo così come è concepito dall'individualismo possessivo moderno. Il popolo è, appunto, questa misura trascendente mediante cui le singolarità vengono ridotte a un'eguale denominatore, ossia la proprietà privata quantitativamente connotata in base alla legge mercantile e capitalistica del valore. Questa riduzione avviene grazie a un disciplinamento reattivo delle singolarità in risposta al fatto che esse eccedono proprio tale misura quantitativa rappresentata dalla legge del valore. Questa tendenza eccedente è insita nel lavoro vivo, che è il valore d'uso della forza-lavoro. Il processo attraverso cui la sovranità trasforma la moltitudine in popolo è in realtà quello per cui la moltitudine stessa, che è il soggetto del processo, si perverte in popolo, giacché la sovranità non è altro che lo specchio deformato dei suoi poteri, e perciò non potrebbe, da sé, essere il soggetto di una vera "trasformazione".

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> «La resistenza precede effettivamente il potere» (ivi, p. 335).

Ebbene, le due fasi dello Stato moderno, quella dello Stato-nazione della prima modernità con la sua dicotomia dentro-fuori, e quella dello Stato imperialista tardo-moderno che rende impossibile questa dicotomia mondializzando i rapporti di dominio, sono due scansioni del medesimo processo con cui la sovranità trasforma la moltitudine in popolo, ovvero con cui la moltitudine si corrompe. E infatti in Hardt e Negri le due alternative della modernità sono quella affermativa, attiva, della moltitudine e quella reattiva, parassitaria, del popolo. Quindi, secondo l'interpretazione che essi danno della teoria di Lenin sull'imperialismo, questi «interpretava l'imperialismo populista semplicemente come una variante della sovranità, come una soluzione alla crisi della modernità»<sup>29</sup>. L'imperialismo era una risposta alla crisi dello Stato-nazione moderno della sua prima fase, caratterizzata dalla dicotomia dentro-fuori, crisi provocata dalle resistenze costituenti della moltitudine. E di conseguenza esso era un modo, adeguato a questo spiazzamento che il potere dominante aveva subito, di trasformare o corrompere ulteriormente la moltitudine in popolo, superando la dicotomia moderna tra il dentro e il fuori, messa in crisi dalle lotte della moltitudine, ma sempre in modo corrotto, omogeneo alla sovranità ovvero al momento dell'auto-corruzione della moltitudine medesima. Ciò avviene con la radicalizzazione del popolo nel populismo.

Se il superamento della dicotomia tra il dentro e il fuori, che l'imperialismo aveva avviato, continuava a costituire un momento caratteristico, anzi una variante della sovranità moderna e il suo motivo culminante, è chiaro che avrebbe riprodotto tutti i limiti di questa sovranità e quindi anche la dicotomia stessa in un'altra forma. Secondo Hardt e Negri, Lenin aveva capito proprio questa contraddizione. Malgrado l'estensione mondiale del capitale, la forma dell'amministrazione coloniale riproduceva tutti i limiti e tutte le segmentazioni che venivano a costituire un ostacolo a che esso si sviluppasse ulteriormente. L'imperialismo era sì una fase di sviluppo della sovranità moderna perché minava la dicotomia tra il dentro e il fuori degli Stati-nazione della prima modernità, ma al tempo stesso la riproduceva poiché «la concorrenza, che è essenziale per il successo dell'espansione capitalistica, nell'epoca imperialista viene inesorabilmente ridotta in proporzione alla crescita dei monopoli. Con i suoi monopoli commerciali e il protezionismo, con i suoi territori nazionali e coloniali, l'imperialismo non fa che tracciare e rafforzare confini e bloccare o canalizzare i flussi economici, sociali e culturali»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Ivi, p. 221.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 221-222 (ho corretto un punto della traduzione che credo dovrebbe essere dovuto a



Però, malgrado che l'imperialismo rappresenti quella fase in cui le limitazioni e le divisioni tra il dentro e il fuori, proprie dell'epoca degli Stati-nazione, erano state minate alla base, sottomettendo tutto il mondo al modo di produzione capitalistico,

attualmente [...] l'imperialismo è diventato il limite del capitale – o, più precisamente, a un certo punto, i confini creati dalle pratiche imperialiste ostruiscono il corso dello sviluppo capitalistico e la piena realizzazione del mercato mondiale. Il capitale deve sbarazzarsi dell'imperialismo e distruggere le barriere tra dentro e fuori<sup>31</sup>.

Quindi Lenin avrebbe visto l'imperialismo come superamento della prima fase della sovranità moderna, dunque come necessario momento strutturale della sua crisi e del suo movimento, consistente nel superamento della dicotomia tra il dentro e il fuori e nella trasformazione della moltitudine in popolo, inteso in senso populistico; avrebbe visto i limiti e la contraddizione di questa trasformazione, giacché la nuova fase imperialistica della sovranità moderna ripresentava tali ostacoli alla sua universalizzazione attraverso i monopoli e le divisioni coloniali, essendo questi degli ostacoli al principio stesso del capitale, ossia alla libera concorrenza; e chiaramente avrebbe individuato la necessità della rivoluzione proletaria mondiale come superamento complessivo delle contraddizioni che questa fase finale della sovranità moderna aveva generato. Sconfitto questo disegno teorico-politico della rivoluzione comunista mondiale, ragionano Hardt e Negri, ecco che il capitale stesso non può mantenere l'imperialismo, che è diventato un limite per l'espansione mondiale del capitale. Quindi adesso è il capitale stesso a dover distruggere le barriere tra il dentro e il fuori, il che è, infatti, quello che oggi fa l'Impero.

Hardt e Negri non vogliono certo asserire che la teoria dell'Impero sia desumibile in modo lineare e omogeneo dalla teoria leniniana dell'imperialismo: «Sarebbe [...] esagerato sostenere che, sulla base di queste intuizioni, l'analisi che Lenin propone dell'imperialismo e della sua crisi conduca direttamente alla teoria dell'Impero»<sup>32</sup>. Tuttavia anche dopo la sconfitta della rivoluzione mondia-

un errore di revisione delle bozze; cfr. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Massachusetts – London 2000, pp. 233-234).

<sup>31</sup> Id., *Impero*, cit., p. 222.

<sup>32</sup> *Ibid.*

le comunista e nel momento in cui il capitale – sotto la spinta delle lotte della moltitudine a seguito della sua mutata composizione di classe, direbbero Hardt e Negri – tende a superare le contraddizioni dell'imperialismo sbarazzandosi di tutte le dicotomie tra il dentro e il fuori mediante l'Impero, il quale ciononostante le riproduce nella forma della società del controllo, rimane attuale il modo in cui Lenin pose la questione, ossia nei termini dell'alternativa tra imperialismo o risposta rivoluzionaria comunista ad esso: «Benché il disegno teorico e politico leninista di una rivoluzione mondiale sia stato sconfitto [...], qualcosa di assai simile alla trasformazione che aveva previsto è diventato non di meno necessario [...]. Questa è l'alternativa implicita nel pensiero di Lenin: *o la rivoluzione comunista mondiale o l'Impero*»<sup>33</sup>, con tutta la sua repressione, integrazione e inibizione delle lotte e resistenze della moltitudine, ossia della sua autonomia.

Come abbiamo visto, Hardt e Negri hanno dato – mi sembra – un certo rilievo all'affermazione di Lenin secondo cui teoricamente sarebbe possibile un'evoluzione verso l'ultraimperialismo, ragion per cui il proletariato avrebbe dovuto energeticamente impedire, con una rivoluzione mondiale, questa evoluzione del capitale, poiché se essa si fosse realizzata, sarebbero state impossibili le lotte del proletariato intorno agli anelli più contraddittori e deboli della catena imperialistica. Abbiamo visto altresì che in questa lettura Hardt e Negri sbilanciano la tendenza storica antagonistica sul polo affermativo della formazione della soggettività proletaria, la quale impedisce, come un evento, un'eccedenza, questo movimento del capitale. Bene, se questo è vero, sarebbe plausibile cogliere qualche analogia tra l'evoluzione del capitale verso l'Impero e quella dell'imperialismo verso l'ultraimperialismo prevista da Kautsky, almeno per quanto riguarda il fatto che l'imperialismo non è l'ultima fase del capitalismo a cui succede la rivoluzione comunista, ma vi è un'evoluzione ulteriore di esso, evoluzione da Kautsky, dicevo, prevista, da Hardt e Negri vista come materializzata. Però quest'analogia sottende anche un differenza decisiva. In Hardt e Negri la spinta all'evoluzione verso una fase successiva del capitalismo oltre l'imperialismo non deriva, come in Kautsky, da un movimento interno allo sviluppo del capitale e quindi dell'imperialismo oltre se stesso nell'ultraimperialismo, ma dal contraccolpo alle resistenze della moltitudine che precedono l'Impero, giacché solo la moltitudine è veramente “soggetto” nel senso di capace di “divenir soggetto”, di “soggettivarsi”, mentre il potere sovrano ne è solo un

<sup>33</sup> *Ibid.*

riflesso spettrale. Il passaggio dallo Stato-nazione moderno all'imperialismo si ha sotto la spinta della moltitudine che si fa proletariato e internazionalizza le lotte, a cui la risposta è quella dell'imperialismo che inizia a minare la divisione tra il dentro e del fuori con la spartizione di tutta la terra nel sistema coloniale o semicoloniale, palese o latente, guidato dal famoso pugno di monopoli e Stati più forti che iugulano la maggioranza degli altri popoli, per usare la terminologia di Lenin. Ma in quanto contraccolpo reattivo, l'imperialismo, con i suoi monopoli e sistemi protezionistici, bloccava e canalizzava i flussi economici, sociali e culturali senza così eliminare l'antitesi del dentro e del fuori. E allora la moltitudine, come soggetto effettivo del movimento storico, disloca ulteriormente il terreno dell'antagonismo, cosicché si apre una fase successiva all'età della sovranità imperialistica e populistica tardo-moderna, grazie al fatto che le lotte di classe raggiungono il pieno livello mondiale e non hanno più limiti, in quanto la produzione linguistica, simbolica, cognitiva e affettiva, ovvero la produzione del comune, mette la vita stessa al lavoro al di là delle opposizioni tra il dentro del tempo di lavoro e il fuori del tempo di vita o di non-lavoro, quindi la produttività è intesa come eccedenza rispetto alla legge del valore – come avviene appunto con tutte quelle produzioni di carattere immateriale che non possono essere quantificate e convertite in merce e denaro – e come fuga da vincoli locali e territoriali attraverso le migrazioni planetarie che Hardt e Negri interpretano, perciò, in modo alquanto diverso dal vederle solo come movimento di formazione di un esercito industriale di riserva. A questo movimento di mondializzazione delle lotte della moltitudine fa da contraccolpo il passaggio del potere sovrano, come spettro reattivo, dall'imperialismo all'Impero, ovvero dalla società disciplinare con le sue divisioni tra il dentro e il fuori, a quella del controllo dove queste divisioni sono interiorizzate, ma qui si tratta della reazione riflessa al movimento attivo della moltitudine che ha globalizzato produzione e lotte insieme. Su questa differenza qualitativa, ossia sulla tesi che prima il passaggio all'imperialismo e poi quello oltre di esso sono il contraccolpo a una spinta attiva della moltitudine e non un movimento del capitale stesso, di cui il proletariato sarebbe solo capitale variabile, e che urta contro le sue stesse contraddizioni, si spiega perché il passaggio è all'Impero e non all'ultraimperialismo. Quindi non si tratta di una differenza di termini, bensì di un intero paradigma interpretativo che non permette l'identificazione della teoria di Hardt e Negri con quella di Kautsky. E infatti, riconosciuta, insieme a Lenin, la plausibilità in linea teorica del passaggio, previsto da Kautsky, dall'imperialismo all'ultraimperialismo, per il resto Hardt e Negri stanno con

Lenin, ma per loro lo stare con Lenin significa vedere tutto il suo percorso come la misteriosa curva di una retta il cui "mistero" sta in realtà nel problema della formazione della soggettività antimperialista, che fa premio sul carattere piuttosto tortuoso della sua declinazione del rapporto tra teoria e prassi. Perciò essi vedono l'attualità della posizione di Lenin sulla questione che avrebbe posto allora, vale a dire sulla necessità e urgenza della rivoluzione proletaria mondiale, necessità e urgenza che – ecco, a mio avviso, il punto peculiare della loro interpretazione del pensiero di Lenin sull'imperialismo – sarebbe giustificata dal fatto che in mancanza della rivoluzione proletaria mondiale il capitale avrebbe avuto effettivamente briglia sciolta verso l'ultraimperialismo e ciò avrebbe inibito o rallentato la soggettivazione proletaria stessa, cioè avrebbe seriamente compromesso il motore, o meglio, il *bios* di tutto il progresso storico. In altri termini, la sovranità, di cui il passaggio dall'imperialismo all'ultraimperialismo potrebbe essere una figura, sarebbe, come tutti i poteri sovrani, un parassita che tuttavia non è innocuo, anzi è molto velenoso e pericoloso per la crescita e l'irrobustirsi del soggetto proletario, insomma della vita stessa che produce. Ecco quindi l'urgenza dell'intervento *soggettivo* ossia *politico* del proletariato, così il *bios* della storia, l'essere stesso, si potenzia.

Tutto ciò precisato, è anche vero, però, che se Hardt e Negri partono dal fatto che Lenin riteneva in teoria possibile la tendenza dei monopoli capitalistici a dare luogo a una cooperazione in vista di un unico monopolio mondiale, ma riteneva anche che lasciar realizzare questa tendenza sarebbe stato, secondo lui, micidiale per il proletariato, perché ciò avrebbe accresciuto in modo enorme il potere del capitale e quindi avrebbe bloccato le lotte intorno agli anelli deboli della catena di dominio capitalistico, ragion per cui sarebbe stato dovere del movimento operaio intervenire sulle contraddizioni per approfondirle in modo da evitare che il dominio ultraimperialistico del capitale si realizzasse rendendo impraticabili le lotte per un lungo periodo: allora, porre, nello spirito di Lenin, l'alternativa odierna nei termini: o rivoluzione comunista mondiale o Impero, non può non far pensare che l'Impero, così come lo descrivono Hardt e Negri, sia un po' la realizzazione della tendenza che Kautsky e, in modo diverso, Hilferding avevano solo prevista, ossia un'unificazione capitalistica o capital-socialista del mondo. Ovviamente, della sostanza immateriale o biopolitica di questi processi di unificazione del mondo è chiaro che Hilferding o Kautsky non potevano avere ancor notizia dato che le innovazioni informatiche, linguistiche, cognitive, comunicative e affettive nel lavoro non si erano ancora dispiegate con l'ampiezza odierna. Ma rimane fermo che, a differenza di Hilferding e di Kautsky, un'unificazione del mondo in

forma capitalistica o sovrana o imperiale – qui non importa distinguere – è una situazione che Hardt e Negri non accettano assolutamente come tappa finale, ma appunto ritengono che essa vada decisamente contrastata attraverso una rivoluzione comunista mondiale, la quale oggi avverrebbe contro un'entità altrettanto mondiale unitaria, l'Impero, attuale e non più solo tendenziale o prevista.

