



I TEMPI E LE FORME / 26

FILOSOFIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,
Giovanni Salmeri, Cinzia Maria Sicca



Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

Area antichistica. MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

Area medievale. MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Brague (Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne).

Area moderna. MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Farinella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris 1- Panthéon-Sorbonne); Sabrina Ebbesmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarría (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

Area contemporanea. MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischi; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Sapienza Università di Roma); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:

www.carocci.it

www.facebook.com/caroccieditore

www.instagram.com/caroccieditore

Ricostruire l'alternativa con Marx

Economia, ecologia, migrazione

A cura di
Marcello Musto e Alfonso Maurizio Iacono

Carocci  editore

Volume pubblicato con il contributo
del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa,
che ha avuto il riconoscimento di Eccellenza del MIUR
per la qualità dei progetti di ricerca.

Titolo originale: *Rethinking Alternatives with Marx. Economy, Ecology and Migration.*

Edited by Marcello Musto

© The Editor(s) (if applicable) and The Author(s), under exclusive license to Springer Nature
Switzerland AG 2021. All Rights Reserved.

1ª edizione, ottobre 2023

© copyright 2023 by

Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Studio Agostini, Roma

Finito di stampare nell'ottobre 2023
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-2035-5

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Abbreviazioni	11
Introduzione di <i>Marcello Musto</i>	13
1. Quale Marx?	13
2. Nuovi profili di un classico che ha ancora molto da dire	15
3. Alternative al capitalismo	16
Bibliografia	17

Parte prima

Capitalismo, questione di genere e relazioni sociali

1. La fabbrica e la famiglia, spazi del capitale di <i>Himani Bannerji</i>	21
1.1. Introduzione	21
1.2. Gli spazi del capitale: modo di produzione e classe	28
1.3. Sulla transizione	34
1.4. Conclusione	40
Bibliografia	43
2. Genere, razza e riproduzione sociale in Marx: una prospettiva femminista di <i>Silvia Federici</i>	47
2.1. Per una ricostruzione femminista della critica di Marx al capitalismo	47
2.2. Marx e la questione del genere	49

INDICE

2.3.	Marx sul lavoro schiavistico e la “razzizzazione”	55
2.4.	Ricostruzioni femministe	60
	Bibliografia	64
3.	Il capitale come relazione sociale: analisi formale e lotta di classe di <i>Bob Jessop</i>	67
3.1.	Il modo di produzione capitalistico	67
3.2.	La specificità storica del modo di produzione capitalistico	71
3.3.	Analisi delle forme	76
3.4.	Analisi delle classi (classi e lotta di classe)	80
3.5.	Alternative alle formazioni capitalistiche	82
	Bibliografia	88
4.	La merce entra in scena nello spettacolo del postmoderno di <i>Alfonso Maurizio Iacono</i>	91
4.1.	Il tavolo danzante	91
4.2.	L’immaterialità del valore	95
4.3.	Il postmoderno e il Bonaventura Hotel di Los Angeles	97
	Bibliografia	102

Parte seconda
Crisi ecologica e lotta per la natura

5.	L’accumulazione originaria come causa del disastro economico ed ecologico di <i>Kobei Saito</i>	105
5.1.	Introduzione	105
5.2.	La separazione tra uomo e natura come specificità del capitalismo	106
5.3.	Il concetto di “ricchezza” in Marx	108
5.4.	Il paradosso della ricchezza: continuazione	113
5.5.	La negazione della negazione: una rivisitazione	115
	Bibliografia	121

INDICE

6.	Marx e la catastrofe ambientale di <i>Gregory Claeys</i>	123
6.1.	Introduzione	123
6.2.	Marx	124
6.3.	I consumi nell'URSS	126
6.4.	Il problema oggi	129
6.5.	Conclusioni	134
	Bibliografia	135
7.	Trovare una via d'uscita dall'Antropocene: la teoria dei "bisogni radicali" e la transizione ecologica di <i>Razmig Keucheyan</i>	139
7.1.	Il marxismo ecologico	139
7.2.	André Gorz e Agnes Heller nel loro contesto	142
7.3.	Il primo paradosso dei "bisogni radicali"	145
7.4.	Tra natura e storia	147
7.5.	Il secondo paradosso dei "bisogni radicali"	149
7.6.	Una transizione ecologica rivoluzionaria	152
	Bibliografia	154

Parte terza
Migrazione, lavoro e globalizzazione

8.	L'accumulazione e i suoi malcontenti: migrazione e nativismo nel <i>Capitale</i> di Marx e nei manoscritti più tardi di <i>David Norman Smith</i>	159
8.1.	Introduzione	159
8.2.	L'accumulazione tramite la migrazione forzata	160
8.3.	Forza e feticismo	163
8.4.	La mania di accumulazione	167
8.5.	Nomadi del proletariato	172
8.6.	La resistenza	180
8.7.	La spoliazione dell'Egitto	189
8.8.	Resistenza, impero, terrore	194
8.9.	Lavoratori cinesi e lavoratori nativisti in California	197

8.10.	Nativismo e cesarismo	204
8.11.	Indignazione e rivolta di destra	209
	Bibliografia	211
9.	Marx sull'esercito industriale di riserva e le migrazioni: vietato abusarne!	219
	di <i>Pietro Basso</i>	
9.1.	Una contraddizione-chiave che è insolubile	219
9.2.	Lavoratori emigranti ed esercito industriale di riserva non sono la stessa cosa	222
9.3.	Emigrati come avanguardia del proletariato	225
9.4.	La demagogia "social-nazionalista" in Italia	227
9.5.	Il caso Aufstehen in Germania	231
9.6.	Marx ha guardato molto lontano	236
	Bibliografia	237
10.	Globalizzazione, lavoro migrante e capitalismo: passato e presente	241
	di <i>Ranabir Samaddar</i>	
10.1.	Introduzione: la migrazione come fattore determinante del- la storia globale del capitalismo	241
10.2.	Diverse forme di lavoro migrante	244
10.3.	Migrazione del lavoro e migrazione forzata	247
10.4.	Economia dei rifugiati e degli immigrati nel capitalismo globale: alcune riflessioni teoriche	249
	Bibliografia	257

Parte quarta
Comunismo come libera associazione

11.	L'esperienza della Comune di Parigi e le riflessioni di Marx sul comunismo	263
	di <i>Marcello Musto</i>	
11.1.	La trasformazione del potere politico	263
11.2.	La Comune come sinonimo di rivoluzione e riforme sociali	266

11.3.	L'Internazionale dopo la Comune di Parigi	271
11.4.	<i>La guerra civile in Francia</i> e le riflessioni di Marx sul comunismo	274
	Bibliografia	279
12.	Comunismo come possibilità e contingenza di <i>Álvaro García Linera</i>	283
12.1.	Possibilità e contingenza	283
12.2.	Comunismo come idea e come movimento reale	285
12.3.	Quattro componenti fondamentali dell'idea-movimento comunista	293
	12.3.1. Proprietà individuale-proprietà sociale / 12.3.2. Valore d'uso più che valore di scambio / 12.3.3. Libertà sociale / 12.3.4. Metabolismo razionale tra esseri umani e natura	
	Bibliografia	302
13.	Unire comunismo e liberalismo: un compito irrisolvibile o una necessità urgentissima? di <i>Michael Brie</i>	305
13.1.	La grande trasformazione socialista del XX secolo che non c'è mai stata	305
13.2.	I tentativi di Marx per una soluzione comunista della contraddizione fondamentale delle società complesse	310
13.3.	Le forze e i limiti del capitalismo	318
13.4.	Le basi comuniste, gli elementi liberali e le forme di mediazione socialista delle società sostenibili	324
	Bibliografia	327
14.	Religione e alienazione in Marx di <i>Stefano Petrucciani</i>	331
14.1.	Critica della religione e laicità dello Stato	331
14.2.	La religione negli "Annali franco-tedeschi"	333



INDICE

14.3.	Alienazione religiosa e alienazione economica	337
14.4.	Alienazione religiosa e alienazione politica	339
	Bibliografia	342
	Ringraziamenti	343
	Indice dei nomi	345
	Gli autori	347

Abbreviazioni

MECW	Karl Marx, Friedrich Engels, <i>Collected Works</i> .
MEGA	Karl Marx, Friedrich Engels, <i>Marx-Engels Gesamtausgabe</i> .
MEOC	Karl Marx, Friedrich Engels, <i>Opere complete</i> .
MEW	Karl Marx, Friedrich Engels, <i>Werke</i> .



Introduzione

di *Marcello Musto*

I

Quale Marx?

Il ritorno a Marx dopo la crisi economica del 2008 è stato distinto dal rinnovato interesse per la sua critica dell'economia. Molti autori, in tutta una serie di giornali, riviste, libri e volumi accademici, hanno osservato quanto l'analisi di Marx si sia rivelata indispensabile per comprendere le contraddizioni e i meccanismi distruttivi del capitalismo¹. Negli ultimi anni, tuttavia, si è assistito anche a una riconsiderazione di Marx come figura politica e come teorico.

La pubblicazione presso la MEGA² di manoscritti precedentemente sconosciuti³, insieme alle interpretazioni innovative del suo lavoro, ha aperto un nuovo orizzonte di ricerca ed è stata confermata, ancora più chiaramente che nel passato, la capacità di Marx di esaminare le contraddizioni della società capitalistica su scala globale e in sfere che vanno ben oltre il conflitto tra capitale e lavoro³. Non è eccessivo affermare che, tra i classici del pensiero economico e filosofico, Marx sia quello il cui profilo è maggiormente mutato nel corso degli ultimi anni.

Come è noto, *Il capitale* rimase incompiuto a causa della povertà estrema in cui Marx visse per due decenni e della sua costante malattia legata alle preoccupazioni quotidiane (Musto, 2019, pp. 1-35). Ma *Il capitale* non fu l'unico progetto rimasto incompiuto. La spietata autocritica di Marx aumentò le difficoltà di più di una delle sue imprese e la grande quantità di tempo che dedicò a molti progetti che voleva pubblicare era dovuta

1. Per una panoramica globale sulla ricezione del lavoro di Marx nel mondo dal 2000 al 2010, cfr. la seconda parte di Musto (2012, pp. 170-234), intitolata *Marx's Global Reception Today*.

2. Per un aggiornato stato dell'arte di questa edizione cfr. Musto (2020a, pp. 407-19).

3. Cfr. in particolare il recente Musto (2020b).

all'estremo rigore a cui sottoponeva tutto il suo pensiero. Quando Marx era giovane, era noto tra i compagni di università per la meticolosità. Si racconta che si rifiutasse «di scrivere una frase se non era in grado di dimostrarla in dieci modi diversi»⁴. È per questo che il giovane studioso più prolifico della sinistra hegeliana pubblicò ancora meno di molti altri. La convinzione di Marx che le sue informazioni fossero insufficienti e i suoi giudizi immaturi gli impediva di pubblicare scritti che rimanessero sotto forma di abbozzi o frammenti. Ma è anche per questo che i suoi appunti sono estremamente utili e devono essere considerati parte integrante della sua opera. Molte delle sue incessanti fatiche ebbero straordinarie conseguenze teoriche per il futuro.

Ciò non significa che i suoi testi incompleti possano avere lo stesso peso di quelli pubblicati. Si dovrebbero distinguere cinque tipi di scritti: le opere pubblicate, i loro manoscritti preparatori, gli articoli giornalistici, le lettere e i quaderni di estratti. Ma anche all'interno di queste categorie si devono fare delle distinzioni. Alcuni dei testi pubblicati da Marx non devono essere considerati come la sua parola definitiva sui temi in questione. Ad esempio, il *Manifesto del Partito comunista* è stato considerato da Friedrich Engels e Marx come un documento storico della loro giovinezza e non come il testo definitivo in cui venivano enunciate le loro principali concezioni politiche. Inoltre, bisogna tenere presente che gli scritti di propaganda politica e quelli scientifici spesso non sono combinabili. Questo tipo di errori è molto frequente nella letteratura secondaria su Marx. Per non parlare dell'assenza della dimensione cronologica in molte ricostruzioni del suo pensiero.

I testi degli anni Quaranta dell'Ottocento non possono essere citati indistintamente accanto a quelli degli anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento, perché non hanno lo stesso peso di conoscenza scientifica e di esperienza politica. Alcuni manoscritti furono scritti da Marx solo per sé stesso, mentre altri erano veri e propri materiali preparatori per libri da pubblicare. Alcuni sono stati rivisti e spesso aggiornati da Marx, mentre altri sono stati da lui abbandonati senza la possibilità di aggiornarli (in questa categoria rientra *Il capitale*, Libro III). Alcuni articoli giornalistici contengono considerazioni che possono essere considerate un completamento delle opere di Marx, altri, invece, sono stati scritti in fretta e furia per raccogliere i soldi necessari a pagare l'affitto. Alcune lettere contengono il punto di vista autentico di Marx sui temi trattati, altre solo una versione ammorbidita, perché erano indirizzate a persone esterne alla cerchia di Marx, con

4. Paul Lafargue, in Enzensberger (1973, p. 32).

le quali a volte era necessario esprimersi diplomaticamente. Infine, ci sono gli oltre 200 quaderni che raccolgono i riassunti (e talvolta i commenti) di tutti i libri più importanti letti da Marx nel lungo arco di tempo che va dal 1838 al 1882. Sono essenziali per comprendere la genesi della sua teoria e gli elementi che egli non riuscì a sviluppare come avrebbe voluto.

2

Nuovi profili di un classico che ha ancora molto da dire

Recenti ricerche hanno dimostrato l'inconsistenza di quegli approcci che hanno assimilato la concezione marxiana della società comunista al mero sviluppo delle forze produttive. In particolare, è stata dimostrata la rilevanza che Marx assegnò alla questione ecologica: in ripetute occasioni, denunciò il fatto che l'espansione del modo di produzione capitalistico aumenta non solo il furto del lavoro dei lavoratori, ma anche il saccheggio delle risorse naturali. Un'altra questione a cui Marx si interessò molto fu quella delle migrazioni. Egli dimostrò che il movimento forzato di manodopera generato dal capitalismo era una componente importante dello sfruttamento borghese e che la chiave per combatterlo era la solidarietà di classe tra i lavoratori, indipendentemente dalle loro origini o da qualsiasi distinzione tra manodopera locale e importata.

Inoltre, Marx intraprese indagini approfondite sulle società extraeuropee e si espresse senza ambiguità contro le devastazioni del colonialismo. Queste considerazioni sono fin troppo ovvie per chiunque abbia letto Marx, nonostante lo scetticismo oggi di moda in certi ambienti accademici.

La prima e principale chiave di lettura per comprendere la maggiore varietà di interessi geografici nella ricerca di Marx, durante l'ultimo decennio della sua vita, risiede nel suo progetto di fornire un resoconto più ampio della dinamica del modo di produzione capitalistico su scala globale. L'Inghilterra era stata il principale campo di osservazione del *Capitale*, Libro I; dopo la sua pubblicazione, Marx volle ampliare le indagini socio-economiche per i due volumi ancora da scrivere. Per questo motivo nel 1870 decise di imparare il russo e richiese costantemente libri e statistiche sulla Russia e sugli Stati Uniti d'America. Riteneva che l'analisi delle trasformazioni economiche di questi paesi sarebbe stata molto utile per comprendere le possibili forme in cui il capitalismo può svilupparsi in periodi e contesti diversi. Questo elemento cruciale è sottovalutato nella letteratura secondaria sul tema – oggi di moda – “Marx e l'eurocentrismo”.

Un'altra questione fondamentale per la ricerca di Marx sulle società extraeuropee era se il capitalismo fosse un prerequisito necessario per la nascita della società comunista e a quale livello dovesse svilupparsi in ambito internazionale. La concezione multilineare più marcata che Marx assunse negli ultimi anni di vita (cfr. Musto, 2016) lo portò a guardare con maggiore attenzione alle specificità storiche e alle disomogeneità dello sviluppo economico e politico nei diversi paesi e contesti sociali. Marx divenne molto scettico sul trasferimento di categorie interpretative tra contesti storici e geografici completamente differenti e, come scrisse, si rese anche conto che «eventi di sorprendente somiglianza, che hanno luogo in contesti storici diversi, portano a risultati totalmente disparati» (Marx, 1989a, p. 201). Questo approccio aumentò certamente le difficoltà che dovette affrontare nel già accidentato percorso di completamento dei volumi incompiuti del *Capitale* e contribuì alla lenta accettazione del fatto che la sua opera principale sarebbe rimasta incompleta. Ma certamente aprì nuove speranze rivoluzionarie.

Marx approfondì molte altre questioni che, sebbene spesso sottovalutate o addirittura ignorate, stanno acquisendo un'importanza cruciale per l'agenda politica del nostro tempo. Tra queste, la libertà individuale nella sfera economica e politica, l'emancipazione di genere, la critica del nazionalismo e le forme di proprietà collettiva non controllate dallo Stato. Così, a trent'anni dalla caduta del muro di Berlino, è diventato possibile leggere un Marx molto diverso dal teorico dogmatico, economista ed eurocentrico che è stato diffuso per tanto tempo. Nel suo enorme lascito letterario si possono trovare diverse affermazioni che suggeriscono che lo sviluppo delle forze produttive stia portando alla dissoluzione del modo di produzione capitalistico. Ma sarebbe sbagliato attribuirgli l'idea che l'avvento del socialismo sia un'inevitabilità storica. Per Marx, infatti, la possibilità di trasformare la società dipendeva dalla classe operaia e dalla sua capacità, attraverso la lotta, di provocare sconvolgimenti sociali che portassero alla nascita di un sistema economico e politico alternativo.

3

Alternative al capitalismo

In Europa, in Nord America e in molte altre regioni del mondo, l'instabilità economica e politica è una caratteristica persistente della vita sociale contemporanea. Le crisi finanziarie, la questione ecologica e la recente pandemia globale sono solo alcune delle grandi problematiche del nostro tempo. Per la

prima volta dalla fine della Guerra Fredda, c'è un crescente consenso globale sulla necessità di ripensare la logica dominante della società contemporanea e di costruire nuove alternative economiche e politiche

In contrasto con l'equiparazione tra comunismo e dittatura del proletariato, Marx definì la società comunista come «un'associazione di individui liberi» (Marx, 1976, p. 171). Se il comunismo vuole ambire a costruire una forma superiore di società, deve promuovere le condizioni per «il pieno e libero sviluppo di ogni individuo» (ivi, p. 739).

Nel *Capitale*, Marx ha rivelato il carattere mendace dell'ideologia borghese. Il capitalismo non è un'organizzazione sociale in cui gli esseri umani, protetti da norme giuridiche imparziali, in grado di garantire giustizia ed equità, godono di vera libertà e vivono in una democrazia compiuta. In realtà, essi sono degradati a meri oggetti, la cui funzione primaria è quella di produrre merci e profitti per altri.

Per ribaltare questo stato di cose non basta modificare la distribuzione dei beni di consumo. È necessario un cambiamento radicale della produzione: «i produttori possono essere liberi solo quando sono in possesso dei mezzi di produzione» (Marx, 1989b, p. 340). Per Marx il socialismo non consisteva in uno stato di povertà generale, ma nel raggiungimento di un maggior livello di ricchezza collettiva e soddisfazione dei bisogni.

Questo volume collettivo presenta un Marx per molti versi diverso da quello conosciuto dalle correnti dominanti del marxismo del XX secolo. Il suo duplice obiettivo è quello di contribuire a una nuova discussione su alcuni dei temi classici del pensiero di Marx e, al contempo, di sviluppare un'analisi approfondita di alcune questioni alle quali, fino a poco tempo fa, è stata dedicata troppa poca attenzione. Il risultato è una raccolta indispensabile per tutti gli specialisti del settore e che suggerisce quanto le teorie di Marx abbiano oggi una rilevanza ancora maggiore di quella che ebbero ai suoi tempi.

Bibliografia

- ENZENSBERGER H. M. (Hrsg.) (1973), *Gespräche mit Marx und Engels*, Suhrkamp, Frankfurt.
- MARX K. (1976), *Capital*, I, Penguin, London.
- ID. (1989a), *Letter to Otechestvennye Zapiski*, in MECW, vol. 24, pp. 196-202.
- ID. (1989b), *Preamble to the Programme of the French Workers Party*, in MECW, vol. 24, pp. 340-1.

- MUSTO M. (ed.) (2012), *Marx for Today*, Routledge, New York.
- ID. (2016), *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli, Roma.
- ID. (2019), *Introduction: The Unfinished Critique of Capital*, in Id. (ed.), *Marx's Capital After 150 Years: Critique and Alternative to Capitalism*, Routledge, London pp. 1-35.
- ID. (2020a), *New Profiles of Marx After the Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²)*, in "Contemporary Sociology", 49, 4, pp. 407-19.
- ID. (ed.) (2020b), *The Marx Revival: Key Concepts and New Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge.

Parte prima
Capitalismo, questione di genere
e relazioni sociali





I

La fabbrica e la famiglia, spazi del capitale*

di Himani Bannerji

I.1

Introduzione

Nella loro conclusione a *The Many-Headed Hydra*, Peter Linebaugh e Marcus Rediker ci mostrano che il processo di realizzazione del capitale implica la creazione e l'organizzazione di ciò che chiamano luoghi per il sistematico sfruttamento del lavoro implicato nella produzione delle merci¹. Questi luoghi o spazi non sono superfici piatte, ma hanno un'estensione e una profondità che ci permettono di concettualizzare meglio la topografia della società capitalista. In quest'ottica, la forma complessiva del capitale è costituita attraverso spazi differenti che hanno la loro architettura interspaziale pratica ed espressiva. Gli spazi consistono di apparati produttivi e istituzioni con le loro proprie relazioni sociali, attività e forme di consapevolezza. Questo tridimensionale spazio sociale è una coalescenza di «pratiche e attività umane conoscibili attraverso i sensi», intraprese dai soggetti nel corso del tempo. Pertanto, lo spazio del capitale è una combinazione di

* Traduzione di Francesca Steffenino, Stefano Patriarca e Giacomo Brucciani.

1. Linebaugh, Rediker (2004). Tuttavia, in generale, il mio uso del concetto di "spazio" deriva dagli storici sociali della classe, antirazzisti e femministi storici e sociologi, ma risuona anche con l'utilizzo del geografo critico Henri Lefebvre e la sua idea di produzione dello spazio. «Spazio sta per simultaneità, il sincronico ordine della realtà sociale; tempo, d'altra parte, denota l'ordine diacronico e così il processo storico della produzione sociale. Società significa né una totalità spazio-temporale di "corpi" o "modi" né una somma totale di azioni e pratiche. Centrale nella teoria materialista di Lefebvre sono gli esseri umani nella loro corporeità e sensualità, con la loro sensibilità e immaginazione, i loro pensieri e le loro ideologie; esseri umani che entrano in relazione tra loro attraverso le loro attività e pratiche» (Schmid, 2008, p. 28, trad. nostra). Concordo con la loro visione che la realtà sociale è inconcepibile senza l'idea di spazio, e anche che lo spazio «non esiste in sé stesso, è prodotto» (ivi, p. 29, trad. nostra). L'approccio dell'analisi sociale che ho sintetizzato da queste influenze mostra che il capitale è costituito attraverso spazi tra le forme.



attività per la produzione di merce e vita. Si tratta di spazi dinamici, che consistono in attività svolte da soggetti e agenti sociali consapevoli, mediate dentro e attraverso gli oggetti che essi producono².

Linebaugh e Rediker esplorano quattro tipici luoghi/spazi del capitale: «i commons, la piantagione, la nave e la fabbrica» (Linebaugh, Rediker, 2004, p. 331). Uno spazio del capitale che, tuttavia, trascurano è quello della famiglia: così facendo, ci restituiscono un quadro incompleto. È necessario che io chiarisca cosa intendo con famiglia, dato che il termine assume significati diversi a seconda dei diversi usi. Utilizzo il concetto di famiglia in un modo abbastanza simile a quello di Marx nell'*Ideologia tedesca*. Dobbiamo essere consapevoli del fatto che la famiglia non è un'organizzazione relazionale pianificata. Ciò nonostante, durante le diverse epoche storiche, la maggior parte dei popoli ha sperimentato forme di raggruppamento simili a ciò che chiamiamo famiglia. Ma ovunque abbia acquisito una definizione, essa è sempre stata posta in relazione al possesso di proprietà in grado di produrre stabili sistemazioni abitative per i privilegiati³. Oltre a essere un accordo sociale informale, la famiglia vera e propria è stata sancita formalmente nell'epoca classica e medievale sia dalla Chiesa che dallo Stato. Alcuni modelli di comportamento, centrati sul patriarcato e norme morali dominanti, emersero e continuarono a esistere, sebbene mutando nel corso dei differenti periodi storici. Perciò, come istituzione, la famiglia è diventata una forza sovra-individuale. Ma nel corso di tutto questo processo, e fino al pieno sviluppo del capitalismo in Occidente, la famiglia è rimasta patriarcale e connessa con la proprietà, così come un accordo sociale per soddisfare bisogni sociali e sessuali⁴.

2. Esistono diverse interpretazioni del termine "mediazione", cfr. Williams, *Dal riflesso alla mediazione*, in Id. (1979, pp. 126-33). Utilizzo questo concetto per riferirmi a «un'interazione tra diverse forze e un processo nel quale il loro contenuto originale è cambiato» (ivi, p. 98). Mediazione allora significa ciò che la Scuola di Francoforte suggerisce: «tutte le relazioni attive tra i diversi modi di essere e la consapevolezza sono inevitabilmente mediate, e questo processo non è separabile – un "medium" – ma intrinseco alle proprietà dei generi connessi» (*ibid.*).

3. Per le classi povere del periodo classico la parola "famiglia" non è applicabile perché è definita come proprietà del patrizio, che possedeva sua moglie, i bambini, i lavoratori e gli schiavi, come i suoi *famulus*. Gli elementi socio-sessuali latenti in questo modello di famiglia, nel quale Marx trovò il nucleo della schiavitù, si espansero per includere più ampie sezioni della società.

4. Per questa ragione, nel *Manifesto del Partito comunista*, Marx ed Engels sostengono l'abolizione della famiglia come essi l'hanno trovata. «Su che cosa si basa la famiglia odierna, la famiglia borghese? Sul capitale, sul guadagno privato. Nel suo pieno sviluppo la famiglia odierna esiste soltanto per la borghesia» (Marx, Engels, 1973, p. 502). Essi sotto-

La disattenzione verso la famiglia come uno spazio del capitale oscura la sua forma attivamente organizzata di spazio esistenziale e quotidiano vissuto dall'esperienza di soggetti agenti. Questo approccio fa da eco alla concezione borghese del pubblico e del privato, la quale suddivide la vita sociale in due segmenti, una vita produttiva di guadagno salariale e una vita domestica. Ciò segue parallelamente la convenzionale scissione tra la produzione economica e la riproduzione e la cura della vita umana. Gli spazi che Linebaugh e Rediker criticamente raffigurano sono *direttamente* connessi con la produzione della merce e l'espansione del capitale. Ma una migliore comprensione del capitale richiede una ricerca dello spazio della famiglia dato per scontato *indirettamente* e connesso strettamente alla produzione capitalistica. Concretamente parlando, questi spazi appaiono come scollegati perché usciamo *fuori* per andare a lavorare e torniamo *dentro* la cerchia dove viviamo con la nostra famiglia, producendo così l'idea di una discrepanza tra le due realtà. Ne emerge una percezione dualistica che è originata dall'organizzazione del capitale stesso e agevola uno sguardo empirico che osserva ciò che è apparente/illusorio/fittizio come attuale/vero/autentico, escludendo un'indagine relazionale più profonda. Questa biforcazione, che crea allo stesso tempo visibilità e invisibilità degli spazi sociali, è il modo in cui funziona il capitale. La normalizzazione del lavoro salariato diventa uno schermo che nasconde anche a noi stessi cosa facciamo realmente quando lavoriamo per un salario: guadagniamo soldi per ri-comprare con vitale necessità le merci che abbiamo prodotto. Pertanto, merci e oggetti di consumo giacciono in realtà separate. Il risultato è una percezione de-contestualizzata delle nostre attività produttive e riproduttive in circostanze differenti. La socialità è così privata della sua costitutiva integrità di momenti differenti e appare, invece, come la coesistenza di due sfere che si autoregolano, la fabbrica e la famiglia, considerate come adiacenti l'una all'altra piuttosto che compenetrare.

La fabbrica e la famiglia sono qui trattate in modo interscambiabile in relazione all'organizzazione complessiva del capitale. Solo concependole come spazi internamente costitutivi il capitale può assumere il suo *pieno modo* di produzione. Destituendo "lo spazio" del suo significato di area delimitata fisicamente (un magazzino per stoccaggio) a una mera forma il cui contenuto è esterno a esso, è necessario parlare di spazio dal punto di vista ambientale e progettuale, creato per facilitare attività particolari

lineano la visione per cui «[la famiglia borghese] trova il suo completamento nella forzata mancanza di famiglia dei proletari» (*ibid.*).

e intenzionali dei suoi abitanti, i quali sono allo stesso tempo motivati da loro stessi e da altri. Profondità ed estensione, per i quali uso il concetto di spazio, ci danno la possibilità di evidenziare alcuni aspetti della formazione dello spazio, mentre altri non meno vitali sono relegati di lato o al fondo, a un livello basico. Appurato ciò, il capitale è una configurazione sociale con precise attività pratiche e cognitive, adatte a differenti aspetti del modo di produzione capitalistico, mentre sostiene anche un *continuum* dinamico. La concezione dello spazio propria della visione degli storici crea le idee di spazio e società interscambiabili. Il capitale si rivela essere una congiuntura spazio-temporale, dove le attività sono sempre all'interno della durata necessaria. Questa comprensione spazializzata della società evidenzia l'effettiva produzione di spazio attraverso l'attività umana, mentre mostra sia i produttori che gli oggetti prodotti all'interno del potere del tempo⁵. La qualità trasformativa degli spazi sociali del capitale, tuttavia, ha una dimensione concreta a questo punto della sua formazione. Il capitale è sempre simultaneamente essere e divenire e genera un'eccedenza all'interno del processo che dà un senso di disgiuntura, così come di un'energia vitale non consumata. Questa energia e la produttività mostrano la potenzialità latente nelle capacità umane, e non possono nemmeno essere completamente assorbite dal capitale in ciò che produce o in come lo produce. Questo eccesso diventa una risorsa della politica e mantiene il potenziale per una critica del capitale, poiché segna una separazione tra la vita e le attività dei produttori (lavoratori) e l'obiettivo del capitalista. La «convergenza di multiple determinazioni» che concretizza la vita e il processo di produzione delle merci non ha la stessa destinazione⁶. Sebbene il dominio e lo sfruttamento prevalgano, allo stesso tempo la disobbedienza civile evolve in ribellione contro il continuo meccanismo di oppressione. È impossibile esprimere, in una sola parola, nel linguaggio delle scienze sociali il tipo di concretezza di questa realtà; la teorizzazione aggrava soltanto il problema indirizzandolo verso sequenzialità, serialità ed empirismo. La sfida di questo contributo è quella di criticare tale teoria indicando nel migliore dei modi possibili la reciproca (duplice) natura creatrice degli spazi sociali. A

5. Marx è stato criticato per essere stato quasi interamente concentrato sul tempo nella sua analisi del capitale (la teoria del valore-lavoro) e non essersi occupato dello spazio.

6. «Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni, dunque unità di ciò che è molteplice. Nel pensiero esso appare quindi come processo di sintesi, come risultato e non come punto di avvio, benché sia il reale punto d'avvio e quindi anche il punto d'avvio dell'intuizione e della rappresentazione» (Marx, 1979, p. 34).

questo scopo ci rivolgiamo alle relazioni familiari e di fabbrica conferendo al capitale il carattere sociale del modo di produzione.

Antropologi e storici sociali hanno mostrato che la famiglia, nelle epoche antica e classica, era una forma di organizzazione economica e sociale sotto il dominio del patriarcato⁷. Evolvendo attraverso clan e legami di parentela, è stata il cuore delle relazioni di proprietà e ha determinato produzione e distribuzione attraverso la divisione del lavoro sessuale e sociale. Le funzioni più estese della forma della famiglia patriarcale sono via via scomparse, ma alcune dimensioni psico-biologiche, sociali e culturali sono rimaste. Tuttavia, esse sono state trasformate e assorbite all'interno dei modi di produzione (O'Brien, 1989). Durante il periodo medievale, la famiglia non-aristocratica è servita come strumento di organizzazione domestica e ha espletato cruciali funzioni economiche. L'organizzazione della vita e quella del lavoro in queste dimore sono cambiate sotto gli imperativi dello sviluppo capitalistico. Importanti attività economiche sono state rimosse e allontanate dalla vita quotidiana e inscenate in modo massiccio in più ampi spazi *pubblici*, mentre la vita individuale è stata confinata entro spazi *privati*. Ma perfino in questo modello borghese mutilato la famiglia ha continuato a essere fondamentale all'interno della sfera economica, ed è stata un'istituzione in evoluzione con necessarie pratiche di vita. Nella società borghese, dove la famiglia assume il ruolo di nucleo centrale, essa si colloca ancora al crocevia tra l'economia e la vita personale, tra pubblico e privato. Questa famiglia emergente e la duplice dinamica della fabbrica non sono estranee al capitale, ma sono simultaneamente la sua creazione e la sua opposizione. La famiglia diventa un'istituzione sociale e legale con un particolare apparato di pratiche, relazioni e modi interni al processo del capitale. Questi modelli di famiglia e di economia sono considerati integrati nella società civile e appaiono entrambi come condizioni e attività "naturali".

Il concetto di società civile è generalmente associato ad Antonio Gramsci. In Marx, e peraltro in Hegel, il termine ha un significato differente, con uno stampo meno culturale, ma con riferimento alla famiglia, all'economia e alle relazioni di queste con la natura. Si tenga in considerazione che Hegel, altri filosofi politici del tempo e Marx sono d'accordo con l'idea che la società civile sia la casa dell'economia e della famiglia. Diversamente però, Marx inserisce la società civile, e poi la famiglia, nella sfera della politica, delle lotte storico-sociali: «La forma di relazioni determina-

7. Cfr., ad esempio, Moore (1988); Davidoff, Hall (1987); Engels (2005); Leacock (1972, pp. 7-70).

ta dalle forze produttive esistenti in tutti gli stati storici finora succedutisi, e che a sua volta le determina, è la *società civile*, la quale, come già risulta da quanto precede, ha come presupposto e fondamento la famiglia semplice e la famiglia composta, il cosiddetto ordinamento tribale» (Marx, Engels, 1975, p. 26).

In aggiunta, Marx specifica che la società civile «comprende tutto il complesso delle relazioni materiali fra gli individui all'interno di un determinato grado di sviluppo delle forze produttive» (ivi, p. 65).