##### 5. *La Prefazione all'opuscolo di Bukharin, e Marx*

Nella suddetta *Prefazione a Bukharin*, scritta a guerra scoppiata, Lenin scrive che «non si può neppur parlare di una valutazione storica della guerra attuale se per dare questa valutazione non si spiega, nel modo più completo, sia dal lato economico che dal lato politico, la natura dell'imperialismo»<sup>34</sup>. Questa affermazione è importante perché stabilisce la stretta connessione tra l'imperialismo, considerato sia sotto l'aspetto economico che sotto quello politico, e la guerra attuale, la quale è appunto spiegata sulla base di questo fenomeno. Poiché per Lenin l'imperialismo è il «sistema dei rapporti economici del capitalismo contemporaneo, altamente sviluppato, maturo e stramaturato [...], un grado di sviluppo ben definito del capitalismo più altamente sviluppato»<sup>35</sup>, esso deve essere distinto dalla precedente fase di sviluppo del capitalismo. Questa fase precedente era caratterizzata da uno sviluppo relativamente pacifico, giacché nel periodo collocabile approssimativamente tra il 1871 e il 1814 il capitalismo poteva raccogliere le conseguenze della sua vittoria sul feudalesimo nei paesi più progrediti dell'Europa e quindi, divenuto la forma di produzione e di potere dominante, poté estendersi, in forma pacifica, nelle terre del globo ancora non occupate politicamente dai paesi europei e nei paesi che non erano stati ancora sottomessi al modo di produzione capitalistico. L'aggettivo “pacifico” che Lenin adopera per caratterizzare il modo di dominio del capitalismo nell'epoca precedente quella imperialistica, è quindi da intendersi in modo molto relativo ossia in contrapposizione alla fase successiva – imperialistica, appunto –, dove la guerra costituisce un esito caratteristico dei rapporti sociali di tale fase, giacché in assoluto non si può certo chiamare pacifico un sistema di dominio dell'uomo sull'uomo fondato

<sup>34</sup> V. I. Lenin, *Opere. XXII. Dicembre 1915 – luglio 1916*, tr. it. di F. Platone ed E. Negarville, Roma 1966; ristampa anastatica Milano 2002, p. 107.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 107-108.

sull'antagonismo di classe. Anzi, anche nella fase che precede quella del capitalismo imperialistico il carattere relativo e contraddittorio dell'apparente pace non era dato solo dalla sostanza di classe del capitalismo, ma anche dal fatto che operazioni di oppressione esplicitamente militari non erano affatto assenti, tutt'altro. Infatti Lenin anche per caratterizzare quest'epoca del capitalismo che precede l'imperialismo, adopera nome, aggettivo e avverbio, dunque "pace", "pacifico" e "pacificamente", tra virgolette e, caratterizzando le rispettive specificità delle due fasi del capitalismo, quella che parte dal consolidamento della vittoria sul feudalesimo nei paesi più progrediti d'Europa e quella della spartizione imperialistica del mondo, precisa ulteriormente:

Anche in quell'epoca, approssimativamente delimitata dagli anni 1871 e 1914, il capitalismo "pacifico" creava condizioni di vita infinitamente lontane dalla vera "pace", sia nel senso militare sia in quello generale di classe. Per i nove decimi della popolazione dei paesi avanzati, per le centinaia di milioni di abitanti delle colonie e dei paesi sottosviluppati, quest'epoca non è stata un'epoca di "pace", ma di oppressione, di sofferenze, di orrore, orrore che era forse tanto più orribile in quanto sembrava un "orrore senza fine". Quest'epoca è tramontata per sempre ed è stata sostituita da un'epoca relativamente molto più impetuosa, un'epoca di sbalzi, catastrofica, piena di conflitti, in cui per le masse della popolazione diventa tipico non tanto l'"orrore senza fine" quanto la "fine piena di orrore"<sup>36</sup>.

È da notare come, secondo Lenin, anche nella fase cosiddetta pacifica del capitale precedente quella imperialistica, l'oppressione venga esercitata sia all'interno dei paesi avanzati sia da parte dei paesi avanzati su quelli non avanzati, oltre che dal punto di vista militare anche da "quello generale di classe". Ciò suggerisce che la tendenza universalistica del capitale agisce fin dalla prima fase in senso trasversale rispetto alle divisioni nazionali per ricondurre tutto al conflitto tra capitale e lavoro salariato, senza confini, e che i rapporti di oppressione che si esercitano da parte di un paese sull'altro sono funzionali all'universalizzazione di quella contraddizione di classe fondamentale. Sotto questo riguardo Lenin potrebbe essere qui perfino più radicale di Hardt e Negri nel vedere la rottura o almeno la tendenza alla rottura della differenza tra il dentro e il fuori anche nella fase precedente quella imperialistica che caratterizza invece il capitalismo

<sup>36</sup> Ivi, p. 108.

a lui contemporaneo. Il fatto che la differenza tra l'epoca relativamente pacifica del capitalismo precedente la fase imperialistica e quest'ultima, apertamente bellicosa, stia nell'essere la prima un'epoca che si presentava come un "orrore senza fine", a dispetto della sua forma relativamente "pacifica", mentre la seconda con i suoi espliciti sbalzi catastrofici, con i suoi conflitti e con l'entità della guerra appena scoppiata, rende manifesto il carattere oppressivo del capitalismo senza che si mascheri sotto l'apparenza della pace, cosicché tipica di esso è "la fine piena di orrore": questo fatto, dicevo, attesta che l'imperialismo è per Lenin il sistema dei rapporti economici e politici (aggiungo anche delle ideologie, come lo stesso Lenin, ma poi soprattutto György Lukács hanno ben mostrato) del capitalismo giunto al massimo grado di sviluppo, e perciò giunto alla sua fine, la quale deve necessariamente portare al comunismo. Perciò Hardt e Negri, affermando che il punto centrale dell'analisi di Lenin sull'imperialismo è la conclusione secondo cui la reazione a esso doveva essere rivoluzionaria e quindi non bisogna di attendere o, peggio, favorire il passaggio alla fase ultraimperialistica del capitalismo, colgono il punto essenziale della questione – su questo, secondo me, non c'è dubbio. Quello che è invece da discutere è come essi concepiscono a loro volta la soggettività rivoluzionaria e di conseguenza come interpretano questo passaggio oggettivamente essenziale di Lenin e se ne appropriano per poi riformularlo nell'odierna situazione del capitalismo che essi vedono come Impero, di modo che, nello spirito di Lenin, anche se non nella lettera, esso suonerebbe: o la rivoluzione comunista mondiale o, appunto, l'Impero. Indicativo del loro modo di leggere la teoria di Lenin secondo cui l'imperialismo è il sistema economico del capitalismo giunto alla fase più sviluppata e conclusiva, cosicché solo la rivoluzione comunista può risolverne le contraddizioni, è che essi dopo aver detto, come abbiamo visto, che sarebbe esagerato ritenere che la teoria leninista dell'imperialismo porti direttamente a quella dell'Impero, continuano così: «È comunque indubitabile che il suo punto di vista rivoluzionario ha permesso di centrare il nodo dello sviluppo capitalistico, il nodo gordiano che doveva essere tagliato»<sup>37</sup>. La metafora del taglio del nodo gordiano ricorda più una concezione decisionistica della prassi rivoluzionaria comunista piuttosto che la sua genesi processuale dialettica dalle interne contraddizioni del capitalismo, il suo essere un evento della differenza più che un processo di negazione della negazione. Negri stesso parla di

<sup>37</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 222.

## 9. La soggettività tra lotta antimperialista e resistenze contro l'impero

«decisione anticapitalista»<sup>38</sup> che «diviene efficace solo laddove la soggettività è più forte, dove essa può costruire “guerra civile” contro l’Impero»<sup>39</sup>. E per quel che riguarda la dialettica, gli stessi Hardt e Negri scrivono esplicitamente:

Una volta raggiunto il livello globale, lo sviluppo capitalistico ha a che fare direttamente con la moltitudine, senza che si interponga più alcuna mediazione. A questo punto, la dialettica, in quanto scienza del limite e della sua organizzazione, si dissolve completamente. La lotta di classe, determinando l’abolizione dello stato-nazione e superandone i confini, pone all’ordine del giorno la costituzione dell’Impero come punto di riferimento dell’analisi e del conflitto. Senza quei confini, il contesto della lotta di classe è completamente aperto. Capitale e lavoro si fronteggiano in una forma direttamente antagonistica. Questa è la premessa imprescindibile di qualsiasi teoria politica del comunismo<sup>40</sup>.

La decisione di cui Hardt e Negri parlano non è da intendersi nel senso in cui essa è teorizzata in Carl Schmitt ossia come il carattere che definisce la sovranità moderna, giacché la forma più adeguata del dominio imperiale come riflesso reattivo di una produzione di soggettività, ovvero di produzione del comune che è al tempo stesso singolarizzante, non può essere più quella del governo ossia di «un sistema compatto e unificato, fonte di una produzione normativa di natura deduttiva»<sup>41</sup>, ma è quella della *governance* ossia è «una configurazione plastica e pluralistica»<sup>42</sup>. Ora mi chiedo: una volta raggiunto il livello globale ossia una volta che il capitale sviluppa al massimo la sua creazione del mercato mondiale, vi è sinonimia o vi è differenza tra l’antitesi di capitale e lavoro, da un lato, e quella di Impero moltitudine, dall’altro, visto che Hardt e Negri usano entrambi i termini in cui le polarità si esprimono? E in che senso essi sostengono che «la moltitudine è un concetto di classe»<sup>43</sup>? E che significa che la dialettica è scienza del limite e della sua organizzazione, se invece essa è il

<sup>38</sup> A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su “Impero” e dintorni*, cit., p. 177.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 224.

<sup>41</sup> Idd., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, tr. it. di A. Pandolfi, Milano 2010, p. 371.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Idd., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, tr.it. di A. Pandolfi, cit., p. 127.



modo «conveniente»<sup>44</sup> (*entschprechend*) di esporre «il movimento effettuale»<sup>45</sup> e quindi, evidentemente, il conflitto di classe tra capitale e lavoro salariato “una volta raggiunto il livello globale”? E, benché in una diversa configurazione dello spazio e del tempo, benché nel postfordismo invece che nell’industrialismo fordista, la decisione anticapitalista è sinonimo di o si differenzia dalla rivoluzione proletaria o comunista? A mio avviso, centro di tutto il problema è il modo in cui si concepisce e si descrive il farsi della soggettività rivoluzionaria comunista, si tratti di materialismo dialettico o di teoria biopolitica della differenza. Torniamo a Lenin.

Dopo aver distinto le due fasi dello sviluppo del capitalismo tra i secoli XIX e XX, quello dell’espansione apparentemente pacifica e/ma dell’orrore senza fine, da un lato, e quella esplicitamente bellicosa e altamente sviluppata della fine piena di orrore, dall’altro, Lenin sottolinea che la sostituzione di una fase con un’altra è, in realtà, l’«evoluzione, estensione, continuazione diretta delle tendenze più profonde e radicali del capitalismo e della produzione mercantile in generale»<sup>46</sup>. Queste tendenze fondamentali del capitalismo, presenti fin dall’inizio, sono volte al progresso, all’allargamento sempre maggiore degli scambi e allo sviluppo della produzione su larga scala. Così,

a un determinato grado di sviluppo degli scambi, a un determinato grado di sviluppo della grande produzione, e cioè al grado raggiunto pressappoco a cavallo del XIX e XX secolo, gli scambi hanno creato una tale internazionalizzazione dei rapporti economici e del capitale, la grande produzione è diventata talmente grande che la libera concorrenza ha cominciato a essere sostituita dal monopolio. Sono divenute tipiche non più le imprese concorrenti “liberamente” all’interno di un paese e nei *rapporti tra paesi*, ma le associazioni monopolistiche, i trust. Tipico “padrone” del mondo è già diventato il capitale finanziario, che è particolarmente mobile e flessibile, particolarmente intrecciato all’interno del paese e internazionalmente, particolarmente spersonalizzato e staccato dalla produzione diretta, particolarmente di facile concentrazione e, in particolare, già fortemente concentrato, di modo che letteralmente alcune centinaia di miliardari e milionari hanno nelle loro mani le sorti del mondo intero<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> *Opere di Marx ed Engels. Volume XXXI*, Napoli 2011, p. 21. D’ora in poi MEOC, seguito dall’indicazione del volume e della pagina.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> V. I. Lenin, *Opere. XXII*, cit, p. 108.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 108-109.

Questa, nemmeno a dirlo, splendida sintesi che coglie i caratteri fondamentali dell'imperialismo attraverso il suo processo evolutivo, richiama la teoria di Marx, il quale nei *Lineamenti fondamentali* scrive che «la tendenza a creare il *mercato mondiale* è data immediatamente nel concetto di capitale stesso»<sup>48</sup>, giacché, per sua stessa natura e per sua stessa legge di movimento, esso tende a considerare ogni limite come un ostacolo da superare, e perciò può realizzarsi conformemente al suo concetto solo nella mondializzazione della produzione e degli scambi. Nel Libro primo del *Capitale*, Marx espone la «tendenza storica dell'accumulazione capitalistica»<sup>49</sup> sviluppatasi nell'Europa occidentale dal Sedicesimo secolo. La prima fase di questo processo storico, che instaurò il modo di produzione capitalistico, si aprì con l'espropriazione dei mezzi di lavoro e della terra ai danni di lavoratori che erano essi stessi proprietari di mezzi di produzione individuali. Infatti, vi sono due forme di proprietà privata, che si distinguono a seconda del tipo di proprietari a cui appartengono i mezzi di produzione, ossia se appartengono a lavoratori o a non lavoratori. Questa prima fase di espropriazione colpisce il primo genere di proprietari, a cui appartengono la piccola azienda agricola o quella artigiana, dunque il contadino coltivatore diretto fu espropriato del suo campo e l'artigiano della sua officina. Così, questi lavoratori, proprietari privati di mezzi di produzione individuali, furono violentemente trasformati in proletari, e i mezzi di lavoro e la terra furono trasformati in capitale. Mediante questo processo di espropriazione venne superata la dispersione dei mezzi di produzione e della terra, caratteristica della piccola proprietà contadina e artigiana, e si avviò un processo di concentrazione di quei mezzi in mano a pochi proprietari, favorendo, in tal modo, quello che la piccola azienda escludeva, vale a dire «la cooperazione, la divisione del lavoro all'interno degli stessi processi di produzione, il dominio ed il controllo della natura da parte della società, il libero sviluppo delle forze produttive *sociali*»<sup>50</sup>. Si poterono così soddisfare nuovi bisogni e si poté sviluppare una più grande quantità di forze produttive, che erano nate entro il sistema della piccola azienda ossia della proprietà privata individuale dei mezzi di produzione da parte del lavoratore, ma rispetto a cui quel sistema produttivo risultava inadeguato. Infatti quest'ultimo favoriva sì lo sviluppo individuale del contadino o dell'artigiano, ma questo sviluppo era unilaterale, data la dispersione

<sup>48</sup> MEOC, vol. XXIX, p. 340.

<sup>49</sup> MEOC, vol. XXXI, p. 836.

<sup>50</sup> *Ibid.*

dei mezzi di produzione, di cui prima si parlava, e quindi data la debole forza produttiva complessiva della società. La violenza di quest'espropriazione iniziale fu inaudita e mossa da passioni che Marx descrive molto spregiativamente, ma lo scatenamento di tali basse passioni svolse una necessaria funzione storica, per cui la proprietà privata individuale con i suoi limiti angusti doveva necessariamente esser soppressa a opera delle stesse forze che essa aveva sviluppato, e doveva far posto a un nuovo modo di produzione fondato sulla separazione tra il lavoratore formalmente libero di vendere la sua forza-lavoro, da un lato, e il proprietario dei mezzi di produzione che lo può sfruttare, dall'altro, giacché questo nuovo sistema corrispondeva al grado di sviluppo delle capacità e dei bisogni della società a quella fase storica raggiunta. Una volta che il modo di produzione capitalistico, creato mediante l'espropriazione dei proprietari privati individuali e la conseguente separazione tra la massa dei lavoratori formalmente liberi e i proprietari dei mezzi di produzione, ebbe pervaso la società, si sviluppò una seconda forma di espropriazione, sempre rimanendo all'interno del modo di produzione capitalistico. In questa fase,

quello che deve essere espropriato non è più il lavoratore indipendente che lavora per sé, ma il capitalista che sfrutta molti lavoratori. Questa *espropriazione* si compie attraverso il giuoco delle leggi immanenti della *stessa produzione capitalistica*, attraverso la *centralizzazione dei capitali*. Ogni capitalista ne ammazza molti altri. Di pari passo con questa centralizzazione, ossia con l'*espropriazione di molti capitalisti da parte di pochi*, si sviluppano su scala sempre crescente la forma cooperativa del processo di lavoro, la consapevole applicazione tecnica della scienza, lo sfruttamento della terra conformemente a un piano, la trasformazione dei mezzi di lavoro in mezzi di lavoro utilizzabili solo in comune, l'economia di tutti i mezzi di produzione attraverso il loro uso come mezzi di produzione del lavoro sociale combinato, mentre tutti i popoli vengono via via aggrovigliati nella rete del mercato mondiale e così si sviluppa in misura sempre crescente il carattere internazionale del regime capitalistico<sup>51</sup>.

Ora, se questa seconda forma di espropriazione, condotta secondo le stesse leggi immanenti del modo di produzione capitalistico, avviene ai danni di molti e a vantaggio di pochi, e contemporaneamente comporta la crescente centralizzazione e socializzazione dei mezzi di produzione, della terra e del lavoro, cosicché,

<sup>51</sup> Ivi, pp. 837-838.

come vediamo oggi con chiarezza, non è possibile eseguire un lavoro utile agli altri se non con la cooperazione su larga scala e con mezzi di produzione usabili solo in comune, è chiara qui la contraddizione del capitale con se stesso, vale a dire tra il carattere sociale, progressivo del suo modo di produzione, in quanto esso spinge verso una società comunista, da un lato, e il carattere privato, legato al passato, del suo modo di appropriazione, per cui pochi rappresentano tutta la società e prendono i vantaggi del lavoro sociale complessivo, dall'altro. Come scrive Marx nel Libro terzo del *Capitale*, una delle «caratteristiche fondamentali della produzione capitalistica»<sup>52</sup> è «la concentrazione in poche mani dei mezzi di produzione, che cessano perciò di apparire come proprietà dei lavoratori diretti e si trasformano in potenze sociali della produzione, anche se in un primo tempo nella forma di proprietà privata dei capitalisti. Questi ultimi sono dei mandatari della società borghese, ma intascano tutti gli utili di tale mandato»<sup>53</sup>. Si comprende allora perché la differenza tra la proprietà privata in cui i proprietari dei mezzi di produzione sono direttamente i lavoratori e quella in cui i proprietari dei mezzi di produzione sono i non lavoratori che sfruttano molti altri lavoratori – e a quest'ultima appartiene la proprietà capitalistica – è una differenza sostanziale: infatti, è dal secondo tipo di proprietà privata che nasce la contraddizione che porta alla sua soppressione mediante il passaggio rivoluzionario a una società dove la forma di proprietà, che diviene sociale, corrisponde al carattere anch'esso sociale dei mezzi di produzione, i quali erano stati resi sociali già dal capitalismo, ma con il limite di lasciarli avvolti nel rapporto di proprietà privata.

La forma di espropriazione che per Marx caratterizza la fase finale della tendenza storica dell'accumulazione capitalistica dovrebbe corrispondere al passaggio dalla libera concorrenza alla formazione dei monopoli, che per Lenin caratterizza l'età dell'imperialismo. Come abbiamo visto, questo esito del capitalismo nella sua fase imperialistica, quella della fine piena di orrori, come sviluppo storico e logico della creazione capitalistica del mercato mondiale che finisce col sopprimere la stessa libera concorrenza, cosicché, grazie alla centralizzazione dei capitali, un'enorme ricchezza sociale viene messa nelle mani di poche persone che ne intascano gli utili, è vista da Lenin in maniera "tipica", come egli stesso scrive nel passo sopra citato, nella formazione del capitale finanziario. E anche questo richiama quanto Marx ha analizzato in proposito. Il capitale finanziario

<sup>52</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo*, cit., p. 320.

<sup>53</sup> *Ibid.*

e il primato crescente della banche che si intrecciano con le grandi industrie monopolistiche, si sviluppano dal sistema creditizio, che per Marx si evolve e si trasforma in sistema monetario. È questo un processo che Marx, già nel Libro primo *Capitale*, vede in potenza nell'analizzare la forma di denaro ben prima di esaminare la trasformazione di esso in capitale. Fino a che, nel Libro terzo, studiando come agli agenti della produzione e della circolazione capitalistiche appare tutto il processo complessivo, Marx scrive: «Il credito premette al singolo capitalista o a colui che è tenuto in conto di capitalista, di disporre completamente, entro certi limiti, del capitale e della proprietà altrui, e per conseguenza del lavoro altrui. La possibilità di disporre del capitale sociale che non gli appartiene gli permette di disporre del lavoro sociale»<sup>54</sup>. Quindi lo sviluppo del sistema creditizio, da cui poi si genera il potere mondiale enorme della finanza, dipende strettamente dal processo di socializzazione del lavoro, della terra e dei mezzi di produzione, socializzazione da cui deriva, attraverso il sistema bancario, la centralizzazione dei depositi di tutta la società che, a loro volta, vengono messi a disposizione nuovamente di tutta la società. In tal modo i singoli capitalisti o gli speculatori possono disporre della ricchezza altrui e perciò del prodotto del lavoro altrui, creando così la contraddizione tra il carattere sociale della produzione e della ricchezza, e il carattere privato dell'appropriazione capitalistica di essa. Infatti il credito – scrive ancora Marx – «sviluppa la molla della produzione capitalistica, cioè l'arricchimento mediante lo sfruttamento del lavoro altrui, fino a farla diventare il più colossale sistema di giuoco e d'imbroglio, limitando sempre più il numero di quei pochi che sfruttano la ricchezza sociale»<sup>55</sup>. Quanto al carattere particolarmente mobile e flessibile del capitale finanziario che, come abbiamo visto, secondo Lenin si intreccia dentro il paese e internazionalmente – quindi, nei termini, di Hardt e Negri, effettivamente supera l'antitesi di dentro e fuori –, si stacca dalla produzione diretta e facilmente si concentra – da cui la contraddizione tra carattere sociale della ricchezza e sua appropriazione nelle mani di pochi –, Marx scrive:

Il credito appare come la leva principale della sovrapproduzione e della sovraspeculazione nel commercio [...] soltanto perché il processo di produzione, che per sua natura è elastico, viene qui spinto al suo estremo limite, e vi viene spinto proprio perché una

<sup>54</sup> Ivi, p. 521.

<sup>55</sup> Ivi, p. 523.

## 9. La soggettività tra lotta antimperialista e resistenze contro l'impero

gran parte del capitale sociale viene impiegato da quelli che non ne sono i proprietari, i quali quindi agiscono in tutt'altra maniera dai proprietari, i quali, quando operano personalmente, hanno paura di superare i limiti del proprio capitale privato<sup>56</sup>.

Esaminato quindi come la fase imperialistica del capitalismo proceda dall'evoluzione, dall'estensione e dalla continuazione diretta, insomma dallo stesso movimento interno della produzione mercantile capitalistica, ossia dalla tendenza del capitale a creare il mercato mondiale e dallo svolgimento contraddittorio di questa tendenza, Lenin fa l'affermazione da cui, come abbiamo visto, erano partiti anche Hardt e Negri analizzando la sua teoria dell'imperialismo:

Ragionando in modo teorico *astratto* si può giungere alla conclusione a cui è [...] giunto, in maniera alquanto diversa ma anch'egli dicendo addio al marxismo, Kautsky, e cioè che non è più tanto lontana neppure l'unione mondiale di questi magnati del capitale in un unico trust mondiale, che sostituirà la competizione e la lotta dei capitali finanziari statalmente separati con un capitale finanziario internazionalmente unificato<sup>57</sup>». La critica a Kautsky è condotta da Lenin avendo come criterio di riferimento il marxismo, giacché essendo «il problema dell'imperialismo [...] non solo uno dei più importanti, ma [...], si può dire, il problema essenziale nel ramo della scienza economica che studia il cambiamento delle forme del capitalismo nel periodo attuale»<sup>58</sup>, ed essendo «necessario per chiunque si interessi non soltanto di economia, ma di una qualsiasi sfera della vita sociale moderna, conoscere i fatti che al capitalismo si riferiscono»<sup>59</sup>, il marxismo è la teoria che, «su questo problema, esprime in modo particolarmente spiccato le esigenze della scienza moderna in generale»<sup>60</sup>,

dunque la critica a Kautsky è condotta dal punto di vista della scientificità del discorso e, nello specifico, della più avanzata concezione scientifica dello sviluppo della società.

Lenin trova delle analogie tra la concezione di Kautsky e quelle degli economisti degli anni Novanta del secolo XIX in Russia, i quali vedevano il capitalismo lì avviatosi, come un movimento progressivo irreversibile, ragion per cui o

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> V. I. Lenin, *Opere. XXII*, cit., p. 109.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

ne facevano l'apologia oppure «negavano la politica o l'importanza della politica, la probabilità di sconvolgimenti generali ecc.»<sup>61</sup>, dove mi sembra evidente che questo atteggiamento apolitico derivava proprio da una concezione lineare, priva di contraddizione, dello sviluppo capitalistico, per cui sembravano improbabili degli sconvolgimenti complessivi del sistema stesso. Oppure, questa concezione ha, per Lenin, analogie con le teorie, in altro senso apolitiche, le quali pensano di potere saltare «a piè pari dal capitalismo alla vittoria su di esso»<sup>62</sup> mediante uno sciopero generale, ritenendo così lo sciopero l'unica forma possibile di lotta radicale e trascurando invece la molteplicità delle altre forme di prassi del movimento rivoluzionario comunista, o, se lo si vuol dire nel linguaggio di Hardt e Negri, altre forme di produzione della soggettività.

Malgrado l'analogia tra Kautsky e tutti coloro che concepiscono uno sviluppo progressivo del capitale privo di contraddizioni oppure ritengono di saltare oltre di esso mediante l'atto dello sciopero generale, così unilaterale da soffrire della stessa astrazione della via pacifica ed economista dello sviluppo capitalistico, tuttavia Lenin dà atto a Kautsky di non negare il carattere conflittuale, anzi bellicistico, della fase imperialistica di questo sviluppo, né di avere un atteggiamento apolitico, né di fare l'apologia del capitalismo di questa fase, dunque di comprendere correttamente che cosa sia l'imperialismo attuale. Quindi Kautsky ha riconosciuto le due fasi del capitalismo moderno, quella cosiddetta pacifica, precedente l'attuale, e quella bellicosa e catastrofica odierna, e il passaggio dall'una all'altra. In questo egli rimane sulla linea di quanto aveva sostenuto precedentemente, quando era ancora marxista. Di conseguenza egli rigetta una posizione alla Hobson secondo il quale si potrebbe combattere questo imperialismo dalla forma conflittuale, non pacifica e piena di turbamenti, quindi niente affatto apolitica, con il ritorno al capitalismo precedente, caratterizzato dalla libera concorrenza, la qual cosa è il sogno tipico del piccolo-borghese che non riconosce la realtà attuale, fatta di conflitti di fronte a cui non si dovrebbe indietreggiare, ma a cui bisognerebbe rispondere politicamente con la soppressione complessiva dell'assetto economico e politico dominante; che, insomma, ha paura delle conseguenze del conflitto sociale includente come parte costitutiva l'azione politica. E tuttavia, al tempo stesso, che cosa fa, secondo Lenin, Kautsky? Non potendo coltivare tale sogno piccolo-borghese del ritorno alla fase aurea della libera con-

<sup>61</sup> Ivi, p. 109.

<sup>62</sup> *Ibid.*

correnza – in questo reso esperto dal suo passato marxista – ecco che egli trasferisce il medesimo «*sogno di un capitalismo "pacifico"*»<sup>63</sup>, vale a dire la sostanza del medesimo sogno piccolo-borghese di eludere i conflitti e gli sviluppi ineguali del capitalismo, in un futuro di unificazione dei monopoli e degli imperialismi, che oggi agiscono all'interno dei rispettivi Stati, in un unico monopolio e magari un'unica organizzazione internazionale. Vale a dire l'impossibilità del ritorno all'indietro si rovescia in una fuga in avanti, ma sempre col contenuto del sogno di un capitalismo pacifico che unifica il mondo. Questa proiezione dell'indietro del capitalismo pacifico nell'avanti dell'ultraimperialismo, insomma quest'uso in prospettiva del sogno dell'attenuazione o della scomparsa dei conflitti, ha come conseguenza quella di distogliere l'attenzione e quindi la determinazione pratico-politica, dalle contraddizioni del presente, cioè dalla realtà dell'imperialismo, piena di conflitti e di catastrofi. O comunque, grazie allo sguardo sul futuro relativamente pacifico del capitalismo ultraimperialistico, su cui peraltro Kautsky si esprime al condizionale, insomma mediante questo sogno del futuro, si

potrebbe [...] scacciare dal pensiero l'epoca già presente, già sopraggiunta, dell'imperialismo, estremamente gravida di conflitti e catastrofi [...]. Non si potrebbero eludere i problemi "acuti" che l'epoca dell'imperialismo, sopraggiunta per l'Europa, pone e ha già posto, sognando che, forse, quest'epoca passerà rapidamente e, forse, sarà ancora concepibile, dopo di essa, l'epoca di un "ultraimperialismo" relativamente "pacifico", che non esigerà una tattica "aspra"? Kautsky dice appunto che una "simile nuova fase [ultraimperialista] del capitalismo è comunque concepibile"; quanto al decidere se "essa è realizzabile, non vi sono ancora premesse sufficienti per farlo" (*Neue Zeit*, 30 aprile 1915)<sup>64</sup>.

Per Lenin, con una tale posizione Kautsky mostra di abbandonare completamente il marxismo, giacché egli lo ammette solo per la fase futura del capitalismo, quella dell'ultraimperialismo, a proposito del quale Lenin sottolinea che lo stesso Kautsky non sa neanche se si realizzerà, mentre il marxismo viene escluso per il presente, in cui, invece, sulla base della fuga sognante verso il futuro ultraimperialistico, si attutiscono i contasti, appunto, del presente imperialistico e soprattutto viene a cadere la determinazione a sopprimerli in modo rivoluzionario. In precedenza, quando era marxista, Kautsky aveva previsto e ammesso che

<sup>63</sup> Ivi, p. 110.

<sup>64</sup> *Ibid.*



la nuova fase imperialistica avrebbe acuito i contrasti, e infatti egli è costretto ora ad ammetterne l'esistenza per il presente, in ciò differenziandosi dagli economisti apologeti della funzione progressiva del capitale (senza rilevarne al tempo stesso le contraddizioni) o da tutti coloro che assumevano un atteggiamento apolitico volto a negare la possibilità di sconvolgimenti generali. Quindi Lenin dice che in un certo senso Kautsky aveva promesso di essere marxista nell'epoca futura dell'imperialismo (futura nel momento in cui la prevedeva), ma una volta che la "promessa", o meglio, la previsione scientificamente e dunque marxisticamente fatta si è avverata, una volta che i contrasti e le catastrofi sono sopraggiunti, insomma la fine piena di orrore si è realizzata, ecco che egli adesso promette di essere marxista in un'ulteriore epoca futura della cui realizzazione non è neanche sicuro: «Un marxismo a credito, una promessa di marxismo, un marxismo per domani, ma per oggi una teoria – e *non soltanto teoria* – piccolo-borghese, opportunista dell'attenuamento dei contrasti»<sup>65</sup>.

Dopo di che Lenin ribadisce quanto abbiamo già più volte visto nelle righe precedenti di questa prefazione a Bukharin e nell'esposizione che ne fanno Hardt e Negri, vale a dire che in linea astratta si può certo concepire un superamento dei monopoli all'interno di ciascuno Stato e dei contrasti mondiali a cui questa situazione dà luogo, verso un unico monopolio internazionale, e scrive:

Una nuova fase del capitalismo *che segue* quella dell'imperialismo [...] astrattamente si può concepirla. In pratica però ciò significa diventare un opportunista che nega i problemi acuti del presente in nome di sogni su problemi futuri non acuti [...]. Ciò significa non fondarsi sullo sviluppo che ha effettivamente luogo, ma *staccarsi* arbitrariamente da esso in nome di questi sogni<sup>66</sup>.

Lenin conclude con le affermazioni citate da Hardt e Negri in *Impero*, sopra riportate letteralmente e che qui riprendo analiticamente. Dunque, egli scrive che «lo sviluppo segue la *linea* di un unico trust mondiale che assorb[e] tutte le imprese e tutti gli Stati, senza eccezione»<sup>67</sup>. Sul fatto che lo sviluppo segue la linea che porta senza eccezione all'unico trust mondiale, «non vi è dubbio»<sup>68</sup>, scrive

<sup>65</sup> Ivi, p. 111.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

altresì Lenin. Dopo di che, con frase avversativa, aggiunge che tuttavia le circostanze in cui questa linea porta alla fusione indubbia di tutte le imprese e tutti gli Stati, senza eccezione, nell'unico trust mondiale, non è pacifica ma avviene con tutta una serie di contrasti, sconvolgimenti e conflitti a tutti i livelli, non solo economici, ma anche politici, nazionali, culturali e così via. Quindi, per arrivare a questo esito dell'unico trust mondiale, dove la lotta tra i monopoli e tra gli Stati si pacifica, in un parola, per arrivare al traguardo teoricamente possibile dell'ultraimperialismo, nella pratica bisogna passare necessariamente per la fine piena di orrore della fase imperialistica, vale a dire per una fase dove i contrasti non si possono attutire. Orbene, tali contrasti sono talmente forti che non si arriverà all'ultraimperialismo, perché prima che si giunga a questa formazione dell'unico trust mondiale dei monopoli e degli Stati senza eccezione, l'imperialismo salterà e si avrà «immancabilmente»<sup>69</sup> la conversione del capitalismo nel suo contrario ossia nel comunismo.