In quest'ottica, sia la famiglia che la produzione sociale sono radicate nella società civile. È importante notare che, mentre Hegel colloca la società civile come una totalità con la sua economia e le sue forme familiari nel regno della natura, come una sorta di mondo inferiore alla ricerca di ragione e politica, Marx vede gli aspetti economici come il terreno politico per un'emancipazione sociale. Egli però non attribuisce alla famiglia un ruolo politico in questo processo. L'organizzazione del capitale e la sua concettualizzazione hanno costituito solo una parte del modo di produzione capitalistico visibile. Tuttavia, la collocazione da parte di Marx della famiglia alla base della società civile ci permette di vedere la famiglia come parte essenziale della lotta di classe. Infatti, Marx afferma che è solo con la nascita della società civile che la nozione di classe può essere adeguatamente spiegata e la lotta di classe può essere messa in atto:

Il termine società civile sorse nel diciottesimo secolo, quando i rapporti di proprietà si erano già fatti strada fuori del tipo di comunità antico e medievale. La società civile come tale comincia a svilupparsi con la borghesia; tuttavia l'organizzazione sociale sviluppatasi immediatamente dalla produzione e dagli scambi, la quale forma in tutti i tempi la base dello Stato e di ogni altra sovrastruttura idealistica, continua ad essere chiamata con lo stesso nome (ivi, p. 66).

Il collegamento della famiglia con il modo di produzione capitalistico è così molto più fondante di quanto non si sia generalmente assunto e, di conseguenza, è caratterizzato da un maggiore potenziale politico.

Se prendiamo seriamente l'idea di Marx di conoscenza trasformazionale e siamo d'accordo con lui nell'affermare che si può iniziare soltanto dallo studio «degli individui reali, delle loro attività e delle condizioni materiali sotto le quali essi vivono», allora non possiamo non enfatizzare l'importanza della famiglia o di tali legami sociali esistenziali. Sia analizzando l'organizzazione sociale che sviluppando un apparato concettuale critico, la famiglia fornisce una chiave di accesso per comprendere la clas-

se come formazione sociale. Discuteremo ancora riguardo a questo punto. Per il momento, la questione da porsi è: perché il carattere politico della società civile non è stato preso in considerazione dai filosofi politici europei fino all'arrivo di Marx ed Engels? E perché loro stessi, che capirono l'importanza di un aspetto della società civile, trascurarono l'altro? La risposta a queste domande sta nel fatto che la società civile come spazio per la vita quotidiana corporea è sembrata un luogo troppo grezzo per il coinvolgimento intellettuale. La famiglia, caratterizzata da attività fisiche e manuali, fu anch'essa esclusa dall'aver connessioni con istanze politiche e razionali. In altre parole, la famiglia e la società civile così intese furono spregiativamente associate alla natura. È vero che la vita mentale non sarebbe possibile senza l'esistenza corporea, ma la natura e il lavoro manuale appartenevano a un livello inferiore della società, e sarebbe stato meglio che le funzioni vitali coinvolte fossero tenute nascoste. Mentre Hegel, tra gli altri filosofi, considerò la vita nella società civile una specie di inferno, radicalmente scollegato con l' Idea e con il farsi della storia, Marx, lasciando quel compito agli intellettuali, vide il problema diversamente. Egli notò che «[f]inora tutta la concezione della storia ha puramente e semplicemente ignorato questa base reale della storia oppure l'ha considerata come un semplice fatto marginale, privo di qualsiasi legame con il corso storico» (ivi, p. 31).

Per questi filosofi «la produzione reale della vita appare come qualche cosa di preistorico, mentre quel che è storico appare come ciò che è separato dalla vita comune» (*ibid.*).

E la conseguenza? «Il rapporto dell'uomo con la natura è quindi escluso dalla storia, e con ciò è creato l'antagonismo fra natura e storia» (*ibid.*).

Questa stessa antitesi esemplificata dalla fabbrica e dalla famiglia non fu enfatizzata dallo stesso Marx quando egli non riuscì a vedere la famiglia come luogo per la lotta di classe e il farsi della storia.

Nell'ultimo quarto del XVIII secolo emerse la forma sociale della fabbrica che rappresentò il capitale, associata alla produzione industriale su larga scala. Come tale, a differenza della famiglia, la fabbrica fu uno spazio nuovo e altamente visibile (Hobsbawm, 1972). Le sue speciali caratteristiche architettoniche pratiche, cognitive e normative formarono un modello per la società capitalistica in generale. Questo modello si fece costantemente strada in altri spazi esistenziali, quelli di altri generi di attività connesse con la riproduzione della vita piuttosto che con la merce. Esso si inserì e formò un vero e proprio regno culturale. Ma il nostro intento qui è di mettere in luce lo spazio familiare, renderlo visibile e redimerlo dalla condizione di inconscio della società.

Piuttosto, esso è il sostrato vivente del mondo produttivo, con caratteristiche formali e cognitive complesse e sottili che superano di molto quelle della fabbrica. Come spazio esistenziale, la famiglia ha una vaga qualità di vita. Alcune parti della sua composizione sono visibili e altre si nascondono nell'ombra, ma possono essere accessibili in modo inferenziale. Nonostante il modello della fabbrica sconfini in vari modi nella famiglia, essa, oltre a essere fornitrice di esseri umani per la fame di lavoro vivo dello spazio di fabbrica, si aggrappa alla vita.

I.2

Gli spazi del capitale: modo di produzione e classe

Il modo in cui gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza dipende prima di tutto dalla natura dei mezzi di sussistenza che essi trovano e che debbono riprodurre. Questo modo di produzione non si deve giudicare solo in quanto è la riproduzione dell'esistenza fisica degli individui; anzi, 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 esternano la loro vita, così essi sono (Marx, Engels, 1975, pp. 8-9).

La doppia relazione di formazione e opposizione tra la fabbrica e la famiglia è meglio indagabile utilizzando il concetto marxiano di modo di produzione, dando la stessa importanza alle nozioni di "modo" e di "produzione". Il decisivo primato che concedo al modo di produzione non significa, tuttavia, l'abbandono dell'importanza della classe come concetto fondamentale nell'analisi di Marx. Ma inizialmente, al fine di problematizzare la relazione tra questi due spazi del capitale, abbiamo bisogno di un concetto con un raggio più ampio di quello di classe, in modo che funga da mediatore tra essi. In poche parole, il termine classe dovrebbe essere usato come un concetto caratteristico del capitalismo e diventare importante dal XVIII secolo in avanti⁸. L'accento è posto sulle relazioni economiche specifiche del modo di produzione capitalistico, vale a dire il fatto che pochi hanno il possesso della maggior parte dei mezzi di produzione, con molti espropriati di ogni proprietà produttiva, tranne il loro lavoro. Questa situazione, raggiunta attraverso la forza e la legge e permessa dalla progressiva af-

8. Cfr. Williams (1976, pp. 60-9). Cfr. anche Day (2007, pp. 6-14, 154-204); Miller (1991, pp. 55-105).

fermazione dello Stato capitalista, elaborò un sistema penale e giudiziario con regole che governassero la proprietà, le relazioni sociali e una specifica divisione del lavoro.

Per Marx il modo di produzione è ovviamente il concetto di partenza che enfatizza la vera natura degli esseri umani intesa come capacità di produzione e il fatto che questa, dal punto di vista esistenziale e sociale, includa tutto. A favore di ciò, Marx continua dicendo che «Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione, tanto con *ciò che* producono quanto col modo *come* producono» (*ibid.*, corsivo nell'originale). L'interesse di Marx nel modo di produzione può essere considerato il "filo conduttore" dei suoi studi (Marx, 1979, p. 5), in particolare del modo capitalistico. La socialità tra gli uomini emerge dalla natura sociale della loro produzione, in virtù della quale

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 determinate forme sociali della coscienza (*ibid.*).

Queste righe, citate molto spesso, hanno stigmatizzato Marx ed Engels come pensatori economicisti e anche come strutturalisti privi di un soggetto nella storia. Questa citazione ha fornito le basi per designare Marx non solo come un determinista economico, ma anche come un pensatore dualista che prova a superare la distinzione del suo modello di sovrastruttura attraverso una teoria della "corrispondenza". Secondo il mio punto di vista, questa lunga e consolidata critica di Marx ha di tanto in tanto alcuni punti plausibili, ma non sempre. Per essere corretti abbiamo bisogno di re-interpretare l'uso di Marx delle nozioni di "economia" ed "economico". A partire dall'utilizzo marxiano, questi concetti non sono più connessi fortemente e costantemente con il denaro, il mercato, la produzione dei beni, il lavoro salariato ecc., ma andrebbero letti in modo diverso. La nozione di economia in Marx non dovrebbe essere letta attraverso il discorso dell'economia politica borghese. La nozione di economia nei suoi scritti tiene conto dell'uso che Marx stesso ne fa riguardo ai modi non capitalistici di produzione, cioè l'idea che indica come una società è organizzata nel produrre e allocare le sue risorse. Questa è una percezione sociale dell'economia, piuttosto che un'economicista percezione della società. Economia in

questo caso comprende l'intero ambito dell'esistenza sociale in una situazione storica data. Si riferisce a una realtà complessa e in divenire prodotta combinatamente attraverso attività di produzione, consumo, distribuzione e scambio in una composizione ritmica formativa. L'idea del "modo", allora, dovrebbe essere interpretata in termini sociali e culturali, e pure in termini di stile e moda, all'interno dei quali il capitale si manifesta e interagisce con sé stesso. A tal proposito possiamo rivolgerci a Marx come a colui che crea una connessione decisiva tra il carattere generale del sociale e la vita materiale basata sul modo di produzione dato⁹. Mentre non c'è un inizio di esistenza e di produzione a un livello zero, il sociale e il modo di produzione non sono sequenziali. Lo stesso vale per i processi di vita politici e spirituali. Questo è ciò che ha spinto Marx a dire:

Non è la coscienza degli uomini [in quanto individui] che determina il loro essere [dal momento che giungono in una società che già c'è], ma è, al contrario, il loro essere *sociale* che determina la loro coscienza (Marx, 1979, p. 5, corsivo aggiunto).

Mettiamo il concetto di classe sullo sfondo di un'esistenza sociale più ampia, o modo di produzione, senza il quale nulla potrebbe essere detto riguardo al capitalismo o alla classe. C'è una significativa confusione riguardo al concetto di classe, poiché la sua apertura in diversi contesti ha generato molta «ambiguità critica» (Williams, 1976, p. 65). Malgrado ciò, almeno su due aspetti del concetto è generalmente possibile essere d'accordo: ha sia un'accezione economica che una sociale. Così, la classe è vista come una forza economica dinamica, ma anche come un apparato di relazioni sociali che fanno affidamento su idee e pratiche socio-culturali divergenti. La problematica che emerge è come questi due aspetti possano mettersi in relazione tra loro e perché sono spesso visti come disconnessi o antagonisti. La risposta sembra risiedere nel fatto che la classe sia trattata principalmente come una categoria economica, senza un particolare contenuto sociale

9. L'idea di determinazione necessita di chiarimento. Non intendo determinazione nel senso di accusa di determinismo economico fatta riguardo a Marx. Nel mio uso questo termine dovrebbe essere letto nel senso dell'uso che ne fa Marx in *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1982, p. 108) dove egli afferma: «Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione». Quello che Marx intende con queste parole chiarisce la nozione di determinazione, la quale significa la collocazione di azioni e idee nel contesto storico, riconoscendo le influenze nei movimenti sociali e storici in qualsiasi punto nel tempo, come "pressioni esercitate" da nuove e vecchie formazioni. Cfr. Williams, *Determinazione*, in Id. (1979, pp. 110-8).

o storico, indipendentemente dal fatto che la proprietà dei mezzi di produzione sia di pochi e la maggioranza ne sia priva. Come puro significante dell'attività economica è più di un'astrazione razionale che deve acquisire un contenuto sociale per essere concretizzata. Ciò significa che la classe deve diventare un concetto di formazione sociale diretto da un insieme particolare di relazioni sociali. Questo può accadere solo attraverso la categoria economica stabilmente ancorata nel modo di produzione complessivo. Nel capitalismo, il terreno della classe è misto, consiste sia di organizzazioni sociali capitaliste emergenti e feudali che di forze di produzione. Di conseguenza, la classe nel capitalismo non potrà mai essere una forma pura bloccata nel processo di produzione della merce. Andrebbe invece considerata come un concetto di formazione sociale con dimensioni multiple che possono essere sostanzialmente diverse e anche in disaccordo tra di loro.

Così come la classe non può essere un concetto e una realtà omogenea e singola, neppure può esserlo il modo di produzione. Un nuovo modo non indica la cancellazione di uno vecchio. Pertanto, il nuovo modo di produzione capitalistico fa affidamento sugli aspetti del modo più vecchio, senza soluzione di continuità. Lo si deduce dal seguente passo di Marx (1979, p. 5):

Una formazione sociale non perisce finché non siano sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa offra spazio sufficiente; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza.

Il capitale assume la forma sociale complessiva del capitalismo includendo in sé stesso il vecchio e il nuovo in diversi luoghi storici e geografici. A suo modo, lascia la sua traccia nelle relazioni sociali che determinano la formazione della classe e degli spazi sociali della fabbrica e della famiglia. Costumi produttivi ed esistenziali che indicano differenze spingono a entrare in entrambi i processi di sfruttamento e nella vita di tutti i giorni. Le relazioni e le idee di differenze, codificate come genere, razza, casta, e così via, arricchiscono le relazioni sociali e forniscono sostanza al capitalismo. La nozione di classe, di conseguenza, nel suo uso moderno racchiude le relazioni capitaliste attuali di potere e proprietà, ma porta con sé le dimensioni culturali e di status sociale che esistevano prima del capitalismo. Sebbene la differenziazione gerarchica fondata nel feudalesimo non dovrebbe essere propriamente chiamata "classe", ancora queste forme simili alla classe condizionano il senso comune e il comportamento della classe nei nostri tempi. Capitale e classe diventano effettivamente capitalismo esistente attraverso un processo di socializzazio-

ne conferito loro dalla natura mista del modo di produzione. La formazione della classe nel capitalismo interpella al suo interno qualunque tipo di differenza basata sul potere sia a portata di mano.

Ciò aiuta a fare un quadro delle relazioni operative tra lo spazio diretto della produzione capitalistica e quelli indiretti che intervengono in esso. Iniziando la nostra ricerca dal modo di produzione, esso genera la materialità delle attività quotidiane e delle culture della società in un tutt'uno con la sua multidimensionalità. Queste relazioni di mediazione portano la classe al di là della sua accezione di categoria economica per farla diventare una formazione sociale. Questa mediazione introduce caratteristiche sociali diverse e precedenti nelle nuove, per esempio quelle del feudalesimo nel capitalismo. La famiglia contiene diversi di questi aspetti precapitalistici con una differenza qualitativa dalle forze produttive sviluppate all'interno della fabbrica. Guidate dall'obiettivo della riproduzione della vita, le famiglie fanno affidamento su attività manuali e affettive; la loro cultura della vita è l'opposto della cultura dello sfruttamento. Queste differenze sono necessarie, tuttavia, per il funzionamento del capitale, poiché esso abbisogna di forza lavoro vivente e in salute.

La differenza tra la fabbrica e la famiglia è più evidente nell'uso che entrambe fanno del tempo (Thompson, 1993, pp. 352-403). L'uso e la qualità del tempo nelle due è antitetico. Nella fabbrica, governata dalla logica della produzione, il tempo è astratto e calcolato secondo una media. L'implementazione del tempo del lavoro socialmente necessario richiede serializzazione e velocità. Il flusso del tempo è quantificato e getta le basi per il valore di scambio. Il tempo nella famiglia è, invece, quello della vita che implica i bisogni umani. Entrambi gli spazi sono prodotti da attività che si svolgono nel tempo di una natura radicalmente differente. Uno riguarda uno svuotamento e l'altro un rinnovamento in tutti i sensi. Le fabbriche convertono le capacità umane in forza lavoro come valore di scambio, mentre la famiglia converte il valore di scambio manifesto come un salario nel valore d'uso. Il tempo del lavoro salariato entra in diretto scontro con il tempo della vita. Nei capitoli del *Capitale* inerenti al processo lavorativo e alla giornata lavorativa, Marx discute con precisione queste problematiche e svela come il tempo della vita sia la *condicio sine qua non* si avrebbe l'umana oggettificazione e tutto ciò che questa implica¹⁰. È la capacità di lavorare del corpo umano che stabilisce il limite della giornata lavorativa, l'ultima

10. Marx (2011, Libro I, cap. V, pp. 197-218; cap. VIII, pp. 251-328).

entità di sfruttamento del lavoro, per il quale, raggiunto l'estremo, emerge la meccanizzazione.

Con tutte le loro opposizioni, il tempo produttivo e il tempo riproduttivo cooperano e mantengono una relazione integrante tra loro. Questo rende il tempo di produzione di suprema importanza per gli esseri umani, perché le loro stesse capacità vengono vendute sul mercato. La vita stessa deve essere trasformata in merce come forza-lavoro, ma non è separabile dal corpo. Il modello familiare, rappresentando uno spazio riproduttivo, può credere al tempo qualitativamente necessario per la rinascita e il mantenimento, cercando di incontrare i bisogni umani attraverso l'interazione individuale dei sensi. Così, lo spazio sociale del capitale è intessuto da queste attività opposte basate sul tempo e contiene piani multipli o spazi di esistenza all'interno di una complessiva formazione o modo. Questi piani non sono verticalmente impilati o orizzontalmente adiacenti, ma piuttosto metaforicamente comparabili a una forma cubica, nella quale ciascuna sezione componente è tridimensionale e giustapposta in modo da formare simultaneamente un tutto ugualmente tridimensionale (Berger, 1996).

Questa particolare composizione spaziale è visibile se l'esistenza delle persone, come Marx sostiene, diventa il punto di partenza per l'indagine. Partendo dalla prospettiva spaziale della riproduzione della vita possiamo avere un'idea migliore di produzione della merce – sebbene questo punto d'accesso sia “nascosto” da una posizione teoretica privilegiata. Dal punto di vista borghese, il capitale è un salvagente e il cuore pulsante del mondo. Quello che abbiamo bisogno di fare è rovesciare questo punto di vista: piuttosto che cominciare con la teorizzazione, entrare nello spazio della vita interna del capitale. Così l'esistenza deve reggere, poiché essa è immutabilmente l'ultimo scopo per tutti i modi di produzione. È solo nel capitalismo che questa realtà è esclusa dalla vista e la vita è sussunta entro la forma merce, provocando un'interiorizzazione della borghesia e una svalutazione della famiglia. Questa sostiene simultaneamente il dominio della borghesia e crea una abitudine a una lettura ideologicamente economicista. Tutto ciò è discusso da Marx nel primo capitolo del Libro I del *Capitale* mentre affronta il tema del feticismo della merce (Marx, 2011, pp. 82-95). Marx mette in luce un nascondimento: la produzione economica necessaria alla produzione dei profitti si ciba della riproduzione della vita, e continua a farlo fino a che la verità si svela attraverso incessanti lotte.

La nostra critica, sviluppatasi con Marx, propone un diverso modo di pensare rispetto al sociale come forma complessa, ovvero un approccio non economicista e non ideologico. La nozione di forma, così come quella di

classe, è cruciale e si riempie di contenuto a partire dalla realtà. Questo contenuto, con le diverse relazioni storico-sociali, le forze produttive, la consapevolezza delle divisioni di genere nelle forme lavorative, media e sostiene in modo complicato il riconoscibile e riproducibile modo capitalistico. Il contenuto, però, è passibile di cambiamenti sociali che modificano di conseguenza la forma. Nel lungo processo di creazione del modo di produzione, reazione e flessibilità sono parole chiave. Mentre c'è una relativa autonomia nei modi in cui i dettagli del contenuto formativo del modo interagiscono, la forma ha comunque il capitalismo come suo sentiero di sviluppo. Questo genera, sviluppa o anche elimina certe parti del contenuto per equilibrare le contraddizioni relazionali interne ed esterne che lo compongono¹¹. Perciò gli elementi dominanti, residuali ed emergenti del capitale devono essere presi in considerazione nelle loro funzioni di mediazione e determinazione (Williams, 1979, pp. 160-8).

Se noi concediamo al capitale di essere più di una formazione economica, possiamo contrastare il modo ideologico di pensare per mezzo del quale il capitale diventa un fenomeno a una dimensione. L'assurdità di concepire il capitale come un'autonoma e sostenibile economia, una produzione basata solamente sul calcolo e che si rinnova in un vuoto sociale, diventa apparente. In realtà, lontano dall'essere solo un processo economico, il capitalismo giunge alla sua piena forma quando è ampiamente mediato, vale a dire, sociale. Ma la mediazione sociale è così complessa che la sua stessa complessità può far sì che il produttore sparisca dalla produzione e sostituisca la merce come oggetto riproducibile in sé stesso, mentre la natura dipendente della sua esistenza è visibile a tutti. In parole semplici, più il capitalismo cresce e diventa sociale, più fornisce l'impressione del primato dell'economia.

I.3

Sulla transizione

Ciò che rende il modo di produzione così complesso eppure sostenibile è la maniera in cui la classe presenta e media le relazioni e le forme della società in generale. La classe, come sappiamo, è essa stessa una formazione sociale e non solo una categoria economica. Dunque, la famiglia e la fabbrica non

11. Queste sono le sovradeterminazioni di cui Marx parla nel *18 brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Grundrisse* e in altri testi.

possono essere tenute distanti. Per essere una realtà sociale, l'economia deve essere "socializzata" e l'esistenza umana smettere di essere vista come una sua aggiunta.

Per fornire un esempio rispetto a ciò che sto affermando, torniamo alla trasformazione dell'Inghilterra dal feudalesimo al capitalismo. Questo periodo abbraccia un intervallo di tempo che va da metà del XVII secolo fino alla fine del XIX; i cento anni compresi tra il 1740 e il 1848 sono particolarmente importanti, poiché da quel periodo il capitalismo inglese ha raggiunto la sua condizione matura. Questo periodo è testimone del declino di un modo di produzione e dell'ascesa di un altro¹². Ciò permette una chiara visione della duplice crescita della famiglia borghese e della fabbrica. Questi due spazi emergono attraverso il passaggio dall'ambiente domestico comune di tipo medievale alla famiglia nucleare e ai lavori manifatturieri nelle fabbriche. In quel periodo il capitale si espanse e si consolidò, ma il suo percorso non fu né lineare né omogeneo, dal momento che avrebbe dovuto scendere a patti con le forze produttive feudali e le loro attività socio-culturali. Attraverso le loro graduali trasformazioni, emersero nuovi modi di vivere, nuove istituzioni e produzioni culturali. Con tutti questi cambiamenti, un aspetto del capitale permase, tanto in Inghilterra quanto all'estero: quello della violenza. Come Marx e molti altri hanno scritto, il capitale crebbe e prosperò sull'espropriazione della maggioranza sociale, soprattutto di contadini, piccoli artigiani e poveri delle zone rurali. La cosiddetta accumulazione originaria¹³ nella stessa Inghilterra mostrò la determinata forza bruta con la quale i beni comuni vennero usurpati e la proprietà dei contadini e dei piccoli produttori espropriata dalle classi ricche. Essi mantennero allo stesso modo il loro guadagno attraverso leggi altrettanto brutali sulla proprietà del nascente Stato borghese. In questo modo nacque il capitale, «grondante sangue e sudiciume dalla testa ai piedi, da tutti i pori»¹⁴. Questo bambino mostruoso continuò a essere nutrito da una costante dieta di forza, sfruttamento del lavoro, colonizzazione e schiavitù. Le turbolenze e il caos della transizione furono facilitati dalla violenza della lunga guerra della rivoluzione puritana. Fu, infatti, un mondo «messo sottosopra» (Hill, 1981; cfr. anche 1961), che fece spazio alla presa del potere del capitale e all'ascesa dello Stato borghese. Con la nascita

12. Nel *Manifesto del Partito comunista* è presente un condensato della storia di tale cambiamento.

13. Per capire come Marx utilizzi tale concetto, rimando a Marx (2011, Libro I, capitolo XXIII, pp. 679-786, capitolo XXIV, pp. 787-839).

14. Ivi, p. 835.

del bambino mostruoso nacque anche il lavoro salariato “gratuito”, soggetto a ogni sorta di violenza nei suoi tentativi di sopravvivere. In questa crisi esistenziale della maggioranza, qualsiasi forma di sistemazione abitativa e di vita rientrò sotto la bandiera della famiglia. Separati dalle abitazioni e dalle comunità così impostate e spinti a una vita e a un lavoro precari, essi vennero ridotti alla condizione di senzatetto e alla fame.

In questa congiuntura apparve, in termini marxisti, il concetto di classe¹⁵. L'aristocrazia ancora in grado di pagare, i proprietari terrieri in espansione e i capitalisti emergenti tanto fecero che alla fine si coalizzarono nei loro interessi economici come borghesia, mentre la maggioranza della popolazione “liberata” divenne il proletariato, che non aveva null'altro da vendere che il suo proprio lavoro¹⁶.

Inizialmente, non emersero né la famiglia moderna né la fabbrica industriale. Esse maturarono durante questo secolo intermedio. Nuovi spazi presero forma dove grandi interessi di produzione richiedevano lavoro salariato e crescevano anche in campagna. Ovviamente, la risposta alla domanda non fu mai scarsa (Bannerji, 2019, pp. 145-66). Contemporaneamente, questa vita disperata e disordinata della maggioranza della popolazione “libera”, la famiglia nucleare borghese con la sua ideologia e le sue pratiche ben distinte, divenne un'istituzione legale e sociale. La borghesia come classe, tuttavia, mantenne alcuni attributi feudali di rango o di ceto sociale, e assorbì nella sua forma di famiglia il decoro e lo stile di vita dell'aristocrazia. Ma l'organizzazione degli spazi familiari e i comportamenti all'interno di essi erano sensibilmente differenti da quelli degli aristocratici. Queste famiglie di capitalisti e i loro ausiliari, la classe media, furono modellati dai sentimenti e dai valori cristiani (anglicani e puritani) e patriarcali.

15. Cfr. Marx, Engels (1973). «La moderna società borghese, sorta dalla rovina della società feudale, non ha eliminato i contrasti fra le classi. Essa ha soltanto posto nuove classi, [...] due grandi classi direttamente opposte l'una all'altra: borghesia e proletariato» (ivi, p. 487).

16. Per fini analitici, Marx semplifica il quadro in due classi distinte: il proletariato e la borghesia. Questo concetto binario è diventato un luogo comune, anche se nelle discussioni sulla classe nel capitalismo si parla anche di classe media o classe ausiliare. L'etimologia del termine “proletariato” si riferisce a coloro che non hanno niente se non loro stessi e la loro prole per essere comprati da proprietari terrieri. Con Marx si è conservata parte dell'espropriazione fondata nelle società antiche, ma invece di unirsi tra loro, gli espropriati prendono le distanze tra loro stessi e dalla loro forza lavoro. Questa è la distinzione dagli schiavi.

Gli spazi familiari della classe operaia (del proletariato) vennero concepiti *ad hoc* come meri rifugi con minimi servizi, costantemente ingranditi o spostati dalla popolazione migrante, fino a che la nascita delle città industriali colme di bassifondi non li rese in qualche modo più stabili. Le classi lavoratrici in atto e in potenza, perciò, non avevano famiglie nel senso in cui le avevano la borghesia e la classe media. Nella migliore delle ipotesi, i proletari diventavano oggetto di carità da parte della Chiesa e della classe media, nonché oggetto di riforme sociali. Infine, lo Stato incaricava i lavoratori sociali di tenere i proletari sotto controllo. Sebbene molto sia stato scritto sulla classe operaia inglese, all'interno di quel corpus esiste poco materiale in cui si parla di famiglie – semmai ne esiste che parla della loro mancanza¹⁷. Sebbene ideologicamente annessa dalla borghesia/famiglia nucleare che guadagnò un egemonico “governo della normalità”, la classe operaia non fu capace di sentirsi rappresentata da quella istituzione. La maggior parte delle cosiddette famiglie non era che un aggregato di persone con bisogni vitali minimi. Le necessità della borghesia o della classe media, d'altra parte, non solo furono soddisfatte ma anche migliorate dalla medicina, dall'istruzione e dalla cultura.

L'ascesa del capitalismo fece precipitare in una grande crisi la vita biologica e sociale degli espropriati, generando una massa di bambini lavoratori e la presenza di donne per soddisfare gli interessi manifatturieri. Nessun partito si prese la responsabilità della situazione, e i poveri furono abbandonati a sé stessi. Nemmeno i capitalisti, lo Stato, la Chiesa furono pronti a fare passi decisivi in quella direzione. Fino a che la domanda di lavoro veniva garantita, vi erano evasioni e giustificazioni del suddetto “Stato degli affari” (Malthus, 1977). Le donne delle famiglie della classe operaia, secondo il senso comune religioso e patriarcale, erano incaricate del mantenimento e del rinnovamento dell'esistenza; il che era assurdo, perché perfino le donne della classe media, supportate dal guadagno del capofamiglia, non erano in grado di farlo. La responsabilità delle donne fu ulteriormente intensificata da un'associazione delle donne con la natura, così che esse furono principalmente identificate in senso biologico e pure associate al lavoro manuale (Hearn, 1991, pp. 222-34). Questa organizzazione era destinata a fallire. Pertanto la vita divenne responsabilità degli individui (di sesso femminile), mentre la produzione del capitale era una costrizione collettiva e sistemica. “La questione femminile” che emerse durante quell'epoca fu,

17. Cfr. Engels (1972, pp. 235-514); Mayhew (1968); Stedman Jones (1971).

a tutti gli effetti, anche la questione dei bambini e della famiglia¹⁸. Bisogna anche sottolineare che le famiglie della classe media e alta assumevano donne delle classi più basse per lavorare nei loro ambienti domestici, con diverse mansioni, in modo da alleggerire il proprio lavoro. Le donne povere portavano il doppio peso dello sfruttamento sul lavoro e delle aspettative di cura delle proprie case e dei bambini (Mitchell, Oakley, 1976). Associare le donne con la famiglia, e in modo implicito con la natura, non solo legittimò l'incuria nei loro confronti, ma creò un ambiente di degradazione per quelle che venivano percepite principalmente in termini fisici. Il genere svalutò il lavoro delle donne anche più di quello dei lavoratori manuali maschi. Nel nome della natura e della Sacra famiglia, le donne venivano spinte fuori dal crescente lavoro industriale dallo Stato, dalle riforme sociali e dai colleghi uomini, e così "liberate" dalla produzione di merci per creare una "casa" sulla base del basso introito dello stipendio familiare pagato al maschio "capofamiglia". Ma le donne della classe operaia, le cui famiglie vivevano sotto costante minaccia di disoccupazione, non potevano stare a casa a fare le madri, le mogli e le casalinghe. Continuavano a lavorare, con davvero poche strade per inserirsi nella forza lavoro meglio pagata e qualificata. Condannate al lavoro come domestiche, badanti, governanti, cuoche e in altre attività "femminili", incluso l'allattamento e la prostituzione¹⁹, videro il loro duro e necessario lavoro seriamente svalutato in quanto naturale e manuale. Isolate e divise, private della capacità di formare, come prima, una comunità familiare di aiuto reciproco, le famiglie della classe operaia, esposte alle predazioni del capitale, al regolamento dello Stato e alle esortazioni morali dei riformatori religiosi secolari, somigliavano in qualche modo a prigionieri²⁰.

Questa famiglia povera fu il bacino di raccolta per il lavoro nelle fabbriche. Ma per queste stesse persone fu il luogo di nascita e di vita. Esse non erano nate come lavoratori.

18. Cfr. Walkowitz (1980); Pinchbeck, Hewitt (1973); Ariès (1994).

19. Evocata da George Moore nel romanzo del 1984 *Esther Waters*.

20. La natura repressiva della forma della famiglia, in particolare per le donne, venne notata da pensatori politici come Charles Fourier, Marx ed Engels e altri che li seguirono. Nel *Manifesto del Partito comunista* e in altri testi, Marx ed Engels affermano la necessità dell'abolizione della famiglia (borghese): «Le declamazioni borghesi sulla famiglia e sull'educazione, sugli intimi rapporti fra i genitori e i figli diventano tanto più nauseanti, quanto più, in conseguenza della grande industria, viene spezzato per i proletari ogni legame di famiglia, e i fanciulli vengono trasformati in semplici articoli di commercio e strumenti di lavoro» (Marx, Engels, 1973, p. 502). La stessa opinione è espressa a lungo e in diversi modi da Engels nell'*Origine della famiglia*.

Un commento sulla definizione di “lavoro” è ora necessario. Nonostante il termine esistesse prima del capitalismo e Marx stesso lo usasse nel più ampio senso di espressione dell’umana capacità di produrre, esso finì per significare, nel linguaggio comune, il lavoro salariato. Di conseguenza, le famiglie vennero viste come luoghi la cui principale funzione era quella di generare e rinnovare il lavoro. Dobbiamo mettere in discussione questo modo diventato abituale di vedere le cose perché il “lavoro” nel capitalismo consisteva nell’articolazione selettiva e limitata di una vasta gamma di capacità umane, molte delle quali non sono importanti dal punto di vista della produzione capitalistica. La dimensione espressiva e creativa delle capacità umane è assente in quest’accezione²¹. Inoltre, nella lingua inglese l’uso del termine “lavoro” risente dell’associazione biblica con il dolore e la punizione, senza alcuna connotazione di creatività e piacere estetico. Implicita in questo modo di pensare è l’idea che solo le fabbriche sono costruite per produrre la merce, così che le attività in famiglia sono dirette alla produzione di lavoro per la mercificazione. Le famiglie non sono, in realtà, allevamenti industriali per la produzione e la riproduzione del lavoro; piuttosto, spazi condivisi dove le persone, ricche o povere, vivono: è qui che le capacità umane si sviluppano, seppure con dei limiti. Questo è ciò di cui le persone abbisognano per vivere, e non può essere fatto se non socialmente. Ed è proprio questo che si intende per famiglia. Il fatto che le persone lavorino per il salario significa che questa è la sola via che hanno per accedere ai beni di consumo. Questo è il destino di chi è privo di proprietà e vive in una società di mercato.

È importante notare che le persone hanno e avrebbero potuto continuare a realizzare le loro vite attraverso molte fasi storiche senza il capitalismo, ma il capitalismo non può funzionare senza le energie umane e le capacità che queste ultime mettono al servizio del capitale²². Perdere di vista questo fatto vitale ci porterebbe a false conclusioni riguardo al capitale e ai ruoli che hanno l’esistenza umana e la famiglia, con serie conseguenze politiche. Questa svalutazione della vita e delle capacità umane si sviluppa dal

21. Per quanto concerne l’alienazione del lavoro Marx (1976, p. 299) scrisse nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: «L’appropriazione dell’operaio nel suo prodotto non ha solo il significato che il suo lavoro diventa un oggetto, un’*esterna* esistenza, bensì che esso esiste *fuori di lui*, indipendente, estraneo a lui, come una potenza indipendente di fronte a lui, e che la vita, da lui data all’oggetto, lo confronta estranea e nemica».