Certamente questo testo di Lenin non segue un andamento che faciliti la comprensione e, almeno in relazione a esso, hanno ragione Hardt e Negri nel ritenere il percorso di Lenin che connette analisi teoriche e posizioni politiche, alquanto tortuoso. Per ben tre volte in un testo così breve Lenin, come abbiamo visto, scrive che la possibilità dell'ultraimperialismo si può "concepire" "in modo teorico astratto", mettendo "astratto" in corsivo, e a conclusione ribadisce che sulla concepibilità di una linea di sviluppo che porti all'unico trust mondiale delle imprese e degli Stati "non vi è dubbio". Un simile uso di categorie filosofiche quali "concetto", "teoria", "astrazione" e "certezza", farebbe riferimento comunque a qualcosa che nella realtà sia almeno potenziale, ovvero in sé. Nello stesso tempo, però, abbiamo anche visto che Lenin ritiene questa posizione teorica «astratta, semplicistica e sbagliata»<sup>70</sup>, tanto in Kautsky quanto negli economisti, negli apolitici e negli scioperisti, ossia nei sostenitori dello sciopero generale. E abbiamo visto altresì come Lenin sottolinei che l'evidenza della rottura col marxismo, operata da Kautsky, non è data dall'apologia dell'imperialismo e dalla dimenticanza della sua dimensione politica, ma proprio dalla proiezione, che egli fa, dello sviluppo storico in una probabile fase finale pacifica del capitalismo. Appunto tale proiezione Lenin dice essere un sogno, mettendo, nella citazione che sopra abbiamo letto, la parola "sogno" in corsivo. Questo sogno in avanti

<sup>69</sup> Ivi, pp. 111-112.

<sup>70</sup> Ivi, p. 109.

rimedierebbe al fatto di non poter sognare all'indietro il ritorno al capitalismo pacifico della libera concorrenza, e perciò l'ultraimperialismo rimane egualmente un sogno, il quale nasce dall'illusione pacifista piccolo-borghese di poter eliminare i conflitti scacciando dal pensiero gli impegni politici a cui chiama l'epoca presente del sopraggiunto imperialismo e sperando – dunque, di nuovo, sognando – che quest'epoca passi rapidamente e probabilmente sopraggiunga l'epoca ultraimperialistica ossia pacifica. Insomma, proprio il carattere sognatore dell'ultraimperialismo allontana Kautsky dal marxismo. Ma se le cose stanno così, allora non si potrebbero neanche usare, a proposito di questa posizione, termini quali “teoricamente”, “astrattamente”, “concepibile”, perché si tratterebbe solo di una fantasia, ovvero di un sogno e basta. Ed è anche strano che a proposito della, sebbene incerta, previsione kautskyana della fase ultraimperialistica, previsione che di fatto funziona per attenuare i contrasti imperialistici del presente, pure da Kautsky precedentemente previsti, Lenin parli di marxismo a credito. Fin quando si tratta di aver previsto la fase imperialistica piena di conflitti e contrasti, a differenza di economisti, struvisti e scioperisti, i quali o vedevano un'ineluttabile linea progressiva nello sviluppo del capitale o pensavano di superare il capitalismo solo con lo sciopero generale, non c'è dubbio che ci si trova davanti a una *promessa* di marxismo, o forse si potrebbe dire, meglio, di una *previsione* marxista ossia corretta, visto che il marxismo è la forma che più spiccatamente esprime le esigenze della scienza moderna. Ma nel caso della previsione finale di un ultraimperialismo, cioè di un capitalismo pacificato, che cosa c'entra il marxismo? Qui mi pare che la cambiale non sia stata proprio emessa né lo sarebbe potuto essere, poiché manca proprio il creditore. Invece, per quanto riguarda la previsione di un esito imperialistico, quindi non pacifico, previsione corretta, il debito è stato già pagato nel momento in cui questo imperialismo è arrivato con tutti i suoi orrori finali e da Kautsky stesso riconosciuti, malgrado che egli voglia attenuarli con la fuga in avanti nell'ultraimperialismo. Ma appunto nel momento in cui si prevede l'evoluzione lineare del capitalismo verso l'ultraimperialismo pacifico, non c'è più niente da pagare visto che non è propriamente marxista dire che il capitalismo porti alla pace definitiva tra le nazioni, come fra poco vedremo. Non capisco perché Lenin prima sostiene che Kautsky, teorizzando l'ultraimperialismo, avrebbe abbandonato il marxismo, e poi sostiene che lo stesso avrebbe contratto un debito con il marxismo da mantenere nella futura fase ultraimperialistica che certo di marxismo non ha molto.

A questo si aggiunge che Lenin, dopo avere affermato che “indubbiamente” la linea dello sviluppo è proiettata, o è plausibile pensare che sia proiettata,

verso l'unico trust mondiale economico e politico, scrive che nella realtà pratica presente ci sono circostanze tali, fatte di contrasti, conflitti e sconvolgimenti, che "immancabilmente", ossia di necessità, l'imperialismo salterà e il capitalismo si rovescerà nel suo contrario, dunque si andrà alla transizione verso il comunismo. Ma se questa formazione dell'unico trust mondiale di imprese e di Stati senza eccezione alcuna è teoricamente plausibile, come mai poi nella pratica l'imperialismo deve saltare e il capitalismo deve trasformarsi nel suo contrario, ossia nel comunismo, "immancabilmente", si badi, vale a dire non per un intervento volontaristico imprevedibile e accidentale, ma per interna, naturale necessità? Una cosa, ovvero l'esito di una linea di sviluppo, può essere concepibile in modo teorico astratto mentre praticamente può non realizzarsi, ma questa possibilità lascia inalterato che quanto era stato teoricamente previsto – dico: teoricamente previsto, non semplicemente sognato – si sarebbe potuto realizzare. E allora, se questo è il caso, ossia che la linea di sviluppo del capitalismo verso l'ultraimperialismo è astrattamente concepibile, allora l'imperialismo non "dovrà" saltare "immancabilmente" con la conseguente trasformazione del capitalismo nel suo contrario, ossia nel comunismo, ma "a certe condizioni", poniamo a un grado alto di maturità raggiunto dalla soggettività rivoluzionaria, "si può dare" che l'imperialismo salti e con esso salti il capitalismo che si trasforma così in comunismo. Se invece "immancabilmente" l'imperialismo dovrà saltare e quindi il capitalismo si dovrà trasformare in comunismo prima che si realizzi l'ultraimperialismo, allora la possibilità che lo sviluppo vada verso l'ultraimperialismo, cioè verso una situazione che esclude (ma qui, a mio avviso, Lenin direbbe: elude) la trasformazione del capitalismo nel suo contrario direttamente dall'imperialismo stesso che salta, non è più qualcosa di astrattamente o teoricamente concepibile, ma è solo una sciocchezza e basta, quindi non resta che interpretare l'"astrattamente" o il "teoricamente concepibile" come un sinonimo di sogno, immaginazione, errore. Tant'è vero che Lenin dice che con questa teoricamente plausibile teoria Kautsky si è staccato "arbitrariamente" dallo sviluppo effettivo.

A me sembra che proprio il passaggio finale della *Prefazione* leniniana potrebbe offrire la chiave di lettura di un testo in cui parole come "astrazione", "teoria", "concepibilità", "sogno" e "semplicità" ora sembrano distinguersi ora sembrano andare insieme. All'inizio della *Prefazione* Lenin, come abbiamo visto, aveva scritto che sul problema dell'imperialismo il marxismo è la teoria scientificamente più avanzata, giacché esprime in modo particolarmente spiccato le esigenze della scienza moderna, e aveva criticato la dottrina di Kautsky

proprio rilevandone la distanza rispetto al marxismo e quindi negando a essa valore scientifico. Ebbene, l'ammissione, da parte di Lenin, che una fase ulteriore del capitalismo susseguente all'imperialismo sarebbe astrattamente concepibile, ma non è così nella pratica e non riconoscerlo significa negare la verità del cose; e che l'indubbio procedere della linea dello sviluppo – Lenin mette “linea” in corsivo – verso l'unico trust mondiale che assorbe tutte le imprese e tutti gli Stati senza eccezioni in pratica si svolge, invece, in condizioni e circostanze talmente contraddittorie e piene di conflitti, catastrofi e sconvolgimenti economici, politici, nazionali ecc., che immancabilmente, molto prima che si realizzi questo unico trust mondiale l'imperialismo salterà e il capitalismo si rovescerà nel suo opposto: tutto questo a me non sembra altro che una coerente verifica e sviluppo dei risultati ultimi della tendenza del capitale a creare il mercato mondiale, di cui Marx aveva scritto nei *Lineamenti fondamentali*. Come abbiamo visto sopra, citando, per Marx la tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto stesso del capitale, che, conformemente a questa tendenza a esso immanente, considera ogni limite come un ostacolo da abbattere e superare. Continua Marx:

Come la produzione fondata sul capitale crea da un lato l'industria universale – ossia lavoro eccedente, lavoro che crea valore –, così essa crea, dall'altro lato un sistema di sfruttamento generale delle qualità naturali e umane, un sistema dell'utilità generale il cui portatore appare essere tanto la scienza quanto l'insieme di tutte le qualità fisiche e spirituali, mentre nulla di *più elevato in sé*, di giustificato per se stesso appare al di fuori di questo circolo della produzione e dello scambio sociali. Così è dunque il capitale soltanto a creare la società borghese e l'appropriazione universale tanto della natura quanto della connessione sociale stessa da parte dei membri della società. Di qui la grande influenza civilizzatrice del capitale; la sua produzione di un livello sociale rispetto al quale tutti i livelli precedenti appaiono soltanto come *sviluppi locali* dell'umanità e come *idolatria della natura*. La natura diviene qui per la prima volta puro oggetto per l'uomo, puro oggetto dell'utilità; cessa di essere riconosciuta come potenza per sé; e la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome appare soltanto come un'astuzia per assoggettarla ai bisogni umani sia come oggetto del consumo sia come mezzo della produzione. In conformità con questa sua tendenza il capitale tende a trascendere sia le barriere e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della natura, sia il soddisfacimento tradizionale, modestamente chiuso entro limiti determinati, dei bisogni esistenti, e la tradizionale riproduzione di un vecchio modo di vivere. Nei confronti di tutto ciò esso è distruttivo e agisce nel senso di un perenne rivoluzionamento, abbattendo tutte le barriere che ostacolano lo sviluppo delle forze

## 9. La soggettività tra lotta antimperialista e resistenze contro l'impero

produttive, l'espansione dei bisogni, la molteplicità della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito<sup>71</sup>.

La fase dell'imperialismo, così come è compresa da Lenin, non sarebbe altro che l'approfondimento, l'estensione, l'altissimo grado di sviluppo raggiunto da quelle tendenze storiche civilizzatrici fondamentali del capitale che Marx ha individuato in queste pagine dei *Lineamenti fondamentali*. Queste stesse pagine riecheggiano nel passo del *Capitale* sopra citato e che Lenin stesso richiama nel *Saggio popolare*, dove Marx mette in connessione il processo di centralizzazione dei capitali con la forma cooperativa sempre più sviluppata assunta dal processo lavorativo, la socializzazione dei mezzi di lavoro, l'applicazione tecnica della scienza e lo sviluppo del mercato mondiale che aggroviglia tutti i popoli nella sua rete. Nella *Prefazione* a Bukharin, Lenin stesso trae le conseguenze implicite in questi testi marxiani, quando scrive che a questo grado di sviluppo degli scambi e della grande produzione, si ha una tale internazionalizzazione dei rapporti economici e una tale grandezza della produzione stessa, che le imprese cosiddette liberamente concorrenti si trasformano in associazioni monopolistiche, dal che deriva il ruolo strapotente che assume il credito. Vista allora questa tendenza a una produzione sempre più grande e centralizzata, e a scambi sempre più interdipendenti a livello mondiale, è certo che sarebbe pensabile e assolutamente plausibile una linea di sviluppo verso un unico trust mondiale e quindi verso l'ultraimperialismo pacifico. E in questo processo si potrebbe anche ipotizzare che la fase dell'imperialismo ossia dei conflitti acuti, prevista anche da Kautsky, sia uno degli ulteriori ostacoli che il capitale, nella sua tendenza all'unificazione del mondo grazie alla connessione tra grande industria, ossia scienza applicata alla produzione, e allagamento degli scambi su sala universale, potrebbe un giorno o l'altro superare. Sennonché, dopo aver descritto il modo con cui il capitale realizza la sua tendenza a creare il mercato mondiale trattando tutti i limiti come ostacoli da superare, Marx aggiunge:

Dal fatto che il capitale pone ciascuno di questi limiti come ostacoli e quindi *idealmente* li ha superati, non consegue però in alcun modo che esso li ha superati *realmente*; e

<sup>71</sup> MEOC, vol. XXIX, pp. 341-342 (ho modificato la traduzione; cfr. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk Der Sed, *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Bd. 42, Berlin 1983, p. 323; D'ora in poi MEW, seguito dall'indicazione del volume e della pagina).

poiché ciascuno di questi ostacoli contraddice alla sua destinazione, la sua produzione si muove tra contraddizioni costantemente superate ma altrettanto costantemente poste. E non è tutto. L'universalità alla quale esso tende irresistibilmente trova nella sua stessa natura ostacoli che a un certo livello del suo sviluppo metteranno in luce che esso stesso è l'ostacolo massimo che si oppone a questa tendenza e perciò spingono al suo superamento attraverso esso stesso<sup>72</sup>.

Dunque, io penso che quando Lenin sostiene che astrattamente ovvero in teoria si può ben concepire una linea dello sviluppo che porti alla fusione di tutte le imprese e di tutti gli Stati in un unico trust mondiale, e che, anzi, indubbiamente lo sviluppo segue questa linea, egli stia cogliendo originalmente, nella specifica situazione storica mondiale in cui egli vive lo scontro di classe tra lavoro salariato e capitale, proprio la contraddizione di fondo che Marx rileva nella tendenza del capitale, vale a dire che il superamento di tutti i limiti che esso considera altrettanti ostacoli, avvenga solo idealmente ma non realmente, perché, data la natura del capitale, ogni contraddizione superata ne pone inevitabilmente delle nuove. Infatti il modo di produzione capitalistico è per sua natura antagonistico, perché è fondato sulla separazione tra lavoratori e possessori dei mezzi di produzione, quindi sul furto del tempo di lavoro altrui. Questo carattere a esso immanente rappresenta un insuperabile ostacolo alla sua stessa tendenza ad abbattere tutti gli ostacoli, ragion per cui per cui alla fine necessariamente esso deve considerare se stesso come un ostacolo alla sua stessa tendenza, insomma non può che vedere in se stesso la massima contraddizione con se stesso. Questo essere ostacolo di sé a se stesso spinge il capitale al superamento di sé attraverso se stesso, ossia attraverso le forze produttive che si sono sì sviluppate entro il suo modo di produzione, ma in modo passivo perché la spinta a questo sviluppo avviene sotto l'impulso ad accumulare a spese del lavoro altrui, cioè mediante il rapporto di proprietà privata, la quale è al tempo stesso fattore di propulsione iniziale e ostacolo finale a ogni ulteriore sviluppo. Di qui derivano crisi, convulsioni e catastrofi, come mostra l'esito monopolistico e imperialistico della tendenza immanente al capitale a creare il mercato mondiale. Nei termini di Lenin ciò significa che la tendenza all'unico trust mondiale delle imprese e degli Stati, quindi la tendenza all'ultraimperialismo, è solo *idealmente* concepibile, in quanto il capitale solo idealmente supera

<sup>72</sup> MEOC, vol. XXIX, p. 342 (ho modificato leggermente la traduzione; cfr. MEW, Bd. 42, p. 323).

gli ostacoli, ma *praticamente* urta con circostanze, ritmi di svolgimento, contrasti, conflitti e sconvolgimenti, dunque – detto di nuovo nei termini marxiani – si muove tra contraddizioni che una volta superate sono sempre di nuovo poste. Di conseguenza – ritornando a Lenin – immancabilmente, cioè necessariamente, l'imperialismo dovrà crollare e il capitale dovrà trasformarsi nel suo contrario prima che si realizzi l'ultraimperialismo, il quale, del resto, non può che rimanere solo ideale perché – ancora nei termini di Marx – il capitale è l'ostacolo al superamento degli ostacoli, quindi a un certo grado del suo sviluppo questi stessi ostacoli a esso immanenti lo spingono a superarsi mediante se stesso.

Inoltre questa posizione di Lenin mi sembra in continuità con quanto Engels e Marx avevano scritto nel *Manifesto*:

L'isolamento e gli antagonismi nazionali dei popoli vanno via via scomparendo con lo sviluppo della borghesia, con la libertà di commercio, col mercato mondiale, con l'uniformità della produzione industriale e con le condizioni di vita ad essa rispondenti. Il dominio del proletariato li farà scomparire ancora di più. L'azione unita almeno nei paesi civili è una delle prime condizioni della sua emancipazione. A misura che viene abolito lo sfruttamento di un individuo per opera di un altro, viene abolito lo sfruttamento di una nazione per opera di un'altra. Con lo sparire dell'antagonismo fra le classi nell'interno delle nazioni scompare l'ostilità fra le nazioni stesse<sup>73</sup>.