22. Ciò nonostante, bisogna ricordare certi progetti intrapresi dal capitale per riprodurre il lavoro umano: schiavitù, lavoro vincolato e in catene, come quello dei campi di concentramento nazisti, che furono tentativi di questo tipo.

punto di vista del capitale, che fa affidamento sulla quantità più che sulla qualità. Perciò, siccome le attività delle famiglie non possono essere misurate, esse vengono viste come prive di valore. Fino a che le attività di sostentamento della vita sono portate avanti dalle donne, la svalutazione diviene sempre più profonda. Quando le donne si uniscono alla forza lavoro in qualsivoglia mansione, guadagnano meno degli uomini. Così, la famiglia, spazio dell'esistenza quotidiana, continua a esistere come uno spazio della più bassa profondità del capitale, con una pseudo-naturalità costruita dentro. Celata dalla sua posizione spaziale e dalla sua associazione con la natura come vuole il senso comune, la famiglia è relegata a una zona esterna alla politica e alla storia. Ma sotto lo sguardo indagatore di Marx, essa si è rivelata essere l'interno dell'esterno del capitalismo. Non è il suo status istituzionale, ma è come organizzazione sociale per il rinnovamento dell'umana esistenza che la famiglia diventa un'istituzione più potente della fabbrica.

I.4 Conclusione

Fino a qui è chiaro che la spazializzazione del capitale non è nient'altro che la sua socializzazione. Da relazione economica astratta il capitale diventa una formazione concreta attraverso le mediazioni della classe, che è a sua volta una complessa rete di relazioni economiche e sociali. La composizione ideale e relazionale della società sembra trovarsi dappertutto nella produzione capitalistica. Così, se alcuni di questi elementi sociali costitutivi fossero significativamente spostati o eliminati, la formazione del capitale potrebbe essere seriamente messa alla prova. Non sembra possibile, ma ciò dipende dalle urgenze e dalle contingenze storico-sociali che lo arricchiscono come una forma operativa.

È soltanto nella sua stessa logica che il capitale può essere una forma economica unidimensionale e asociale, ma nella realtà è intrinsecamente sociale e spazialmente variabile. Questa variabilità deriva dalla storia precapitalistica, e dal bisogno che il capitale ha della natura sia sotto forma di energia umana produttiva e sia sotto forma di materie prime come mezzi di produzione. Così le economie naturale e feudale con un basso livello di forze produttive possono essere espresse nel progetto del capitale senza compromettere la sua essenziale razionalità di sfruttamento del lavoro, attraverso sia lavoro salariato sia schiavitù. Considerando l'efficienza econo-

mica, ci vuole un minimo sforzo per far espandere le forze produttive o per migliorare gli standard di vita degli operai fino alla necessità di programmare il mercato attraverso la competizione. Di conseguenza, se il lavoro può essere fatto manualmente, “naturalmente”, sotto le peggiori condizioni di vita, questo sarà il sentiero intrapreso. Il capitale è sempre stato il fautore del degrado e del sottosviluppo negli spazi in cui è penetrato localmente o globalmente²³.

Tutti i modi di produzione, come abbiamo visto, dipendono fondamentalmente dalla natura in diversi modi. Il modo di produzione capitalistico non è un'eccezione. Tutta la razionalità e la creatività capitalista è stata messa in moto facendo affidamento sulla natura, incluse le attività umane, per produrre oggetti per il mercato. Ma la natura è contaminata dal modo in cui il capitale la usa. Le capacità umane naturali ma coltivate attraverso e per mezzo delle forze produttive sono soggette attraverso lo sfruttamento a diventare innaturali e alienate attività per il profitto. Sebbene anche altri modi di produzione abbiano fatto affidamento sulla capacità umana e sulle risorse naturali, ciò è avvenuto, come nel feudalesimo, attraverso un'ossessione “esterna” di produzione e appropriazione, ma mai sistematicamente come nel capitalismo. Il capitale è l'unico capace di nascondere lo sfruttamento all'interno del processo di produzione. A partire dai suoi inizi, lo sviluppo del capitale ha sempre continuato nel solco dell'estensione dell'accumulazione originaria. Le persone sono state spogliate della loro vita fino a non avere più scelta se non vendere le proprie energie e capacità, che significa, nei fatti, vendere sé stesse. Il capitale ha assoggettato le masse con una scarsità “naturale” provocata dallo stesso uomo, così immergendole in uno stato di natura artificiale. Ha ridotto alla dipendenza le persone con la forza o la legge e ha trasformato l'economia in un sistema completamente fuori dal controllo degli individui. Non sarà il benessere a fermare il capitale dall'estinzione dell'umanità e della natura, ma il capitale avrà bisogno sempre di lavoro e consumo. Il fondamentale antagonismo tra l'esistenza umana e il capitale produce alienazione. L'ultima conseguenza politica di questa alienazione è una lotta continua, conscia o inconscia che sia, tra l'esistenza e il capitale. Questa relazione preda-predatore tra l'umanità e il capitale è il contenuto basilare della lotta di classe.

23. Il carattere del capitale ha avuto uno sviluppo variabile, come ha notato lo stesso Marx, così come gli studiosi dello sviluppo e della geografia critica. Cfr., ad esempio, Rodney (1974); Bagchi (1982); Smith (1984). Sia negli Stati-nazione sia a livello internazionale, il capitale ha combinato forme di lavoro e di società precapitaliste e preindustriali. Per questa ragione, una pura forma di sviluppo capitalista è impossibile.

Questa lotta può essere restituita al linguaggio del tempo. La relazione del capitale con il tempo non è nient'altro che un modo di produzione. Il capitale direttamente controlla e rimodella il tempo, cosa che sembrava essere una prerogativa di Dio, nel suo processo di ricerca continua di un'esponenziale rapidità ed efficienza nella produzione di merce. La merce pertanto, iniziando dal lavoro salariato stesso, è un congelamento di unità di tempo lavorative. Questo tempo non è esistenziale ed esperienziale, ma strumentale per la misurazione del tasso del valore di scambio e del profitto. Il tempo della fabbrica sta di fronte al tempo della vita, il quale comprende la nascita, la crescita degli esseri umani e in ultimo la loro morte. Il capitale non può consumare totalmente ciò che è umano, ciò che trattiene la sua umanità, le sue caratteristiche produttive e sensoriali sono nella morsa del capitale. C'è un eccesso di energie e di capacità nell'umanità, che è una risorsa collettiva che sfugge alla dominazione del capitale e permette alle persone di demolire le misure punitive e disciplinari del capitale e lo Stato capitalista. È questa collettività nata dall'identificazione con gli altri in condizioni simili alle nostre, una sorta di mutuo riconoscimento e condivisione, che chiamiamo classe e coscienza di classe. Ed è da qui che segue la lotta di classe. La lotta di classe non è fatta soltanto per ottenere salari più alti o condizioni di lavoro migliori, ma anche per avere il pieno controllo della vita e del tempo, rifiutando di lasciare tutto nelle mani del capitale.

Questo ci riporta all'argomento della società civile da Marx chiamato, nell'*Ideologia tedesca*, il "teatro della storia". In questo spazio la classe e la famiglia sono saldate inseparabilmente. La caratteristica delle relazioni sociali forma simultaneamente classe e famiglia. Qui è dove dai valori e costumi sociali sorge il valore relativo del lavoro svolto dai diversi gruppi di persone, siano essi donne che altre classi deboli. Siccome queste caratteristiche si trovano in una società in generale, esse trovano la loro strada nella formazione della classe. Sedi d'incontro per aprire e nascondere la lotta di classe sono da trovare in questi spazi²⁴. Questa situazione ci obbliga simultaneamente ad allargare la nostra nozione di classe e la natura della lotta di classe, cogliendo appieno il modo di produzione. I movimenti sociali puntano alle differenze sociali di potere, che sono in atto e in potenza modi di condurre una lotta di classe per un rovesciamento rivoluzionario del capitalismo. La classe di per sé in quanto razionalità economica e fatto di

24. Marx, Engels (1973, p. 48). Cfr. Braverman (1978), dove si parla dei molti modi con cui i lavoratori sabotano il capitale mediante assenteismo, luddismo, e altre forme di resistenza quotidiana.

proprietà non ha un contenuto separato di protocollo sociale suo proprio, sebbene povertà e miseria, insieme a ricchezza e accumulazione, solitamente accompagnino proletariato e borghesia. Nonostante ciò, quando i lavoratori sono benestanti e condividono valori culturali e politiche della classe dominante, non possono scappare da relazioni precarie che respingono da loro la titolarità dei mezzi di produzione. Sotto il capitalismo, in tutte le cose sociali che facciamo o viviamo, noi ci ritroviamo nella classe. Non solo la fabbrica, il simbolo della produzione capitalistica, ma anche la famiglia, il simbolo dell'esistenza quotidiana, può essere/è già lo spazio di una lotta rivoluzionaria. La nostra speranza riposa su questo, e sul fatto che la classe in tutti i suoi aspetti è una relazione antagonistica e perciò inevitabilmente in corsa verso crisi fatali. Quando un momento così critico è raggiunto l'esistenza del capitale vacilla sull'orlo della distruzione. In tali momenti deve essere fatta una scelta decisiva tra quello che Rosa Luxemburg chiamava socialismo e la barbarie. Stiamo ancora aspettando gli esiti di questo lungo momento di lotta.

Bibliografia

- ARIÈS P. (1994), *Padri e figli nell'Europa medievale moderna*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, Paris 1960).
- BAGCHI A. (1982), *Political Economy of Underdevelopment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BANNERJI H. (2019), *Towards a Communist Revolution: Gender and Class in Capital*, vol. I, in M. Musto (ed.), *Marx's Capital After 150 Years: Critique and Alternative to Capitalism*, Routledge, London, pp. 145-66.
- BERGER J. (1996), *Splendori e miserie di Pablo Picasso*, il Saggiatore, Milano (ed. or. *Success and Failure of Picasso*, Penguin, Harmondsworth 1965).
- BRAVERMAN H. (1978), *Lavoro e capitale monopolistico: la degradazione del lavoro nel XX secolo*, Einaudi, Torino (ed. or. *Labour and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, New York 1974).
- DAVIDOFF L., HALL C. (1987), *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, Hutchinson, London.
- DAY G. (2007), *Class*, Routledge, London.
- ENGELS F. (1972), *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, in MEOC, vol. IV, pp. 235-514.
- ID. (2005), *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.

- HEARN J. (1991), *Gender: Biology, Nature, and Capitalism*, in T. Carver (ed.), *Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 222-34.
- HILL C. (1961), *The Century of Revolution, 1603-1714*, Norton, New York.
- ID. (1981), *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Einaudi, Torino (ed. or. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Temples Smith, London 1972).
- HOBBSBAWM E. (1972), *La Rivoluzione industriale e l'Impero. Dal 1750 ai giorni nostri. Storia economica dell'Inghilterra*, Einaudi, Torino (ed. or. *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day*, Penguin, Harmondsworth 1969).
- LEACOCK E. B. (1972), *Introduction*, in F. Engels, *The Origins of the Family, Private Property, and the State*, International Publishers, New York, pp. 7-70.
- LINEBAUGH P., REDIKER M. (2004), *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston 2000).
- MALTHUS T. R. (1977), *Saggio sul principio di popolazione (1798)*, Einaudi, Torino.
- MARX K. (1973), *La miseria della filosofia*, in MEOC, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, pp. 105-225.
- ID. (1976), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in MEOC, vol. III, Editori Riuniti, Roma, pp. 249-376.
- ID. (1979), *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. di Emma Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1982), *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, in MEOC, vol. XI, Editori Riuniti, Roma, pp. 105-205.
- ID. (2011), *Il capitale*, Libro I, in MEOC, vol. XXXI, La Città del Sole, Napoli.
- MARX K., ENGELS F. (1973), *Manifesto del Partito comunista*, in MEOC, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, pp. 482-518.
- ID. (1975), *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- MAYHEW H. (1968), *London Labour and the London Poor*, Dover Publications, New York.
- MILLER R. W. (1991), *Social and Political Theory: Class, State, Revolution*, in T. Carver (ed.), *Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 55-105.
- MITCHELL J., OAKLEY A. (eds.) (1976), *Rights and Wrongs of Women*, Penguin, Harmondsworth.
- MOORE H. (1988), *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge.
- O'BRIEN M. (1989), *Reproducing the World: Essay in Feminist Theory*, Westview, Boulder.
- PINCHBECK I., HEWITT M. (1973), *Children in English Society*, Routledge and Kegan Paul, London.
- RODNEY W. (1974), *How Europe Underdeveloped Africa*, Howard University Press, Washington.

- SCHMID C. (2008), *Lefebvre's Theory of Production of Space: Toward a Three-Dimensional Dialectic* in K. Goonerwardena et al. (eds.), *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, Routledge, London, pp. 27-45.
- SMITH N. (1984), *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*, Blackwell, Oxford.
- STEDMAN JONES G. (1971), *Outcast London: A Study of the Relationship Between Classes in Victorian Society*, Clarendon Press, Oxford.
- THOMPSON E. P. (1993), *Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism*, in Id., *Customs in Common*, Penguin, London, pp. 352-403.
- WALKOWITZ J. (1980), *Prostitution and Victorian Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WILLIAMS R. (1976), *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana Press, London.
- ID. (1979), *Marxismo e letteratura*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1977).



Genere, razza e riproduzione sociale in Marx: una prospettiva femminista

di *Silvia Federici*

2.1

Per una ricostruzione femminista della critica di Marx al capitalismo

Ripensare la questione del “genere” in Marx ci pone immediatamente di fronte a un paradosso. Da un lato, l’approccio di Marx al genere, come articolato nelle sue opere principali, è nel migliore dei casi carente. Se per “genere” ci riferiamo al sistema di rapporti che storicamente hanno costruito l’identità femminile e maschile o alla storia della divisione sessuale del lavoro e del dominio patriarcale nel capitalismo, invano ci rivolgiamo a Marx per un’analisi di questa tematica. Con l’eccezione di osservazioni sparse nei suoi primi lavori e di una discussione sul lavoro femminile in fabbrica nel Libro I del *Capitale*, gran parte della teoria politica di Marx è scritta da un punto di vista maschile, quello dell’operaio, nel cui nome si è formata la Prima Internazionale. D’altra parte, il lavoro di Marx ha decisamente contribuito allo sviluppo di una teoria femminista, in quanto le femministe hanno usato la teoria marxiana dello sfruttamento del lavoro nel capitalismo per far luce sul processo della riproduzione sociale, a cominciare dal lavoro domestico giornaliero di riproduzione della forza lavoro. Ciò ha significato non solo estendere i confini dei processi economico-sociali analizzati da Marx, ma ripensare, da una nuova prospettiva e dal punto di vista di nuovi soggetti sociali, la natura e la storia del sistema capitalista e di ciò che costituisce la “lotta di classe”. L’obiettivo di questo articolo è dimostrare che la ricostruzione della teoria marxista che questo ripensamento femminista ha prodotto è una condizione necessaria perché il marxismo sia una guida alle lotte del nostro tempo.

Per realizzare questo obiettivo sono necessari diversi passaggi. In primo luogo, dobbiamo sospendere l’argomento, spesso avanzato anche da varie femministe, secondo cui la mancanza in Marx di una teorizzazione

delle relazioni di genere sarebbe un'omissione relativamente insignificante nel contesto di una teoria politica che ha un'importanza storica mondiale. Sarebbe assurdo, si sostiene, aspettarsi da Marx il trattamento di una problematica che era fuori dall'ambito principale della sua analisi. Si evidenzia anche nella sua opera un'aperta denuncia del patriarcalismo, frequente soprattutto nei primi lavori, sebbene si riconosca che Marx condivideva i pregiudizi maschili del tempo, a partire dall'incapacità di vedere il lavoro femminile oltre l'ambito della produzione industriale.

C'è del vero in ognuno di questi argomenti. Ma non possiamo accettare la conclusione che spesso se ne trae, e cioè che l'assenza in Marx di un'analisi del "genere" e del dominio patriarcale non abbia limitato la sua comprensione del funzionamento dei rapporti capitalisti e delle lotte necessarie per contrastarli. Sostengo, infatti, che non possiamo comprendere la logica che guida lo sviluppo capitalistico e i percorsi della "lotta di classe" se la nostra analisi ignora tutto un mondo di attività senza le quali la vita stessa non può essere sostenuta. Come varie teoriche femministe hanno dimostrato, all'assenza di un'analisi del "genere" in Marx possiamo ricondurre la sua concezione riduttiva di che cosa è il lavoro, di chi è il lavoratore produttivo e chi il soggetto rivoluzionario nel capitalismo. Non solo. A quest'assenza si connette la tendenza marxiana a sottovalutare il potere del capitalismo di neutralizzare l'insurrezione di classe mediante l'istituzione di gerarchie nel lavoro che non solo dividono i lavoratori, ma trasformano l'antagonismo di classe in un antagonismo all'interno del proletariato.

In questo senso c'è un rapporto diretto tra l'analisi di Marx del "genere" e il suo trattamento del processo di razializzazione. Sebbene abbia esaminato estensivamente il ruolo della schiavitù e del lavoro schiavista nella storia dello sviluppo del capitalismo, e sebbene «fosse consapevole che la razializzazione è un elemento centrale nel capitalismo»¹, Marx non ha identificato in essa un elemento strutturale della società del capitale, né ha cessato di affermare che il destino della lotta contro lo sfruttamento capitalista del lavoro si sarebbe deciso sul terreno del lavoro industriale e per opera dei lavoratori industriali salariati. Alla base dell'analisi marxiana del "genere" della "razza" vi è la comune sottovalutazione dell'importanza, nella storia del capitalismo, della compresenza di diversi sistemi lavorativi. Pertanto, pur incentrandosi sulla concezione marxiana del genere, questo articolo considera anche come "genere" e "razza" si intersecano nell'opera di

1. Taylor (2014, p. 206); cfr. sul tema Foster, Holleman, Clark (2020).

Marx e nel ricorrente processo di “accumulazione originaria” che ha strutturato la storia del capitalismo fino ai giorni nostri.

L’obiettivo di questo esercizio non è ovviamente negare che il lavoro di Marx sia paradigmatico per la nostra comprensione dello sviluppo capitalista, bensì dimostrare che rivisitare la teoria marxiana dal punto di vista di chi quotidianamente riproduce la nostra vita cambia la nostra comprensione del sistema capitalista e dei processi necessari per creare una diversa società. Questa è la strada che, a partire dagli anni Settanta, molte femministe hanno intrapreso, usando Marx ma per andare oltre Marx, spostando il centro dell’analisi dalla produzione alla riproduzione, intesa, però, non come settore complementare ma come terreno di attività che sono la condizione di esistenza di ogni altra forma di lavoro.

Da questo punto di vista, come si è detto, emerge una nuova concezione della resistenza al capitalismo che allarga il terreno dello scontro al di là del rapporto capitale-lavoro riduttivamente inteso e rende possibile superare le divisioni che il capitalismo ha creato nel proletariato e unire movimenti diversi, corrispondenti ai diversi regimi lavorativi a cui il capitalismo ha sottoposto coloro che ha ridotto sotto il suo dominio.

2.2

Marx e la questione del genere

Le femministe che evidenziano l’interesse di Marx per la questione del genere sottolineano le sue frequenti denunce delle relazioni patriarcali nei suoi primi lavori (cfr. Brown, 2012, pp. 11 ss.). Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, per esempio, sulla scia di Fourier, Marx ha scritto che il rapporto-uomo donna è la misura del progresso sociale, perché esso ci mostra in che modo «la sua umana essenza gli è diventata essenza *naturale*» (Marx, 1976, p. 323). Nell’*Ideologia tedesca*, scritta con Engels, ha parlato della schiavitù latente nella famiglia, notando che in essa il padre può disporre del lavoro della moglie e dei figli (Marx, Engels, 1975, p. 18). Inoltre, nella sua traduzione del saggio di Jacques Peuchet *Sul Suicidio* (Marx, 1972b), ha sottolineato l’effetto devastante della morale borghese sulla vita delle donne, tale da condurle spesso al suicidio, e nel *Manifesto del Partito comunista* ha deriso la famiglia borghese in quanto costruita sull’adulterio e sul trattamento delle donne come «un semplice strumento di produzione» (Marx, Engels, 1973, pp. 502-3).

Tuttavia, ciò che questi testi dimostrano è che Marx condannava la subordinazione delle donne nella società capitalista, ma non la considerava un aspetto chiave, strategico dell'organizzazione capitalistica della produzione, necessitante un'indagine specifica della sua storia e funzione, e neppure opinava che il sessismo fosse un ostacolo all'unificazione della classe operaia. Come ha commentato, con Engels, nel *Manifesto del Partito comunista*: «le differenze di sesso e di età non hanno più nessun valore sociale per la classe operaia. Non ci sono più che strumenti di lavoro» (ivi, p. 493).

Ciò che Marx ci ha lasciato, riguardo alla tematica del genere, sono commenti sparsi, formulati incisivamente ma di sfuggita mentre trattava altri argomenti. Il “genere” entra nel suo lavoro solo con l'ingresso delle donne nelle fabbriche durante la rivoluzione industriale. La sua descrizione, nel Libro I del *Capitale*, dello sfruttamento capitalista del lavoro femminile e minorile è potente, ispirata da una forte condanna morale e ricca di dettagli. Ma è tuttavia riduttiva. Come ha scritto Veronica Gago (2020, p. 123), «“la differenza” in Marx e Engels (come articolata sul posto di lavoro) si riduce a una questione di costi. Età e sesso sono variabili che rendono il lavoro più economico ma non hanno un significato sociale»; di conseguenza «l'inclusione della “differenza” si compie sotto il segno della sua cancellazione». Ed è un resoconto vittimizzante, che non rende giustizia alla capacità di resistenza delle donne, né riconosce l'indipendenza che avevano ottenuto come lavoratrici salariate. Anche l'analisi marxiana del lavoro schiavistico non evidenzia la differenza nel trattamento di uomini e donne, benché le donne ne subissero uno più brutale, essendo soggette a continue aggressioni sessuali e alla pena indescrivibile di vedere i propri figli venduti all'asta ed essere forzatamente inseminate per produrre nuovi schiavi.

Come nelle opere precedenti, anche nel *Capitale* Marx ha riconosciuto l'esistenza di relazioni patriarcali, ma non ci ha detto che cosa le abbia rese possibili. Ha evidenziato il carattere patriarcale dell'industria domestica, il sistema del *put-out*, osservando che in esso il padre sfruttava il lavoro della moglie e delle figlie (Marx, 2011, Libro I, pp. 533-4); ha anche lamentato che l'industrializzazione trasformava i proletari maschi in mercanti di schiavi, pronti a vendere mogli e figli ai padroni delle fabbriche². Ma pur dedicando gran parte del suo lavoro allo studio della formazione storica dei rapporti sociali, non ha indagato l'origine del dominio maschile nel capita-

2. Marx (2011, p. 432): «Prima il lavoratore vendeva la propria forza-lavoro della quale disponeva come persona formalmente libera. Ora vende moglie e figli».

lismo, un'omissione notevole, soprattutto considerando che era cresciuto in Germania, un paese per più di due secoli testimone, agli albori del capitalismo, di una persecuzione senza precedenti contro le donne, organizzata nel nome di una "caccia alle streghe"³. Ma di questo femminicidio, che ha mandato a morte migliaia di donne, non c'è traccia in Marx, nemmeno nella sezione sull'accumulazione originaria, in cui si discute la formazione del proletariato europeo.

Se Marx avesse esaminato le radici storiche del patriarcato nella società capitalista, ci avrebbe spiegato perché nelle fabbriche inglesi il lavoro delle donne, come quello dei bambini, aveva un valore e un prezzo minore di quello degli uomini. Avrebbe constatato che, pur essendo come gli uomini espropriate dalle terre comunali e dagli associati diritti consuetudinari, a differenza degli uomini, le donne non sono entrate nel capitalismo come posseditrici della propria forza lavoro, essendo soggette a un'espropriazione più radicale che le privava del controllo sul proprio corpo, sulla propria sessualità e sulla propria identità giuridica.

L'inclusione delle donne nella società capitalista fu così differenziata che, al tempo di Marx, quelle sposate in Inghilterra, al pari delle bambine, non avevano diritti legali e dovevano essere rappresentate di fronte alla legge dal marito o da un tutore. Soprattutto non avevano diritto a un salario o a qualsiasi altro reddito che guadagnassero⁴. La mancanza di libertà per loro fu tale che, fino alla metà del XIX secolo, nel proletariato inglese si praticava ancora la "vendita delle mogli" come modo economico per divorziare, così che il marito portava la moglie al mercato, a volte con una cavezza al collo, per consegnarla al nuovo proprietario⁵. La pratica, ci riferisce

3. I processi alle streghe di Treviri – la città natale di Marx – dal 1581 al 1593 furono forse i più grandi processi alle streghe della storia europea. Portarono alla morte di circa 368 persone e «furono forse la più grande esecuzione di massa in Europa in tempo di pace». Questo numero include solo quelle giustiziate nella città stessa; le giustiziate in tutte le cacce alle streghe all'interno della diocesi erano ancora di più. Il numero esatto delle esecuzioni non è mai stato stabilito; un totale di 1.000 è stato suggerito ma non confermato (cfr. Wikipedia, s.d.). Per i processi alle streghe nella città di Treviri cfr. Midelfort (1972).

4. Ciò si concluse con l'approvazione del *Married Woman's Property Act* del 1870, che per la prima volta nella storia britannica consentiva alle donne di mantenere i propri guadagni, per il loro uso separato, indipendente da qualsiasi uomo con il quale fossero sposate: https://en.wikipedia.org/wiki/Married_Women%27s_Property_Act_1870.

5. Come scrive C. Pateman (1988, pp. 121-2): «sembra che la credenza popolare fosse che la vendita era valida solo se la cavezza era a posto». Riguardo al simbolismo della cavezza, Pateman nota che faceva parte delle vendite di bestiame e che indicava che la moglie era considerata una proprietà del marito.

E. P. Thompson (1991, pp. 410-1), alla metà del XIX secolo era in declino, disapprovata dalla classe media urbana. Ma la sua esistenza è un indice del degrado che le donne hanno subito in Europa e della disuguaglianza che ha caratterizzato i rapporti uomo-donna anche nella classe operaia. Le vendite di mogli non erano affari casuali, ma altamente ritualizzati, eseguiti pubblicamente, nel mercato, da lavoratori di molti mestieri, ed è strano dunque che non se ne trovi alcuna menzione in Marx.

Riferimenti alle relazioni di genere sono assenti anche nell'analisi marxiana della riproduzione della forza lavoro. Come ha sottolineato Leopoldina Fortunati, in *L'Arcano della riproduzione*, le attività domestiche/riproduttive – lavoro domestico, cura dei bambini, lavoro sessuale, procreazione – sono appena citate nelle sue opere maggiori, e solo per registrarne l'assenza nella vita delle operaie, dovuta all'impiego delle donne nel lavoro industriale. Come afferma Fortunati (1995, p. 169): «Marx è riuscito a vedere i lavori domestici solo quando il capitale li ha distrutti, e li ha visti solo attraverso i rapporti del governo». Nel *Capitale*, Marx afferma che la forza lavoro deve essere costantemente riprodotta, essendo quotidianamente consumata nel processo lavorativo, e definisce questa riproduzione «consumo produttivo», sostenendo che è necessaria all'accumulazione del capitale tanto quanto la pulizia delle macchine, «è produzione e riproduzione del mezzo di produzione più indispensabile per il capitalista, cioè il lavoratore stesso» (Marx, 2011, Libro I, p. 636). Marx scrive che «Il consumo individuale del lavoratore resta un momento della produzione e riproduzione del capitale, avvenga esso dentro o fuori l'officina, la fabbrica ecc., fuori o dentro il processo lavorativo, proprio allo stesso modo della pulizia delle macchine, avvenga essa durante il processo lavorativo o durante determinate pause dello stesso. Non incide affatto sulla cosa [*Sache*], che il lavoratore compia questo consumo per amor di sé stesso e non per amor del capitalista (*ibid.*).

Insiste, tuttavia, che questa riproduzione si può ottenere solo attraverso il mercato, con l'acquisto da parte dei lavoratori dei beni necessari per la vita. Nessun lavoro, ad eccezione della produzione dei “mezzi di sussistenza”, è considerato da Marx necessario alla riproduzione della forza-lavoro. In nessun momento Marx riconosce che questa richiede lavoro domestico: preparare il cibo, lavare e rammendare i vestiti, pulire, crescere i bambini. Ignora anche che alcune delle merci più importanti per la riproduzione della forza lavoro in Europa, quelle che hanno alimentato la rivoluzione industriale – caffè, zucchero, tabacco, cotone –, erano prodotto del lavoro schiavistico nelle piantagioni americane. Anche quando si riferisce alla pro-

creazione di nuovi lavoratori, Marx non menziona il lavoro delle donne, e mai accenna al fatto che donne e uomini potessero avere interessi diversi e persino contrastanti al riguardo. Parla così di «aumento naturale della popolazione» (ivi, pp. 703, 709-10) e considera l'aumento e la diminuzione dei salari come il solo fattore nella determinazione della dimensione della famiglia, trascurando il fatto che all'epoca, in Inghilterra, il parto era una delle principali cause della mortalità delle donne, e che a causa della loro povertà le donne proletarie temevano ogni nuova gravidanza, affrontando lotte quotidiane per evitare i rapporti sessuali con i mariti o per convincerli a praticare il "coitus interruptus". Per una donna non sposata una gravidanza rappresentava una minaccia ancora più grande, poiché poteva significare la perdita di un lavoro e l'ostracismo sociale. L'aborto non era possibile, se non con un rischio considerevole, essendo stato bandito nel Regno Unito con un atto legislativo nel 1803, che prevedeva la pena di morte per chi interrompesse una gravidanza dopo i primi segni di vita; a questo fece seguito un ulteriore atto, nel 1836, che rendeva interrompere una gravidanza, in qualsiasi condizione, un reato punibile con il trasporto a vita in colonie d'oltremare (Sauer, 1978, pp. 85-6). Quanto sgradite fossero le gravidanze tra i proletari, le donne in particolare, lo dimostra anche l'alto numero di bambini abbandonati, soprattutto a Londra, un fenomeno tipico, peraltro, nell'Ottocento, in molte città europee, dove ancora oggi si possono vedere i siti in cui i bambini venivano abbandonati.

Marx sapeva bene che il capitalismo non può espandersi senza accumulare continuamente nuovi lavoratori, che funzionino anche come esercito di riserva. È tornato spesso sull'argomento, sostenendo che «ogni modo di produzione ha le sue speciali leggi demografiche», denaturalizzando così l'attività apparentemente più "naturale" sulla terra, quella di procreare nuovi esseri umani⁶. Tuttavia, non ha mai menzionato le donne in questo contesto, pur facendo riferimento all'esistenza di una vera industria per l'allevamento di schiavi, che prese avvio dopo che l'Inghilterra aveva bandito la tratta nei primi anni dell'Ottocento. Nel suo classico lavoro *Killing the Black Body: Race, Reproduction and the Meaning of Liberty*, Dorothy Roberts (2017, pp. 24-8) mostra che l'allevamento di schiavi è un esempio iconico del modo in cui alle donne di colore è stata negata la maternità e, come esse hanno sperimentato sui

6. Marx (2011, p. 700). «Una legge astratta della popolazione – aggiunge – esiste soltanto per le piante e per gli animali nella misura in cui l'uomo non vi interviene portandovi la storia» (*ibid.*).

loro stessi corpi più di ogni altra popolazione, quali atrocità sono state necessarie per trasformare il sangue umano in oro.

Marx ha visto gli orrori del lavoro industriale, ma non quelli prodotti dallo sfruttamento capitalista della capacità riproduttiva delle donne, esempi iconici della logica mercenaria del capitalismo e della sua violazione illimitata del corpo femminile. Per questo, quando si parla di donne proletarie e soprattutto di donne afro-discendenti, la teoria di Marx deve essere sempre «adattata» (per usare le parole di Fanon, 1962, p. 30)⁷, soprattutto quando si tratta di questioni per le quali milioni di donne (come abbiamo visto recentemente in Argentina) continuano a mobilitarsi, come il diritto all'aborto e il diritto ad avere i figli che si vogliono.

Sintomatico dell'incapacità di Marx di affrontare le questioni di genere è il suo atteggiamento moralista nei confronti del lavoro sessuale, che nel *Capitale* appare non come una forma di lavoro riproduttivo ma come oggetto di censura, sebbene fosse una fonte di reddito per migliaia di donne proletarie, «modiste, commesse, domestiche e donne impiegate nelle fabbriche o che lavorano in bande agricole», secondo un resoconto di un membro del Royal College of Surgeons del 1870 (Acton, 1969).

Perché Marx era riluttante ad affrontare il carattere specifico dell'oppressione e dello sfruttamento delle donne nella società capitalista? Una risposta comune è che ha sottoteorizzato il lavoro domestico perché nei distretti industriali era molto limitato e, come la maggior parte degli uomini del suo tempo, egli vedeva le attività riproduttive domestiche come una risorsa naturale, non diversa, rispetto alla loro funzione capitalistica, dalle materie prime richieste dal lavoro industriale. Un'altra possibile ragione è che, non essendo retribuito, il lavoro riproduttivo non era facilmente calcolabile. Tuttavia, Marx sapeva che il tempo di lavoro – l'essenza del valore – è un'entità relazionale e non consiste, quindi, in una specifica quantità di tempo. Si può anche supporre che essendo, per la maggior parte, irriducibile all'industrializzazione, il lavoro domestico fosse di scarso interesse per Marx, che era attratto dalla possibilità – promessa dall'industria – di ridurre il lavoro necessario e di collocare il lavoro stesso su basi più razionali. Non ultimo, come nel caso del lavoro schiavistico, probabilmente Marx presumeva che il lavoro domestico sarebbe pre-

7. «Quando si scorge nella sua immediatezza il contesto coloniale, è evidente che ciò che fraziona il mondo è anzitutto il fatto di appartenere o meno a una data specie, a una data razza... Perciò le analisi marxiste devono essere sempre leggermente ampliate ogni volta che si affronta il problema coloniale».

sto diventato un ricordo del passato, sostituito da forme di produzione socialmente e tecnologicamente più avanzate.