Anche Engels e Marx riconoscono che la tendenza del capitale va verso la scomparsa dell'isolamento e degli antagonismi nazionali dei popoli, quindi verso una fase di pacificazione e di unificazione del mondo grazie alla creazione del mercato mondiale reso possibile dalla grande industria con l'uniformità della sua produzione, a sua volta allargata dal mercato mondiale stesso. Ciò corrisponde a quanto più tardi Marx avrebbe scritto nel passo dei *Lineamenti fondamentali* sopra commentato, giacché si può dire che la progressiva scomparsa dell'isolamento e degli antagonismi nazionali dei popoli è conseguente alla tendenza a creare il mercato mondiale data immediatamente nel concetto stesso di capitale, quindi a considerare tutti gli sviluppi precedenti come ostacoli da superare in quanto sviluppi locali e – appunto – nazionali isolati, e in quanto idolatria della natura, la quale invece, con la grande industria, diventa un oggetto di utilità e di soddisfazione dei bisogni, il che vale anche per quel che riguarda le qualità naturali

<sup>73</sup> MEOC, vol. VI, pp. 503-504.



umane. Inoltre queste considerazioni del *Manifesto* e dei *Lineamenti fondamentali* corrispondono a quanto avrebbe scritto più tardi Lenin nella *Prefazione a Bukharin*, cioè che lo sviluppo del capitalismo verso un'unificazione del mondo in un unico trust di imprese e di Stati, quindi verso una fase successiva ultraimperialistica ossia pacifica, è teoricamente possibile. Ma, appunto, teoricamente, *non* praticamente. Infatti, come abbiamo letto nel passo del *Manifesto*, Engels e Marx aggiungono che la possibilità di fare sparire ancora di più gli antagonismi nazionali tra i popoli e quindi di instaurare un mondo davvero pacificato, dipende dall'azione unitaria del proletariato, il quale fa il primo passo nell'essere unito almeno nei paesi civilizzati ossia già sottomessi al modo di produzione capitalistico giunto a un grado tale di sviluppo delle forze produttive da mettere il capitale in contraddizione con se stesso, vale a dire con il suo modo di appropriazione privato, e quindi avviare, su questa base, un processo di emancipazione umana passando per la fase intermedia della dittatura rivoluzionaria del proletariato. L'intervento unitario del proletariato per completare e realizzare la scomparsa dell'isolamento e degli antagonismi nazionali dei popoli, scomparsa iniziata, sia pur contraddittoriamente, già con lo sviluppo del capitale verso il mercato mondiale, con l'uniformità della produzione industriale e le corrispondenti condizioni di vita, è assolutamente necessario, perché lo sfruttamento di una nazione da parte di un'altra dipende in ultima analisi dallo sfruttamento di un individuo da parte di un altro all'interno di ogni singola nazione, insomma dall'esistenza della lotta di classe tra lavoro salariato e capitale, tra proletariato e borghesia, lotta che Engels e Marx definiscono una «guerra civile più o meno occulta»<sup>74</sup>. Abolita questa causa, ossia lo sfruttamento che una minoranza di uomini fa del lavoro e della vita della maggioranza, scompaiono completamente l'isolamento e gli antagonismi nazionali tra i popoli.

Combinando un po' le affermazioni del *Manifesto* con quelle dei *Lineamenti fondamentali*, possiamo dire che il capitale, con la sua tendenza immanente, data nel suo stesso concetto, a creare il mercato mondiale dove tutti i limiti si presentano come ostacoli da superare – ragion per cui esso rompe le barriere e i pregiudizi nazionali, l'idolatria della natura, il consumo limitato e rinchiuso entro bisogni locali esistenti e la riproduzione di un vecchio modo di vivere –, ha già ampiamente avviato un processo teso alla scomparsa dell'isolamento e degli antagonismi nazionali tra i popoli. Ma esso non può portare a completamento

<sup>74</sup> Ivi, p. 497.

questa sua linea di tendenza, perché la sua essenza consiste nell'appropriarsi del lavoro altrui senza scambio sotto l'apparenza di uno scambio. Essendo pertanto fondato sullo sfruttamento di un individuo da parte di un altro, il capitale non può eliminare lo sfruttamento di una nazione per opera di un'altra, insomma il capitale non può eliminare l'imperialismo. E così ecco che il capitale trova in se stesso l'ostacolo massimo che si oppone a questa tendenza a fare sparire gli antagonismi nazionali dei popoli, quindi spinge al suo superamento attraverso se stesso, vale a dire porta in sé la necessità della rivoluzione comunista, necessità su cui si organizza il soggetto rivoluzionario.

Tutto ciò mi sembra essere la stessa cosa che, nella *Prefazione* a Bukharin, Lenin sostiene contro Kautsky: la linea dello sviluppo volta a fondere imprese e Stati in un unico trust mondiale, vale a dire la fase dell'ultraimperialismo ovvero di un capitalismo pacificato, benché teoricamente pensabile, non può esserci di fatto, perché il capitale tende alla pace *idealmente* o, stando al *Manifesto*, la può realizzare solo tendenzialmente. *Di fatto*, in quanto il capitale è un modo di produzione fondato sullo sfruttamento di un individuo da parte di un altro, la società capitalistica nel suo complesso riproduce circostanze, ritmi, contrasti, conflitti e sconvolgimenti tali, che immancabilmente deve rovesciarsi nel suo contrario ossia in una società comunista. Quello che Kautsky sogna come un mondo pacificato, non può esistere fino a che c'è un modo di produzione capitalistico, ancorché ultraimperialistico, vale a dire un mondo veramente pacificato non può consistere in un unico trust di imprese e di Stati, ma può nascere solo dalla soppressione di trust, banche e Stati in quanto tali, perché trust, banche e Stati sono conseguenze dello sfruttamento di un individuo da parte di un altro e perciò fonte di sfruttamento di una nazione da parte di un'altra. Di conseguenza l'imperialismo salterà in aria "immancabilmente" e il capitalismo si rovescerà nel suo contrario altrettanto "immancabilmente" prima che la fase dell'ultraimperialismo venga raggiunta, perché una fase successiva, pacificata, del capitalismo, nella misura in cui resta capitalistica, non potrà mai essere pacifica realmente, ma tutt'al più lo potrà essere tendenzialmente, se non solo idealmente. Kautsky stesso, da marxista quale era stato, colse il nesso tra la tendenza del capitale a creare il mercato mondiale e la grande industria con l'uniformità della produzione e delle corrispondenti condizioni di vita, da un lato, e la tendenza a fare scomparire gli antagonismi nazionali dei popoli, dall'altro. Ma da marxista che non era più, non connetté dialetticamente questa tendenza idealmente pacifica del capitale, volta a superare gli antagonismi nazionali dei popoli, con il fatto che tali antagonismi sono fondati sullo sfruttamento di un individuo da parte di un altro, cioè sull'e-

sistenza di quello stesso capitale tendente alla pace, e così egli occultò il fatto che solo il proletariato, abolendo questa condizione di sfruttamento e, con essa, se stesso come proletariato, può fare scomparire del tutto tali antagonismi.

*6. Il punto della questione: soggettività, oggettivismo e oggettività tra materialismo biopolitico della differenza e materialismo dialettico*

Come abbiamo visto, Hardt e Negri fanno leva su questo andamento “piuttosto tortuoso” del ragionamento di Lenin per dire che la linea retta di tale ragionamento ha una curva misteriosa, e invece di risolvere la tortuosità o il mistero dialetticamente, è come se essi facessero un salto, dicendo che «nondimeno (*nevertheless*)»<sup>75</sup> esso è efficace dal punto di vista soggettivo, in quanto la curva di questa linea retta portava dall’analisi della realtà effettuale delle condizioni della classe operaia alla necessità della sua organizzazione politica, ragion per cui il problema di Lenin sarebbe stato quello delle pratiche soggettive della classe operaia stessa. Innanzitutto l’obiettivo delle analisi di Lenin delle condizioni e delle pratiche soggettive della classe operaia era immeditamente operativo, ossia era quello di valutarne le interne potenzialità di ostacolare soluzioni riformiste della crisi imperialista, crisi nascente dall’impossibilità del capitale di equalizzare i saggi del profitto e quindi sottomettersi pienamente il lavoro vivo e l’intera società (è questa la lettura operativa che Hardt e Negri danno delle contraddizioni imperialistiche del capitale); in altri termini l’obiettivo delle analisi di Lenin era di vedere che potenzialità la classe operaia aveva di ostacolare uno sviluppo lineare verso un più o meno teoricamente plausibile ultraimperialismo. Ma soprattutto l’obiettivo principale era di come questo insieme di resistenze, ostacoli, lotte, insurrezioni e rivoluzioni avesse in sé la potenzialità di distruggere l’imperialismo e con esso il capitalismo. Insomma Hardt e Negri risolvono la contorsione, da loro vista, del ragionamento leniniano con il salto completo nella soggettività delle pratiche di lotta operaie.

Chiediamoci che cosa può voler dire precisamente che Lenin, avendo colto un elemento basilare della definizione dell’imperialismo, cercava le potenzialità delle pratiche soggettive della classe operaia di ostacolare le crisi di realizzazione capitalistiche, ma soprattutto cercava la possibilità effettiva che queste pratiche di lotta,

<sup>75</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 220.

insurrezionali e rivoluzionarie, avessero di distruggere l'imperialismo, cosicché il problema di Lenin sarebbe di andare dall'analisi della realtà effettuale della classe operaia alla necessità della sua organizzazione politica. A mio avviso si può molto plausibilmente ammettere come teoricamente concepibile una nuova fase del capitalismo pacificata in un unico trust mondiale di imprese, capitali finanziari e Stati, la quale segue la fase dell'imperialismo, ma rifiutarla praticamente, perché altrimenti ciò significherebbe negare i problemi acuti del presente staccandosi arbitrariamente dallo sviluppo che effettivamente ha luogo in nome del sogno di un capitalismo pacificato, laddove invece il cammino lineare, o presunto tale, che porta all'ultraimperialismo è inficiato da circostanze talmente catastrofiche, conflittuali e sconvolgenti, che "immancabilmente" l'imperialismo salta in aria e il capitalismo si rovescia nel suo contrario prima che l'ultraimperialismo si realizzi, *cosicché* – vale a dire sulla base di questo corretto riconoscere i problemi acuti del presente e fondarsi sullo sviluppo che ha effettivamente luogo – si deve individuare nelle pratiche soggettive della classe operaia quali sono i potenziali ostacoli che essa frappone alla linea di uno sviluppo che porterebbe all'ultraimperialismo (il che significa evitare di lasciare che il capitale superi le sue crisi di realizzazione) e soprattutto quali possibilità tali pratiche di lotte, insurrezioni e rivoluzioni hanno di distruggere l'imperialismo stesso. Ma se questa è la connessione – che ho fatto "tagliando e incollando" le affermazioni analitiche della *Prefazione* di Lenin e quelle propositive della lettura che ne danno Hardt e Negri in *Impero* –, allora il passare dalle analisi della realtà effettuale della classe operaia alla necessità della sua organizzazione politica, insomma la centralità, che essi molto opportunamente mettono in risalto, della curva *soggettiva* percorsa dalla retta di Lenin, è il risultato precisamente dello sviluppo *oggettivo* delle contraddizioni di classe del capitale nella fase dell'imperialismo come momento in cui esso trova in se stesso il suo massimo ostacolo, dimostrando praticamente come la tendenza a un capitalismo pacificato in un unico trust mondiale di imprese, capitali finanziari e Stati nazionali sia solo un sogno, laddove invece lo sviluppo che realmente ha luogo indica l'immane crollo del capitalismo e la necessità del comunismo, e così *di conseguenza* si avvia tutto il percorso di ricerca delle potenzialità che le pratiche soggettive insurrezionali e rivoluzionarie del proletariato hanno di ostacolare la soluzione lineare delle crisi di realizzazione capitalistica e soprattutto di distruggere l'imperialismo. Certo, tutto il lavoro di presa di coscienza di classe e di organizzazione delle lotte non ha un esito scontato, ma quanto mai aperto, perché se non si lotta sulla base di queste condizioni contraddittorie, si lascerebbe libera la tendenza del capitale all'ultraimperialismo, quindi se ne aumenterebbe mostruosamente il potere e resterebbero

impedite per lungo tempo le lotte proletarie intorno agli anelli più deboli e contraddittori della catena di dominio imperialistico. E per giunta ciò non significherebbe affatto l'avvento del capitalismo pacificato ovvero dell'ultraimperialismo, ma solo un'acutizzazione delle catastrofi, contraddizioni e conflitti dell'imperialismo, data la struttura stessa del capitale, il quale solo idealmente può risolvere le contraddizioni, ma realmente ogni contraddizione superata ne pone sempre di nuove perché il capitale è ostacolo massimo a se stesso, solo riconosciuta la qual cosa può avvenire il superamento del capitale attraverso se stesso ossia il costituirsi del «movimento reale che abolisce lo stato di cose presente»<sup>76</sup> e le cui «condizioni [...] risultano dal presupposto ora esistente»<sup>77</sup>. E questo “movimento reale”, così inteso, è appunto il soggetto della rivoluzione comunista.

Orbene, se le cose stanno in questo modo – il che, a mio avviso, renderebbe plausibile e condivisibile la lettura di Hardt e Negri –, allora non vedo in che senso il percorso logico di Lenin tra proposizioni analitiche e posizioni politiche sarebbe “piuttosto tortuoso”. Al contrario, esso mi sembrerebbe un percorso molto comprensibile, in quanto la produzione di soggettività rivoluzionaria antimperialista ovvero di organizzazione rivoluzionaria, giustamente individuata da Hardt e Negri come mistero della curva della retta di Lenin, scaturisce dialetticamente da un processo oggettivo contraddittorio ossia conflittuale e catastrofico, consistente nella “fine piena di orrore” a cui porta il capitale nella fase dell'imperialismo e che solo idealmente può essere superata sognando la tendenza a un capitalismo pacifico, mentre invece lo può essere realmente solo riconoscendo la catastrofe imperialistica come coerente esito dell'esistenza stessa del capitale e della sua precedente fase mercantile “pacifica”, a sua volta caratterizzata dall’“orrore senza fine”; e quindi riconoscendo la necessità dell'organizzazione soggettiva rivoluzionaria per passare a un sistema di rapporti sociali completamente alternativi a quelli presenti e derivanti dialetticamente delle basi materiali che risultano da questo sviluppo.

Come abbiamo visto, Hardt e Negri, ponendo al centro di tutto il loro discorso il problema della produzione della soggettività rivoluzionaria comunista, individuano il contributo più importante di Lenin nell'aver impostato la critica dal punto di vista soggettivo ossia nel voler dare degli strumenti, una “cassetta degli attrezzi” per la produzione della soggettività antimperialista. In questo Lenin si

<sup>76</sup> MEOC, vol. V, p. 34.

<sup>77</sup> *Ibid.*

ricollega al motivo presente in Marx della ricerca delle potenzialità rivoluzionarie che sono interne alla crisi. Questa centralità data al tema della produzione o meglio autoproduzione della soggettività rivoluzionaria comunista, è del tutto condivisibile ed è il motivo centrale di tutto il marxismo, dunque è senz'altro il filo conduttore che, nel nostro caso, unisce Marx e Lenin. Perciò, se il problema è quello di richiamare l'importanza teorica strategica della concettualizzazione della soggettività, allora la curva della retta di Lenin che unisce proposizioni analitiche e posizioni politiche non ha nulla di misterioso, giacché nel *Saggio polare* la soggettività rivoluzionaria antimperialista e comunista non è, tra i molti contributi originali, "il più importante" tra questi, ma piuttosto è "il" contributo che tiene insieme tutti gli altri, ivi compreso il far conoscere al vasto pubblico le varie analisi dell'imperialismo, dato che la stessa esposizione e lo stesso uso che egli fa dei risultati delle analisi di altri autori sono mossi dalla necessità oggettiva della risposta rivoluzionaria comunista all'imperialismo, quindi il metodo di Lenin è dialettico, ossia egli fa scaturire la posizione rivoluzionaria dalla critica e fa la critica attraverso l'esposizione, secondo il metodo di Marx. Ma il problema inizia a esserci quando si tratta di vedere che cosa si intende per "produzione di soggettività rivoluzionaria comunista", perché a questo proposito Hardt e Negri affermano che nel compito di fare la genealogia dell'Impero ossia della configurazione dell'attuale ordine globale,

le vecchie analisi dell'imperialismo non sono più sufficienti, in quanto si arrestano sempre di fronte alla concettualizzazione della soggettività scegliendo, piuttosto, di concentrarsi sulle contraddizioni dello sviluppo del capitale. Lo schema di cui abbiamo bisogno deve porre in primo piano la soggettività dei movimenti sociali del proletariato nell'ambito dei processi della globalizzazione e della costituzione dell'ordine globale<sup>78</sup>.

Il fatto che Hardt e Negri mettano in antitesi la concettualizzazione della soggettività e l'analisi delle contraddizioni dello sviluppo del capitale, mostra che essi hanno una specifica concezione del soggetto e quindi della soggettività rivoluzionaria proletaria, il che pone appunto il problema se questa soggettività abbia origine e movimento autonomo oppure scaturisca dialetticamente da quelle contraddizioni ossia dal loro trapassare in altro. È chiaro che risolvendo il problema decisamente con la prima risposta, ossia spostandosi sulla dinamica interna dei

<sup>78</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 223.

processi soggettivi del proletariato o moltitudine dei poveri che dir si voglia, Hardt e Negri debbano vedere il discorso di Lenin piuttosto tortuoso dal loro punto di vista, e così coerentemente risolvono il mistero della curva della retta del grande rivoluzionario nel loro modo di concepire la soggettività, a ragione o a torto secondo come si giudica questa loro concezione. Anzi, poiché la connessione logica tra proposizioni analitiche e posizioni politiche appare loro piuttosto tortuosa ma “nondimeno” efficace da un punto di vista soggettivo, mi sembra che essi in tal modo siano consapevoli di introdurre una forzatura nella linea del ragionamento leniniano, non fosse altro per il fatto che la soggettività, nel senso in cui essi la concettualizzano, è posta nel contesto – o meglio, per essere precisi nella comprensione del loro discorso – è il presupposto della fase capitalistica che essi individuano successivamente a quella dell'imperialismo a partire dagli anni Settanta del secolo XX, vale a dire della fase dell'Impero, la quale – va ricordato – non sopprime l'imperialismo e la società disciplinare con le sue dicotomie del “dentro” e del “fuori” di cui era espressione, ma li sussume come un momento persistente della postmoderna società del controllo espressa dalla sovranità imperiale in quanto forma di governo mista, secondo la loro descrizione.

Il fatto che, in questa lettura hardtnegriana della teoria di Lenin sull'imperialismo, l'iniziativa politica soggettiva comunista appare come un evento, un'eccezione piuttosto che come il risultato dialettico dello sviluppo delle contraddizioni del capitale, l'ho già messo in rilievo più volte sopra. Sembra come se Hardt e Negri vedessero in questa curva della retta leniniana una divaricazione tra il movimento oggettivo del capitale dalla fase imperialistica delle guerre commerciali, politiche e militari, fino alla fase dell'ultraimperialistica situazione di pace finale teoricamente probabile (tanto che su questo punto Lenin darebbe ragione a Kautsky sul piano della semplice analisi), da un lato, e il processo di costituzione della soggettività rivoluzionaria che qui appunto sembra non scaturire dalle contraddizioni dell'imperialismo, ma essere uno “scatto” e uno “scarto”, una frattura introdotta imprevedibilmente dentro e contro questo sviluppo verso l'ultraimperialismo, sviluppo che verrebbe arrestato dalla decisione comunista che taglia il nodo gordiano, dall'altro lato. E in effetti Hardt e Negri non vogliono fare scaturire tutto il processo di costituzione della soggettività dalle contraddizioni immanenti del capitale – qui considerato nella sua fase imperialistica – perché, se così fosse, tra il capitale o la sovranità, da un lato, e la lotta di classe organizzata ovvero la soggettività rivoluzionaria, dall'altro, si stabilirebbe una continuità nella quale la legge mercantile e capitalistica del valore si proietterebbe sull'iniziativa proletaria inficiandone l'azione e rendendola omologa a quella dell'avversario.

Insomma il socialismo o comunismo che verrebbe fuori, sarebbe la proiezione di tutti i limiti del movimento del capitale su una transizione che avrebbe la forma del comunismo, giudizio ricavato da Hardt e Negri dalle esperienze del socialismo sovietico e più in generale da quelle del movimento operaio della Seconda e della Terza internazionale, qui accomunate dalla stessa concezione proiettiva della tendenza storica compresa in base alla legge del valore che dà forma alla stessa transizione e così ne cancella la differenza qualitativa entro cui solo può costituirsi una soggettività davvero antagonistica. Quindi l'ipotesi che Negri formula in *Marx oltre Marx*, libro che porta come sottotitolo: *Quaderni di lavoro sui Grundrisse*, è «che [...] non la transizione si dia (e si annulli) nella forma del comunismo ma che il comunismo si dia nella forma della transizione»<sup>79</sup>. In questa concezione il comunismo è un processo di continua costituzione della soggettività proletaria che avviene autonomamente rispetto al movimento del capitale. La possibilità di concepire così il comunismo poggia sull'idea che, riprendendo tesi esposte da Mario Tronti in *Operai e capitale*, la forza-lavoro non è mera proiezione del suo essere capitale variabile, giacché essa ha la capacità, attraverso le lotte, anche quando sono latenti, di erogare oppure di togliere collettivamente al capitale il proprio valore d'uso, consistente nel lavoro vivo di cui il capitale stesso vuole appropriarsi. «È chiaro»<sup>80</sup>, scrive Negri in *Guide*, la succitata raccolta di saggi intorno a *Impero*,

che il capitale ha avuto l'immensa funzione storica di costruire la forza-lavoro, ma questa funzione era data, nell'economia classica e anche, parzialmente, nella sua critica, all'interno di un rapporto di capitale come situazione e determinazione assolutamente statiche. Il concetto di classe operaia era, in questo quadro, esso stesso costruito in maniera statica, come proiezione meccanica della forza-lavoro, quindi ancora come figura interna al capitale. Il socialismo statualista sovietico non faticò molto a esasperare questa figura di classe operaia dentro un regime disciplinare<sup>81</sup>.

Rovesciato così il rapporto di classe tra capitale e lavoro salariato, il capitale non è il primo fattore dinamico dello sviluppo, ma è costretto a ristrutturarsi sempre inseguendo l'autonoma capacità di autoorganizzazione – che Negri

<sup>79</sup> A. Negri, *Marx oltre Marx*, cit., p. 161.

<sup>80</sup> Id., *Guide*, cit., p. 39.

<sup>81</sup> *Ibid.*



chiama autovalorizzazione, qualitativamente differente dall'autovalorizzazione meramente quantitativa del capitale – delle lotte proletarie che sono, viceversa, il primo motore del progresso storico. Il nocciolo della concezione della soggettività in questa prospettiva biopolitica è così espresso da Negri: «Nella tradizione marxiana»<sup>82</sup> e, come abbiamo visto, per Negri parzialmente nello stesso Marx, specie quello del *Capitale*, rispetto a cui i *Lineamenti fondamentali* offrirebbero possibilità di lettura in altra direzione,

era [...] impossibile rendere il movimento di classe operaia una *variabile indipendente* del rapporto di capitale; laddove, al contrario, le analisi storiche che si sovrapponevano alla critica dell'economia politica ci offrivano con estrema ampiezza la possibilità di identificare movimenti di classe operaia che costruivano, contro il capitale, progetti, strategie, teleologie materiali e utopie, spesso con potenti risultati. Dunque, bisognava rovesciare quell'interpretazione di Marx: *la classe operaia era*, al contrario, *il motore di ogni sviluppo attraverso la lotta*. La classe operaia era definita dal suo essere soggettivo, dalla capacità di mostrarsi come evento e di disporsi come costituzione sociale [...]. La capacità di rompere il meccanicismo, e nella fattispecie l'oggettivismo teleologico della dottrina marxista elaborata dalla II e dalla III Internazionale, ha permesso di considerare i movimenti di capitale come movimenti sociali, ovvero emergenza di eventi di rottura. La rivoluzione non era una scadenza oggettiva, il limite cui tendevano i fattori materiali che la caduta del saggio di profitto creava, ma *il cumulo di un insieme di processi soggettivi* di massa, un evento<sup>83</sup>.

Così messa la cosa, la lotta di classe scaturisce dalla stessa immanente capacità di autoorganizzazione o autovalorizzazione del proletariato, e non come risultato dello sviluppo contraddittorio del capitale che crea da se stesso le forze che lo portano a morte.

Va detto che qui il carattere di evento che contraddistingue la soggettività del proletariato e in genere la soggettività (perché il proletariato ovvero la moltitudine sola, che nella postmodernità succede al proletariato, è davvero “soggetto”), e l'opposizione all'oggettivismo teleologico che contraddistinguerrebbe il processo dialettico del capitalismo e della sua proiezione nel socialismo della Seconda e Terza internazionale e affini, non sono da intendersi come un atto volontaristico

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Ivi, pp. 39-40.

che esplose a guisa di un colpo di pistola, né come un'azione guidata da un teleologia ideale. Il soggetto è processo di "soggettivazione" concepito come interno e autonomo movimento del soggetto stesso, cioè non come un evento che farebbe pensare a qualche rivelazione di una potenza trascendente, ma come un "disporsi come evento", quindi come un'iniziativa, un'azione completamente immanente, anzi si tratta qui dell'immanenza per eccellenza. Pertanto il movimento di soggettivazione non è affatto un flusso a-strutturato, ma costituzione di soggettività, struttura essa stessa, appunto capacità di farsi costituzione sociale, cioè di darsi delle istituzioni che, però, mai si cristallizzano in una misura quantitativa definitiva, come avviene nella legge capitalistica del valore e nei poteri costituiti propri della sovranità. E questo discende chiaramente dalla concezione della forza-lavoro non come semplice capitale variabile, ma in quanto essa ha la capacità dinamica di essere sorgente viva di ogni ricchezza grazie al lavoro vivo, quindi di eccedere ed essere imprevedibile rispetto alla legge del valore e, nell'autonomo movimento delle sue lotte, di autovalorizzarsi secondo una propria dinamica costituente ma mai definitivamente costituita.

Quindi il fatto che, secondo Hardt e Negri, la curva misteriosa della retta di Lenin muove dall'analisi della realtà effettuale della classe operaia per arrivare alla necessità della sua organizzazione politica, cioè muove dall'analisi delle pratiche soggettive della classe operaia per verificarne non solo la capacità di ostacolare la soluzione lineare delle crisi di realizzazione capitalistica, ma soprattutto la possibilità che queste pratiche hanno di distruggere l'imperialismo: questo fatto vuol dire che il centro del discorso di Lenin sull'imperialismo è l'analisi degli atti costituenti della classe operaia, ossia della sua capacità di mostrarsi come evento e disporsi come costituzione sociale, insomma delle sue capacità autonome di farsi soggetto, ovvero di autovalorizzarsi. Pertanto l'autovalorizzazione operaia significa precisamente la capacità efficace di darsi un progetto politico nel senso di porsi come differenza qualitativa rispetto al movimento "oggettivo" del capitale, dove l'"oggettività" è una falsa oggettività, ossia, piuttosto, un oggettivismo che rispecchia reattivamente i movimenti autonomi della classe operaia. Questo oggettivismo è di fatto solo la soggettività del capitale mascherata di oggettività ossia del presentarsi come "sviluppo economico (quindi 'oggettivo')", "crescita" ecc. sia nelle forme del liberismo che in quelle del riformismo, ma anche in quella del socialismo sovietico novecentesco che ha finito col proiettare nella transizione in forma di comunismo tutto quell'oggettivismo della legge del capitalistica del valore. A sua volta, anche la soggettività del capitale è falsa soggettività, perché quell'oggettivismo è solo lo spettrale riflesso della soggettivazione operaia, ossia

del “farsi soggetto” della classe operaia o, nella condizione postmoderna, della moltitudine stessa, in quanto classe operaia, prima, e moltitudine, poi, solo sono le sole forme di vita reale che abbiano la potenzialità, il potere virtuale di essere e di divenire veramente soggetto, ossia motore dello sviluppo attraverso le lotte, dunque motore della storia.

Il fatto, però, che l’Impero abbia un movimento solamente reattivo verso le resistenze della moltitudine e quindi sia solo un parassita che si mantiene espropriando e privatizzando la ricchezza prodotta dal comune e dalle singolarità, non vuol dire che questa sua “reattiva attività” sia inefficace. Secondo Hardt e Negri il processo di soggettivazione consiste in un continuo passare dal virtuale al possibile e dal possibile al reale grazie all’eccedente creatività del lavoro vivo postmoderno. Per “virtuale” essi intendono

quell’insieme di poteri di agire (essere, amare, trasformare e creare) che risiedono nella moltitudine [...]. I poteri virtuali della moltitudine s[o]no nati nel corso delle lotte e si s[o]no consolidati nel desiderio [...]. Il virtuale preme sui limiti del possibile e, in tal modo, giunge a lambire il reale. Il passaggio dal virtuale al reale attraverso il possibile è un atto fondamentalmente creativo. Il lavoro vivo costruisce i tramiti dal virtuale al reale: il lavoro è il veicolo del possibile. Dopo aver rotto le gabbie della disciplina economica, sociale e politica, e dopo aver superato tutti i regimi coercitivi del capitalismo moderno e la sua forma stato<sup>84</sup>,

quindi, potremmo dire, oltre l’imperialismo e oltre il socialismo e il comunismo rispettivamente della Seconda e della Terza Internazionale, inclusa, perciò, l’esperienza sovietica, le quali proiettavano sulla “transizione nella forma del comunismo” la legge del valore-lavoro e il dispositivo disciplinare della sovranità –, il «lavoro»<sup>85</sup>, il cui rifiuto, teorizzato da Negri nel passaggio tra gli anni Sessanta e i primi anni Settanta, probabilmente aveva senso relativamente alla persistenza di quei regimi disciplinari della modernità industriale culminante nel fordismo, «si mostra oggi come attività sociale generale, come un eccesso produttivo nei confronti dell’ordine esistente e delle leggi della sua riproduzione. L’eccesso produttivo è il risultato immediato di una forza collettiva di emancipazione e la sostanza di una nuova virtualità sociale delle capacità produttive e liberato-

<sup>84</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., pp. 332-333.

<sup>85</sup> Ivi, p. 333.

rie del lavoro»<sup>86</sup>. Orbene, l'efficacia negativa dell'azione imperiale, nonostante il suo carattere puramente reattivo e la sua incapacità di misurare il valore, la cui creazione sempre più gli sfugge ed è sempre più costretto a inseguire, cosicché la sua "azione" non è tale nel senso pieno dell'essere produttivo, sta nel fatto che essa si insinua nello «iato tra virtualità e possibilità»<sup>87</sup>, vale a dire tra la virtualità della moltitudine di creare un valore completamente altro e differente dal valore meramente quantitativo e frutto di espropriazione da parte dell'Impero, e la possibilità di esistenza di questi poteri virtuali. «Lo iato tra virtualità e possibilità, che riteniamo debba essere colto mettendosi dalla parte della moltitudine, viene effettivamente mantenuto sempre aperto dal dominio imperiale»<sup>88</sup>, anche se la cosa che più sta a cuore a Hardt e Negri è ribadire il carattere meramente reattivo di questa intromissione dell'Impero nel movimento di autovalorizzazione della moltitudine tra virtuale e possibile:

L'azione del governo imperiale interviene per danneggiare e frenare le potenzialità possedute dalla moltitudine di suturare tra di loro virtualità e possibilità. A questo riguardo, l'Impero si intromette effettivamente nel corso dei movimenti storici senza però possedere capacità costruttive, mentre la legittimazione del suo comando viene sempre più intensamente pregiudicata da questi movimenti<sup>89</sup>.

E allora, essendo l'intromissione dell'Impero nello iato tra virtualità e possibilità qualcosa di effettivo, malgrado la sua mancanza totale di potenzialità costruttive, ecco che Hardt e Negri sottolineano con forza:

Una cosa che deve essere molto chiara è che la moltitudine non si trasforma spontaneamente in una soggettività politica, e che la carne della moltitudine consiste in una serie di condizioni ambivalenti: possono portare alla liberazione, ma possono anche farsi catturare in un nuovo regime di sfruttamento e controllo. Per poter passare dalla sfera della possibilità a quella dell'esistenza, la moltitudine ha bisogno di un progetto politico. Una volta esaminate le condizioni che la rendono possibile, dobbiamo [...] analizzare che genere di progetto politico può far esistere la moltitudine<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> Ivi, p. 334.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 334-335.

<sup>89</sup> Ivi, p. 335.

<sup>90</sup> Idd., *Moltitudine*, cit., p. 247.