Comunque sia, ai fini di questo articolo, più importanti delle ragioni della sottovalutazione di Marx delle differenze di genere sono le sue conseguenze. Politicamente, la principale è stata l'incapacità di vedere che i diritti delle donne erano anche diritti dei lavoratori (cfr. Fortunati, 1995) e apprezzare il significato delle organizzazioni femministe contemporanee che generalmente considerava come iniziative borghesi, consigliando occasionalmente alle donne di astenersi da esse. Marx ha anche sopravvalutato gli effetti egalaritari dell'occupazione industriale femminile. Come per le successive generazioni della sinistra, anche per Marx ed Engels è attraverso la partecipazione al lavoro industriale che la disuguaglianza tra donne e uomini può essere superata⁸. Che le donne sono soggetti con corpi ed esperienze differenti dagli uomini, rispetto alla sessualità, alla procreazione, all'educazione dei figli, che queste differenze sono state storicamente mistificate, sfruttate, utilizzate in modi che hanno istigato la violenza maschile contro le donne anche della loro stessa classe e che, nel capitalismo, poi, tutte le attività relative al "lavoro femminile" sono state socialmente svalutate è cosa che Marx non ha affrontato né in teoria né politicamente.

Non si è quindi pronunciato contro la mobilitazione operaia e sindacale per un "salario familiare", che chiedeva il ritorno delle donne a casa. Né ha criticato la riforma del lavoro industriale e della famiglia proletaria già in atto negli anni Sessanta dell'Ottocento, che (insieme all'espansione coloniale) pose fine alla stagione rivoluzionaria, in Inghilterra prima e poi in gran parte d'Europa, costruendo una nuova forma di patriarcato che possiamo definire come «il patriarcato del salario» (Federici, 2019, pp. 125-44).

2.3

Marx sul lavoro schiavistico e la "razzializzazione"

Come si è detto, vi è un diretto rapporto tra l'approccio di Marx al genere e quello alla questione della "razza". Indubbiamente, Marx ha prestato una costante attenzione, teoricamente e politicamente, alla questione del-

8. Come ha scritto Marx (2011, p. 534): «[L]a grande industria crea il nuovo fondamento economico per una forma superiore della famiglia e di rapporto fra i due sessi grazie alla parte decisiva che essa assegna alle donne, agli adolescenti e ai bambini d'ambo i sessi nei processi di produzione socialmente organizzati al di là della sfera domestica».

la schiavitù e al lavoro schiavistico. Mentre lavorava al *Capitale*, negli Stati Uniti infuriava la guerra civile, che ben presto si incentrò sulla questione dell'“emancipazione”. Marx sapeva che l'esito di questa guerra sarebbe stato di importanza storica mondiale, e scrisse molti articoli sull'argomento per il “New York Tribune”. Poi, nel 1865, a nome della Prima Internazionale, scrisse al presidente Lincoln per congratularsi con lui per la Dichiarazione dell'Emancipazione, affermando, riguardo alla schiavitù: «questa barriera al progresso è stata spazzata via dal mar rosso della guerra civile»⁹. Era inoltre consapevole del fatto che finché fosse esistita la schiavitù sarebbe stato difficile per qualsiasi lavoratore riuscire nella propria lotta¹⁰, e, inoltre, che la schiavitù nelle colonie americane non era un residuo vestigiale di un mondo precapitalista, ma un aspetto essenziale dell'accumulazione di capitale.

La schiavitù diretta – ha scritto – è il cardine del nostro industrialismo attuale proprio come le macchine, il credito ecc. Senza schiavitù niente cotone. Senza cotone niente industria moderna. Solo la schiavitù ha conferito alle colonie il loro valore, solo le colonie hanno creato il commercio mondiale e il commercio mondiale è la condizione necessaria della grande industria meccanizzata. Così le colonie, prima della tratta degli schiavi, fornivano al vecchio mondo pochissimi prodotti e non cambiarono in modo percepibile il volto del mondo. Perciò la schiavitù è una categoria economica della massima importanza¹¹.

Il confronto con il lavoro schiavistico, in tutte le sue forme storiche, in Grecia, a Roma, e soprattutto come organizzato nelle piantagioni americane, è un tema costante nel *Capitale*, chiamato a illustrare le condizioni dello

9. Questa la citazione completa: «Finché i lavoratori, i reali detentori del potere politico nel Nord, consentirono che la schiavitù insudiciasse la loro repubblica, fino a che giudicarono quale maggior privilegio del lavoratore bianco nei rispetti del negro – il quale senza dare il consenso aveva un padrone e veniva venduto – il fatto di vendersi da sé medesimi e di scegliersi il proprio padrone, essi furono incapaci di ottenere la vera libertà del lavoro [...] ma questa barriera al progresso è stata travolta dal mare rosso della guerra civile» (Marx, 1987, p. 21). Sul tema cfr. Musto (2018).

10. «Negli Stati Uniti dell'America del Nord ogni movimento dei lavoratori indipendente rimase paralizzato finché la schiavitù deturpava una parte della repubblica. Il lavoro di pelle bianca non può emanciparsi – scrisse famosamente Marx – in un paese dove viene marchiato a fuoco quand'è di pelle nera». Aggiungendo: «Ma dalla morte della schiavitù germogliò subito una vita nuova e ringiovanita. Il primo frutto della guerra civile fu l'*agitazione per le otto ore*, che cammina con gli stivali delle sette leghe della locomotiva, dall'Atlantico al Pacifico, dalla Nuova Inghilterra alla California» (Marx, 2011, p. 326).

11. *Marx a Pavel Vasilevic Annenkov*, in Marx (1972a, p. 465).

sviluppo del capitale e la specificità del lavoro salariato. Come ha sottolineato Biko Agozino, la schiavitù e il lavoro schiavistico non sono solo una presenza importante nelle opere principali di Marx, ma costituiscono lo sfondo sul quale vengono analizzate tutte le altre forme di sfruttamento: dei bambini, delle donne, dei lavoratori dell'industria (cfr. Agozino, 2014).

Tuttavia, Marx non si è mai discostato da un concetto riduttivo della "classe" e, come hanno sottolineato Karl Heinz Roth e Marcel Van der Linden (2014), ha escluso il lavoro schiavistico dal suo calcolo del lavoro che contribuisce alla creazione di valore, definendo gli schiavi come capitale fisso, piuttosto che fornitori di manodopera in eccedenza¹². Una possibile ragione è che «Marx considerava la schiavitù una modalità di sfruttamento storicamente arretrata che presto sarebbe diventata un ricordo del passato»¹³. Era convinto, infatti, che il lavoro degli schiavi fosse più costoso e meno produttivo del lavoro libero, poiché non affrontando la concorrenza ed essendo garantiti nella loro sopravvivenza, i lavoratori ridotti in schiavitù non erano incentivati a lavorare, cosa che manifestavano rompendo costantemente i loro strumenti, cosicché i proprietari di schiavi fornivano loro apparecchiature tecnologiche obsolete, aspettandosi che prima o poi sarebbero state messe fuori uso (Marx, 2011, p. 216, n. 17)¹⁴.

Che il lavoro schiavistico fosse poco produttivo era un'opinione comune all'epoca anche tra gli abolizionisti, che usavano quest'argomento a sostegno dell'abolizione della schiavitù. Marx vi ha apportato nuove argomentazioni, che in parte evocano la sua opinione circa l'inferiorità del lavoro industriale delle donne. Il vantaggio principale del lavoro schiavistico era il suo basso costo, ma non dovendo preoccuparsi della propria sopravvivenza, e non dovendo decidere come usare un salario, i lavoratori in schiavitù non potevano, secondo Marx, sviluppare la versatilità e l'autodeterminazione del lavoro libero, e avevano sempre bisogno di costrizioni per attivarsi. Paragonando il lavoratore libero a quello schiavizzato, Marx scriveva così che il lavoro dei primi:

è più produttivo perché più intenso, in quanto lo schiavo lavora solo sotto la spinta della paura esterna, ma non per la *sua esistenza*, che non gli appartiene e che è co-

12. Cfr. soprattutto la sezione intitolata: *Karl Marx and the Problem of Slave Labor* (Roth, Van Der Linden, 2014, p. 470).

13. Ivi, p. 468.

14. Marx cita qui F. L. Olmstead's, autore di *A Journey to the Seaboard Slave States* (1856), il quale scriveva: «Mi sono stati mostrati attrezzi che fra noi nessun uomo ragionevole permetterebbe appesantissero un lavoratore da lui salariato».

munque; il lavoratore libero, invece, viene spinto dai suoi *wants*. La coscienza [...] della libera autodeterminazione, della libertà, e il feeling (coscienza) of *responsibility* a esso connesso, fanno dell'uno un lavoratore molto migliore dell'altro»¹⁵.

E ancora:

Nel caso del lavoratore libero, questo *valore della sua capacità di lavorare* e il *salario medio del lavoro* a esso corrispondente non si espongono in questo limite [*Grenze*] predestinato, indipendentemente dal proprio lavoro, determinato dai suoi bisogni meramente fisici [...]. Nel caso dello schiavo, forza fisica o qualifica particolare possono aumentare il *valore d'acquisto* della sua persona, ma ciò non lo riguarda personalmente. Non è così nel caso del lavoratore libero, che è egli stesso proprietario [*Selbsteigner*] della *propria capacità di lavorare* (ivi, pp. 983-4)¹⁶.

Forse perché convinto riguardo alla minore produttività degli schiavi, Marx non ha previsto che la fine della schiavitù non sarebbe stata la fine della razzializzazione delle gerarchie lavorative, e avremmo invece assistito all'ascesa di un nuovo tipo di razzismo, più strutturato, più organizzato e istituzionalizzato¹⁷. Non ha previsto che (nelle parole di E. B. Dubois, 1903) la "razza", "la linea del colore", sarebbe stato il problema del xx secolo (Du Bois, 1903) e i discendenti degli schiavi sarebbero diventati una forza rivoluzionaria negli Stati Uniti, mentre i salariati, per lo più bianchi, avrebbero trasformato la loro solidarietà in una difesa del privilegio e appoggiato non solo il razzismo istituzionalizzato ma un processo apparentemente infinito di espansione imperiale.

15. *Manoscritto economico 1863-1865. Il capitale. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, in Marx (2011, t. II, p. 983).

16. Analogamente, Marx paragona favorevolmente la "variabilità" del lavoro libero con il «carattere monotono, tradizionalistico del lavoro schiavistico», dovuto all'indifferenza dei lavoratori schiavizzati per il contenuto del loro lavoro (ivi, p. 986).

17. Come ha sostenuto George Rawick, con la fine della schiavitù si è aperta una nuova pagina nella storia del razzismo, che è stato sistematicamente riorganizzato in modo da funzionare come strumento di controllo della popolazione nera una volta smantellata la schiavitù. È per questo che il razzismo negli Stati Uniti è stato onnipresente, plasmando ogni istituzione e relazione sociale, e si è dimostrato così difficile da sradicare (Rawick, 1972). Non possiamo, dunque, accettare la tesi, proposta da vari marxisti, secondo cui essendo fondato sullo sfruttamento del lavoro il capitalismo è essenzialmente indifferente alle differenze razziali. Essa guarda al capitalismo come sistema astratto e non alla sua incarnazione storica. Ma il capitalismo non è un'astrazione ma un sistema che si è formato in precise condizioni storiche, che lo hanno segnato, hanno orientato le sue scelte, determinato le forme del suo sviluppo. Tre secoli di schiavitù hanno sedimentato istituzioni, creato soggettività, prodotto un potente sistema di mezzi di controllo e repressione.

Un fattore che limita la visione di Marx riguardo al futuro della “lotta di classe” è la sua concezione di ciò che determina la coscienza di classe e la soggettività rivoluzionaria, che egli identifica quasi esclusivamente con le relazioni che strutturano il processo lavorativo. Così, valutando la formazione della soggettività degli schiavi, egli ha considerato quasi esclusivamente la loro vita di lavoratori, non il tempo della loro riproduzione, quel periodo in cui, «dal tramonto all'alba», il padrone si sarebbe addormentato, il lavoro sarebbe finito e, per un breve periodo, gli schiavi avrebbero ripreso un certo controllo sulle proprie vite. Era questo il tempo per le conversazioni, per la musica, per far rivivere i riti portati dall'Africa, e anche il tempo per pianificare le fughe o per aiutare quelli che ci erano riusciti e ora vivevano come cimarroni (*maroons*), ma ancora dipendenti, tornando spesso di notte, da coloro che erano rimasti nella piantagione (Rawick, 1972, p. 110). Questo tempo era particolarmente cruciale per le donne, che spesso lo usavano per andare a cercare i propri figli che potevano essere stati venduti a un vicino proprietario di schiavi, viaggiando al buio, con il rischio di terribili punizioni, se scoperte¹⁸. Come è stato spesso riconosciuto, quest'altro lato della vita degli schiavi è ciò che ha permesso al loro dolore di diventare produttivo, di generare cultura, di sostenere la resistenza passiva che ha rotto gli strumenti e di dare il coraggio di ribellarsi. Questo era un mondo sicuramente sconosciuto a Marx. Tuttavia, la sua omissione di quei momenti in cui gli schiavi hanno vissuto una dimensione “fuori” dalla schiavitù mostra una tendenza a privilegiare le questioni legate ai processi e ai conflitti inerenti ai rapporti di lavoro. Questo è uno dei motivi per cui i radicali neri hanno spesso avuto difficoltà a rapportarsi a Marx. Come ha sostenuto Cedric Robinson (2000, p. 121) in *Black Marxism*, criticando Marx per aver trascurato la soggettività degli schiavi,

Marx non si è reso pienamente conto che i carichi di schiavi contenevano anche culture africane, intrecci di linguaggi e pensieri, di cosmologie e metafisiche, di abitudini, credenze e moralità. Questi erano gli elementi costitutivi della loro umanità. Questi carichi, quindi, non consistevano di persone isolate intellettualmente o deculturate: uomini, donne e bambini separati dal loro universo precedente. I lavoratori africani hanno portato con sé il proprio passato, un passato che li ha prodotti, e vi hanno depositato i primi elementi di coscienza e comprensione.

18. Come riporta bell hooks (1990, p. 44), un riferimento ai viaggi notturni che donne schiavizzate affrontavano per visitare i propri figli si trova nei racconti della schiavitù di Frederick Douglas, del 1845.

La sottovalutazione dell'importanza dei fattori soggettivi, come determinanti di un potenziale rivoluzionario, è particolarmente evidente, come abbiamo visto, nell'approccio di Marx alla tematica del "genere". Nella sua concettualizzazione del processo rivoluzionario, schiave o libere, le donne sono assenti come soggetti con preoccupazioni e disposizioni specifiche. A differenza di molti contemporanei, anche nel movimento operaio, Marx ha sempre difeso il diritto delle donne a essere trattate allo stesso modo degli uomini. Così, nel Preambolo al *Programma del Parti Ouvrier* del 1880, scriveva che «l'emancipazione della classe produttiva è quella di tutti gli esseri umani senza distinzione di sesso o di razza»¹⁹. Ciò che manca, tuttavia, nel suo lavoro, è un riconoscimento dei modi specifici in cui le donne sono state sfruttate nel capitalismo, del trattamento misogino a cui sono state sottoposte anche da uomini della loro stessa classe, e delle modalità specifiche con cui hanno lottato contro esso.

2.4 Ricostruzioni femministe

Considerando l'assenza, nel lavoro di Marx, di un'analisi seria delle attività e delle relazioni di genere, è notevole e prova del potere della critica di Marx all'economia politica capitalista che generazioni di femministe l'abbiano adottata come un elemento fondamentale di una prospettiva femminista anticapitalista.

L'incorporazione del lavoro di Marx in una prospettiva femminista ha preso forme diverse. Ma nonostante le differenze, e in alcuni casi le incompatibilità, un comun denominatore è stato il riconoscimento dell'importanza, per la teoria femminista, del suo metodo storico-materialista, che identifica la riproduzione della vita e la lotta sociale come motori del divenire storico ed elementi chiave nella definizione della natura umana. Il rifiuto di una concezione fissa di cosa significa "essere umano", sfatando, quindi, una visione essenzializzante della femminilità – sempre invocata per convincere le donne ad accettare un ruolo sociale subordinato –, è stato senza dubbio il motivo principale per cui molte femministe si sono rivolte a Marx.

Tuttavia, ancora più importante, dal punto di vista della ristrutturazione del marxismo, è stata la scoperta femminista che la teoria di Marx può fornirci la chiave per comprendere il carattere specifico e le radici del

19. Citato da Brown (2012, p. 216).

governo patriarcale nel capitalismo. Elemento cruciale, in questo contesto, è stata l'analisi di Marx sulla produzione di forza lavoro, che negli anni Settanta ha ispirato femministe come Mariarosa Dalla Costa, Leopoldina Fortunati e Selma James a ridefinire rispettivamente il lavoro domestico e la funzione del nucleo familiare come attività e centro di riproduzione della forza lavoro (cfr. Dalla Costa, 1975; James, 1975; Fortunati, 1995).

Scoprire che questo lavoro, tanto disprezzato, e svalutato anche dai socialisti come eredità precapitalista, è stato uno dei pilastri dell'organizzazione capitalista del lavoro ha prodotto una rivoluzione politica e teorica, innescando un riesame non solo della concezione marxiana del lavoro, ma della natura del rapporto salariale e della funzione del patriarcato nel capitalismo. Ha permesso alle femministe di stabilire che *a*) il salario è uno strumento altamente politico, in quanto non solo mistifica lo scambio tra lavoratori salariati e capitale come un contratto tra pari, ma nasconde e naturalizza il lavoro non pagato necessario per la riproduzione dei lavoratori salariati; *b*) il salario ha conferito ai lavoratori salariati potere sui non salariati, ha consentito, cioè, alla classe capitalista di delegare agli uomini la supervisione e la disciplina del lavoro femminile di riproduzione; *c*) molta violenza domestica ha le sue radici in questo sistema, e pertanto è stata tollerata dallo Stato, così come è stata tollerata e anche incoraggiata l'inflizione di punizioni fisiche ai bambini, così da prepararli a diventare futuri lavoratori, allo stesso modo in cui la violenza contro la popolazione nera è stata tollerata e incoraggiata per contenere la loro rivolta (cfr. Federici, 2004, pp. 97 ss.; 2021).

La scoperta della centralità del lavoro domestico non retribuito per la produzione della forza lavoro ha non solo risolto l'annosa questione del rapporto tra genere e classe, ma ha svelato la funzione capitalista del nucleo familiare. Ha ridefinito la classe e approfondito la comprensione dell'antagonismo di classe alla base della società capitalista. Ha confermato che, in quanto lavoratrici domestiche e lavoratrici del sesso, le donne non dovevano entrare in fabbrica per poter far parte della classe operaia e fare una lotta anticapitalista, e inoltre che questa lotta doveva spesso essere condotta anzitutto contro gli uomini della propria famiglia poiché, mediante il salario maschile e il contratto matrimoniale, il capitalismo ha autorizzato gli uomini a controllare e comandare il lavoro e la vita delle donne.

Ironicamente, quindi, l'appropriazione femminista dell'analisi marxiana della riproduzione della forza lavoro, mentre ha consacrato l'importanza di Marx per il femminismo, ha anche dimostrato che la lotta delle donne doveva concentrarsi proprio su quella parte della "fabbrica sociale" che era

esclusa dal suo lavoro (cfr. Federici, 2020a, pp. 11-8; 2017). Spostare il baricentro dalla “produzione” alla “riproduzione” – reinterpretata come produzione della forza lavoro – non ha però significato abbandonare la teoria marxiana della creazione di valore e della valorizzazione del capitale. Ha invece evidenziato il fatto che l’identificazione da parte di Marx del processo di valorizzazione con la produzione di merci e dell’operaio produttivo con l’operaio salariato ha precluso una piena comprensione di chi è la classe operaia, qual è la produzione di valore, in quali luoghi si verifica, e quali sono le condizioni della sua produzione. In questo senso, spostare il focus dell’analisi dalla produzione alla riproduzione non è compiere un cambiamento settoriale o replicare una concezione escludente dei produttori del capitalismo. Si tratta piuttosto di ampliare l’orizzonte da cui si guarda all’accumulazione capitalistica, di includere un mondo di attività che ne è stato escluso dalla tradizionale sinistra maschile e dallo stesso Marx e, in tal modo, moltiplicare i soggetti e i luoghi di lotta contro il capitalismo e le visioni del mondo da costruire una volta espropriati gli stessi espropriatori. È anche rendere visibile che la corporeità (*embodiment*) è un aspetto essenziale e irriducibile di ogni pratica lavorativa.

Negli anni Settanta, l’analisi femminista della riproduzione si è concentrata principalmente sulla questione del lavoro domestico e del lavoro sessuale. Da allora, il concetto si è ampliato. Soprattutto nel Sud del mondo, le femministe hanno sostenuto che la “riproduzione” deve essere definita in modo tale da tenere conto di tutte le lotte coinvolte nella conservazione delle condizioni della nostra vita, come le lotte contro la privatizzazione della terra, contro la distruzione dei nostri ecosistemi, contro la deforestazione, contro l’avvelenamento del suolo e dei terreni coltivati, l’ingegneria genetica e la mercificazione delle sementi (cfr. Gago, 2020). Come ha affermato, tra gli altri, Michelle Murphy (2015): «la riproduzione non è riducibile al corpo e al lavoro» e neppure al parto e all’educazione dei figli, ma deve estendersi fino a comprendere il mondo naturale, ormai assediato da molteplici minacce, tutte, comunque, riducibili alla subordinazione al profitto delle attività e delle risorse necessarie alla nostra vita e alla vita dei nostri ecosistemi.

Un ulteriore fattore di ridefinizione/estensione del concetto di “riproduzione” è stato la precarizzazione del lavoro con il crollo del salario maschile, a partire dagli anni Ottanta, a causa della ristrutturazione dell’economia mondiale, dell’ascesa del neoliberalismo e del massiccio reclutamento delle donne nel lavoro salariato. Quando sempre più donne hanno cominciato a lavorare fuori casa e molte attività riproduttive sono state

commercializzate, la distinzione tra produzione e riproduzione ha cominciato a sfumare, e quest'ultima è diventata il terreno per nuove forme di sfruttamento e accumulazione di capitale. Infatti, le attività riproduttive sono oggi sfruttate sia come lavoro non retribuito, finalizzato alla riproduzione delle nuove generazioni di lavoratori, sia come fonti dirette di profitto attraverso la commercializzazione e la finanziarizzazione della riproduzione, in quanto il loro rendimento dipende sempre più dall'uso di strumenti finanziari (come le carte di credito) che trasformano le attività riproduttive in processi diretti di creazione di valore.

La crescita di movimenti di lavoratrici domestiche retribuite, che lottano per ottenere i classici diritti conquistati dai lavoratori salariati, ha contribuito a collegare due sfere del lavoro e due gruppi di lavoratrici che il capitalismo nel corso della sua storia ha cercato di separare (cfr. Federici, 2020b). Pertanto, gli studi sulle forme contemporanee di riproduzione sociale si concentrano sempre più sul lavoro salariato svolto fuori casa: assistenza infermieristica, istruzione, vendita al dettaglio e così via.

Tutti questi sviluppi sono importanti in quanto ci consentono di riconoscere che il capitalismo non solo ha costruito il suo potere sullo sfruttamento del lavoro salariato e del sistema industriale o con la privatizzazione della terra e altre risorse, ma si è appropriato più profondamente delle nostre vite, dei nostri corpi, dei nostri rapporti. Pertanto, i luoghi e i soggetti della "lotta di classe" non si limitano al mondo delle ciminiere e degli uffici, perché ogni aspetto della nostra vita è un terreno di lotta. Ciò pone le basi per una teoria della "lotta di classe" non costruita verticalmente o su una concezione omogenea del "lavoratore" e del "soggetto rivoluzionario", e che non presume che la natura del capitalismo possa essere compresa da un unico punto di vista, in quanto lo sviluppo capitalistico è stato lo sviluppo di gerarchie e disuguaglianze che hanno generato esperienze profondamente diverse, che possono essere espresse e superate solo attraverso una politica di cooperazione tra diversi movimenti sociali che sarebbe inconcepibile in strutture organizzative che privilegiano chi si presume essere più "produttivo".

Vale la pena ripetere che allargando il concetto di riproduzione in modo che comprenda tutti i luoghi e i soggetti oggi impegnati nella resistenza all'espansione dei rapporti capitalistici, impariamo anche ad apprezzare la molteplicità di visioni del mondo che si vogliono costruire al di là del capitalismo. Anche in questo caso bisogna prendere le distanze dalle concezioni marxiane e marxiste della futura società comunista, in quanto suggeriscono che la conquista del *buon vivir* si ottiene attraverso un proces-

so di interscambio universale, il cui fondamento materiale è l'espansione a livello globale dell'industrializzazione. Questo è un argomento che esula dallo scopo di questo articolo. Basti dire che in un mondo in cui esistono ancora (per esempio, nell'Amazzonia brasiliana) popolazioni che rifiutano ogni contatto con il mondo esterno (*no contact people*) e stanno combattendo per non essere "scoperte", e dove molte comunità indigene insistono sul non voler essere "svilupate", dobbiamo preoccuparci di fronte a visioni universalizzanti della società postcapitalista, come quella proposta da Marx ed Engels, ad esempio, nell'*Ideologia tedesca*. Più modestamente, dobbiamo apprezzare la diversità delle storie, delle traiettorie culturali, e l'atteggiamento di coloro che, come gli zapatisti, sostengono che l'obiettivo di una lotta anticapitalista deve essere "Un no, molti sì". Cioè: il rifiuto assoluto di ogni forma di ingiustizia sociale e, allo stesso tempo, l'accettazione di molteplici modi in cui il *buen vivir* può essere immaginato e realizzato.

Pertanto, di pari passo, con il recupero femminista di importanti elementi della prospettiva teorica e politica di Marx, dobbiamo criticare lo sforzo marxiano di omogeneizzare non solo i soggetti e le forme di sfruttamento capitalista, ma i soggetti e i terreni della lotta contro di esso e la visione del nuovo mondo che vogliamo costruire.

Bibliografia

- ACTON W. (1969), *Prostitution*, Praeger, New York.
- AGOZINO B. (2014), *The Africana Paradigm: The Debts of Karl Marx to the People of African Descent in Capital*, in "Review of African Political Economy", 41, 140, pp. 172-84.
- BROWN H. A. (2012), *Marx on Gender and the Family: A Critical Study*, Brill, Leiden.
- DALLA COSTA M. (1975), *Women and the Subversion of the Community*, in M. Dalla Costa, S. James (eds.), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, Bristol, pp. 21-56.
- DU BOIS W. E. B. (1903), *The Soul of Black Folks*, Dover Publications, New York.
- FANON F. (1962), *I dannati della Terra*, Einaudi, Torino.
- FEDERICI S. (2004), *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Brooklyn.
- ID. (2017), *Introduction*, in S. Federici, A. Austin (eds.), *The New York Wages for Housework Committee 1972-1977: History, Theory, Documents*, Autonomedia, Brooklyn, pp. 202-10.

- ID. (2019), *Revolution Begins at Home*, in M. Musto (ed.), *Marx's Capital After 150 Years*, Routledge, New York, pp. 125-44.
- ID. (2020a), *Wages Against Housework*, in Id. (ed.), *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, Oakland, pp. 11-8.
- ID. (2020b), *We Have Seen Other Countries and Have Another Culture*, in Id. (ed.), *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, Oakland, pp. 167-80.
- ID. (2021), *Marxism, Feminism, and the Patriarchy of the Wage*, PM Press, Oakland.
- FORTUNATI L. (1995), *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor, and Capital*, Autonomedia, Brooklyn.
- FOSTER J. B., HOLLEMAN H., CLARK B. (2020), *Marx and Slavery*, in "Monthly Review", 72, 3, pp. 96-117.
- GAGO V. (2020), *Feminist International: How to Change Everything*, Verso, New York.
- HOOKS B. (1990), *Yearning, Race, Gender, and Cultural Politics*, South End Press, Boston.
- JAMES S. (1975), *Sex, Race and Class*, Falling Wall Press, Bristol.
- MARX K. (1972a), *Lettere 1844-51*, in MEOC, vol. XXXVIII, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1972b), *Peuchet sul suicidio*, in MEOC, vol. IV, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1976), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in MEOC, vol. III.
- ID. (2011), *Il capitale*, in MEOC, vol. XXXI, La Città del Sole, Napoli.
- ID. (1987), *Ad Abraham Lincoln, presidente degli Stati Uniti d'America*, in MEOC, XX, Editori Riuniti, Roma.
- MARX K., ENGELS F. (1973), *Manifesto del Partito comunista*, in MEOC, vol. VI, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1975), *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- MIDELFORT H. C. E. (1972), *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*, Stanford University Press, Stanford.
- MURPHY M. (2015), *Reproduction*, in S. Mojab (ed.), *Marxism and Feminism*, Zed Books, London, pp. 287-304.
- MUSTO M. (2018), *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica, 1857-1883*, Einaudi, Torino.
- PATEMAN C. (1988), *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford.
- RAWICK G. (1972), *Racism and Slavery*, in G. Rawick (ed.), *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community*, Greenwood Publishing, Westport, pp. 142-7.
- ROBERTS D. (2017), *Reproduction in Bondage*, in Id. (ed.), *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, Vintage Books, New York, pp. 22-55.
- ROBINSON C. J. (2000), *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, North Carolina University Press, Chapel Hill.
- ROTH K. H., VAN DER LINDEN M. (2014), *Results and Prospects*, in Id. (eds.), *Beyond Marx: Theorizing the Global Labour Relations*, Brill, Leiden, pp. 445-85.

- SAUER R. (1978), *Infanticide and Abortion in Nineteenth Century Britain*, in “Population Studies: A Journal of Demography”, 32, 1, pp. 81-93.
- TAYLOR K. (2014), *From Black Lives Matter to Black Liberation*, Haymarket Books, Chicago.
- THOMPSON E. P. (1991), *The Sale of Wives*, in Id. (ed.), *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, The New Press, New York, pp. 404-66.
- WIKIPEDIA (s.d.), *Trier Witch Trials*, https://en.wikipedia.org/wiki/Trier_witch_trials; ultima consultazione il 30 maggio 2023.
- ID. (s.d.), *Married Women's Property Act 1870*, https://en.wikipedia.org/wiki/Married_Women%27s_Property_Act_1870; ultima consultazione il 30 maggio 2023.



Il capitale come relazione sociale: analisi formale e lotta di classe*

di *Bob Jessop*

3.1

Il modo di produzione capitalistico

Marx ha usato raramente il termine *capitalismo* (al contrario di *capitalista*). Ha sviluppato una critica della società borghese (*bürgerliche*), della forma borghese della produzione, delle relazioni della produzione borghese, del modo di produzione basato sul capitale e, dopo il 1860, del modo di produzione capitalistico (MPC) (cfr. Shigeta, 2004, pp. 87-94). Ha anche analizzato le formazioni sociali dominate da quest'ultimo. Detto questo, per semplificare la mia esposizione a volte userò "capitalismo" per riferirmi ai primi due ambiti delle relazioni sociali, distinti sul piano analitico ma interconnessi su quello empirico: la produzione borghese e la formazione sociale borghese. Nondimeno, quando prendiamo in considerazione le alternative, è importante ricordare la sua messa a fuoco del modo di produzione capitalistico, in quanto esse possono sia puntare a una riforma del capitalismo che al suo rimpiazzamento nel medio-lungo periodo. Affronterò il tema delle strategie che perseguono alternative alle formazioni borghesi nell'ultima parte della mia esposizione.

Il MPC è l'istanza storicamente specifica di un modo di produzione. In quanto astrazione razionale che fissa le caratteristiche generiche di una categoria sociale, un modo di produzione comprende una forma di organizzazione della produzione materiale e della distribuzione che – insieme alle loro precondizioni sociali concomitanti – è riproducibile per un esteso periodo di tempo. Esso comprende: *a*) le forze della produzione e le relative relazioni tecniche; *b*) le relazioni sociali della produzione. Queste ultime sono storicamente specifici modelli di controllo sul dislocamento dei mezzi di produzione, in particolar modo sul possesso,

* Traduzione di Giuliano Covetti e Mirko Franco.



sul controllo del processo di lavoro, sulla distribuzione del prodotto e sull'appropriazione del plus-lavoro. Eccetto in rari casi, Marx ha insistito sul primato delle relazioni sociali di produzione sulle forze della produzione. In tal senso, egli non era un determinista tecnologico e non faceva affidamento sul mutamento tecnologico per superare il capitalismo. Ciò avrebbe richiesto mutamenti delle relazioni sociali della produzione e delle loro condizioni esterne, le quali, a loro volta, avrebbero richiesto un mutamento della coscienza sociale.

Riguardo al MPC, per esempio, Marx (2011, p. 842) enfatizzava che «il capitale non è una cosa [Sache], ma un *rapporto sociale* fra persone mediato da cose [Sache]». Anche queste “cose” incarnano o strutturano selettivamente le relazioni sociali. Per esempio, Marx rilevava l'adeguatezza formale e sostanziale della “macchinofattura” (in opposizione alla cooperazione semplice o complessa entro la “manifattura”) al controllo capitalista sul processo di lavoro. Infatti, mentre il capitale può assicurare il controllo nominale sulla forza-lavoro nella divisione del lavoro manifatturiera, la macchinofattura permette a esso di ottenere la sua sussunzione reale, poiché l'operaio diventa un'appendice della macchina stessa, facilitando l'estrazione di pluslavoro. Nel Libro I del *Capitale*, Marx (ivi, p. 419) ha scritto: «Quindi la grande industria dovette impadronirsi del proprio caratteristico mezzo di produzione, la macchina stessa, e *produrre macchine per mezzo di macchine*. Solo in questo modo essa creò il sostrato tecnico a sé adeguato e cominciò a camminare sulle proprie gambe». Riconoscere che il capitale è una relazione sociale costituisce la chiave non solo per descrivere, spiegare e criticare il processo di lavoro capitalista e la distribuzione dei profitti, ma anche per capire la forma specificamente borghese della legge e della sovranità politica (Id., 1965, pp. 902-3). Questa, a sua volta, costituisce la chiave per progettare delle alternative.

L'attenzione crescente di Marx per il MPC e la società borghese presero avvio nel confronto critico con la *Filosofia del diritto* di Hegel (1843-44) e con la critica di Proudhon del 1844 e 1847¹. La sua critica a Hegel rimarcava la separazione istituzionale della società civile (dominata dalla proprietà privata, dalle forze del mercato e dal materialismo volgare) dallo Stato, il quale, per Hegel, rappresentava l'interesse generale della società come intero. A tal proposito, Marx argomentava che lo Stato non avrebbe potuto raggiungere questo finché sarebbe esistita la proprietà privata. Pertanto,

1. Cfr. Marx (1976, pp. 3-144). Su Proudhon, cfr. Marx, Engels (1972b, pp. 23-58) e Marx (1973, pp. 105-225).

l'interesse generale costituiva un'illusione. Come notavano lui ed Engels nella *Ideologia tedesca*: «le idee della classe dominante in ogni epoca sono le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante» (Marx, Engels, 1972a, p. 44)². La separazione tra Stato e società civile avrebbe rappresentato un tema ricorrente nei lavori di Marx per quarant'anni. Per esempio, nel suo *Primo abbozzo de "La guerra civile in Francia"* (1871), Marx argomentava che l'abolizione di questa separazione e la formazione della Comune di Parigi furono «*la forma politica dell'emancipazione sociale, della liberazione del lavoro dall'usurpazione dei monopolisti dei mezzi del lavoro, che siano creati dagli stessi lavoratori o che costituiscano un dono della natura*» (Marx, 2008a, p. 490; corsivo in originale).

Marx vedeva lo Stato come forma alienata dell'organizzazione politica basata sulla separazione tra governanti e governati. Nella società borghese quest'alienazione giace sulla separazione di: *a*) la "sfera pubblica", con lo Stato al centro e la politica presumibilmente orientata all'interesse collettivo; *b*) la "società civile", dominata dalla proprietà privata e dagli egoismi individuali (e, nel MPC, dal lavoro salariato). Uno Stato moderno può rappresentare solo una comunità d'interesse "illusoria" che oscura i continui antagonismi, il materialismo volgare e i conflitti personali della "società civile". Tutto ciò può assumere forme differenti a seconda di quale parte del capitale risulta dominante, finché non si intensifica la lotta di classe che conduce le parti a fondersi nel Partito dell'Ordine in opposizione ai tentativi proletari di costruire una repubblica sociale (ivi, pp. 556-7).

La critica di Marx a Proudhon si focalizzava sulla sua concezione di proprietà, la quale mancava di distinguere la forma specificamente capitalista di quest'ultima e le sue conseguenze per le società borghesi. A partire dal 1859, dopo diverse false partenze, Marx aveva determinato il punto di partenza definitivo della propria critica al MPC (con *Per la critica dell'economia politica*, seguita dal Libro I del *Capitale*, 1867). In entrambi i testi, Marx ribadisce primariamente che, nelle società dominate dal modo di produzione capitalistico, «[a] un primo sguardo la ricchezza borghese appare come una enorme raccolta di merci e la singola merce come sua esistenza elementare. Ma ogni merce si presenta sotto il duplice punto di vista

2. Cfr. Marx, Engels (1973, p. 504): «Le idee dominanti di un'epoca furono sempre soltanto le idee della classe dominante».

di *valore d'uso e valore di scambio*» (Marx, 1986, p. 305)³. Egli, dunque, dava inizio alla sua critica con il valore formale della merce.

Questo punto di partenza può essere messo a confronto con altri due. Primo punto: nonostante le osservazioni d'apertura del *Manifesto*, Marx non prendeva le mosse dalla lotta di classe in generale o dalla sua forma specificamente borghese. In realtà, egli sconfessava di aver scoperto le classi o la lotta di classe come principio esplicativo: questo era già stato affermato dagli osservatori del suo tempo (Id., 1979, pp. 534-8). Eppure un approccio teorico delle classi rimane popolare e vitale nelle analisi delle società borghesi. In verità, Marx enfatizzava il primato della lotta di classe (specialmente la lotta politica) e le sue caratteristiche discorsive, organizzative e strategiche nel plasmare la storia (vedi in particolare *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*). Secondo punto: mentre Marx esplorava l'autovalorizzazione del capitale e identificava le leggi immanenti del MPC, non considerava queste in grado di operare autonomamente rispetto agli agenti sociali, i quali sarebbero stati ritenuti i portatori (*Träger*) alienati della logica di autovalorizzazione del capitale.

L'approccio analitico di Marx alla forma-valore offre una maniera di integrare entrambi i tipi d'analisi: una teoria delle classi e una teoria del capitale. Allo stesso modo in cui egli sviluppò le sue analisi delle diverse forme delle relazioni del capitale, egli elaborò anche l'ambito formale e istituzionale del MPC. Questo configura:

1. le forme e la posta in gioco della lotta di classe nelle società borghesi, in quanto contrapposte alle formazioni economiche pre-capitalistiche, a livelli differenti che spaziano dal locale al globale; la mercificazione fittizia della forza-lavoro, il fatto che il capitale sia una relazione sociale e la separazione feticistica dell'economico, del politico e dell'ideologico sono qui cruciali (come mostrerò in seguito);
2. le forme e la posta in gioco della competizione nelle società borghesi attorno all'accumulazione differenziale lungo il corso dei differenti cicli economici, ovvero la competizione tra capitali privati, frazioni di classe e così via, fino a ottenere tassi di profitto, interesse, rendita superiori alla media o, nei casi di contrazioni o recessioni, evitare perdite sopra la media. In quest'ambito, escludendo la coercizione extraeconomica, la competizione si verifica attorno a innovazioni che riducono il tempo di lavoro socialmente necessario e il tempo di ricambio e, progressivamente, il tempo naturalmente necessario (precedente all'intervento sociale) richiesto per

3. Cfr. anche Marx (2011, p. 45).

riprodurre gli *input* naturali (ad esempio attraverso le innovazioni nella selezione delle piante, nell'accoppiamento animale e nell'agricoltura);

3. L'intervento extraeconomico varia a seconda del tipo di Stato, del regime politico e del bilanciamento di forze. Il meccanismo del mercato non può assicurare tutte le condizioni della riproduzione capitalistica (persino ignorando il processo di lavoro), e l'intervento extraeconomico diventa, così, necessario. Questo viene mediato attraverso le forme istituzionali che si manifestano attorno all'interesse illusorio generale.

Sotto tutti gli aspetti, Marx non era un teorico teleologico. *Il capitale* argomentava la lotta di classe principalmente nei termini della lotta tra capitale e lavoro *entro* il MPC e *all'interno* delle società borghesi piuttosto che il suo ruolo potenziale nel rovesciamento rivoluzionario del capitalismo: la sua conclusione non era garantita (lo stallo o «la rovina comune delle classi in lotta» era ritenuta possibile) (Marx, Engels, 1973, p. 486). Allo stesso modo, le leggi emergenti dell'accumulazione del capitale non determinano come e quando il capitalismo dovrebbe infine crollare o essere rovesciato (nonostante Marx si aspettasse che questo sarebbe avvenuto). *Il capitale* era principalmente concentrato a esaminare la genesi, la forma storica, le articolazioni complessive e le tendenze alla crisi del MPC. E il circolo formalmente determinato del capitale implica la possibilità *astratta* delle crisi ma senza spiegare la maniera in cui queste si realizzano.

Questo delimita i margini per una sintesi di tutte e tre le interpretazioni del lavoro di Marx; fornisce i mezzi per analizzare le forme storicamente specifiche della lotta di classe nelle società borghesi, il modo in cui essa allo stesso tempo riproduce e trasforma il capitalismo, il modo in cui plasma le manifestazioni specifiche e l'interazione delle varie leggi che caratterizzano il MPC nella misura in cui le sue forme sono riprodotte.

3.2

La specificità storica del modo di produzione capitalistico

Per Marx, la specificità storica del MPC si basava sulla mercificazione (reale o fittizia) di tutti gli stimoli presenti al suo interno. Per prima cosa, tutti i beni e i servizi sono prodotti come merci in anticipo sul profitto monetario piuttosto che per il consumo immediato da parte dei produttori. Secondo punto, di importanza cruciale: la forza-lavoro (la capacità di lavorare) acquisisce la forma di una merce comprata e venduta all'interno del mercato del lavoro. Ciò si riflette nel fatto che la forza-lavoro mercificata ha

un prezzo (il salario). Ma non è essa stessa prodotta entro le competitive relazioni capitalistiche della produzione le quali riducono il tempo di lavoro socialmente necessario implicato nella sua riproduzione. Si tratta di un obiettivo della società civile e dello Stato che si riflette nel ruolo detenuto dal lavoro domestico, dalla scuola, dalla filantropia e dal *welfare*. C'è sempre un elemento storico-morale necessario per il salario (Marx, 2011, pp. 187-8). Questo sarebbe stato approfondito da Marx in un libro progettato sul lavoro salariato, il quale avrebbe concepito il proletariato quale soggetto attivo del MPC⁴. Terzo punto: il lavoro salariato è la sola fonte del plusvalore totale disponibile per il reinvestimento o la redistribuzione nelle forme di profitto dell'impresa, dell'interesse e della rendita. Cosa determina il valore delle merci? La quantità socialmente necessaria del tempo di lavoro incarnato all'interno di esse. Questo rappresenta il totale della forza lavoro misurato nel tempo che una tipica merce (standardizzata e prodotta in massa) richiede per la sua produzione secondo queste qualità specifiche. Esso è posto in competizione tra i capitali individuali che producono le stesse merci, i quali puntano alla più grande efficienza possibile. La competizione guida l'innovazione nell'organizzare e controllare il processo di lavoro, nei metodi della produzione, del trasporto, della distribuzione ecc. Da qui, il tempo di lavoro socialmente necessario è continuamente ridefinito. Ad ogni modo, che la forza lavoro generi plusvalore dipende dall'abilità del capitale nel controllare i lavoratori durante il processo produttivo. Questo è il sito principale della lotta economica di classe.

Marx ha anche analizzato il denaro come merce speciale nel Libro I del *Capitale*. In breve, il denaro non è una cosa, è una relazione sociale feticizzata. Eccetto il lingotto, che ha un costo reale di produzione, il denaro è un'altra merce fittizia. Non è una singola relazione sociale ma un complesso e contraddittorio insieme di relazioni sociali, specialmente sotto la forma di credito capitalista, del denaro in quanto capitale e, infine, di capitale fittizio (ad esempio titoli di Stato, derivati). Nelle formazioni sociali capitaliste bisogna studiare tre aspetti *interrelati* del denaro, del credito e delle forme di capitale: la funzione del denaro; la gerarchia delle forme monetarie; la tensione tra "valute nazionali" e denaro mondiale (ivi, pp. 99-172).

Analogamente, Marx aggiunse la terra come altra merce speciale nel Libro III, dove prende in esame le forme attraverso cui il plusvalore veniva distribuito tra frazioni di capitale (con i proprietari terrieri capitalisti nelle vesti di una di queste frazioni). Egli considerava la proprietà privata sotto

4. Per un'ipotesi di bozza, cfr. Lebowitz (2003).

forma di “terra” (natura) come un’altra merce fittizia, una di quelle che genera le rendite. La terra costituisce un dono spontaneo della natura, ma che può essere ottimizzato. Marx leggeva testi di geologia, agronomia, chimica, allevamento, selezione vegetale ecc. per comprendere la terra come fonte di rendita assoluta, relativa e differenziale. La forma capitalista della proprietà terriera è storicamente unica: si tratta di una forma economica pura, libera da signoria e servitù. La rendita deriva dal monopolio della proprietà terriera, costituendo il prezzo di accesso a questa terza merce speciale. Marx integrava la terra nella sua analisi sulla “frattura metabolica”, suo contributo più grande alla critica dell’ecologia politica⁵.

Se nel sistema borghese compiuto ogni rapporto economico presuppone l’altro nella forma economico-borghese, e in tal modo ogni momento posto è in pari tempo presupposto, ciò vale per ogni sistema organico. Questo sistema organico stesso in quanto totalità ha i suoi presupposti, e il suo sviluppo a totalità consiste appunto nel subordinare a sé tutti gli elementi della società, o nel crearsi a partire da essa gli organi che ancora gli mancano. In tal modo esso diventa storicamente totalità. Il divenire siffatta totalità costituisce un momento del suo processo, del suo sviluppo (Id., 1979, p. 209).

Egli aveva anche identificato molte altre forme della merce e della relazione capitalistica entro i circuiti del capitale e della società borghese (ad esempio la forma legale e la forma della sovranità). In questo contesto, esplorava l’interconnessione organica di queste e di altre forme specificamente borghesi oltre che il loro incorporamento nella società borghese nel corso dello sviluppo del capitalismo.

Per Marx, queste forme non sono riprodotte quasi automaticamente ma in vari modi: attraverso la perpetrazione del feticismo della merce, la reificazione della separazione istituzionale delle sfere economiche e politiche, l’inevitabile feticizzazione “statolatrica” dell’autonomia dello Stato e del suo ruolo nel promuovere l’interesse “generale” (ma illusorio) della società, la falsa coscienza e così via.

Al contrario, senza la lotta di classe che riproduce queste forme assicurando un appropriato bilanciamento di forze, portare avanti l’accumulazione del capitale (specie se frequentemente tendente alle crisi e alle discontinuità) risulta impossibile. Tutto questo riguarda non soltanto l’abilità del capitale nel dominare il lavoro salariato all’interno dell’economia, dal momento che l’accumulazione capitalista conosce importanti condi-

5. Sulla frattura metabolica, cfr. Foster (2000).

zioni extraeconomiche e che gli operai provano a estendere la loro resistenza al di là dei cancelli della fabbrica e del mercato del lavoro nella più ampia società. Questo è il motivo per cui Marx enfatizzava il primato della lotta politica. Egli fa tre esempi: primo, il Cartismo in Inghilterra (1838-1857), movimento proletario che mobilitava pressione esterna sullo Stato per emancipare i lavoratori; secondo, l'agitazione per la legalizzazione delle attività delle *trade unions*; terzo, la domanda di una limitazione delle ore di lavoro in fabbrica⁶. Per comprendere pienamente la lotta politica di classe dobbiamo guardare oltre il Libro I del *Capitale* e i manoscritti preparatori dei libri II e III. Questi testi mettono a fuoco gli interessi del capitale e vedono i lavoratori principalmente come le sue vittime, le cui lotte sono essenzialmente delle reazioni alle offensive capitaliste. Marx non ha scritto il libro promesso sul lavoro (uno dei tre libri mancanti dei sei previsti per *Il capitale*), il quale avrebbe concepito il proletariato, come ha osservato Michael Lebowitz in *Beyond Capital* (2003), come un soggetto economico e politico *attivo*, la cui resistenza plasma l'accumulazione del capitale cercando di rovesciare la relazione capitale-lavoro.

Per esempio, egli identificò una profonda contraddizione nelle costituzioni democratico-borghesi, risultante dalla separazione istituzionale della sfera economica da quella politica, annotata nella sua critica a Hegel. Pertanto, nell'opera *Le lotte di classe in Francia*, scriveva:

[L]e classi la cui schiavitù sociale essa deve eternare, proletariato, contadini, piccoli borghesi, sono messe, mediante il *suffragio universale*, nel possesso del *potere politico*, mentre alla classe il cui vecchio *potere sociale* essa sanziona, alla borghesia, sottrae le *garanzie politiche* di questo potere. [...] Dalle une esige che non avanzino *dall'emancipazione politica all'emancipazione sociale*, dall'altra che non retroceda *dalla restaurazione sociale alla restaurazione politica* (Marx, 1977, p. 76; corsivo mio).

Dal punto di vista della borghesia, risolvere questa contraddizione richiede che le lotte economiche subalterne vengano limitate alle lotte economico-aziendali sui salari, alla lunghezza e alla intensità della giornata lavorativa, all'introduzione di nuove tecniche di produzione e distribuzione, al salario sociale ecc.; e che le lotte politiche subalterne vengano confinate entro i limiti della competizione elettorale basata sul suffragio universale, sulla cittadinanza individuale e sugli sforzi per definire l'(illusorio) interesse ge-

6. Per esempio, Marx (1982, pp. 343-52; 2011, pp. 495-7, 709, 813-5; 1979, pp. 287-307).

nerale. Nel momento in cui le classi subalterne fanno ricorso agli scioperi generali per sfidare il potere di Stato o usarlo per promuovere l'emancipazione sociale, questo sfida l'egemonia borghese sollecitando sforzi da parte della borghesia per coordinare l'azione economica e politica allo scopo di sfidare la legge del capitale. Eppure la borghesia è meno incline nel rispettare queste divisioni istituzionali feticizzate e dispiega sia il potere economico sia quello politico per avanzare i suoi interessi particolari o generali.

Questo suggerisce la presenza di tre tipi di lotte di classe nelle formazioni sociali capitaliste: 1. le lotte per assicurare vantaggi entro distinte, ma reificate o feticizzate forme sociali, incluse quelle dell'economico e del politico; 2. le lotte all'infuori di queste forme che modificano l'equilibrio di forze nel primo tipo di lotta, per esempio entro e oltre gli interstizi della società civile (come Gramsci, a differenza di Hegel o Marx, avrebbe definito); 3. le lotte che riproducono queste forme a dispetto degli sforzi volti a capovolgerle o rimpiazzarle, i quali normalmente dipendono dalla «egemonia corazzata di coercizione» (Gramsci, 1975, p. 764), ma potrebbero, in condizioni eccezionali, coinvolgere una «guerra aperta di lotta di classe».

Ora mi rivolgerò alle relazioni tra forme sociali, lotta di classe e logica del capitale. L'abilità nell'identificare le leggi dell'accumulazione capitalista dipende dalla riproduzione tendenziale delle forme sociali sotto la quale esse emergono e producono i propri effetti. Dove le forme collassano, collassano anche le leggi. Pertanto, come Gramsci ha detto in maniera più esplicita rispetto a Marx, le leggi economiche (necessità, automatismo, *regolarità*) dovrebbero essere comprese in quanto tendenze. In realtà, esse sono sempre doppiamente tendenziali. Per questo, commentando le scoperte di Ricardo sulle leggi di tendenza, Gramsci scriveva:

[le] leggi di tendenza [...] sono leggi non in senso naturalistico o del determinismo speculativo, ma in senso "storicistico" in quanto cioè si verifica il "mercato determinato", ossia un ambiente organicamente vivo e connesso nei suoi movimenti di sviluppo (ivi, p. 1248).

In breve, un'analisi integrale del MPC e delle formazioni sociali borghesi richiede di muoversi oltre le analisi unilaterali della relazione del capitale. La lotta di classe è unilaterale se fallisce nel risolvere la questione critica legata al fatto che non si tratta di un tipo di lavoro che crea *valore*, ma di un tipo di lavoro che crea *plus-valore*. E questo richiede un esame della specificità storica del MPC.

Un focus sulla logica del capitale come fosse una totalità auto-riproduttrice fallisce perché non riconosce che le leggi d'accumulazione del capitale sono realizzate solo nella misura in cui forme e istituzioni entro cui esse emergono dipendono dalla continua lotta di classe nel riprodurre queste forme.

E un focus sulle forme che non esamini il modo in cui esse incarnano contraddizioni strutturali multiple e generano dilemmi strategici associati (che possono essere trattati in maniere differenti da diversi gruppi di attori) ci lascia con formule vuote, prive di contenuto sostanziale. Marx combinava tutte e tre le prospettive nella sua critica dell'economia politica del capitale e, se egli avesse realizzato il suo "progetto in sei libri" per *Il capitale* (o qualcosa del genere), egli avrebbe portato questa analisi oltre il capitale, il lavoro e la terra per includere lo Stato, il commercio estero e il mercato mondiale, in un'analisi molto più globale di quella che si possa desumere dalla lettura del solo *Capitale*.

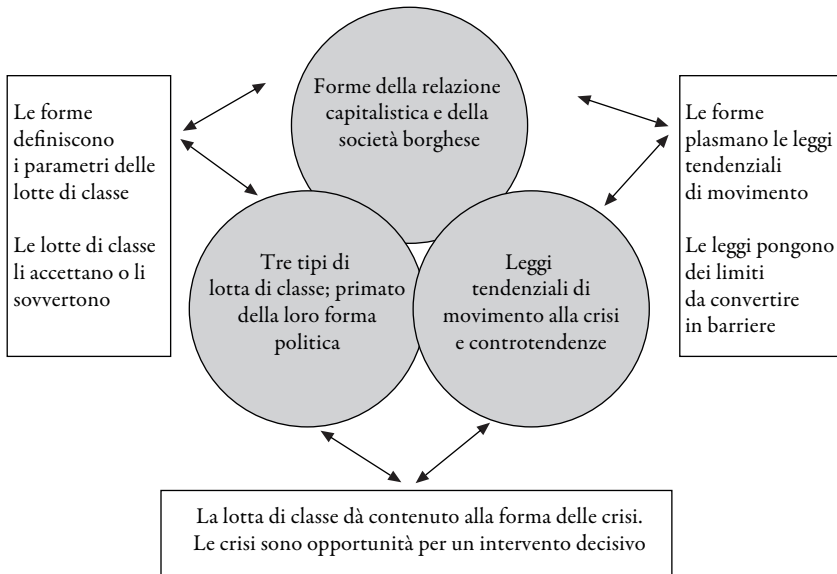
3.3

Analisi delle forme

La premessa basilare per un'analisi delle forme caratteristiche delle formazioni sociali capitaliste è quella per cui una formazione economica data o una più ampia formazione sociale è dominata dalle forme sociali proprie della relazione del capitale e dalle sue forme di vita associate. Se così, allora tale analisi dovrebbe indagare tre aspetti interrelati: 1. la costituzione storica e/o formale delle relazioni socio-economiche sotto esame, considerate come un insieme istituzionale complesso dotato di un modello spazio-temporale specifico della «selettività strategica strutturalmente iscritta» (Jessop, 1990, pp. 9-10 ss.); 2. l'organizzazione storico-sostanziale, la configurazione di forze sociali rilevanti all'interno di specifiche congiunture e le loro strategie, inclusa la capacità di riflettere e rispondere alle selettività strategiche iscritte in insiemi specifici di relazioni sociali, nonché la configurazione sociale rilevante nella sua interezza; 3. l'interazione di queste forze su questo terreno strategicamente selettivo e/o a una distanza a partire dalla quale esse perseguono obiettivi immediati o cercano di alterare l'equilibrio di forze e/o di trasformare la congiuntura attuale e le sue selettività strategiche basilari.

Nell'adottare questo approccio, è importante rifiutare una teoria generale dell'economia e del suo sviluppo in favore di analisi storico-formali

FIGURA 3.1
Come le forme, le lotte e le leggi interagiscono



della riproduzione (o trasformazione) allargata mediata dagli attori della relazione del capitale. La costituzione storica e formale dell'ordine sociale non è data in anticipo ma deriva dalle lotte precedenti ed è, inoltre, riprodotta (o trasformata) nella lotta e attraverso di essa; né dovremmo considerare il bilanciamento di forze come un qualcosa di fisso ma, al contrario, esplorare il modo in cui viene modificato per mezzo di cambiamenti che si verificano sul terreno strategico-relazionale dello Stato, dell'economia e della più ampia formazione sociale, come pure nelle modifiche dell'organizzazione, della strategia e della tattica (cfr. FIG. 3.1).

Ciononostante, laddove questa premessa necessaria risulta assente, altri approcci si rivelano appropriati e, a dire il vero, obbligatori se si vuole evitare un'analisi capitalo-centrica. In questo contesto, approcci storici, istituzionali, configurazionali o centrati sugli agenti sociali sono particolarmente utili.

Un'analisi marxiana delle forme è (implicitamente) orientata *in prima istanza* verso domande di strutturazione. Essa coinvolge lo studio di modi

specifici di organizzazione della vita associata, la loro articolazione in una formazione sociale distintiva (un insieme di forme strutturali tipiche di un dato modo di associazione) e la loro configurazione associata di “forme di vita”. Da qui, una forma sociale viene a essere un modo di organizzazione specifico di un contenuto sociale. Un’analisi delle forme si fonda sulla separazione di forma e contenuto in quanto lo stesso “contenuto” può assumere forme differenti e, entro certi limiti, la stessa forma può includere differenti contenuti. Per esempio, mentre Marx (2011, p. 45) si chiede come mai la ricchezza nel capitalismo «si manifesta fenomenicamente come una “immane raccolta di merci”», Pashukanis (2002, p. 139) si domanda perché la dominazione politica di classe nelle formazioni sociali capitaliste prenda la forma di una dominazione di Stato ufficiale. Le forme sono associate a specifiche logiche di azione, le quali potrebbero (o non potrebbero) essere realizzate. In questo senso, un’analisi delle forme deve essere integrata a un’analisi dell’azione sociale allo scopo di comprendere il rapporto tra forma e contenuto. Ciò detto, un’analisi delle forme non reifica le forme come qualcosa di ontologicamente precedente alle relazioni sociali, ma considera il modo in cui l’azione sociale viene compresa nella riproduzione di forme feticizzate delle relazioni sociali e le contraddizioni e gli antagonismi ai quali esse sono associate. Da qui, una parte fondamentale di un’analisi critica delle forme sta nell’esplorare la genealogia di forme sociali specifiche, la maniera in cui esse sono combinate in formazioni sociali specifiche e il ruolo critico degli agenti sociali nella riproduzione del dominio (e della naturalizzazione) di queste forme.

Un’analisi delle forme non costituisce una *via di mezzo* e non è appropriata in tutti i casi. Le forme non sono ontologicamente precedenti al contenuto e non si potrebbe nemmeno spiegare la logica del capitale attraverso una sola analisi delle forme, né derivare il carattere della lotta di classe da essa. Un’analisi delle forme studia queste ultime in quanto modi di organizzazione della vita sociale. Sarebbe proficuo combinare un’analisi delle forme strutturali con un’analisi delle forme di vita per fare giustizia alla complessità del mondo sociale. Questo fornirebbe una buona base per analizzare la “formazione sociale” in quanto insieme di forme sociali e la conseguente “società” in quanto insieme di forme di vita. In realtà, nello sviluppo di un argomento analitico-formale ampio possiamo ipotizzare che più le forme sociali e le forme di vita in domini differenti si sostengono, si integrano e si rafforzano vicendevolmente, maggiore risulta la stabilità sotterranea di una formazione sociale. Questo approccio prende le mosse col dominio di forme sociali specifiche come la forma-merce, la forma-denaro,

la forma-salario, la forma-capitale, la forma-legale, la forma-Stato, la forma-tassa e così via, cercando di spiegare ambo le logiche della accumulazione del capitale e della natura delle relazioni di classe nei termini del carattere strategico-relazionale di queste forme. Questo, a sua volta, presenta delle implicazioni per pensare le relazioni tra riforme, re-articolazioni, controformazioni e trasformazioni (come vedremo più avanti).

Marx intraprese una tale analisi del modo di produzione capitalistico con la merce e poi spiegò le sue altre forme, inclusa la forma-prezzo, la forma-salario, la forma-denaro, la forma-capitale, la forma-credito e così via. Per ciascuna di esse, egli identificò le contraddizioni inerenti e la dinamica sociale connessa a queste contraddizioni. Egli discusse anche l'adeguatezza formale di queste forme. Il caso della macchinofattura è stato già discusso. Analogamente, Marx analizzò il denaro come la forma adeguata (o mediatrice) dell'espressione del valore di scambio in contrasto con specifiche relazioni di baratto e, in aggiunta, come la forma più adeguata di capitale nelle vesti di capitale monetario disponibile per gli investimenti in ogni attività opposta a beni particolari che deve essere valorizzata secondo specifiche temporalità in luoghi specifici (Marx, 2011, pp. 93, 125-6, 165-9).

Marx ha fornito anche alcuni indizi sulle forme legali e statali borghesi, specialmente nella sua critica giovanile della filosofia hegeliana del diritto e nei suoi commenti successivi nell'opera *La guerra civile in Francia*. Per Marx la *forma* dello Stato moderno capitalista si distingue soprattutto per la sua separazione istituzionale dall'economia. Il primo è il mondo del *citoyen* e dell'interesse nazionale, il secondo quello del *bourgeois* e del primato del profitto privato. Egli aggiunge che il moderno Stato rappresentativo basato sulla razionalità burocratica e sul suffragio universale è formalmente adeguato alle formazioni sociali capitaliste. Questa forma dello Stato corrisponde alla forma-valore del MPC e fornisce a esso un supporto extraeconomico adeguato. La libertà degli agenti economici di intraprendere degli scambi (smentita dal dispotismo di fabbrica nel processo di lavoro) è corrisposta dalla libertà dei cittadini individuali (smentita dalla subordinazione dello Stato alla logica del capitale). L'assenza di un controllo diretto della classe capitalista sullo Stato significa, ad ogni modo, che lo sviluppo dei progetti e delle politiche statali che favoriscono il capitale è soggetto a mediazioni complesse. Questo vuol dire che la forma normale (o democratico-borghese) dello Stato capitalista è al servizio sia della promozione degli interessi del capitale che del suo mascheramento, rendendo la dominazione politica capitalista relativamente opaca.

La *barriera reale* (*Schranke*) della produzione capitalistica è il capitale stesso (Marx, 1965, pp. 310-1). Dal momento in cui rappresenta la forma generale della ricchezza (il denaro) esso ha un illimitato e smisurato bisogno di eccedere i suoi stessi limiti. Ogni limite (*Grenze*) è e deve essere una barriera (*Schranke*) (Marx, 1979, pp. 261-2). Una delimitazione quantitativa del plusvalore appare a esso solo in quanto barriera naturale, in quanto necessità che tenta costantemente di sormontare e oltre la quale esso costantemente prova ad andare (ivi, pp. 262-3).

Il capitale e la sua stessa auto-espansione appaiono come il punto di partenza e di arrivo, il movente e lo scopo della produzione, di quella produzione che è solo produzione per il *capitale* e non viceversa, i cui mezzi di produzione non sono meri mezzi per un'espansione costante del processo vitale della *società* dei produttori. I limiti entro cui possono muoversi da sole la conservazione e l'autoespansione del valore del capitale giacente sulla espropriazione e la pauperizzazione della grande massa di produttori vengono continuamente a confliggere con i metodi della produzione impiegati dal capitale per i suoi scopi, i quali conducono verso un'estensione illimitata della produzione, verso la produzione come fine in sé e verso uno sviluppo incondizionato della produttività sociale del lavoro (Marx, 1965, p. 303).

3.4

Analisi delle classi (classi e lotta di classe)

I limiti al capitale diventano evidenti in parte attraverso la coscienza umana che conduce le sue barriere in superficie. I lavoratori diventano consapevoli che sono alienati nelle condizioni di produzione, circolazione e distribuzione. In breve, sono gli esseri umani consapevoli, i quali riconoscono che il capitale rappresenta la barriera di sé stesso, a costituire il limite al capitale (Lebowitz, 2009, p. 127). Questo solleva la questione del modo in cui la lotta di classe si posiziona in questa analisi.

Marx analizza le classi a differenti livelli di astrazione e in diversi tipi di formazione sociale borghese. Per esempio, la relazione tra capitale e lavoro viene esplorata a livello della relazione capitale-lavoro, delle relazioni economiche tra i capitalisti e i lavoratori e delle relazioni politico-ideologiche tra la borghesia e il proletariato. Il *Manifesto* pronosticò che la logica d'accumulazione del capitale avrebbe reso più semplice la lotta di classe man mano che il proletariato fosse cresciuto e le classi intermedie fossero scom-

parse. *Il capitale*, invece, si occupa della logica economica della relazione capitale-lavoro e della distribuzione dei profitti tra proprietari terrieri, capitalisti (incluso il capitale finanziario oltre che industriale e mercantile) e lavoratori. Infine, gli *scritti politici* di Marx riguardano le congiunture politiche contemporanee nelle quali le relazioni di classe si sviluppano sul complesso e mutevole terreno economico-politico, soggetto a una logica politica plasmata dalla/e forma/e di Stato prevalente/i.

Il capitale viene analizzato a differenti livelli di astrazione per rivelare le emergenti leggi economiche di movimento delle società moderne: sfruttamento, accumulazione, tendenza alla caduta del saggio di profitto vengono esplorati nei termini del capitale in generale, dei capitali particolari e delle frazioni di capitale.

L'autovalorizzazione del capitale può avere luogo laddove molti degli stimoli chiave della produzione capitalistica assumono la forma di merci (reali o fittizie); laddove si presenti un effettivo controllo sulla forza-lavoro entro il processo di lavoro; laddove l'ambiente sia sufficientemente stabile per abilitare dei capitali a orientare sistematicamente le loro attività verso opportunità di profitto; laddove i profitti possano realizzarsi ed essere reinvestiti. Nulla di ciò richiede che tutte le relazioni sociali siano state suseunte sotto la forma merce e interamente subordinate alle forze di mercato. Difatti, c'è un'ampia variazione del punto fino al quale le forze di mercato capitalistiche (e la logica associata di ricerca del profitto) finiscono per dominare l'organizzazione generale e le dinamiche delle formazioni sociali. Ciò solleva domande riguardo le condizioni sotto cui l'accumulazione può divenire il principio dominante dell'organizzazione associata (o della associazione). Questo implica, a sua volta, che c'è un vasto ambito per il conflitto sui progetti d'associazione che privilegiano principi organizzativi altri, così come per il conflitto su progetti rivali basati sul medesimo principio.

L'organizzazione di una formazione sociale sotto il dominio dell'accumulazione differenziale orientata al profitto e mediata dal mercato riguarda, in quanto principio assiale dell'organizzazione sociale, molto più che l'accumulazione continua. Lo scambio di mercato e l'accumulazione di capitale possono darsi nelle teocrazie, negli Stati fondati sulla sicurezza nazionale, nelle nazioni nuove, nelle situazioni rivoluzionarie o nelle società di uno Stato socialista. Quel che l'associazione borghese implica in aggiunta al mero fatto della produzione e dello scambio di merci è la subordinazione relativa di un intero ordine sociale alla logica e ai requisiti di riproduzione dell'accumulazione del capitale. Questo potrebbe esse-

re descritto come il riconoscimento che «una economia di mercato può esistere solo in una società di mercato» (Polanyi, 2010, p. 74); come lo sviluppo di un “blocco storico” tra la base economica, la sovrastruttura giuridico-politica e le forme di coscienza; o come l’ascesa di una “civiltà borghese”.

3.5

Alternative alle formazioni capitalistiche

Una domanda chiave segue da questo riesame dell’analisi che fa Marx del modo di produzione capitalistico e delle formazioni sociali borghesi. Se non è più praticabile (qualora lo fosse mai stato) provare a distruggere il capitalismo tramite una confisca rivoluzionaria del potere nel momento di una crisi o di un rovesciamento violento, e provare a costruire il socialismo e/o il comunismo dalla base, dobbiamo accettare, come afferma Erik Olin Wright (2019, pp. 41-2, trad. nostra), che

la rottura a livello di sistema non funziona come una strategia per l’emancipazione sociale. Ciò non significa rigettare l’idea di un’alternativa emancipatoria al capitalismo, organizzata attorno a principi differenti dal punto di vista qualitativo, come obiettivo fondamentale della trasformazione sociale; ciò che si mette in discussione è la plausibilità di una strategia che tenta di distruggere il dominio del capitalismo in modo dirompente.