Essendo la sovranità imperiale esclusivamente un continuo e parassitario espropriare tutti i prodotti e i poteri creativi della moltitudine deformandoli nei dispositivi identitari della famiglia, della razza, della nazione, dei generi e delle classi, senza mettervi di suo nulla di costruttivo, ne deriva che il passaggio dalla spontaneità all'organizzazione, dunque il processo di soggettivazione o di produzione della soggettività, così come Hardt e Negri la intendono, è una continua lotta della moltitudine contro la corruzione di se stessa, corruzione in cui consistono, in ultima analisi, i dispositivi identitari suddetti. La «corruzione del comune»<sup>91</sup> consiste nella

sua distruzione mediante l'imposizione di gerarchie e disuguaglianze sociali (ad esempio con le privatizzazioni) e della perpetuazione delle forme negative del comune nelle istituzioni che sminuiscono la potenza della moltitudine, che bloccano la produzione di soggettività e che aggravano i conflitti interni. L'attività rivoluzionaria deve essere rivolta alla distruzione delle istituzioni che producono le forme corrotte del comune come la famiglia, l'impresa e la nazione [...]. Queste e altre istituzioni che corrompono il comune non cadranno senza un'irriducibile resistenza. Saint-Just sostiene che la lotta non ha solo il compito di distruggere le istituzioni corrotte ma di costruirne di nuove. C'è bisogno di nuove istituzioni per combattere la corruzione, non per compattare la società e per cementare il conformismo a sostegno delle norme. C'è bisogno di nuove istituzioni per facilitare la produzione di forme positive del comune, per garantire l'accesso libero e uguale per tutti, per incentivare gli incontri lieti delle singolarità che costituiscono la moltitudine e, allo stesso tempo, per combattere gli ostacoli che intralciano questo percorso<sup>92</sup>.

È chiaro che qui la discussione verte sul modo in cui Hardt e Negri intendono il soggetto rivoluzionario comunista e su come questa loro concezione della soggettività si riverbera sull'interpretazione, che essi danno, dell'esigenza di Lenin, indubbiamente centrale, della costruzione della soggettività antimperialista al suo tempo, dell'alternativa netta, che egli pone, tra imperialismo e comunismo, e delle ragioni per le quali tale alternativa esclude, per lui, il sogno kautskyano dell'ultraimperialismo.

Che la questione del soggetto ovvero del soggetto rivoluzionario comunista sia cruciale nel marxismo, è dimostrato nei punti di partenza della riflessione

<sup>91</sup> Idd., *Comune*, cit., p. 368.

<sup>92</sup> *Ibid.*

teorica di Marx, innanzitutto nella *Prima tesi* su Feuerbach. È quindi logico che in ogni fase di sviluppo storico che attraversa la guerra civile palese o latente che si svolge tra capitale e lavoro salariato – per esprimerci oggettivamente – ovvero tra borghesi e proletari – per esprimerci soggettivamente –, i comunisti sentano la necessità di affrontare la questione del soggetto o della soggettività come riflesso, nel cervello collettivo, delle condizioni materiali in cui tale guerra civile si combatte tra vittorie e sconfitte. Queste condizioni materiali sono create dagli attori stessi di questa guerra, da quelli delle generazioni precedenti e da quelli attuali, i quali ne creano di ulteriori. Perciò il lavoro teorico è sempre un processo di educazione, inclusa l'educazione degli educatori, come Marx afferma nella *Terza tesi* su Feuerbach. È merito di Hardt e Negri aver posto la questione del soggetto rivoluzionario comunista in tutta la sua centralità entro il contesto storico della lotta di classe a partire dalla fine degli anni Sessanta del secolo Ventesimo fino allo sviluppo del mercato mondiale della globalizzazione capitalistica e alla crisi apertasi nel 2008.

È evidente che mettendo la questione, come essi fanno, nell'alternativa secca tra privilegiare le contraddizioni dello sviluppo del capitale, da un lato, e concettualizzare la soggettività, dall'altro, Hardt e Negri rifiutano il metodo *dialettico*, che accusano di oggettivismo, mentre preferiscono affermare la *differenza* tra forza attiva del lavoro vivo e forza reattiva della sovranità, prima quella della società disciplinare, entro cui si sviluppò l'imperialismo statale, e poi quella odierna della società del controllo, in cui si sviluppa la *governance* imperiale. Ora, nessuno qui vuole contestare il buon diritto di un'operazione metodologica del genere, soprattutto se serve agli interessi della costruzione di una soggettività proletaria, in cui anche il momento della teoria è importante, come sappiamo dal *Che fare?* di Lenin. Solo che, seguendo le battute, sopra analizzate, con cui Hardt e Negri scandiscono il processo di soggettivazione a fronte dello spettrale oggettivismo dell'Impero, mi chiedo: se l'Impero è solo un contraccollo reattivo, mentre la produttività della moltitudine pregiudica continuamente questa intromissione dell'Impero nei movimenti storici, come mai, però, questa intromissione è così efficace da riuscire – nientemeno – a “catturare” la moltitudine nei regimi di sfruttamento e di controllo, tanto da costringerla a darsi un progetto politico? E se proprio in questo darsi un progetto politico consiste il “farsi soggetto” della moltitudine, il suo passaggio dall’“essere” al “fare moltitudine”, dove va a finire tutta questa sua strapotente e mostruosa capacità di autovalorizzazione e di autonomia, visto che il progetto politico, coincidente con il suo farsi soggetto, è messo in moto per scampare al rischio di essere catturati in regimi di controllo

e sfruttamento? Poco cambia se il biopotere è inteso non come qualcosa di autonomo, ma come condizione corruttibile della moltitudine medesima, giacché anche in questo caso la corruzione si presenta come un potere di cattura efficace malgrado la sua impotenza costruttiva, quindi il problema si ripropone, solo spostato dall'esterno all'interno della soggettività. Ora, se per Hardt e Negri il progetto politico serve alla moltitudine per passare dalla possibilità all'esistenza, dato che in questo passaggio essa trova intromesso l'Impero che la blocca, ragion per cui il processo di soggettivazione non può essere spontaneo, ciò vuol dire che il passaggio dal virtuale al possibile e dal possibile all'esistenza avviene a sua volta come azione rivoluzionaria di superamento di un ostacolo, come un contro-urto da parte della moltitudine per superare il contraccolpo imperiale. Ma se l'Impero è il negativo della creatività della moltitudine ossia consiste in quei processi contemporanei di espropriazione e di privatizzazione che bloccano il passaggio dalla possibilità all'esistenza del comune, allora il doversi dare un progetto politico per non farsi catturare dai nuovi regimi di controllo e di sfruttamento, non si pone in un primo momento come un "contro", dunque a sua volta necessariamente in negativo, nei confronti della negazione imperiale, e perciò come una negazione della negazione? Non si riproporrebbe così, inevitabilmente, una fase di transizione, assomigliante alla classica dittatura del proletariato nel corso della quale si estinguono quelli che Hardt e Negri chiamano i dispositivi identitari familiari, nazionali, razziali, sessisti e classisti, e a cui segue l'incessante produzione costituente delle forme positive del comune, quali l'accesso libero, gli incontri lieti e l'amore? Dunque non si riproporrebbe piuttosto in qualche modo quella "transizione nella forma del comunismo" da Negri rifiutata? Certo, imparando anche dagli errori o semplicemente dai limiti delle esperienze di soggettivazione del secolo scorso, una nuova fase di "transizione nella forma del comunismo" sarebbe da attraversare, servendoci di parole che Hardt e Negri riserverebbero invece al "comunismo nella forma della transizione", con la pratica di un terrore che «anche Saint-Just e i suoi sanguinari partner non potevano immaginarsi»<sup>93</sup>, dato che in tale fase si dovrebbe avere parimenti una «mostruosa autopoiesi»<sup>94</sup> che la soggettività comunista fa per liberarsi delle politiche identitarie, di gene-

<sup>93</sup> Ivi, p. 369.

<sup>94</sup> Ivi, p. 368. Non posso qui affrontare i temi del "mostro" e del "mostruoso" in Hardt e Negri, in relazione alla loro concezione della differenza tra il "fuori misura" del biopotere imperiale e l'"oltre misura" del comune e delle singolarità che caratterizzano la produttività biopolitica della moltitudine.

re, razza, famiglia, classe e nazione, quindi un terrore che la soggettività deve esercitare anche su se stessa ossia sulla riproduzione, sempre in agguato, di quei dispositivi che si vorrebbero distruggere. Ma in ogni caso non si riproporrebbe, a dispetto, dentro lo stesso ragionamento di Hardt e Negri, quella dialettica che essi negano ritenendola proiettiva, oggettivistica e tale che fa uscire la soggettivazione (socialdemocratica, comunista terzinternazionalista, eterodossa, trozkista ecc.) dalle contraddizioni oggettive del capitale? E questa nemesi della dialettica non dimostrerebbe che la soggettività proletaria *in fieri* non la si può concepire così autonoma e autosufficiente che sembra uscire dal nulla?

7. La "necessità" non è "oggettivismo": la soggettività rivoluzionaria comunista come risultato della contraddizione del capitale con se stesso

Io non penso che ci sia un'alternativa secca tra il concentrarsi sulle contraddizioni dello sviluppo del capitale e il concettualizzare la soggettività, anzi ritengo che mettere in connessione i due momenti permetta di centrare meglio proprio la questione della soggettività stessa, nonché di ovviare alle insufficienze che Hardt e Negri reclamano a proposito delle vecchie analisi dell'imperialismo. Messe così le cose, la linea retta del discorso di Lenin non ha nessuna curva misteriosa perché la soggettività rivoluzionaria antimperialistica, che costituirebbe il mistero di tale curva, è una forma storicamente determinata di «attività sensibile umana, prassi»<sup>95</sup>, come scrive Marx nella prima delle *Tesi su Feuerbach*, e perciò è «attività oggettiva (*gegenständliche*)»<sup>96</sup>. E poiché, a sua volta, «l'oggetto (*Gegenstand*)»<sup>97</sup> è la suddetta attività sensibile umana ovvero la prassi, dunque esso è concepito «soggettivamente»<sup>98</sup> e non come oggetto (*Objekt*) dell'«intuizione sensibile (*sinnliche Anschauung*)»<sup>99</sup>, nel senso in cui invece lo intende Feuerbach, possiamo dire che lo sviluppo storico è l'oggettivazione dell'attività degli individui che producono e riproducono il processo della loro vita reale, e lo fanno socialmente ossia entro rapporti di produzione adeguati al grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali, essendo la produzione «sempre [...] produzione a un determinato level-

<sup>95</sup> MEOC, vol. V, p. 3.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Ivi, p. 626.



lo dello sviluppo sociale – [...] produzione di individui sociali»<sup>100</sup>. Nelle epoche storiche in cui i rapporti sociali assumono la forma dell'antagonismo tra produttori e proprietari dei mezzi di produzione, e nella misura in cui tali rapporti vengono universalmente mediati dal valore di scambio e dal denaro, i quali, da un lato, creano l'universale dipendenza reciproca tra i produttori, perché ciascuno di essi produce per altri onde ottenere per sé i mezzi di sussistenza, e, dall'altro lato, creano il loro isolamento individuale come produttori privati: in tali epoche, ma soprattutto nella fase culminante di questo sviluppo fondato sulla proprietà privata, questi rapporti sociali si presentano operanti alle spalle degli stessi individui che li hanno creati, quindi come un'oggettività a se stante, separata, estraniata, alienata dai suoi stessi soggetti. Ma questa separazione è la conseguenza del fatto che con il crescere delle forze produttive materiali della società, i suoi soggetti, ossia gli individui, a un determinato grado di questo sviluppo, si sono dati inconsapevolmente un'organizzazione sociale fondata sulla divisione del lavoro, da cui deriva la proprietà privata: qui «i loro rapporti si rendono autonomi contro di loro [...]. Le potenze della loro stessa vita diventano strapotenti contro di loro»<sup>101</sup>, cosicché nascono rapporti antagonistici di sfruttamento, dominio e sottomissione tra un individuo e un altro. Ma in realtà «gli individui sono sempre partiti da se stessi, prendono sempre le mosse da se stessi. I loro rapporti sono rapporti del loro reale processo di vita»<sup>102</sup>, ragion per cui quest'autoestranazione che a un certo punto fanno tra loro stessi, da un lato, e i rapporti del loro reale processo di vita, dall'altro, è relativa solo a una fase dello sviluppo delle loro forze produttive materiali a cui sono adeguate la divisione del lavoro e la proprietà privata. E di conseguenza, una volta che le forze produttive e i bisogni degli individui avranno raggiunto un ulteriore e determinato grado di sviluppo, anche questa fase dell'organizzazione della società basata sulla divisione del lavoro e sul rapporto di proprietà privata può essere superata insieme alla scissione tra gli individui e i rapporti del loro reale processo di vita, mentre subentra «il lavoro individuale posto realmente come lavoro sociale e viceversa»<sup>103</sup>.

Di questo sviluppo storico antagonistico dell'attività umana sensibile, quindi del soggetto inteso come attività oggettiva ovvero dell'oggetto (*Gegenstand*)

<sup>100</sup> MEOC, vol. XXIX, p. 18.

<sup>101</sup> MEOC, vol. V, p. 79.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> MEOC, vol. XXIX, p. 195.

inteso soggettivamente, abbiamo sopra considerato l'ultima fase, quella relativa all'era capitalistica, complessivamente scandita nelle sue due forme caratteristiche di espropriazione: la prima, sviluppatasi nell'Europa occidentale postfeudale e diretta contro il lavoratore indipendente che lavora per sé; e la seconda, successiva, diretta contro il capitalista che sfrutta molti lavoratori, e coincidente col pieno sviluppo del mercato mondiale e con l'internazionalizzazione del regime capitalistico. Come abbiamo visto, la prima forma capitalistica di espropriazione trasforma i lavoratori indipendenti della piccola azienda, proprietari individuali privati dei mezzi di produzione, in proletari ossia non più proprietari di tali mezzi ma solo proprietari della loro personale forza-lavoro, che essi sono liberi di vendere; e trasforma i mezzi di produzione individuali dispersi in mezzi di produzione socialmente concentrati, i quali diventano capitale poiché questa trasformazione avviene mediante un'espropriazione fatta da non-lavoratori che sfruttano lavoro altrui, dunque questa socializzazione dei mezzi di produzione si svolge ancora dentro un rapporto di proprietà privata. La seconda forma capitalistica di espropriazione, che si ha appena il modo di produzione capitalistico si sviluppa non più con la violenza dell'accumulazione originaria che ne caratterizza la prima fase, ma secondo le sue leggi interne, apparentemente pacifiche, produce un'ulteriore socializzazione dei mezzi di produzione, compresa la terra. Questi diventano mezzi di produzione sfruttabili solo in comune, la produzione stessa avviene sempre più grazie all'applicazione tecnica della scienza, l'agricoltura si svolge sempre più in modo pianificato e tutti i popoli vengono coinvolti sempre più nel mercato mondiale.

Ora, è a questo punto che Marx espone in forma dialettica il passaggio antagonistico del capitalismo nel porsi reale del lavoro individuale come lavoro sociale e viceversa. Egli scrive:

Con la diminuzione costante del numero dei magnati del capitale che usurpano e monopolizzano tutti i vantaggi di questo processo di trasformazione, cresce la massa della miseria, della pressione, dell'asservimento, della degenerazione, dello sfruttamento, ma cresce anche la ribellione della classe dei lavoratori che sempre più s'ingrossa, ed essa è disciplinata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico. Il *monopolio del capitale diventa un vincolo del modo di produzione*, che è sbocciato insieme ad esso e sotto di esso. La centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto in cui diventano incompatibili col loro involucro capitalistico. Ed esso viene spezzato. *Suona l'ora della proprietà privata capitalistica. Gli espropriatori vengono espropriati.* Il modo di appropriazione capitalisti-

co, che nasce dal modo di produzione capitalistico, e quindi la *proprietà privata capitalistica*, sono la *prima negazione della proprietà individuale, fondata sul lavoro personale*. Ma la produzione capitalistica genera, con l'ineluttabilità di un processo di natura, la propria negazione. È *la negazione della negazione*. E questa non stabilisce di nuovo la proprietà privata, ma la *proprietà individuale* sul fondamento delle conquiste dell'era capitalistica, sulla *cooperazione* e sul *possesso comune della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso*<sup>104</sup>.