Le prospettive delle classi subordinate e degli strati che si spostano dalla emancipazione politica a quella sociale pongono il problema di come distinguere tra cambiamenti che:

1. modificano una forma specifica ed esistente di relazioni sociali borghesi per preservare o accrescere il suo funzionamento, come per esempio ridisegnare i mercati per accrescerne l’efficienza nella realizzazione dell’accumulazione orientata al profitto e mediata dal mercato stesso;
2. modificano l’articolazione tra forme esistenti per preservare o accrescere il loro contributo alla riproduzione dell’ordine sociale dominante, organizzato sotto un principio borghese di associazione, come ad esempio un cambio dallo Stato liberale allo Stato interventista finalizzato alla gestione di nuove tendenze di crisi collegate allo sviluppo dell’accumulazione orientata al profitto e mediata dal mercato;

3. sovvertono l'aspetto primario delle forme sociali dominanti, e, così facendo, le stesse forme sociali dominanti; un esempio sarebbe sfidare con successo il primato del momento del valore di scambio nelle diverse espressioni della forma valore;
4. introducono nuove forme e le articolano in modi nuovi da perseguire in vista di aspirazioni ed effetti emancipatori.

Questi quattro tipi possono essere chiamati rispettivamente *riforma*, *riarticolazione*, *controformazione* e *trasformazione*. Gli ultimi tre possono essere inoltre collegati rispettivamente alla distinzione di Wright tra addomesticare il capitalismo, smantellarlo e resistergli, e sfuggirvi (ivi, pp. 37-59). Ci si può chiedere come questi quattro processi di transizione possano reciprocamente relazionarsi, se positivamente (rinforzandosi a vicenda per produrre una transizione) o negativamente (in modo che la riforma blocchi la riarticolazione e/o che quest'ultima blocchi la controriforma e la trasformazione) (Jessop, 2014, pp. 127-60). La riarticolazione può anche implicare tanto riforme procapitaliste quanto anticapitaliste. Al contrario, la controformazione e la trasformazione implicano tipicamente riforme sovversive ed emancipatorie che «introducono in una direzione o nell'altra valori e principi egualitari, democratici e solidaristici entro il funzionamento del capitalismo» (Wright, 2019, p. 46)⁷. Questi non sono solo processi tecnici, ma vengono mediati attraverso cambi nell'equilibrio delle forze ed, eventualmente, aperta contestazione e lotta. Analogamente, non sono solo argomenti per un'osservazione accademica in analisi formali, ma anche questioni che le persone affrontano nella vita reale, in particolare in quei movimenti sociali impegnati nella trasformazione sociale o nella sua prevenzione.

Per attuare una trasformazione nel modo di produzione capitalistico, le priorità sono la controriforma e la trasformazione al fine di alterare il primato delle forme capitalistiche piuttosto che affidarsi sulla distruzione del capitalismo in un momento di rottura. Come nota Wright, ciò coinvolge una combinazione di strategie di addomesticamento, smantellamento, resistenza e fuga secondo un modo che erode il capitalismo per vie simbiotiche e interstiziali. Piuttosto che trasformazioni di rottura basate su evidenti discontinuità nella riproduzione capitalistica, la trasformazione simbio-

7. Wright (2019, p. 46) aggiunge che «tali riforme potrebbero anche aiutare a stabilizzare il capitalismo – di fatto, questo è ciò che in parte le rende possibili – ma esse fanno ciò in maniere tali da far funzionare il sistema nel complesso in un modo meno puramente capitalistico».

tica costruisce riforme che sostengono il capitalismo ma allo stesso tempo abilitano svolte emancipatorie, mentre la trasformazione interstiziale lavora entro le nicchie del sistema capitalista per produrre una trasformazione graduale e un'emancipazione sociale (ivi, pp. 55-9).

Ciò richiede lotte di classe e altre lotte collettive focalizzate sulle forme dominanti contemporanee (includendo la finanziarizzazione, la *platform economy* e il capitalismo digitale) attraverso la promozione della cooperazione sociale, la produzione alla pari, la valorizzazione delle reti sociali e la solidarietà come alternative allo scambio di mercato e ai suoi imperativi. Un ruolo chiave è qui giocato da strategie di innovazione sociale solidale, mutuale, reciproca nelle forme di innovazione sociale. Quest'ultima può essere definita come «agentività etica e socio-politica che lavora in direzione di una democrazia più inclusiva nonché una società e un'economia sostenibili da un punto di vista sociale ed ecologico» (Moulaert, MacCallum, 2019, p. XI). Essa ha tre principi cardine interconnessi: «essa incontra i bisogni autentici dimenticati o esacerbati dall'apparato di stato o di mercato; crea nuove forme di relazioni ed entità politiche eco-sociali o istituzionali; consente collettivamente alle persone (specialmente gli esclusi) di agire – non solo entro i sistemi e le modalità di governance esistenti, ma anche in direzione delle loro trasformazioni» (ivi, p. 4). Di contro a una strategia di addomesticamento, l'innovazione sociale non dovrebbe essere vista come risoluzione dei problemi borghesi entro i margini di un'economia di libero mercato e dello Stato borghese; piuttosto, dovrebbe essere al servizio della generazione controegemonica di modi di sviluppo umano, culturale ed economico che enfatizzino l'etica della solidarietà, della convivialità e della sostenibilità socio-ecologica (ivi, pp. 34-5). In altre parole, dovrebbe sfidare il ruolo delle forze di mercato e del comando verticistico promuovendo reti di cooperazione e di solidarietà sociale.

Un modo per sfidare il capitalismo è quello di costruire relazioni economiche più democratiche, egualitarie e partecipative, dove possibile negli spazi e nelle fratture all'interno di questo sistema complesso. L'idea di erodere il capitalismo immagina che queste alternative abbiano la potenzialità, sul lungo periodo, di diventare così importanti nelle vite degli individui e delle comunità che il capitalismo potrebbe, col tempo, essere rimosso dal suo ruolo dominante nel sistema [...]. Infine, l'effetto cumulativo di questa interazione tra cambiamenti dall'alto e iniziative dal basso potrebbe raggiungere un punto in cui le relazioni socialiste create all'interno dell'ecosistema economico diventano talmente importanti nelle vite degli individui e delle comunità che il capitalismo non potrà più definirsi dominante (Wright, 2019, pp. 60 e 62).

Il focus nel perseguire l'erosione sta nel favorire relazioni sociali di produzione che non promuovano valori di scambio ma producano cooperativamente valori d'uso distribuiti attraverso principi cooperativi di circuiti di *partnership* e di solidarietà. Questo è diventato più facile con le tecnologie digitali che consentono di incrementare la comunicazione e la cooperazione sociale. L'ambizione non sarebbe quella di ridurre il tempo di lavoro socialmente necessario per accrescere il tempo di pluslavoro, ma quella di consentire al tempo libero e al *general intellect*⁸ di svilupparsi⁹. La misura della libertà in una società postcapitalista si ritroverebbe nella massimizzazione del tempo libero per l'apprendimento e la sperimentazione creativa per tutti. In questo modo il *general intellect* sarebbe reso libero di generare conoscenza collettiva al servizio dell'interesse pubblico piuttosto che per il profitto privato. Nelle relazioni capitaliste di produzione, al contrario, la scienza diviene un'attività perseguita per il profitto. Un contributo chiave a questo fine sarebbe il reddito base universale capace di rendere libere le persone di scegliere come spendere il proprio tempo in lavoro salariato per un'impresa capitalista o in altri lavori produttivi (per esempio, nelle organizzazioni cooperative) e di partecipare ai processi decisionali democratici in una miriade di maniere cooperative legate al basso (Moulaert, MacCallum, 2019, p. 84; Wright, 2019, p. 75).

In aggiunta all'erosione del dominio della forma-salario e del suo ruolo nella riproduzione della forza lavoro come merce fittizia, una strategia anticapitalistica dovrebbe anche focalizzarsi sul marginalizzare ed eventualmente erodere il ruolo delle altre tre merci fittizie che dominano le relazioni capitalistiche di produzione: il denaro in quanto capitale generatore di interesse; la terra (intesa in senso ampio come possesso privato della natura) come fonte monopolistica di rendite; i diritti di proprietà intellettuale come fonte di proventi legati ai diritti d'autore e concessioni¹⁰. Questo richiederebbe attività bancarie cooperative, forme di possesso collettivo della terra in quanto bene comune e forme condivise di proprietà intellettuale come Copyleft, Patentleft, Creative Commons e BIOS (Biological Open Source)¹¹. Ognuna di queste innovazioni promuoverebbe l'espansione del

8. Nell'edizione italiana del testo è mantenuta la stessa dicitura in lingua inglese. Per correttezza metodologica abbiamo deciso di riportarla allo stesso modo [N.d.T.].

9. Sul *general intellect* e il tempo libero cfr. Marx (1979, pp. 92-8).

10. Su forza-lavoro, denaro e terra cfr. Polanyi (2010, *passim*); sui diritti di proprietà intellettuale cfr. Jessop (2007, pp. 115-34).

11. Su forme alternative di proprietà intellettuale cfr. Wright (2019, p. 91).

bene comune in quanto risorsa gestita collettivamente in opposizione alla proprietà privata¹².

Il principio della cooperazione sociale fu realizzato dalla Comune di Parigi, la quale si riservò le questioni della vita sociale mettendo in atto tutte le funzioni pubbliche: polizia, amministrazione, potere giudiziario ecc. (Marx, 2008b, pp. 542-3).

In tutta la Francia «l'esercito permanente sostituito dalle milizie popolari, l'esercito dei parassiti dello Stato destituito, la gerarchia clericale rimpiazzata dall'insegnante pubblico, i giudici di Stato trasformati in organismi comunali, il suffragio per la rappresentanza nazionale non più una questione d'intrallazzi per un governo onnipotente, ma l'espressione deliberata di comuni organizzate, le funzioni dello Stato ridotte a poche funzioni per scopi generali nazionali» (Id., 2008a, p. 490).

Il caduco e brutalmente oppresso esempio della Comune di Parigi e la diffusione delle forme comuniste altrove in Francia illustrano il tentativo di Marx di affrontare le questioni delle alternative alle formazioni sociali borghesi e di sottolineare il primato della lotta politica nel sovvertire le forme politiche ed economiche della borghesia. Il successivo sviluppo del mercato mondiale e il tentativo di portarlo a compimento nell'epoca neoliberale suggeriscono l'inadeguatezza di soluzioni nazionali come la Comune. Come argomentarono Marx ed Engels nel *Manifesto*, la lotta di classe può prendere la forma di un contesto nazionale: «[i]l proletariato di ogni paese deve naturalmente farla finita prima con la sua borghesia» (Marx, Engels, 1973, p. 497). Ma essi ritennero altresì che la lotta sarebbe stata di impatto effettivo a livello globale man mano che il mercato globale sarebbe diventato più integrato e tendente a unificare le lotte proletarie. I limiti di questa tesi possono vedersi nella continua competizione di varietà nazionali di capitalismo così come nell'ascesa di capitali industriali e finanziari transnazionali. Tuttavia, lo sviluppo di una crisi ambientale planetaria mostra che un'azione globale risulta necessaria per far fronte ai problemi planetari e rivela fino a che punto la lotta di classe concepita in modo ristretto possa mancare di rappresentare un punto di partenza adeguato per la trasformazione globale.

Per tornare all'aspetto semiotico dell'analisi formale, una trasformazione emancipatoria richiede una nuova semantica, un nuovo senso comune e nuove concezioni di individualità e socialità. Un'opportunità per que-

12. Sui beni comuni in quanto sistemi di relazioni sociali e la loro *governance* cfr. De Angelis (2017); Ruivenkamp, Hilton (2017).

sta articolazione discorsiva si rivela negli attuali problemi di accumulazione globale. Quando sono i capitalisti stessi a essere preoccupati dagli eventi globali, ciò suggerisce aperture discorsive per strategie controegemoniche. La crisi del mercato globale, il cambiamento climatico e la pandemia di COVID-19 costituiscono, a tal proposito, delle vulnerabilità chiave per una contromobilitazione entro un'ampia gamma di forze sociali. Queste indicano il bisogno di sviluppare alleanze sociali che includano vari movimenti contrari all'oppressione, allo sfruttamento e alle tendenze di crisi, e che sviluppino un *green new deal* radicale basato sull'affermazione di un controllo solidaristico sulle risorse naturali, sul ricorso all'energia solare, eolica e delle maree, sulla produzione rinnovabile e sostenibile, sulla redistribuzione sociale e così via. Col tempo, attraverso un simile rimpiazzo delle forme strutturali della relazione del capitale, anche le leggi capitalistiche di movimento saranno spodestate. Questo dipenderà da una mobilitazione globale delle forze sociali alle spalle di un progetto egemonico alternativo basato su reti, solidarietà e interesse rivolto a un adattamento collettivo man mano che emergeranno nuove problematiche¹³.

Ciò richiede nuove forme di *governance* che fanno affidamento su reti collettive e di solidarietà piuttosto che su forze di mercato orientate al profitto e su strutture di comando gerarchiche. Tali forme devono rigettare il fatalismo, il cinismo, lo stoicismo e l'opportunismo per affidarsi a un'azione collettiva decentralizzata che accetti la possibilità del fallimento imparando da esso¹⁴. Possiamo pensare a ciò come promozione di *governance* dal basso piuttosto che di *leadership* dall'alto. *Governance* dal basso non significa "guidata dal basso", ma fare affidamento su movimenti sociali innovativi e multiscalari connessi a mobilitazioni popolari. Tutto questo riflette la preoccupazione che molte delle nuove iniziative socialmente innovative si rivelino ampiamente necessarie per l'emancipazione sociale ma che la loro gestione, al pari di quella delle istituzioni statali solidali e di re-democraticizzazione, dovrebbe essere sviluppata in modo interattivo (Moulaert, MacCallum, 2019, p. 94).

Per quanto piccoli siano gli elementi costitutivi della trasformazione, la micropolitica all'interno e tra le iniziative, le organizzazioni della società civile e le reti translocali sono fondamentali per la ricostruzione della democrazia per mezzo di *governance* dal basso (ivi, p. 119). Ciò rende priori-

13. Per una dettagliata considerazione teoretica di questo orientamento strategico cfr. Jessop (2020).

14. *Ibid.*

tario il rinnovo della solidarietà, l'aiuto reciproco e l'etica nelle relazioni interpersonali, nella vita comunitaria, nell'azione pubblica e la possibilità di cura spontanea tra esseri umani (ivi, p. XII)¹⁵.

Per concludere, lasciatemi citare l'argomento centrale di Erik Olin Wright (2019, p. 3) a proposito delle strategie anti-capitaliste:

Primo: un altro mondo è davvero possibile. Secondo: questo potrebbe migliorare le condizioni per la prosperità umana per molte persone. Terzo: nel mondo così com'è si stanno già creando gli elementi di questo nuovo mondo. Per finire, ci sono dei modi per muoversi da qui a là. L'anticapitalismo è possibile non semplicemente come atteggiamento morale nei riguardi dei danni e delle ingiustizie nel mondo in cui viviamo, ma anche come atteggiamento pratico orientato alla costruzione di un'alternativa per una più grande prosperità umana.

Bibliografia

- DE ANGELIS M. (2017), *Omnia Sunt Communia: Principles for the Transition to Postcapitalism*, Zed Books, London.
- FOSTER J. B. (2000), *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York.
- GRAMSCI A. (1975), *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino.
- JESSOP B. (1990), *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*, Polity, Cambridge.
- ID. (2007), *Knowledge as a Fictitious Commodity: Insights and Limits of a Polanyian Analysis*, in A. Buğra, K. Ağartan (eds.), *Reading Karl Polanyi for the 21st Century: Market Economy as a Political Project*, Palgrave, Basingstoke.
- ID. (2014), *Reform, Umformierung, Gegenformierung, Neuformierung und Transformation*, in M. Brie (Hrsg.), *Futuring: Perspektiven einer Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus*, Dietz Verlag, Berlin.
- ID. (2020), *Putting Civil Society in Its Place: Governance, Metagovernance, and Subjectivities*, Policy Press, Bristol.
- LEBOWITZ M. A. (2003), *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Palgrave Macmillan, Houndmills.
- ID. (2009), *Following Marx: Method, Critique, and Crisis*, Brill, Leiden.
- MARX K. (1965), *Il capitale*, Libro III, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1973), *La miseria della filosofia*, in MEOC, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, pp. 105-225.

15. Sui principi e le pratiche di mutuo aiuto in quanto opposto alle associazioni benefiche, organizzazioni no-profit e organizzazioni formali, cfr. Spade (2020).

- ID. (1976), *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto*, in MEOC, vol. III, Editori Riuniti, Roma, pp. 3-144.
- ID. (1977), *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, in MEOC, vol. X, Editori Riuniti, Roma, pp. 41-145.
- ID. (1979), *Marx a Joseph Weydemeyer, 5 marzo 1852*, in MEOC, vol. XXXIV, Editori Riuniti, Roma, pp. 534-8.
- ID. (1982), *I cartisti*, in MEOC, vol. XI, Editori Riuniti, Roma, pp. 343-52.
- ID. (1986), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in MEOC, voll. XXIX-XXX (vol. XXIX, pp. 15-557; vol. XXX, pp. 3-293), Editori Riuniti, Roma.
- ID. (2008a), *Primo abbozzo de "La guerra civile in Francia"*, in MEOC, vol. XXII, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (2008b), *Secondo abbozzo de "La guerra civile in Francia"*, in MEOC, vol. XXII, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (2011), *Il capitale*, Libro I, in MEOC, vol. XXXI, La Città del Sole, Napoli.
- MARX K., ENGELS F. (1972a), *L'ideologia tedesca*, in MEOC, vol. V, Editori Riuniti, Roma, pp. 8-574.
- ID. (1972b), *La sacra famiglia*, in MEOC, vol. IV, Editori Riuniti, Roma, pp. 23-58.
- ID. (1973), *Manifesto del Partito comunista*, in MEOC, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, pp. 482-518.
- MOULAERT F., MACCALLUM D. (2019), *Advanced Introduction to Social Innovation*, Edward Elgar, Cheltenham.
- PASHUKANIS E. B. (2002), *A General Theory of Law and Marxism*, Transaction Publishers, New Brunswick-London.
- POLANYI K. (2010), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino (ed. or. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Rinehart, New York 1944).
- RUIVENKAMP G., HILTON A. (eds.) (2017), *Perspectives on Commoning Autonomist Principles and Practices*, Zed Books, London.
- SHIGETA S. (2004), *Zur Herkunft und Verbreitung des Begriffs "Kapitalismus"*, in "Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge", 2004, pp. 87-94.
- SPADE D. (2021), *Mutuo appoggio. Costruire solidarietà durante questa crisi (e la prossima)*, Edizioni Malamente, Urbino.
- WRIGHT E. O. (2019), *How to Be an Anticapitalist in the 21st Century*, Verso, London.



La merce entra in scena nello spettacolo del postmoderno

di *Alfonso Maurizio Iacono*

4.1

Il tavolo danzante

Gustave Flaubert cominciò a scrivere quel capolavoro che è *Bouvard et Pécuchet* nel 1872 e continuò a lavorarvi fino alla fine della sua vita. In un passo egli ci parla dei cosiddetti *tavoli danzanti* che a quell'epoca impazzavano in tutto il mondo evocando spiriti e fantasmi. Non molto tempo prima Karl Marx aveva pubblicato il Libro I del *Capitale* (1867), dove il *tavolo danzante* era già entrato in scena per presentare la merce e il suo carattere di feticcio.

Come fa notare Derrida in *Spettri di Marx*, scritto dopo la caduta del Muro di Berlino e in polemica con il libro di Fukuyama sulla fine della storia, quando Marx nel *Capitale* parla del feticismo delle merci ed evoca il tavolo danzante delle sedute spiritiche che a quel tempo andavano di moda in tutto il mondo, usa il termine *auftritt*, che vuol dire "entra in scena". Un tavolo è un tavolo quando è valore d'uso ed è fatto di legno, una materia che prende forma (di tavolo), si trans-forma, restando legno. Scrive Derrida (1994, pp. 189-90):

Accade del tutto differentemente quando diventa merce, quando il sipario di un mercato si apre e il tavolo è a un tempo attore e personaggio, quando il tavolo-merce, dice Marx, entra in scena (*auftritt*), si mette a camminare e a farsi valere come un valore di merce. Colpo di scena: la cosa sensibile ordinaria si trasforma (*verwandelt sich*), diventa qualcuno, prende figura.

Marx dice che la merce diventa qualcosa di *sensibile sovransensibile* (*sinnliche übersinnlichen Ding*).

Derrida gioca sull'aspetto spettrale della merce, ma l'idea di un *sovransensibile* che è al contempo *sensibile* più che a una spettralità sembra portare a un corpo o a un volto che tradisce, presenta e nasconde nello stesso

tempo, un'alterità. Come un attore appunto che è, nello stesso tempo, sé stesso e personaggio.

Derrida (ivi, p. 190) continua:

Marx deve ricorrere al linguaggio teatrale e descrivere l'apparizione della merce come entrata in scena (*auftritt*). E deve descrivere il tavolo che balla, certo, durante una seduta spiritica, ma anche come una *silhouette fantomale*, la raffigurazione di un attore o di un ballerino.

Derrida mette insieme l'immagine dello spettro e la teatralità, altamente legittimata da Shakespeare e dall'*Amleto*.

L'immagine dello spettro richiama il tema del *simulacro*, cioè di un'immagine che non ha referente (non è copia di nessun originale)¹.

Quando Marx dice del tavolo in quanto merce che è "sensibilmente sovrasensibile", con l'avverbio "sensibilmente" pone l'accento sulla materialità, cioè su un referente che non è un originale, ma un supporto corporeo. Non è uno spettro e neanche un simulacro, è la forma-tavolo, l'immagine tavolo, che, pur avendo una forma immateriale che è il suo essere valore di scambio, ha un contenuto materiale (foss'anche il silicio che permette di produrre i pixel di un tavolo virtuale). È *sovrasensibile* perché il tavolo ha un valore di scambio che il suo essere rappresentazione di un valore d'uso *eccede* la realtà mentre la rappresenta (cfr. Wollheim, 1974, p. 176). Questo *eccesso* è il visibile e l'invisibile: la scambiabilità è visibile, il suo essere risultato del lavoro *sociale*, della cooperazione degli uomini, di un processo collettivo, resta invisibile. Nella merce l'immaterialità delle relazioni umane e sociali si presenta come relazioni di scambio. Un oggetto è merce proprio in quanto *sensibilmente sovrasensibile*. Ma una rappresentazione che eccede è qualcosa di più di una copia. L'essere valore di scambio della merce-tavolo è qualcosa di più del suo valore d'uso. Eccede il valore d'uso fino a far diventare quest'ultimo un mezzo, un supporto (come il legno è supporto del tavolo). E tuttavia non si può immaginare un valore di scambio con assenza di valore d'uso. Perfino quando si va a comprare il burro al supermercato, per quanto si possa essere attratti dal colore o dalla forma della carta che lo avvolge o della scatola che lo conserva, il burro in quanto tale, cioè in quanto valore d'uso, deve rimanere quella cosa commestibile e gradevole che è il prodotto del sapere storico-sociale e del lavoro sociale e cooperativo. E quando lo assaporiamo o lo usiamo come condimento ci dimentichiamo

1. Cfr. Deleuze (2006); Baudrillard (1981). Cfr. inoltre Debord (1990).

del sapere storico-sociale e del lavoro sociale e cooperativo che è in esso incorporato e congelato. L'immateriale relazione di scambio che ce lo fa acquistare e consumare con l'eccesso della sua rappresentazione provoca l'oblio della sua storia sostituendola con il suo offrirsi nella scena del supermercato in una dimensione estetizzante. Che un oggetto abbia un potere estetico è importante e fu ciò che non compresero i cosiddetti *socialismi reali*, ma il postmoderno ha puntato a rendere questo eccesso di rappresentazione un fatto non solo estetico, ma anche autoreferenziale.

Il valore d'uso resta il referente del valore di scambio. Non si può eliminare. Perfino il denaro, l'equivalente generale grazie a cui si rende possibile lo scambio, non può perdere il suo valore d'uso, che è appunto la sua capacità *sensibilmente sovrasensibile* di essere un equivalente generale per tutti i possibili valori di scambio. Tuttavia, il valore di scambio può trasformarsi da risultato del lavoro sociale in proprietà della cosa, in feticcio.

Gli oggetti d'uso diventano merci, in genere, soltanto perché sono *prodotti di lavori privati, eseguiti indipendentemente l'uno dall'altro*. Il complesso di tali lavori privati costituisce il lavoro sociale complessivo. Poiché i produttori entrano in contatto sociale soltanto mediante lo scambio dei prodotti del loro lavoro, anche i caratteri specificamente sociali dei loro lavori privati appaiono soltanto all'interno di tale scambio. Ossia, 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. Quindi a questi ultimi 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* (Marx, 1975, p. 89).

Le relazioni sociali “*appaiono* come quel che *sono*”. Rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose. Le merci, dunque, non occultano nulla, non vi è nessun mondo rovesciato, non vi è un'essenza nascosta dietro l'apparenza ingannevole, ma non vi è neppure il simulacro, una copia senza originale, una rappresentazione senza referente. Il valore d'uso non è scomparso, ma è diventato il servo del valore di scambio e, come tale, si è separato dal processo lavorativo che lo ha prodotto e che è il risultato della *cooperazione*, quella che Marx ha chiamato la facoltà della specie umana e che proprio per questo è diventata il mezzo più potente dello sfruttamento capitalistico. Esso, in quanto valore di scambio, è entrato in scena nei negozi, nelle esposizioni universali, nei grandi magazzini, nei supermercati, nei *mall*. La cooperazione scompare come forza sociale del lavoro per riproporsi nel non lavoro, nel volontariato, nelle forme corporative che fondano la loro

unità contro l'altro, il nemico, il cattivo. È contro questo occultamento che si pone il problema della riappropriazione del lavoro cooperativo.

Il postmoderno ha creduto al simulacro, alla copia senza originale, alla rappresentazione senza referente, all'autoreferenzialità, al narcisismo dell'immagine. Fu una risposta forse necessaria alle aporie del moderno, ma dal punto di vista del lavoro cooperativo e sociale il fatto che si sia passati dalla centralità del dispotismo di fabbrica alla frammentazione del dispotismo aziendale cambia, certamente, la sostanza politica della lotta contro lo sfruttamento e il modo di organizzarlo, ma non il fatto che la cooperazione resta la forma fondamentale del lavoro e della produzione. I mutamenti tecnologici possono mutare le forme e i modi della cooperazione, ma non possono annullarla. Solo in una società basata sul profitto, sullo sfruttamento e sull'individualismo si pone il problema del conflitto tecnologia-uomo e dell'espulsione della forza lavoro sostituita dalle macchine.

La merce non è un simulacro, è un'attrice che entra in scena e che, come tale, cerca di far sì che il personaggio (l'oggetto-merce) annulli l'autore (il lavoro congelato in esso) e che gli spettatori sospendano non volontariamente e temporaneamente l'incredulità, così come voleva Coleridge a proposito della rappresentazione poetica, ma, al contrario, involontariamente e permanentemente. Nell'epoca della apparente fine delle grandi narrazioni, che, secondo Lyotard, caratterizza la condizione postmoderna, le merci, per dirla con Vico, sono *narrazioni vere*, cioè nel loro mostrarsi seduttive e accattivanti, come i miti, ci dicono qualcosa di vero e appaiono come quel che sono esattamente come i personaggi in scena, cioè ambivalenti, attori e personaggi che, a differenza di quelli di Pirandello, non cercano l'autore, ma anzi lo vogliono nascondere e dimenticare.

Il valore d'uso fa dunque riferimento alla cooperazione, mentre la merce, il valore di scambio, fa riferimento alla scena, allo spettacolo.

La cooperazione è fatta di attori che interagiscono fra loro. Lo spettacolo è fatto di spettatori che sono soli anche quando stanno insieme agli altri, perché si trovano sempre nella folla e nel buio.

La confusione feticistica fra persone e cose corrisponde alla confusione tra cooperazione e spettacolo.

Nella cooperazione si opera attivamente, nello spettacolo si assiste passivamente.

La riduzione della politica a spettacolo è il frutto della confusione feticistica tra cose e persone. Naturalmente sto semplificando e schematizzando. È chiaro che vi sono forme di spettacolo in cui lo spettatore è attivo oppure si può essere al contempo attore e spettatore, ma la tendenza domi-

nante nel sistema capitalistico, dove la merce entra in scena, è la condizione del prigioniero nella caverna di Platone, spettatore isolato e incatenato. L'ideale dell'*audience* moderna è lo stare isolati nella folla e nel buio.

Prendiamo lo spettatore nel cinema. Come è stato osservato, «Il cinema è sempre stato associato a un pubblico: il nuovo contesto mediale consente di costruire *pubblici immaginati* anche quando lo spettatore si ritrova da solo di fronte al display di un computer o di un tablet» (Casetti, 2015, p. 117).

Il pubblico (spettatori) implica la solitudine della folla. Dentro la sala, gli spettatori sono insieme ma soli. E così pure chi guarda un film da un computer o da un tablet è solo anche se collegato. Ma con i nuovi dispositivi «come [...] essere sicuri di vedere del cinema, quando non si è più in una sala buia?» (ivi, p. 118). La risposta è che, per quanto l'esperienza dei nuovi dispositivi sia lontana dall'esperienza classica del cinema «grazie alla presenza di un pubblico immaginato possiamo tornare a far corpo con una comunità, anche se siamo impegnati in una visione individuale» (*ibid.*).

Ma questa riparazione si rende possibile perché anche al cinema siamo impegnati in una visione individuale. Siamo cioè soli in mezzo agli altri. Ma l'essere soli in mezzo agli altri (anche immaginati) non fa né comunità, né collettività, né cooperazione, comporta invece individui isolati nella folla che, a partire dall'invenzione quattrocentesca del quadro e della prospettiva lineare, divennero gli spettatori di quelle finestre albertiane che furono poi il teatro di Palladio, il cinema, la televisione, il computer, il tablet, lo smartphone.

Per questo è necessario distinguere concettualmente tra pubblico (*audience*), comunità, collettività, cooperazione. La merce cerca un pubblico ma è il risultato di una cooperazione. Le contraddizioni tra valore di scambio e valore d'uso, tra merce e lavoro vivono dell'antinomia tra *audience* e cooperazione, tra spettatori che non riescono a diventare attori e attori che non vogliono essere spettatori.

4.2

L'immaterialità del valore

David Harvey sottolinea due caratteristiche del valore: il suo essere in movimento e il suo essere immateriale. Il movimento del capitale è paragonato al ciclo idrologico. Il suo essere immateriale è riferito alla sua definizione come *tempo di lavoro socialmente necessario*. Il tempo di lavoro socialmente

necessario implica forme di relazioni sociali che non possono essere misurate empiricamente.

Il materialismo storico riconosce l'importanza di forze immateriali ma oggettive di questo genere. Normalmente vi facciamo riferimento per spiegare la caduta del Muro di Berlino, l'elezione di Donald Trump, sentimenti di identità nazionale o il desiderio delle popolazioni indigene di vivere secondo le proprie norme culturali. Descriviamo in termini immateriali caratteristiche come il potere, l'influenza, la credenza, lo status, la fedeltà e la solidarietà sociale. Il valore, per Marx, è esattamente un concetto del genere (Harvey, 2018, p. 19).

Per convalidare la sua tesi Harvey cita un passo dei *Grundrisse*: «il capitale per un suo verso è *valore*, quindi qualcosa di *immateriale*, di indifferente alla sua sostanza materiale» (Marx, 2012, p. 198)².

Qui l'immaterialità è dunque specificata dal fatto che il *valore* è indifferente alla materia. Tradotto in altri termini, si potrebbe dire che il *valore* in quanto *valore di scambio* è immateriale perché indifferente al *valore d'uso*. L'indifferenza del valore di scambio rispetto al valore d'uso non significa affatto, però, che il valore di scambio perde la sua dimensione materiale, significa invece che esso si pone astrattamente in rapporto con qualunque possibile valore d'uso, ma non può fare a meno di avere comunque un rapporto con un valore d'uso. In sostanza, il valore di scambio non perde mai il suo referente che è il valore d'uso, anche se quest'ultimo può variare. L'immateriale è tale in quanto mantiene il suo rapporto con il materiale e non sparisce nelle nebbie dello spirito. È vero, come dice Harvey, che realtà come il potere o la credenza sono immateriali, ma è anche vero che esse esistono solo quando si specificano materialmente. Il potere e la credenza sono nella stessa situazione del triangolo di Platone, che può essere pensato come idea ma lo si può rappresentare soltanto come *quel* triangolo che qualcuno disegna sulla carta. È ben vero che, come dice Bateson, l'informazione, immateriale, dipende dalla differenza che esiste tra il bianco della carta e il blu dell'inchiostro ma, appunto, l'immateriale della *differenza*, che ci dà l'informazione, è assicurato dalla carta e dall'inchiostro che sono materiali. Il potere, se deve essere rappresentato, è sempre *quel* potere dotato di supporti materiali (il trono, la corona, la tiara). La credenza, se

2. Marx cita il *Traité d'économie politique* (t. 2, Paris 1817, p. 429) di Jean-Baptiste Say: «Le capital est toujours d'une essence immatérielle, puisque ce n'est pas la matière qui fait le capital, mais la valeur de cette matière, valeur qui n'a rien de corporel».

deve essere rappresentata, è *quella* credenza dotata di supporti materiali (la voce, il linguaggio, la scrittura, la registrazione).

Da questo punto di vista, la merce, in quanto valore di scambio, diventa un *feticcio* quando materiale e immateriale si scambiano di ruolo e le relazioni sociali si oggettivano nelle cose. Non è più l'immateriale valore di scambio ad avere come referente il materiale valore d'uso, ma è il materiale valore d'uso a rappresentare l'immateriale valore di scambio. La merce si appropria delle relazioni sociali che l'hanno prodotta ed entra in scena.

4.3

Il postmoderno e il Bonaventura Hotel di Los Angeles

Scrivo Jameson (2007, pp. 55-6) riferendosi al Bonaventura Hotel di Los Angeles come espressione del postmoderno:

Credo che il *Bonaventure* insieme a un certo numero di edifici postmoderni caratteristici, come il *Beaubourg* o l'*Eaton Center* di Toronto, aspiri ad essere uno spazio totale, un mondo completo, una specie di città in miniatura; a questo nuovo spazio totale corrisponde una nuova pratica collettiva, una nuova maniera di muoversi e di riunirsi degli individui, una specie di pratica di un genere nuovo e storicamente originale di iperfolla.

Jameson rileva che l'edificio tende a essere chiuso in sé stesso, autoreferenziale e autofunzionale: «esso infatti non desidera essere parte della città, ma piuttosto un suo equivalente, un surrogato» (ivi, p. 56). Ciò produce un effetto paradossale: l'aspetto commerciale quasi è nascosto dalla funzione estetica.

Il valore di scambio diventa il valore d'uso, ma non del tutto, non può: è un hotel e come tale deve funzionare. Il suo valore d'uso, essere un edificio di metallo, vetro e cemento, vorrebbe annullare il suo valore di scambio, rubando a quest'ultimo il valore estetico e desiderante, ma non può farlo del tutto. Il desiderio sovrasta il bisogno, ma non può annullarlo. Il postmoderno ha fortemente accentuato questa tendenza che punta all'impossibile.

Da questo scenario, Jameson arriva alla conclusione che «ciò costituisce un'intensificazione dialettica dell'autoreferenzialità di tutta la cultura moderna, che tende a riferirsi a sé stessa e a designare come suo contenuto la propria produzione culturale» (ivi, p. 58). Ciò si rende possibile a causa

della perdita della *profondità* nella cultura contemporanea e della tendenza del valore di scambio a cancellare la memoria del valore d'uso.

Ma si può cancellare *del tutto* il valore d'uso? In arte forse sì, ma nella vita economico-sociale no. Si ripropone appunto il tema del *simulacro*. Jameson dice che l'arte contemporanea predilige il *pastiche*, perdendo la profondità.

Il *pastiche* implica la perdita della storia nello stesso momento in cui è un'imitazione di testi o immagini o musiche ironicamente giustapposti. Il *pastiche*, secondo Jameson, corrisponde al *simulacro* (cfr. Deleuze, Baudrillard e, prima, Debord), cioè a una copia identica a un originale che non è mai esistito (Platone). «La cultura del simulacro nasce in una società nella quale il valore di scambio si è talmente generalizzato da cancellare la stessa memoria del valore d'uso, una società in cui, come ha osservato Guy Debord con una frase straordinaria, "l'immagine è diventata la forma finale della reificazione"» (ivi, p. 35).

Ma se per Marx, le cose appaiono come sono, allora l'ideologia e la falsa coscienza non appartengono alla dicotomia essenza-apparenza. Questo non vuol dire assimilare Marx al *pastiche* postmoderno, bensì trovare un'altra idea di profondità che probabilmente è quella che Merleau-Ponty ha cercato in Cézanne e nella sua Montagne St.-Victoire, dove la rappresentazione eccede la cosa rappresentata rappresentandola. Ma l'eccedenza non vuol dire affatto che il referente scompare, vuol dire soltanto che la corrispondenza tra rappresentazione e cosa rappresentata si indebolisce fino a far sì che la Montagna reale finisce con l'essere un semplice supporto della Montagna dipinta, come un valore d'uso che diventa un mezzo del valore di scambio. Ma è nel valore di scambio che bisogna cercare il valore d'uso, così come l'invisibile va cercato dentro il visibile, la cooperazione dentro uno spettacolo che si trasforma in modo tale che tutti gli attori diventano spettatori e tutti gli spettatori attori.

Nel paragrafo su *Il carattere di feticcio e il suo arcano*, Marx segnala che l'analogia più adeguata per comprendere il feticismo delle merci non è la camera oscura, che egli aveva già evocato in precedenza nell'*Ideologia tedesca*, bensì la religione, una forma fantasmagorica che non rovescia l'immagine, ma *eccede* la cosa rappresentata rappresentandola (cfr. Wollheim, 1974, p. 176).

Ciò che eccede non rovescia, ma deforma, somiglia nella differenza (cfr. Merleau-Ponty, 1989; Heidegger, 2009).

Come Vico per i miti, si tratta di "narrazioni vere", cioè di modi di rappresentare tra le cui maglie si trova il vero. Gli dèi dell'*Iliade* e dell'*Odis-*

sea sono deformazioni degli uomini e proprio per questo raccontano delle verità sugli uomini. In Marx non si dà l'idea di profondità basata sulla dicotomia essenza-apparenza, ecco perché "le cose appaiono come quel che sono". Applicare al feticismo delle merci lo statuto di falsità identificando l'apparenza con il falso e l'essenza con la verità è un errore. La verità è nelle trame dell'apparenza, l'invisibile che si trova nel visibile. *Rendere visibile*, scrive Paul Klee. Si rende visibile ciò che non si vede all'interno del visibile, non alle sue spalle. La profondità non è laggiù, lontano. È nelle relazioni che simultaneamente si intrecciano in tutte le dimensioni. Non si dà un solo punto di vista. Era questo che voleva dire Cézanne e che hanno colto Giacometti, Delauney e Merleau-Ponty.

Come dice il signor Palomar: «Solo dopo aver conosciuto la superficie delle cose, ci si può spingere a cercare quel che c'è sotto. Ma la superficie delle cose è inesauribile» (Calvino, 2015, p. 51).

Per questo la profondità va cercata non lontano, non altrove, non al di là di ciò che appare, ma, come ha fatto Cézanne con la sua Montagna, nelle trame della superficie, perché appunto l'invisibile sta nelle reti del visibile così come lo sfruttamento, marxianamente, sta nelle trame della merce e della sua visibilità. E noi, come uno spettatore che si perde nello spettacolo confondendo l'inganno con l'illusione e abbandonando le trame di verità che vi sono in quest'ultima, lo dimentichiamo tutte le volte che andiamo a comprare una merce.

Il neoliberismo è riuscito con TINA (*There Is No Alternative*) a toglierci un futuro che non sia il presente e, con i mutamenti tecnologici e soprattutto con il cambiamento dell'organizzazione del lavoro, a far sparire il significato della forza cooperativa del lavoro.

Frammentazione delle aziende, microfisica del loro potere dispotico, ideologia dell'individuo imprenditore di sé stesso, applicazione del modello aziendale nelle scuole, nelle università, nei sistemi sanitari e nelle istituzioni, smantellamento dello Stato sociale, imposizione della precarietà nel lavoro a cui si accompagna il senso estetico di una vita che vuole fermare il tempo in quanto non ha futuro né passato, illudendosi che il presente si identifichi con l'eternità: tutto questo, che Mark Fisher, mutuandolo da altri, ha definito *realismo capitalista*, porta nel neoliberismo postmoderno alle estreme conseguenze ciò che Marx aveva già sottolineato quando, parlando dell'individuo borghese del XVIII secolo, lo descriveva come colui il quale tendeva a considerare e a trattare la società come mezzo per i suoi fini privati. Una visione che privilegia i pochi e punisce i molti e che, dietro un'immagine di libertà come rottura di

vincoli (e fu storicamente necessario spezzare i vincoli del passato), porta allo sfruttamento, alle diseguaglianze, a lasciare dietro le quinte quella forza cooperativa che da facoltà della specie umana è diventata il mezzo più efficace di sfruttamento.

Quando negli anni Ottanta si cominciò a parlare di globalizzazione, si diffuse e divenne dominante una determinata visione del mondo. In essa c'era posto per l'abbassamento dei salari, per il ritorno verso forme occulte di schiavitù, per la ridislocazione in vari angoli del pianeta della produzione, per guerre fatte in nome dell'umanità, per l'idolatria e l'onnipotenza dei cosiddetti manager, per le speculazioni bancarie, per un indebolimento dei valori morali in nome dell'efficienza e del realismo, per la selvaggia occupazione privata di tutto ciò che era pubblico, per la fine della responsabilità sociale. Ci fu posto anche per il precariato che da spiacevole fase transitoria dell'esistenza divenne in silenzio condizione permanente. Una destra aggressiva impose di fatto l'idea di *precarietà* come condizione permanente del lavoro e una sinistra ormai esangue che si vergognava di sé stessa e andava in cerca di servili riconoscimenti imprenditoriali e manageriali di fatto la accettò chiamandola *flessibilità*. Che cos'è la *flessibilità*? In teoria un'ottima cosa: poter cambiare lavoro senza sentirsi prigioniero della ripetitività quotidiana dei gesti e dei comportamenti; essere svincolati dal lavoro fisso che condiziona tutta una vita; ottenere piena libertà nelle scelte. Un mondo meraviglioso! Ma la *flessibilità* ha un lato demoniaco, la *precarietà*: dover cambiare lavoro in base alle fluttuazioni del mercato; essere condizionati per tutta la vita dalla mancanza di impiego fisso; non avere alcuna libertà nelle scelte. La *precarietà* non soltanto dà insicurezza rispetto al lavoro e al futuro, ma alla lunga tende a piegare il senso di orgoglio e di dignità delle persone, poiché esse sono sempre ricattabili fino al punto che la loro volontà si disperde e la loro autonomia si dissolve. Il vero problema è il fatto che la *precarietà* da condizione transitoria dell'esistenza è diventata, come già detto, condizione permanente in un mondo dove ogni speranza per il futuro, ma anche ogni rabbia per un presente che sta offendendo la dignità e l'orgoglio, non riescono a trovare né spazi né valori collettivi. Ogni senso critico resta privato e si dissolve nell'autoinganno indotto dall'oscillare mediatico tra la falsa euforia prodotta dalla pubblicità di un mondo che non c'è, e lo spettacolo di corruzione, di immoralità e di egoismo a cui assistiamo tutti i giorni, ma che vediamo alla tv come dal buco della serratura, dall'altra parte e in silenzio. Il crescere delle diseguaglianze e la retorica ben riuscita sulla precarietà rappresentano l'altra faccia della co-

operazione, quella dove una facoltà caratteristica della specie umana diventa lo strumento più efficace dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Per questo è importante che donne e uomini si riappropriino dell'organizzazione cooperativa del lavoro e, in quanto personaggi in un gioco teatrale che ha nascosto gli autori, li trovino e avendoli trovati si rendano conto alla fine che gli autori sono loro stessi. Potrebbero scoprire così che, stando insieme e cooperando, come i suonatori nella musica *jazz*, dove lo stare insieme si arricchisce delle diversità individuali di ciascuno, non sono più spettatori passivi, prigionieri nella caverna, isolati e connessi, ma sono essi stessi gli autori di un dramma che ha per temi l'eguaglianza e la dignità.

Ma per arrivare a questo bisogna prima passare da Flaubert e dal suo ultimo capolavoro. A proposito dei tavoli danzanti entrati in scena, *Bouvard* non ci voleva credere: «eppure – scrive Flaubert – in tutta Europa, in America, in Australia e nelle Indie, milioni di mortali passavano la loro vita a far muovere tavoli; e si scopriva il modo di far diventare profeti i canarini, di dare concerti senza strumenti, di corrispondere per mezzo di lumache. La stampa, proponendo seriamente al pubblico queste panzane, lo confermava nella sua credulità» (Flaubert, 2009, p. 194). Argomento del romanzo di Flaubert è la *bêtise*, la stupidità, e con essa la credulità. Il primo passo per criticare il feticismo della merce e non scambiare le persone con le cose potrebbe e dovrebbe essere la critica della *bêtise* umana, che Flaubert vedeva avanzare a fianco della scienza e della tecnologia. Che cos'è la *bêtise*? È, come dice Kundera, il non pensiero del conformismo e dei luoghi comuni, che oggi viene sempre più rafforzato dalla complicità dei mass media e dei social.

Il primo passo per ripensare un'alternativa è la critica della *bêtise*, che oggi purtroppo quasi tutta la politica, non riuscendo a uscire dalla condizione di minorità a cui la condannano il conformismo e i luoghi comuni del neoliberismo, tende ad accettare e a introiettare nell'affannosa ricerca di un consenso immediato. Scriveva Milan Kundera (1988, p. 225) nel 1985, quando il neoliberismo cominciava a imporsi:

La scoperta flaubertiana è più importante per il futuro del mondo che non le idee più sconvolgenti di Marx o di Freud. Perché è possibile immaginare il futuro senza la lotta di classe o senza la psicoanalisi, ma non si può immaginare senza l'ascesa irresistibile dei luoghi comuni, i quali, iscritti nei computer, diffusi dai mass media, rischiano di diventare in breve tempo una forza che schiaccierà ogni pensiero originale e individuale e soffocherà così l'essenza della cultura europea dei Tempi Moderni.

Bibliografia

- BAUDRILLARD J. (1981), *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris.
- CALVINO I. (2015), *Palomar*, Mondadori, Milano.
- CASETTI F. (2015), *La galassia Lumière. Sette parole per il cinema che viene*, Bompiani, Milano.
- DEBORD G. (1990), *Commentari sulla società dello spettacolo – La società dello spettacolo*, Sugarco, Milano.
- DELEUZE G. (2006), *Simulacro e filosofia antica*, in Id., *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, pp. 223-46.
- DERRIDA J. (1994), *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano.
- FLAUBERT G. (2009), *Bouvard et Pécuchet*, a cura di F. Rella, Feltrinelli, Milano.
- HARVEY D. (2018), *Marx e la follia del capitale*, Feltrinelli, Milano.
- HEIDEGGER M. (2009), *Identità e differenza*, Adelphi, Milano.
- JAMESON F. (2007), *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma.
- KUNDERA M. (1988), *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano.
- MARX K. (1975), *Il capitale*, Libro I, trad. it. di D. Cantimori, Einaudi, Torino.
- ID. (2012), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it. di G. Backhaus, manifestolibri, Roma.
- MERLEAU-PONTY M. (1989), *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano.
- WOLLHEIM R. (1974), *Walter Pater as a Critic of the Arts*, in Id., *On Art and Mind*, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 155-76.

Parte seconda
Crisi ecologica e lotta per la natura



L'accumulazione originaria come causa del disastro economico ed ecologico*

di *Kobei Saito*

5.1

Introduzione

La teoria dell'accumulazione originaria elaborata da Marx non è una semplice descrizione storica dell'origine del capitalismo: essa ne ritrae il carattere distruttivo¹. Per comprendere pienamente questo aspetto, il concetto di accumulazione originaria va inteso in relazione alla teoria marxiana del metabolismo. In questo modo è possibile comprendere il processo storico dell'accumulazione originaria come causa *sia* del disastro economico *che* di quello ecologico. Diventa inoltre evidente quanto strettamente queste due crisi siano connesse l'una all'altra, proprio perché lo sviluppo capitalistico come processo di formazione di classi trasforma radicalmente e riorganizza l'intero scambio metabolico tra esseri umani e natura su una scala che non ha precedenti.

Com'è abbastanza noto, Fredric Jameson (2003, p. 76) si lamentava del fatto che «è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo». Solo una solida comprensione dell'impatto distruttivo imminente allo sviluppo capitalistico permette di concepire una società postcapitalista che possa proporsi come alternativa a quella attuale. La chiave per far rivivere oggi un immaginario comunista è il concetto di “ricchezza” (*Reichtum*) presente nel passaggio di apertura del Libro I del *Capitale*. Questo concetto rivela perché lo sviluppo capitalistico tende a impoverire la “ricchezza” della società, piuttosto che ad aumentarla, perché esso crea costantemente scarsità artificiale (“paradosso di Lauderdale”).

* Traduzione di Lorenzo Milano e Luca Timponelli.

1. Questo studio è stato sostenuto dal JSPS Kakenshi Grant Number JP20K13466 e dal ministero dell'Istruzione della Repubblica di Corea e dalla National Research Foundation of Korea (NRF-2018S1A3A2075204).

Successivamente, nella *Critica del programma di Gotha*, Marx ritorna su questo concetto di ricchezza. Nella sua famosa descrizione della società comunista egli sembra ricadere nell'ingenua idea prometeica del dominio assoluto sulla natura. Tuttavia, questo passo può essere reinterpretato in una prospettiva ecologica, senza cadere quindi nella lettura produtti-vista, a partire dalla sua critica ecosocialista dell'accumulazione originaria sviluppata nel Libro I del *Capitale*. Tale reinterpretazione dischiude finalmente l'idea di una società postcapitalista alternativa caratterizzata dall'«abbondanza radicale» della ricchezza comune, che estende il «regno della libertà» senza accrescere le forze produttive.

5.2

La separazione tra uomo e natura come specificità del capitalismo

Il processo storico di “accumulazione originaria” costituisce il presupposto dello sviluppo capitalistico. Come Marx argomenta nel Libro I del *Capitale* richiamando le recinzioni [*enclosure*] in Inghilterra, l'accumulazione originaria del capitale è un violento processo di separazione che equivale al «processo storico di separazione di produttore e mezzi di produzione» (Marx, 2011, p. 789). Questa definizione porta spesso il lettore a pensare alle trasformazioni storiche attraverso cui i mezzi sociali di sussistenza e di produzione vengono trasformati in capitale e i produttori in lavoratori salariati. I lettori tendono a concentrare la propria attenzione sul modo in cui i presupposti sociali della crescente miseria dei lavoratori sono stati preparati dall'accumulazione originaria e rafforzati dallo sviluppo del capitalismo. In *New Imperialism* David Harvey (2005, p. 149) riassume brevemente il fatto che l'accumulazione originaria «implicava prendere la terra, egli dice, recintarla ed espellere la popolazione residente per costituire un proletariato senza terra, per poi rilasciare la terra nel circuito ordinario privatizzato dell'accumulazione di capitale».

Tuttavia, è importante ricordare che Marx nel Libro I del *Capitale* definisce il “lavoro” come un processo che ha luogo tra esseri umani e natura, un processo «in cui, per mezzo della propria azione, egli media, regola e controlla il proprio ricambio materiale organico con la natura» (Marx, 1980a, p. 197). Questo è il motivo per cui l'accumulazione originaria come separazione dall'unità originaria dei produttori dalla loro condizione oggettiva di produzione si traduce inevitabilmente in una grande trasfor-

mazione tanto della vita dei lavoratori quanto della loro relazione con la natura.

E, in effetti, nei *Grundrisse*, Marx (1986, p. 422) sottolinea questa relazione, storicamente peculiare, tra esseri umani e natura che si è prodotta a seguito dell'accumulazione originaria:

Non l'unità degli uomini viventi e attivi con le condizioni naturali inorganiche del loro ricambio con la natura, e di conseguenza la loro appropriazione della natura, bensì la separazione di queste condizioni inorganiche dell'esistenza umana da questa esistenza attiva, una separazione che è posta compiutamente solo nel rapporto tra lavoro salariato e capitale, ha bisogno di una spiegazione ovvero è il risultato di un processo storico.

Nelle società precapitalistiche, nota Marx, esseri umani e natura non erano separati. Gli schiavi e i servi della gleba erano ridotti a parte delle condizioni oggettive di produzione e riproduzione, al pari del bestiame, ma un simile trattamento assicurava anche il soddisfacimento dei loro bisogni fondamentali. Divenuti parte della natura inorganica come il bestiame, il loro scambio metabolico con la natura poteva essere reso stabile senza fratture. Questo assicurava ciò che Marx chiama l'«unità originaria» tra i produttori e le loro condizioni oggettive.

Al contrario, in seguito alla loro separazione forzata dalla natura, i produttori immediati divennero nel capitalismo “liberi” in un duplice senso: liberi dal dominio personale e politico tipico delle società precapitalistiche, parimenti liberi dai mezzi materiali di realizzazione del loro lavoro. Come risultato di questa alienazione storica dalla natura, il lavoro, in quanto mediazione delle interazioni umane con la natura, iniziò a essere praticato in modo diverso – ora l'intero processo produttivo veniva completamente riorganizzato in vista della valorizzazione del capitale –, cosicché anche gli scambi metabolici con la natura cominciarono ad assumere una forma totalmente diversa. Come si vedrà in seguito, tale trasformazione finì per esercitare una potente influenza sia sulla sfera economica che su quella ecologica.

Marx, coerentemente con queste osservazioni, sostiene che è necessario ripristinare «l'unità originaria» nella società del futuro, lasciandosi alle spalle questa alienazione dalla natura: «Soltanto sulla base materiale che esso crea e per mezzo delle rivoluzioni che la classe operaia e l'intera società attraversano nel processo di questa creazione, può essere ristabilita l'unità originaria» (Marx, 1993, p. 453). Anzi, la famosa affermazione di Marx

sulla «negazione della negazione» nel Libro I del *Capitale* corrisponde a questo ripristino dell'unità originaria, inteso come processo di superamento della separazione nello scambio metabolico tra esseri umani e natura. Tuttavia, per comprendere che cosa debba essere ripristinato nel comunismo, bisogna prima cogliere nel dettaglio ciò che viene distrutto attraverso l'accumulazione originaria. Secondo Marx, la ricchezza viene vanificata nel sistema capitalistico. La tesi secondo cui il capitalismo, a dispetto del suo incredibile potere di produzione, distrugge ricchezza potrebbe suonare discutibile. Ma questo è il «paradosso della ricchezza» (Foster, Clark, 2020, p. 152).

5.3

Il concetto di “ricchezza” in Marx

L'analisi che Marx fa dell'accumulazione originaria mostra come l'inizio del *Capitale*, benché scritto con un'impostazione di tipo logico, presupponga un processo storico di recinzione che ha portato all'universalizzazione della produzione delle merci. Di conseguenza, nel passaggio di apertura troviamo una contraddizione fondamentale del capitalismo, prodotta dalla separazione radicale nello scambio metabolico tra esseri umani e natura. John Holloway ha presentato un'interessante interpretazione di questo passaggio in cui Marx (1980a, p. 45) scrive: «La ricchezza delle società in cui domina il modo di produzione capitalistico si manifesta come una “immane raccolta di merci”, la merce singola come sua forma elementare. La nostra indagine comincia perciò con l'analisi della merce».

È vero che *Il capitale* prende le mosse dall'“analisi della merce”. Tuttavia, come sottolinea Holloway (2015, p. 5), il vero punto di partenza, che è il soggetto della prima frase, non è la merce, ma la ricchezza. Marx sostiene in questo passaggio di apertura che la ricchezza delle società «si manifesta fenomenicamente» nel capitalismo «come un'immane raccolta di merci». Il verbo “presentarsi” segnala che la ricchezza e le merci non sono identiche e che la ricchezza delle società non capitalistiche non necessariamente si presenta come merce. Solo in presenza di certi rapporti sociali la ricchezza di una società “si presenta” come merce.

È importante riconoscere sia la non-identità che la tensione fondamentale che sussiste tra ricchezza e merce. Karl Polanyi (2010, pp. 88-98) a suo tempo aveva messo in guardia sul fatto che terra, lavoro e denaro sono «merci fittizie» che non devono essere completamente mercificate e as-

soggettate ai dettami del mercato. Queste tre categorie possono essere considerate forme tipiche della “ricchezza” sociale incompatibili con la piena mercificazione imposta dalla logica capitalistica.

Eppure, il concetto di ricchezza in Marx è ancora più ampio. Il suo impiego del termine può risultare difficile da comprendere, dal momento che l'immagine contemporanea della “ricchezza” è spesso ridotta alla sua forma “borghese” – cosicché essere ricchi significa solitamente disporre di molte ricchezze materiali, quali terreni e denaro. Tuttavia, come nota Holloway, la ricchezza non va necessariamente intesa in questo modo. Il termine tedesco *Reichtum* può essere tradotto con “ricchezza” perché *reich* significa “ricco”. Sebbene “ricchezza” possa significare abbondanza di ricchezza monetaria, il termine possiede una connotazione più ampia, come per la ricchezza di gusto e di odore, di esperienze di vita e nella natura (Holloway, 2015, p. 5).

A proposito delle estesissime possibilità della ricchezza non capitalistica, nei *Grundrisse* Marx (1986, pp. 420-1) scrive quanto segue:

In fact però, se la si spoglia della limitata forma borghese, che cos'è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive ecc. degli individui, generata nello scambio universale? Cos'è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze naturali, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della sua propria natura? Cos'è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate di un metro già dato? [...] Nell'economia politica borghese – e nell'epoca della produzione cui essa corrisponde – questa completa estrinsecazione dell'interiorità umana si presenta come un completo svuotamento; questa universale oggettivazione come estraneazione totale, e l'eliminazione di tutti gli scopi unilaterali determinati come sacrificio dello scopo autonomo a uno scopo del tutto esterno.

La ricchezza delle società non consiste nella produzione di una quantità di merci sempre maggiore, quanto piuttosto nel pieno e costante sviluppo delle potenzialità complessive degli esseri umani. Marx considera ricchezza la cultura, le abilità, il tempo libero e la conoscenza, la cui piena realizzazione presuppone che ci spogliamo della “forma borghese” di ricchezza, perché la produzione capitalistica *impoverisce* la ricchezza sociale nelle condizioni di una “alienazione totale”, imponendo “un fine totalmente esterno” ai produttori in nome dell'accumulazione infinita di capitale.

Marx inoltre impiega l'espressione "ricchezza naturale" (*natürlicher Reichtum*) per indicare le condizioni naturali e materiali di produzione e riproduzione. Come scrive nel Libro I del *Capitale* (1980a, p. 559): «Le condizioni naturali esterne si articolano economicamente in due grandi classi, ricchezza naturale di mezzi di sussistenza, dunque fertilità del suolo, acque pescose, ecc., e ricchezza naturale di mezzi di lavoro, come cascate perenni, fiumi navigabili, legname, metalli, carbone ecc.». La ricchezza della natura che si presenta come terra, acqua, foreste è indispensabile per gli uomini nella forma di mezzi sia di sussistenza che di produzione, e può senza dubbio essere considerata la "ricchezza" fondamentale delle società. Marx scrive anche che «il lavoro è suo padre e la terra è sua madre» (ivi, p. 54). L'abbondanza e la sostenibilità della ricchezza naturale fornita dalla terra costituiscono il fondamento materiale essenziale della prosperità sociale.

Tuttavia, come Marx sostiene all'inizio del Libro I del *Capitale*, tale ricchezza sociale e naturale nel capitalismo si presenta come un'«immane raccolta di merci». Ed è qui che emerge una tensione, poiché la logica della merce ruota in modo unilaterale intorno al valore della merce, svalutando e rendendo marginale ciò che merce non è. La merce mette al primo posto il valore di scambio, nonostante le specificità materiali della ricchezza rimangano il fondamento del valore d'uso. Dal momento che una merce priva di valore d'uso perde il proprio valore, l'elemento materiale della ricchezza ha la funzione di un "portatore" (*Träger*) essenziale del valore. Il valore d'uso, tuttavia, viene subordinato alla logica della valorizzazione del capitale, che produce una tensione nella misura in cui la ricchezza è spesso qualcosa che il capitale, di per sé, non ha creato (il capitale non crea né conoscenza e cultura, né terra e acqua), ma semplicemente utilizza e modifica come un mezzo per la propria valorizzazione.

Da una parte, le forze naturali sono completamente sfruttate dal capitale come doni gratuiti: «Elementi naturali che entrano nella produzione come agenti, quale che sia la funzione che essi possono avere nella produzione, non entrano in essa come parti del capitale, ma come una forza naturale gratuita del capitale» (Marx, 1980c, p. 852). Il trattamento che il capitale riserva alla natura come insieme di doni gratuiti rafforza indubbiamente il paradosso fondamentale della ricchezza, in quanto la distruzione e lo sperpero della ricchezza della natura in nome della valorizzazione di capitale compromettono nel lungo periodo le condizioni naturali della produzione.

D'altra parte, la natura è a sua volta mercificata in quanto la natura selvaggia è priva di valore se lasciata inalterata. La sua mercificazione, tuttavia, avviene attraverso la dissoluzione dell'abbondanza di ricchezza sociale e la creazione della "scarsità artificiale". Marx descrive questo processo nella sua teoria dell'accumulazione originaria. Le recinzioni dei campi distrussero i beni comuni, mercificando così le terre e cacciando le persone che ci vivevano. Nonostante l'accumulazione originaria sia spesso ridotta alla separazione dei produttori dai loro mezzi di produzione, il suo impatto sulla ricchezza della società ha avuto una portata più vasta. Citando diversi resoconti, nel Libro I del *Capitale* (soprattutto nell'edizione francese) Marx sottolinea come la natura venga devastata dopo l'espulsione dei contadini dalla terra. Le terre più fertili della Scozia furono totalmente stravolte perché coloro che erano soliti coltivarle furono cacciati e le terre semplicemente convertite a un uso più redditizio: «enormi distese di terreno che una volta figuravano nelle statistiche scozzesi come pascoli di eccezionale fertilità ed estensione, ora sono escluse da ogni coltivazione e da ogni miglioramento e sono dedicate unicamente al piacere di pochissimi cacciatori, che dura poi solo un breve periodo dell'anno» (Id., 1980a, p. 807).

Questa trasformazione dell'uso della terra ha avuto un immenso impatto sulla vita quotidiana degli abitanti delle campagne. La seconda ondata di recinzioni è caratterizzata da un generale impoverimento delle condizioni di vita della popolazione. Mentre la rivoluzione agricola fondata sul sistema della rotazione quadriennale (rotazione di Norfolk) accrebbe in modo significativo la produzione di grano, i contadini persero la possibilità di accedere alle terre comuni e alle foreste, dove erano soliti allevare maiali nutrendoli con ghiande, raccogliere funghi, legname e frutta, cacciare uccelli. Vivendo nelle campagne, essi avevano anche accesso ai fiumi o al mare e pescavano. Ora, spinti nelle città, avevano perso l'accesso a tale ricchezza naturale. E quando anche rimanevano nelle campagne, le precedenti attività nei terreni comuni erano state rese illegali come atti di violazione di proprietà e furto. Di conseguenza, i contadini poveri iniziarono a soffrire per la mancanza di disponibilità di cibo locale.

La chiusura dei campi accentrò le terre nelle mani di pochi agricoltori-capitalisti. Dato che gli agricoltori-capitalisti assumevano i contadini solo durante le stagioni agricole di lavoro più intenso per licenziarli subito dopo, i villaggi contadini sparirono e i piccoli orti curati dai residenti cessarono di fornire ortaggi freschi per le loro tavole. Non essendo più chiaro da chi e come venissero coltivati gli ortaggi e con il rischio di essere sporcati

dagli escrementi di bestiame e pollame, divenne impossibile mangiarli crudi, per cui le insalate fresche scomparvero dal menù.

Allo stesso tempo, tutti i membri del nucleo familiare dovevano lavorare in fabbrica per guadagnarsi da vivere. La perdita di accesso ai beni comuni incrementò in modo significativo il peso finanziario sulle unità familiari. Iniziando a lavorare in età molto giovane, i bambini non avevano la possibilità di frequentare la scuola e non potevano acquisire elementari abilità culinarie in casa o durante feste e cerimonie, in cui sfarzosi banchetti venivano offerti gratuitamente ai membri del villaggio. E anche se acquisivano e mantenevano alcune di queste abilità, le famiglie delle classi lavoratrici cittadine non furono più in grado di acquistare la carne, costosa, ma solo patate vendute in strada a buon prezzo. Di conseguenza, le tradizionali ricette inglesi basate su ingredienti disponibili nei tradizionali villaggi rurali divennero inutilizzabili per le famiglie delle classi lavoratrici nelle grandi città.

Infine, la cultura inglese del cibo venne distrutta dalla sofisticazione alimentare. Nel Libro I del *Capitale* Marx, richiamando il testo di Arthur Hill Hassall *Adulterations Detected*, ricostruisce questo fenomeno, ovvero la sofisticazione del pane, adulterato con allume, sapone, carbonato di potassio e gesso. Il lavoratore «non sapeva di dover mangiare nel proprio pane, quotidianamente, una certa dose di sudore umano, mescolato con deiezioni di ascessi, ragnatele, blatte morte e lievito tedesco marcito – senza tenere conto dell’allume, dell’arenaria e di altri gustosi ingredienti minerali» (ivi, p. 271). Il problema non era limitato al pane, dato che Hassall (1861) riferisce di varie sofisticazioni in latte, burro, vegetali e birra. Questi cibi erano nocivi e pericolosi, ma erano anche economici, così la classe lavoratrice povera era costretta a dipendere da essi per riempirsi lo stomaco.

Le conseguenze dello smantellamento dei beni comuni furono disastrose per un gran numero di persone. Le abilità e le conoscenze furono impoverite e la ricchezza naturale distrutta a seguito della totale mercificazione del mondo. Ma dalla prospettiva del capitale la situazione appare molto diversa. Paradossalmente, questo è il modo in cui il capitalismo è decollato, dispiegando liberamente le sue piene potenzialità a livello di forze produttive, dal momento che i lavoratori diventavano sempre più dipendenti dalle merci sul mercato.

Questa tensione tra la ricchezza e la merce è ciò che sta alla base del “paradosso di Lauderdale” (Daly, 1998, p. 22). Secondo James Maitland, ottavo conte di Lauderdale, c’è una relazione inversa tra la “ricchezza pubblica” e le “ricchezze private”, tale per cui, all’aumentare dell’una,

l'altra diminuisce. Egli definisce la "ricchezza pubblica" come qualcosa che consiste «di tutto ciò che l'uomo desidera, in quanto utile o piacevole per lui». Al contrario, le "ricchezze private" possiedono un elemento aggiuntivo, in quanto comprendono «tutto ciò che l'uomo desidera, in quanto utile o piacevole per lui, e che esiste ad un certo grado di scarsità» (Lauderdale, 1819, pp. 57-8).

Detto in termini marxiani, la ricchezza pubblica possiede un valore d'uso, ma non un valore poiché esiste in abbondanza. Essa si trasforma in ricchezze private nel momento in cui diventa scarsa. In altre parole, terra, aria, acqua e cibo devono diventare scarsi per acquistare valore e fungere da strumento per l'accrescimento delle ricchezze private (così come le ricchezze nazionali, che sono composte dalla somma totale delle ricchezze individuali).

Evidentemente qui il problema è, come sostiene Lauderdale, che l'aumento delle ricchezze private è inevitabilmente accompagnato dall'incremento della scarsità e dalla diminuzione della ricchezza comune, prima libera e abbondante. Le terre comuni furono recintate, divenendo inaccessibili e dunque scarse per i contadini – cosa che accrebbe la miseria delle masse.

Questo processo di creazione di scarsità artificiale aumentò le ricchezze private di pochi. La scarsità del capitalismo è "artificiale" – vi è naturalmente la scarsità "naturale" delle terre coltivabili e dell'acqua disponibile – perché l'abbondanza di ricchezza sociale e naturale in comune deve essere distrutta e monopolizzata. È in questo che si manifesta la tensione tra ricchezza e merce, ed è questo il "paradosso della ricchezza" che costituisce la cifra del capitalismo.

5.4

Il paradosso della ricchezza: continuazione

L'accumulazione originaria determina uno slittamento fondamentale nello scambio metabolico tra esseri umani e natura, generando al contempo conseguenze disastrose per la ricchezza naturale. Marx è piuttosto coerente nel tener distinte ricchezza e merce sin dalle prime pagine del *Capitale*. Egli presta attenzione non solo ai "doni gratuiti della natura" al capitale – ciò di per sé non sarebbe sufficiente, in quanto considera unicamente la sfera del valore – ma anche ai suoi impatti ecologico-materiali sulla natura come ricchezza comune di tutti gli esseri umani.