La forma dialettica in cui Marx fa l'esposizione della tendenza storica dell'accumulazione capitalistica, mostra chiaramente come il processo di formazione della soggettività rivoluzionaria, vale a dire la ribellione della classe dei lavoratori, si sviluppi dalla contraddizione "oggettiva" del capitale tra forma esclusivamente cooperativa del lavoro, che viene, così, socializzato su larga scala, ingrossamento della massa dei lavoratori, loro unione, disciplinamento e organizzazione che si crea nello stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico, da un lato, e crescita della massa della miseria, della pressione, dell'asservimento, della degenerazione e dello sfruttamento, dall'altro. La cosiddetta oggettività dello sviluppo – che qui assume forma massimamente antagonista –, insomma l'oggetto (*Gegenstand*), è attività sensibile umana, prassi, ossia attività oggettiva: quindi l'oggetto è esso stesso soggetto in quanto attività, e viceversa il soggetto è oggettivo in quanto l'attività, ovvero il soggetto, non è intesa nel senso dell'astratta attività dell'autocoscienza, come fa l'idealismo in opposizione al materialismo. Infatti nell'Europa occidentale all'inizio dell'epoca moderna ci sono il contadino libero e l'artigiano, vale a dire ci sono dei lavoratori come proprietari privati dei loro mezzi di produzione individuali. La loro attività è oggettiva nella forma sociale della piccola azienda autonoma, dunque nel rapporto sociale della proprietà individuale privata, che è unità immediata di lavoratore e mezzo di produzione, comprendente sia il mezzo di lavoro in senso stretto sia il mezzo di sussistenza; dunque è unità immediata di uomo come capacità lavorativa (soggetto) e natura come materiale che compone i mezzi di lavoro e di sussistenza (oggetto)<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> MEOC, vol. XXXI, p. 838.

<sup>105</sup> In altra forma quest'unità immediata tra lavoratore e mezzo di produzione è presente anche nei modi di produzione fondati sulla schiavitù e sulla servitù della gleba, dunque nel rapporto antagonista di proprietà privata dove il non lavoratore è proprietario dei mezzi di produzione. In queste forme antagonistiche di proprietà privata «l'opposizione fra *non-proprietà* e *proprietà* è un'opposizione ancora indifferente, non colta nella sua *relazione attiva*, nel suo rapporto in-

Nell'esposizione che il cervello fa del movimento reale caratterizzante la tendenza storica dell'accumulazione capitalistica, la produzione fondata sulla piccola azienda costituisce il primo momento, la tesi. Invece il modo di produzione capitalistico così come si forma e si sviluppa nell'Europa occidentale all'inizio della modernità, costituisce dialetticamente l'antitesi della proprietà privata individuale, fondata sull'unità immediata di lavoratore individuale e mezzo di produzione, uomo e natura, soggetto e oggetto. Con questa formulazione dialettica generale si sta esponendo un movimento reale, ossia costituito da «oggetti (*Objekte*) sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero (*Gedankenobjekte*)»<sup>106</sup>, così come li vuole Feuerbach, il quale però, poiché «non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva* (*gegenständliche*) [...], non comprende, di conseguenza, il significato dell'attività "rivoluzionaria", "pratico-critica"»<sup>107</sup>. Questa forma di esposizione dialettica poggia, dunque, su una reale distinzione tra oggetti sensibili e oggetti del pensiero e perciò è nettamente differente dalla dialettica idealistica sistematicamente esposta da Hegel, il quale «cadde nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero che si riassume e si approfondisce in se stesso e che si muove per energia autonoma»<sup>108</sup>. Ma l'oggetto del pensiero è prodotto con un movimento opposto a quello dell'oggetto reale, perché il pensiero procede dall'astratto al concreto come sintesi e risultato del processo logico, mentre l'oggetto reale è un concreto già sviluppato che preesiste al pensiero, il quale se ne appropria nel solo modo in cui lo può fare, vale a dire andando dal semplice al complesso e avendo così l'illusione che l'atto con cui esso produce l'oggetto sia l'atto stesso di produzione dell'oggetto reale e non del suo oggetto proprio, cioè

*terno*, e non ancora come *contraddizione*, finché non è concepita come opposizione di *lavoro e capitale*» (MEOC, vol. III, p. 320), opposizione che costituisce la proprietà privata stessa intesa «come sviluppato rapporto di contraddizione e perciò rapporto energetico, motivo di risoluzione» (ivi, p. 321). Quindi in ogni caso l'instaurazione del modo di produzione capitalistico consiste in dei «processi storici attraverso i quali è stata dissolta la combinazione originaria tra mezzi di produzione e forza-lavoro; processi in seguito ai quali la massa del popolo, i lavoratori come non proprietari, e i non lavoratori come proprietari di questi mezzi di produzione, stanno gli uni di contro agli altri. Né ha importanza se la combinazione, prima di essere disgregata, possedesse una forma tale per cui il lavoratore stesso quale mezzo di produzione facesse parte degli altri mezzi di produzione, ovvero ne fosse egli il proprietario» (K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro secondo*, tr. it. di R. Panzieri, Roma 1994, p. 37).

<sup>106</sup> MEOC, vol. V, p. 3.

<sup>107</sup> *Ibid.* (Ho leggermente modificato la traduzione; cfr. MEW, Bd. 3, p. 5).

<sup>108</sup> MEOC, vol. XXIX, p. 34.

del concreto del pensiero umano. Ma questo fatto che l'oggetto reale è distinto dall'oggetto del pensiero, il quale, perciò, non può in alcun modo produrre la realtà stessa, significa che il pensiero «purtroppo riceve soltanto un impulso dall'esterno»<sup>109</sup>, quindi che l'oggetto del pensiero è certamente un prodotto del pensiero, ma «in nessun caso è [...] un prodotto del concetto che pensa al di fuori o al di sopra dell'intuizione e della rappresentazione e che genera se stesso, bensì un prodotto dell'elaborazione in concetti dell'intuizione e dell'immagine»<sup>110</sup>. L'oggetto ossia il concreto del pensiero è un prodotto del pensiero distinto dall'oggetto reale, ma non nel senso di un'assoluta autonomia del concetto inteso come se esso fosse un ente a se stante, bensì come modo specifico in cui il pensiero umano si appropria della realtà. Questo modo di appropriarsi del mondo reale da parte del pensiero è diverso dal modo in cui se ne appropriano l'arte mediante l'intuizione o la religione mediante la rappresentazione, ed è diverso anche dal modo di appropriazione «pratico-spirituale»<sup>111</sup>. In ogni caso, tuttavia, «il soggetto reale continua a sussistere, prima e dopo, nella sua autonomia al di fuori della mente; finché cioè la mente mantiene un atteggiamento soltanto speculativo, soltanto teorico. Anche nel metodo teorico, il soggetto, la società, deve quindi costantemente esser presente alla rappresentazione come presupposto»<sup>112</sup>. Va qui notato come l'oggetto sensibile, realmente distinto dall'oggetto del pensiero, sia concepito da Marx come soggetto e che di conseguenza anche la società, in cui consiste l'essere dell'uomo, sia concepita tale, cioè nella determinazione di attività sensibile umana, della prassi. Questa determinazione Feuerbach non coglie, giacché egli concepisce l'uomo e il suo carattere, anche per lui essenzialmente sociale, nella forma dell'intuizione sensibile. Invece Hegel, il quale, a differenza di Feuerbach, coglie il carattere attivo dell'uomo, concepisce però l'attività sensibile umana come attività dell'autocoscienza, ossia come un'astrazione che prende vita propria e di cui le determinazioni storiche sono solo figure in cui essa si oggettiva e, oggettivandosi, in ogni caso si aliena per poi revocare questa sua alienazione, in uno con il suo stesso essersi oggettivato, e confermarsi così come quello che è fin da principio, vale a dire come attività dell'autocoscienza, dunque come attività sostanzialmente spirituale. Osserva infatti Marx: «Come [...] l'ente, l'oggetto,

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*

in quanto ente di pensiero, è sempre *coscienza* o *autocoscienza*, così lo è anche il *soggetto*; o piuttosto l'oggetto appare soltanto come *astratta* coscienza, l'uomo soltanto come *autocoscienza*, e le diverse forme di alienazione che compaiono»<sup>113</sup> – vale a dire tutto il processo storico della vita sociale degli uomini, i diversi modi di produzione, le forme storiche antagonistiche che essi assumono a un certo punto, le differenti e determinate forme di dominio di un uomo su un altro, la lotta dei dominati per la loro emancipazione, la soppressione rivoluzionaria delle forme antagonistiche di produzione ecc. – «sono [...] soltanto figure variate della coscienza e dell'autocoscienza»<sup>114</sup>. Con queste premesse, è chiaro allora che «alla coscienza per la quale il pensiero intelligente è l'uomo reale e di conseguenza solo il mondo pensato è, in quanto tale, il reale, – e la coscienza filosofica è così determinata, – il movimento delle categorie appare quindi come il reale atto di produzione [...] il cui risultato è il mondo»<sup>115</sup>.

Con queste precisazioni, possiamo adesso tornare al nostro “oggetto” (*Gegenstand*), inteso come attività sensibile umana, prassi, dunque come “soggetto”, il quale “continua a sussistere, prima e dopo, nella sua autonomia al di fuori della mente”, ossia possiamo tornare alla “società che deve costantemente esser presente alla rappresentazione come presupposto” e da cui “purtroppo” la coscienza espositiva dialetticamente pensante riceve impulso. Ebbene,

appena entra in ballo la questione della proprietà, diventa sacro dovere l'attenersi saldamente all'abbicci come unica cosa valida per tutte le classi d'età e tutti i gradi di sviluppo. Nella storia effettuale il ruolo importante è giocato, come è noto, dalla conquista, dal soggiogamento, dall'assassinio e dalla rapina, in breve dalla violenza<sup>116</sup>.

All'inizio dell'era capitalista la violenza fu esercitata contro i lavoratori diretti, proprietari dei mezzi di produzione, che vennero così rapinati da «cavalieri dell'industria»<sup>117</sup>, i quali «riuscirono a soppiantare i cavalieri della spada soltanto sfruttando avvenimenti dei quali erano del tutto innocenti. Essi si sono affermati con mezzi altrettanto volgari di quelli usati un tempo dal liberto romano per farsi

<sup>113</sup> MEOC, vol. III, p. 360.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> MEOC, vol. XXIX, p. 34.

<sup>116</sup> MEOC, vol. XXXI, p. 788.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 789.

signore del proprio patrono»<sup>118</sup>. Il momento dialettico della negazione è il modo con cui la mente si appropria della “storia effettuale” soggettivo-oggettiva della prima fase dell’espropriazione, che istituisce l’epoca capitalistica in Europa occidentale, ossia dell’espropriazione violenta dei lavoratori dai mezzi di produzione, trasformando questi ultimi in capitale e i primi in lavoratori salariati, quindi sottomessi, ed espone tale storia effettuale «in maniera conveniente. Se questo riesce e se la vita della materia si rispecchia ora idealmente, può sembrare che si abbia a che fare con una costruzione a priori»<sup>119</sup>. E invece nell’apparente oggettivismo, come probabilmente lo chiamerebbero Hardt e Negri, dei termini “antitesi” o “negazione” si parla della «trasformazione della piccolissima proprietà di molti nella proprietà colossale di pochi»<sup>120</sup>, di «questa terribile e penosa espropriazione della massa della popolazione»<sup>121</sup>, che «costituisce la preistoria del capitale»<sup>122</sup>. Come abbiamo visto, questa antitesi, caratteristica della prima fase della storia capitalistica, si rafforza e si estremizza in una seconda fase storica, la quale permane sempre all’interno del rapporto di proprietà privata che ora si presenta non più come proprietà privata del lavoratore su mezzi di produzione individuali, bensì come proprietà privata di non lavoratori su mezzi di produzione socializzati e sempre più socializzantesi; ma che è caratterizzata dall’espropriazione di molti capitalisti a opera di pochi, dunque avviene tra sfruttatori all’interno stesso della loro classe mediante la centralizzazione dei capitali, con la conseguenza che il processo di lavoro assume forma cooperativa, il sapere sociale generale viene applicato immediatamente alla produzione, la terra viene sfruttata secondo un piano, tutti i mezzi di lavoro vengono trasformati in mezzi di lavoro utilizzabili solo in comune, di modo che, attraverso questo lavoro sociale combinato, si può fare economia dei mezzi di produzione, e, infine, le relazioni sociali divengono universali e fittissime grazie allo sviluppo del mercato mondiale capitalistico. Come abbiamo visto altresì, questa è la fase culminante in cui la negazione si sviluppa al massimo grado, vale a dire come contraddizione tra povertà, pressione, asservimento, degenerazione e sfruttamento di molti, da un lato, e appropriazione e godimento dei vantaggi di questo processo di socializzazione da parte di pochi, dall’altro lato. Ed è proprio questa negazione che crea le condizioni per essere a

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 837.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*

sua volta negata. Tali condizioni derivano dall'unificazione dei lavoratori grazie ai mezzi di comunicazione e dal loro disciplinamento e organizzazione grazie alla socializzazione combinata dei processi lavorativi. Sono tutti effetti di cui «la borghesia è l'agente involontario e passivo»<sup>123</sup>, e che vengono a costituire una base per la ribellione della classe operaia, la quale può, così, espropriare i suoi espropriatori. Quest'espropriazione degli espropriatori da parte della classe operaia formatasi nell'epoca della centralizzazione dei capitali, chiude l'intera epoca capitalistica, iniziata in Europa occidentale con l'espropriazione dei lavoratori diretti, proprietari di mezzi di produzione individuali, dunque con la distruzione della proprietà individuale privata, e ristabilisce la proprietà individuale da cui si era partiti. Ma questa volta la ristabilisce sulla base della socializzazione dei mezzi di lavoro e della terra, preparata nelle due fasi capitalistiche successive di espropriazione, cioè, detto dialetticamente, nella fase della negazione di cui il comunismo costituisce a sua volta la negazione. Il comunismo è negazione della negazione, poiché la proprietà individuale da esso ristabilita non è più proprietà individuale privata ma proprietà individuale e basta, dato che il pieno, ossia onnilaterale sviluppo dell'individuo può esserci solo se esso dispone di mezzi di produzione socializzati. Anche in questo caso, nella formula oggettivistica “negazione della negazione” si parla di avvenimenti di storia effettiva, cioè, di nuovo, del “soggetto reale, della società, che deve costantemente esser presente alla rappresentazione come presupposto”: si parla, cioè, dell'autopoiesi della soggettività comunista, la quale, essendo negazione della negazione, «non è [...] il termine dell'evoluzione umana – la forma dell'umana società»<sup>124</sup>, ma è l'obiettivo di lavoro con cui l'umanità sta pur sempre facendo i conti nelle sconfitte del secolo scorso e nelle convulsioni capitalistiche del presente che tentano di occultare la contraddizione fondamentale, vale a dire la guerra civile tra capitale e lavoro salariato, sempre minacciosa sotto la cenere del sempre più disordinato “ordine” mondiale.

<sup>123</sup> Ivi, p. 839. Questa è una citazione in nota che Marx fa dal *Manifesto del Partito comunista*, scritto da lui e da Engels.

<sup>124</sup> MEOC, vol. III, p. 334.







Pensata come un percorso lento e inesorabile di critica all'ideologia del mondo borghese, la presente raccolta si articola in tre sezioni. La prima, *Mistificazioni: politica e religione*, è dedicata alla filosofia. È nella filosofia del suo tempo infatti che Marx trova gli strumenti teorici per sviluppare quella sua critica della società borghese, materialista, dialettica e per questo rivoluzionaria. Nella seconda sezione, *Crisi: riforme e conflitti*, la teoria di Marx diventa un metodo d'analisi del presente, un potente apparato epistemologico che permette di far luce sul carattere intrinsecamente contraddittorio della società capitalistica contemporanea. L'ultima sezione, *Globalizzazione: resistenza e lotta*, ricostruisce l'approccio di Di Marco alla questione "politica". Qui la sua interpretazione dell'opera di Marx è filtrata dal rapporto con la tradizione dell'operaismo italiano al quale l'autore riconosce il merito di aver posto l'accento sulla soggettività rivoluzionaria, trovando tuttavia problematico il suo progressivo allontanamento dal nucleo dialettico del marxismo. È nella necessità di ristabilire il centro della critica marxiana della realtà nel conflitto capitale-lavoro che può essere individuato il filo conduttore dell'impegno marxiano di Giuseppe Antonio Di Marco il quale, convinto dell'attualità e utilità delle categorie marxiane, le mette alla prova delle contraddizioni e della conflittualità del tempo presente.

Giuseppe Antonio Di Marco ha insegnato Filosofia della storia all'Università di Napoli Federico II, dove ha formato generazioni di studiosi dedicando la propria attività a un continuo e generoso impegno didattico. Partendo dalla teologia dialettica di Barth e Bultmann, il suo lavoro scientifico si è soffermato sul pensiero di Max Weber e in seguito su quello di Carl Schmitt. All'opera di Marx ed Engels Di Marco ha dedicato gli ultimi vent'anni di insegnamento e ricerca, trovando in questi autori la possibilità di dare risposte alla crisi dell'epoca contemporanea.