Marx si concentra soprattutto sul problema dell'esaurimento del suolo, che all'epoca destava grande preoccupazione sociale. Con lo sviluppo del capitalismo l'obiettivo della produzione agricola cominciò a essere orientato verso la realizzazione di profitto a breve termine e i nutrienti a essere estratti dal suolo nella maggior quantità possibile senza essere reintegrati: «tutto lo spirito della produzione capitalistica, che è orientato verso il guadagno rapido e immediato, sono in opposizione con l'agricoltura, che deve tenere presenti tutte le permanenti condizioni di vita delle generazioni che si susseguono» (Marx, 1980c, p. 716).

Un altro problema era l'eccessiva deforestazione: «Lo sviluppo della civiltà e dell'industria in generale si è sempre mostrato così attivo nella distruzione dei boschi, che, al paragone, tutto ciò che essa fa invece per la loro conservazione e produzione è una grandezza assolutamente infinitesimale» (Id., 1980b, p. 255).

Questa distruzione dell'ambiente operata dal capitalismo è un problema che Marx solleva ripetutamente nel *Capitale*:

Con la preponderanza sempre crescente della popolazione urbana che la produzione capitalistica accumula in grandi centri, essa accumula da un lato la forza motrice storica della società, dall'altro turba il ricambio organico fra uomo e terra, ossia il ritorno alla terra degli elementi costitutivi della terra consumati dall'uomo sotto forma di mezzi alimentari e di vestiario, turba dunque l'eterna condizione naturale di una durevole fertilità del suolo. Così distrugge insieme la salute fisica dei lavoratori urbani e la vita intellettuale del lavoratore rurale (Id., 1980a, p. 549).

Marx intende analizzare il modo in cui l'interazione metabolica tra esseri umani e natura viene interamente trasformata e riorganizzata nel modo di produzione capitalistico. Anche il passo, ormai celebre, del Libro III del *Capitale* sottolinea questa opposizione tra merce e ricchezza, che in ultima analisi porta all'emergere di una «frattura insanabile» tra il metabolismo sociale e quello naturale:

D'altra parte la grande proprietà fondiaria riduce la popolazione agricola ad un minimo continuamente decrescente e le contrappone una popolazione industriale continuamente crescente e concentrata nelle grandi città; essa genera così le condizioni che provocano una incolumabile frattura nel nesso del ricambio organico sociale prescritto dalle leggi naturali della vita, in seguito alla quale la forza della terra viene sperperata e questo sperpero viene esportato mediante il commercio molto al di là dei confini del proprio paese (Marx, 1980c, p. 926).

Poiché la teoria di Marx del metabolismo si concentra tanto sull'aspetto umano quanto su quello naturale, è evidente che l'impatto dell'accumulazione originaria non possa essere ridotto unicamente alla formazione della classe lavoratrice. La diversa organizzazione del metabolismo tra uomo e natura nel capitalismo provoca un danno significativo a *tutte* le forme di ricchezza, compresa quella naturale. Samir Amin, in *Modern Imperialism, Monopoly Finance Capital, and Marx's Law of Value*, coglie bene questo punto e nota: «Marx, nel *Capitale*, conclude la sua critica radicale affermando che l'accumulazione capitalistica è fondata sulla distruzione delle basi di ogni ricchezza: gli esseri umani e il loro ambiente naturale» (Amin, 2018, p. 85, trad. nostra). Nella stessa direzione si colloca Stefania Barca, che, nel suo *Forces of Reproduction*, sottolinea giustamente la correlazione tra il deterioramento delle condizioni di vita e il degrado dell'ambiente naturale causati dall'accumulazione originaria, e afferma: «da una prospettiva storico-materialista, la classe operaia, o proletariato, e la spaccatura metabolica hanno origine da un unico processo globale di separazione violenta delle persone dai loro mezzi di sussistenza, che sconvolge anche la biosfera. La crisi ecologica, perciò, è la diretta conseguenza della produzione di classi» (Barca, 2020, p. 42, trad. nostra).

Quando si coglie appieno l'impatto realmente distruttivo dell'accumulazione originaria sia sulla ricchezza sociale che su quella naturale, diventa possibile concepire una società alternativa che ricomponga davvero la frattura metabolica e ricostituisca "l'abbondanza" della ricchezza comune. Ciò è particolarmente rilevante rispetto alla famosa affermazione di Marx sulla «negazione della negazione».

5.5

La negazione della negazione: una rivisitazione

L'accumulazione originaria del capitale come dissoluzione dei beni comuni può essere considerata la prima negazione, che cancella la proprietà individuale fondata sul lavoro del proprietario. Al contrario, il comunismo mira alla «negazione della negazione». Nel famoso passo che compare nel Libro I del *Capitale*, Marx (1980a, p. 838) scrive quanto segue:

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*.

Il comunismo, come sostiene Marx, mira a recuperare i beni comuni a un livello più alto in vista di un pieno sviluppo dell'autentica ricchezza per la maggior parte delle persone che lavorano. Andando contro la logica della mercificazione capitalistica, il comunismo persegue la messa in comune della ricchezza.

Tuttavia, questa affermazione non va intesa semplicemente nel senso di una liberazione del desiderio umano di godere della ricchezza del mondo. Come risulta evidente dai passi richiamati nel paragrafo precedente, Marx era già consapevole del fatto che la disponibilità di ricchezza naturale è limitata e non può essere impiegata in modo arbitrario per soddisfare i desideri umani. Il comunismo, in quanto negazione della negazione, trascende la scarsità artificiale, ma non la scarsità in sé, dal momento che la scarsità naturale continua a esistere.

Il termine "terra" impiegato nella citazione è *Erde* in tedesco. Esso significa anche terra in senso ampio – senso che comprende anche risorse naturali diverse dalla terra in senso stretto. Marx sostiene che la terra in senso lato debba essere gestita «in comune», nel senso che il suo uso deve essere sufficientemente prudente da preoccuparsi anche delle generazioni future.

Nel Libro III del *Capitale*, in cui il termine *Erde* indica la terra in senso lato [*earth*], Marx (1980c, pp. 886-7) scrive anche che:

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

La terra è ciò che la generazione attuale ha ereditato da quella precedente e che ha l'obbligo di tramandare intatta a quella successiva. La sostenibilità è essenziale, ma il capitalismo non può garantirla. È necessario un cambio di sistema: ecco l'intuizione fondamentale dell'ecosocialismo di Marx.

L'intuizione ecosocialista va messa in contrapposizione con la *vulgata* della società socialista in cui l'abbondanza materiale diventerebbe pressoché infinita, così che la classe lavoratrice possa godere della stessa vita lussuosa in assenza di limiti naturali. G. A. Cohen, per esempio, in *Self-*

Ownership, Freedom, and Equality, descrive l'abbondanza nel comunismo in questo modo. Secondo Cohen (1995, p. 10, trad. nostra), la concezione di Marx di una futura società egualitaria è basata sulla «convinzione che il progresso industriale porterà la società a una condizione di abbondanza così fluente che sarà possibile soddisfare i bisogni di tutti in vista di una ricca vita appagante». L'abbondanza materiale infinita della ricchezza è il presupposto dell'uguaglianza materiale di tutti; cosa che inevitabilmente conduce al mito prometeico di un dominio assoluto sulla natura attraverso la crescita illimitata delle forze produttive. Una simile visione produttivistica della società del futuro è incompatibile con i limiti planetari che esistono indipendentemente dalla volontà umana. Pertanto Cohen conclude che non è più possibile «sostenere l'ottimismo stravagante, pre-green e materialista» e che è necessario «abbandonare la visione dell'abbondanza»².

Cohen ha perfettamente ragione a sottolineare la necessità di criticare la concezione dispendiosa e produttivistica dell'uguaglianza sociale ed economica nel socialismo. Eppure non è necessario abbandonare del tutto la «visione dell'abbondanza» se si richiama il «paradosso di Lauderdale» come processo per la creazione di scarsità artificiale. Superare la scarsità artificiale delle ricchezze private ricostituisce l'abbondanza della ricchezza comune, che è disponibile senza la mediazione dello scambio monetario. Questo recupero della ricchezza comune non deve necessariamente negare la scarsità naturale che è imposta dai limiti della natura. Tuttavia, Cohen presuppone che Marx abbia immaginato l'abbondanza di una società postcapitalistica basandosi su quella della società capitalistica, cioè l'abbondanza delle ricchezze private per tutti. Ma se così fosse, Marx avrebbe semplicemente imposto la «forma borghese di ricchezza» alla società futura invece di «estirparla del tutto».

Tuttavia, nei *Grundrisse* è presente una certa ambivalenza. Come richiamato in precedenza, Marx afferma esplicitamente «il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze naturali, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della propria natura» (Marx, 1986, p. 420). Una simile affermazione può essere facilmente considerata come una prova forte dell'ingenua adesione di Marx allo sviluppo capitalistico delle forze produttive, specialmente per il fatto che nei *Grundrisse* aderisce all'idea della «grande influenza civilizzatrice del capitale» (ivi, p. 342). Anche se John Bellamy Foster sottolinea come nei *Grundrisse* Marx muova una critica

2. Esiste un'altra corrente che oggi resta fedele all'ottimismo tecnocratico e che può essere classificata/categorizzata come «eco-modernismo». Cfr. Bastani (2018).

ecologica del capitalismo (Foster, 2008, p. 96), non è del tutto chiaro se Marx avesse già maturato una piena coscienza ecologica.

Tuttavia, il quadro cambia decisamente negli anni Sessanta. Tra 1864 e 1865 Marx legge con attenzione la settima edizione di *Agricultural Chemistry* (1862) di Liebig, a cui il noto chimico tedesco aveva aggiunto una nuova lunga introduzione con l'intento di criticare l'irrazionalità della moderna agricoltura capitalistica, da lui definita una "rapina" (*Raubbau*), che prende tutto il nutrimento possibile dal suolo nel breve periodo senza nemmeno reintegrarlo. L'agricoltura di rapina è, secondo la critica di Liebig, guidata dal desiderio dell'agricoltore di massimizzare i profitti, ma le condizioni materiali del suolo nel sistema capitalistico si rivelano incompatibili con una produzione sostenibile. C'è un grave scarto tra le condizioni favorevoli alla valorizzazione di capitale e il metabolismo sostenibile della natura. Marx nel Libro I del *Capitale* elogia i meriti immortali di Liebig e fa propria immediatamente la sua critica della moderna agricoltura capitalistica.

Anche dopo la pubblicazione del Libro I del *Capitale*, Marx continua a studiare vari ambiti delle scienze naturali – chimica, geologia, mineralogia, botanica – con l'intento di analizzare le tendenze contraddittorie dello sviluppo capitalistico. Di conseguenza, egli assume posizioni più sfumate nelle sue previsioni sul futuro e rifiuta la teoria del crollo del capitalismo, mentre Liebig ricadeva in una posizione dagli accenti piuttosto malthusiani (cfr. Saito, 2017, pp. 217-55). Da una parte, lo sviluppo delle nuove tecnologie consente al capitale di guadagnare accesso a risorse naturali fino a quel momento non disponibili o non redditizie e di impadronirsi in modo più flessibile delle forze naturali. D'altro canto, un simile impiego della natura nell'ottica della realizzazione di profitto mina sempre più alle fondamenta le condizioni materiali per una produzione sostenibile, perché il capitale non può mai ricomporre la frattura metabolica, ma solo "trasferirla" altrove (York, Clark, 2008, p. 14; Saito, 2020, p. 14). Il capitalismo non si limita a crollare: con il procedere dello sviluppo capitalistico la crisi ecologica diventa sempre più profonda. E a ciò si può porre rimedio soltanto attraverso la regolazione razionale dello scambio metabolico tra esseri umani e natura da parte di produttori associati in nome non semplicemente del soddisfacimento dei propri bisogni, *ma anche* del soddisfacimento dei bisogni delle generazioni future.

Negli anni Sessanta Marx è ben lontano dall'essere un produttivista e intravede persino un futuro ecosocialista. Una volta compreso questo, vale la

pena di rivedere la critica che Cohen muove alla concezione marxiana dell'abbondanza. Ciò che Cohen critica è il famoso passo della *Critica del programma di Gotha* in cui Marx (1976, p. 32) parla della futura società comunista:

In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: Ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni!

Su questo Cohen non è il solo. Herman Daly in *Steady-State Economics* sostiene in modo analogo che per Marx «la crescita economica, secondo il principio del determinismo materialista, è cruciale per garantire l'abbondanza materiale che diventa condizione oggettiva per l'emergere del nuovo uomo socialista. I limiti ambientali alla crescita entrerebbero in contraddizione con la "necessità storica"» (Daly, 1992, p. 196, trad. nostra).

Tuttavia, considerando lo sfondo ecosocialista del *Capitale* e la discussione che Marx fa della ricchezza, non è necessario leggere questo passo come un'esaltazione del dominio produttivistico sulla natura finalizzato a raggiungere l'abbondanza della ricchezza. Se non fosse così, Marx sarebbe del tutto incoerente. Quando insiste che lo scambio metabolico tra esseri umani e natura debba essere regolato in modo più razionale in una società postcapitalista che sia libera dalla pressione dell'accumulazione di capitale, egli non intende dire che la società socialista sarà totalmente affrancata da limiti naturali. Piuttosto è consapevole del fatto che lo scambio metabolico è un processo ecologico-materiale che non può essere superato socialmente. Nella *Critica del programma di Gotha* egli sottolinea che il lavoro «non è la fonte di ogni ricchezza. La natura è la fonte dei valori d'uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che, a sua volta, è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana» (Marx, 1976, p. 23).

Di fronte a questo quadro è pressoché assurdo continuare a sostenere che Marx persegua l'appagamento illimitato di ogni desiderio (cfr. Saito, 2017, pp. 217-55). È a questo punto possibile immaginare un tipo diverso di abbondanza della ricchezza comune, perché esiste un altro tipo di abbondanza: "l'abbondanza radicale" (cfr. Hickel, 2019, pp. 54-68). Essa differisce *radicalmente* da quella borghese fondata su una produttività in continua crescita e su consumi di massa senza fine. Non equivale a un ac-

cesso illimitato a un'abbondanza di beni, altrimenti la società comunista non farebbe altro che riproporre la forma capitalistica delle ricchezze private. Come l'accumulazione originaria ha creato la "scarsità artificiale", il comunismo rovescia l'ordine del paradosso di Lauderdale con l'obiettivo di recuperare "l'abbondanza radicale" della ricchezza comune, rendendola ugualmente accessibile a tutti a scapito delle ricchezze private.

Questa lettura alternativa, in chiave ecosocialista, della *Critica del programma di Gotha* rende più chiaro il significato di "negazione della negazione": de-recintare [*de-enclosing*] ed estendere i beni comuni nell'interesse dei molti. L'estensione dei beni comuni attraverso i servizi fondamentali metterebbe le persone in condizione di accedere ai beni fondamentali di cui hanno bisogno per vivere bene senza dover inseguire costantemente alti livelli di reddito. In questo modo è possibile rileggere la famosa discussione che Marx (1980c, p. 933) intraprende nel Libro III del *Capitale* sulla distinzione tra il regno della «libertà» e quello della «necessità»:

A mano a mano che egli si sviluppa il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi del regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa.

Spesso questo passo è stato anche messo in rilievo come segno di adesione da parte di Marx alla crescita illimitata delle forze produttive e di istigazione a perseguire il dominio assoluto sulla natura, in modo che il regno della libertà si estenda attraverso la riduzione della giornata lavorativa.

Una simile lettura sarebbe peraltro incompatibile con il carattere ecosocialista del *Capitale* di Marx. Tuttavia, dal punto di vista dell'abbondanza radicale, non è necessario dipendere unicamente da forze produttive in continua crescita poiché, una volta superata la scarsità artificiale, le persone – ormai libere dalla costante spinta al guadagno grazie all'estensione dei beni comuni – otterrebbero l'attraente possibilità di lavorare meno senza doversi preoccupare del peggioramento della loro qualità di vita. Di conse-

guenza, una società di questo tipo produrrà meno cose superflue, riducendo così la pressione sull'ambiente naturale.

In questo senso Jason Hickel (2019, p. 66) sostiene: «Liberata dalla pressione della scarsità artificiale, la spinta alla competizione per una produttività sempre crescente si estinguerebbe. Non dovremmo alimentare il nostro tempo e la nostra energia nel colosso della produzione, del consumo e della distruzione ecologica sempre crescenti». In altre parole, è possibile ridurre il regno della necessità accrescendo non le forze produttive ma i beni comuni, i quali consentono alle persone di vivere in modo più stabile senza la spinta ad adeguarsi al sistema del lavoro salariato. Una più equa (re)distribuzione del reddito e delle risorse accorcerebbe inoltre la giornata lavorativa. Senza produzione superflua, è possibile ridurre anche i consumi. Affrancandosi dalla costante esposizione alla pubblicità e dall'incessante competizione sul mercato, emerge uno spazio maggiore per limitare autonomamente la produzione e il consumo. Ciò indubbiamente offre un contributo importante in direzione del ridimensionamento dell'attuale "regno della necessità", specialmente in quanto quest'ultimo è realmente pieno di cose che non sono affatto necessarie.

Gli esseri umani possono limitare consapevolmente i propri bisogni. Questo non equivale automaticamente ad austerità e povertà perché permetterebbe al tempo stesso di arricchire numerose attività non commerciali che non si riflettono necessariamente nel PIL.

In questo modo è possibile estendere in modo considerevole il regno della libertà realizzando l'abbondanza radicale per tutti. Quest'ultima è la negazione della crescita economica infinita e rappresenta il modo in cui la "negazione della negazione" nel comunismo del XXI secolo aumenta le possibilità di uno sviluppo umano libero e sostenibile senza la ripetizione degli errori del socialismo affermatosi nel XX.

Bibliografia

- AMIN S. (2018), *Modern Imperialism, Monopoly Finance Capital, and Marx's Law of Value*, Monthly Review Press, New York.
- BARCA S. (2020), *Forces of Reproduction: Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Oxford University Press, Oxford.
- BASTANI A. (2018), *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto*, Verso, London.
- COHEN G. A. (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge.

- DALY H. E. (1992), *Steady-State Economics*, Earthscan, London.
- ID. (1998), *The Return of Lauderdale's Paradox*, in "Ecological Economics", 25, 1, pp. 21-3.
- FOSTER J. BELLAMY (2000), *The Metabolism of Nature and Society*, in Id. (ed.), *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York, pp. 141-77.
- ID. (2008), *Marx's Grundrisse and the Ecological Contradiction of Capitalism*, in M. Musto (ed.), *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Routledge, London, pp. 93-106.
- FOSTER J. BELLAMY, CLARK B. (2020), *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ecological Rift*, Monthly Review Press, New York.
- HARVEY D. (2005), *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford.
- HASSALL A. HILL (1861), *Adulterations Detected, or Plain Instructions for the Discovery of Frauds in Food and Medicine*, Longman, Green, Longmans, and Roberts, London.
- HICKEL J. (2019), *Degrowth: A Theory of Radical Abundance*, in "Real-World Economics Review", 87, pp. 54-68.
- HOLLOWAY J. (2015), *Read Capital: The First Sentence: Or Capital Starts with Wealth, Not with the Commodity*, in "Historical Materialism", 23, 3, pp. 3-26.
- JAMESON F. (2003), *Future City*, in "New Left Review", 21, 3.
- LAUDERDALE J. M. (1819), *An Inquiry into the Nature and Origin of Public Wealth*, Archibald Constable & Co., Edinburgh.
- MANDEL E. (1992), *Power and Money: A Marxist Theory of Bureaucracy*, Verso, London.
- MARX K. (1976), *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1980a), *Il capitale*, Libro I, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1980b), *Il capitale*, Libro II, trad. it. di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1980c), *Il capitale*, Libro III, trad. it. di M. L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1986), *Scritti economici di Karl Marx: 1857-1858 (Grundrisse)*, in MEOC, vol. XXIX, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1993), *Teorie sul plusvalore*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (2011), *Il capitale*, in MEOC, vol. XXXI, t. I, La Città del Sole, Napoli.
- POLANYI K. (2010), *Il mercato autoregolato e le merci fittizie: lavoro, terra e moneta*, in Id., *La grande trasformazione*, trad. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino.
- SAITO K. (2017), *Marx's Ecology After 1868*, in Id. (ed.), *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, Monthly Review Press, New York, pp. 217-55.
- ID. (2020), *Marx's Theory of Metabolism in the Age of Global Ecological Crisis*, in "Historical Materialism", 28, 2, pp. 3-24.
- YORK R., CLARK B. (2008), *Rifts and Shifts: Getting to the Root of Environmental Crises*, in "Monthly Review", 60, 6, pp. 13-24.



6

Marx e la catastrofe ambientale*

di *Gregory Claeys*

6.1

Introduzione

Iniziamo con un breve resoconto della situazione attuale di fronte alla prospettiva di una catastrofe ambientale. Come sa chiunque segua la dolorosa litania dei rapporti sull'ambiente, le notizie sono molto peggiorate nel giro degli ultimi due anni circa. L'umanità si trova adesso ad affrontare una terribile situazione per i prossimi decenni, con una reale prospettiva di estinzione della nostra specie entro questo secolo, forse anche prima. Ed ecco perché.

La narrativa dominante di un riscaldamento planetario da Rio (1992) a Parigi (2016) con incrementi di 1,5-2 °C considerati "tollerabili" si è rivelata completamente fuorviante. Con gli attuali aumenti di temperatura che si aggirano intorno a 1 °C di media dalla Rivoluzione industriale, stiamo assistendo allo scioglimento delle calotte polari (nell'Artico il riscaldamento è arrivato ai 2,2 °C) e dei ghiacciai del mondo; al riscaldamento degli oceani e alle conseguenti carenze d'acqua; alle ondate di calore torrido e agli incendi nelle foreste; alla desertificazione; alla perdita di numerose specie di animali e insetti, e a molto altro ancora. Le emissioni sono in continuo aumento. Ancora peggio, ci potremmo trovare di fronte ad aumenti di 4-5 °C addirittura entro il 2050. La tundra siberiana si sta sciogliendo, causando il rilascio di miliardi di tonnellate di metano. La conseguenza di tutto ciò è sconcertante: si tratta di uno dei più temuti punti di non ritorno. Questi sviluppi implicano che la fine dell'umanità non solo è possibile, ma è anche probabile. Il pianeta brucerà, e noi saremo probabilmente sterminati mentre combattiamo per gli avanzi carbonizzati.

L'ovvia conclusione è che dobbiamo sostituire, e anche rapidamente, i modi di produzione, distribuzione e consumo creati fin dalla metà del

* Traduzione di Simone Cabibbo e Nicolò Bicego.



XVIII secolo. Oltre ad arrestare subito il consumo di combustibile fossile, a favorire il rimboschimento, a ridurre la nostra popolazione e ad adottare altre misure pratiche per affrontare gli effetti immediati del riscaldamento globale, abbiamo fundamentalmente bisogno di rimodulare il nostro rapporto con le merci. Per sostenere gli attuali modi di consumo servirebbero 1,7 pianeti, e se tutti avessimo uno standard di vita pari a quello della classe media ne servirebbero cinque. L'argomentazione a favore della parsimonia non è quindi discutibile. Le energie rinnovabili non ci salveranno dalla distruzione: dobbiamo ridurre i nostri consumi di molte risorse.

All'interno di questa emergenza Rousseau o Gandhi potrebbero probabilmente sembrare pensatori da consultare. La questione che qui vogliamo trattare, tuttavia, riguarda come Marx rientra nella soluzione di questi problemi. È possibile ritenerlo legittimamente un pensatore ambientalista ante-litteram e come teorico di una società postconsumistica o sono altri aspetti del suo pensiero che devono essere applicati oggi in relazione a queste tematiche? Per come la vedo, c'è una certa ambiguità nella teoria marxiana dei bisogni, tale da permettere una interpretazione ambientalista delle sue idee, ma si tratta chiaramente di forzare la cosa. Cercherò allora di mostrare brevemente questa ambiguità; di seguito illustrerò una parte della sua ricezione storica, in particolare nell'URSS; infine riconsidererò la nostra situazione attuale. Vedremo come altri aspetti del pensiero di Marx ci aiuteranno a comprendere in qualche modo la nostra condizione presente.

6.2 Marx

L'ambiguità di cui sopra che ritroviamo in Marx rispetto alla filosofia ambientalista è connessa alla sua teoria dei bisogni. Difatti, come è noto, Marx nei *Manoscritti* parigini presenta una teoria dell'alienazione che accenna a una potenziale mediazione dell'umanità con la natura. Inoltre egli suggerisce in diversi scritti di questo periodo una descrizione del sistema del commercio come promotore dell'alienazione, dove il denaro conduce il soggetto umano a considerare «il suo volere, la sua attività e la sua relazione con altri uomini come un potere indipendente da se stesso e dagli altri». Nel mercato le persone vedono l'altro solo come mezzo di un autoarricchimento, e non come umano. Così «la cosa perde il significato di proprietà personale e umana». Lo scambio, tuttavia, dovrebbe essere «= all'attività del genere e allo spirito del genere, la cui esistenza reale, cosciente e vera è l'atti-

vità *sociale* e il godimento *sociale*» (Marx, 1976b, p. 231). E anche qui Marx afferma che «se assumi l'uomo come uomo e il suo rapporto col mondo come rapporto umano, tu puoi scambiare amore solo contro amore, fiducia solo contro fiducia, eccetera» (Marx, 1976a, p. 354). Da questa idea, spesso connessa con il romanticismo, discende che le relazioni umane possono essere soddisfacenti solo nel momento in cui la mediazione del denaro non le perverte. Ciò implica inoltre che la soddisfazione dei nostri bisogni basilari deve essere bilanciata in relazione alla nostra socialità, o “attività della specie”, più avanti costruita in termini di “solidarietà” (cfr. Claeys, 2018, pp. 103-4). Questa socialità, insieme al passaggio dal benessere privato a quello pubblico, è, per me, una delle parti più importanti di ogni programma futuro e di ogni Green New Deal (cfr. Id., 2022).

Negli scritti successivi, Marx afferma che se da un lato un insieme basilare di bisogni materiali esiste, dall'altro la maggior parte dei bisogni è formata dalle circostanze, piuttosto che essere invariabile. Questi bisogni proliferano chiaramente con il capitalismo. Nel *Manifesto del Partito comunista* Marx ed Engels avanzano l'idea che la nuova società debba essere costruita sull'ultimo stadio di sviluppo della precedente. L'industria sarebbe riuscita a soddisfare i bisogni della maggioranza, se fosse stata introdotta una giusta distribuzione. Molti ideali utopici – e Marx era chiaramente un utopista nel senso comune del termine – si erano già espressi per la limitazione dei bisogni sulla base di una linea puritana e spartana. Peccato che Marx non fosse spartano! Egli riconosceva che il capitalismo dà vita a «bisogni nuovi, che per essere soddisfatti esigono i prodotti dei paesi e dei climi più lontani» (Marx, Engels, 1973, p. 490)¹. A diversi livelli, e in particolare contro Sergei Nechayev, Marx denuncia il *Kasernenkommunismus* o “comunismo delle caserme” come un «assurdo piano di organizzazione pratica» di «un mangiare comune, un dormire comune con ispettori e officianti regolanti l'educazione, la produzione, il consumo, in una parola, tutta l'attività sociale» (Marx, 1988, p. 543)². Egli non si è nemmeno mai opposto a un qualsiasi “nuovo bisogno” che il proletariato possa eventualmente perseguire in seguito all'abolizione del capitalismo. Nei *Grundrisse* si osserva di passaggio che «quel che prima appariva come un lusso ora è necessario, e i cosiddetti bisogni di lusso figurano ad esempio come una necessità per l'industria più elementare, sorta per soddisfare la più pura

1. Sull'antiurbanismo nell'URSS di questo periodo, cfr. Starr (1978).

2. Marx associava queste idee a August Willich, un rivale rivoluzionario tra gli esiliati tedeschi, e a Bakunin.

necessità naturale» (Id., 1986, p. 461). Non c'è alcuna ragione per pensare che questo schema dovrebbe essere alterato nel socialismo. Quindi l'eventuale obiettivo di soddisfare le persone sulla base del principio "ad ognuno il suo sulla base dei suoi bisogni" è solo apparentemente semplice, dato che i bisogni sono mutevoli e non fissi e prestabiliti.

L'ambiguità che Marx ci lascia, dunque, sta nel fatto che la sua considerazione dei bisogni può essere descritta come una mescolanza di elementi stoici, repubblicani e romantici nella quale una dedizione schiavistica del consumo delle merci non potrebbe chiaramente essere possibile. Ma allo stesso tempo egli fornisce una riflessione su un'espansione potenzialmente illimitata dei bisogni. In aggiunta, non esclude un'espansione postrivoluzionaria dei bisogni, così che il proletariato, lasciandosi alle spalle la ristrettezza e raggiungendo uno standard di vita più confortevole, potrebbe continuare ad agognare a migliori comfort materiali così come a fini culturali più elevati e raffinati. Il proletariato potrebbe imborghesirsi, e i suoi bisogni divenire illimitati. Questa ambiguità può essere mostrata considerando brevemente la storia del consumismo nell'esperimento marxista più importante, l'Unione Sovietica.

6.3

I consumi nell'URSS

Ambedue queste possibilità si svilupparono dopotutto nell'URSS. Certo è che alla fine della rivoluzione c'era chi guardava al modello del proletario come a un «paragone di virtù [...] un eroe della virtù, che non indugiava nella gratificazione immediata dei suoi bisogni» (Vihavainen, 2015a, p. 29). Molti tra i primi rivoluzionari adottarono, si potrebbe dire con le parole di Hans Jonas (1984, p. 147; trad. it. p. 188), «un credo di pubblica moralità» che comportava «uno spirito di frugalità, alieno al capitalismo», ma commisurato con lo scopo di vivere "per l'intero" e dunque includente l'ascetismo e la negazione di sé. Allo stesso tempo, tuttavia, è sempre esistito il sospetto che questo ascetismo fosse pur sempre temporaneo, fosse cioè richiesto finché la rivoluzione non avesse trionfato e il benessere venisse raggiunto, e dopo ciò non sarebbe più stato indispensabile. Nel migliore dei casi, comunque, il suo statuto era ambiguo. E la presenza di un culto della tecnologia interno al bolscevismo, con la promessa di elettrificazione e macchinari in continua espan-

sione, ferrovie, trattori, carri armati e navi spaziali, smentiva ogni credenza di limitazione dello sviluppo sotto il socialismo.

La traiettoria di sviluppo del conflitto tra questi due ideali può essere facilmente tracciata. Nel momento in cui i bolscevichi presero il potere nel 1917, il lusso era simbolo dell'ostentata stravaganza dei borghesi e degli aristocratici. La moda era basata sulla novità che si collegava inesorabilmente allo spreco e a consumi elevati. Il lusso era simbolo di maggior lavoro di qualcun altro. Almeno in un primo momento ci si sarebbe aspettato che il nuovo uomo e la nuova donna sovietici sarebbero riusciti ad andare oltre queste frivolezze. La gioventù era considerata infatti estremamente flessibile, e bisognava costruire un nuovo soggetto, in particolare all'interno del partito. Il Komsomol, o Gioventù comunista, formato nel tardo 1918, sarebbe dovuto essere la base per la produzione di questo nuovo tipo di uomo. Questo nuovo ideale era basato sul sacrificio di sé stessi e sulla costante lotta per il successo della Rivoluzione, spesso poggiante sui termini militari "forza, resistenza, temperanza e determinazione". Per ottenere queste virtù sarebbe stato necessario adottare un'austerità nel vestiario e nei comportamenti. In molti pensarono che un aspetto ribelle e trasandato (giacche di pelle, capelli corti per ambo i sessi, scarpe rattoppate) esemplificasse la purezza della morale rivoluzionaria. Si rese necessario imparare a "parlare bolscevico" e ad apparire e agire in quanto tali. Ben presto, però, vennero adottati altri aspetti pseudo-proletari, come parlare in uno stretto gergo o vestire in generale come se si fosse appartenenti alla classe operaia (arrivando anche ai capelli lunghi e agli occhiali scuri), come molti degli studenti rivoluzionari tra il 1860 e 1870 avevano fatto (e quelli degli anni Sessanta del nuovo secolo faranno) (Gorsuch, 2000, pp. 16, 89-90).

Nelle comuni negli anni Trenta dove la maggior parte dei membri del Komsomol viveva, la vita quotidiana era scandita da regole precise, spesso erano anche stabilite ore specifiche per la lettura dei giornali (ivi, pp. 56-89). All'interesse egoistico era sempre anteposto il bene comune, che significasse la condivisione del cibo, il bere moderatamente o l'aver rapporti sessuali al di fuori del matrimonio. La frugalità era all'ordine del giorno. Le donne erano criticate se si truccavano o indossavano gioielli d'oro o qualsiasi altra cosa «fatta per per distinguersi dalla massa di lavoratori». Per lo svago venivano organizzate letture scientifiche e politiche nonché incontri – fino a cinquanta al mese. Non c'era poi tanta distanza dall'ideale spartano, unito all'amministrazione bolscevica. Opere popolari non dipingevano infatti i membri del Komsomol né come «edonisti indulgenti né come utilitaristi calcolatori, ma come fieri soldati difensori della loro

causa» che «somigliavano molto a dei puritani moralisti» (Vihavainen, 2015b, p. 15). La semplice ricerca del piacere era “borghese” (*burzhui*), e come tale deprecabile, specialmente per i membri del partito e i Giovani comunisti. Questa era dopotutto la versione ufficiale negli anni Sessanta: «Il comunismo esclude quelle persone ottuse per le quali l’obiettivo più alto è quello di ottenere ogni oggetto possibile di lusso»³. I dibattiti riguardanti il consumo cominciarono così a sovrapporsi a una narrativa che cercava di abolire la vita privata in quanto tale, o tutt’al più la fondeva il più possibile con la vita pubblica, che è poi l’ideale che noi associamo a Stalin e alla costruzione di appartamenti comunali per la maggior parte della popolazione urbana (Barker, 1999, pp. 32-3).

Il più grande cambiamento riguardante questi ideali giunse alla metà degli anni Trenta, quando Stalin notò che la curva della domanda di beni di consumo durante il periodo della NEP (1921-28) era rimasta elevata. Presto «l’interesse pubblico per i beni materiali divenne enorme» (Vihavainen, 2015b, p. 4). Dopo i primi stakhanovisti del 1935, agli *shock worker* estremamente produttivi furono offerti come incentivi per il lavoro lussi come le auto – che erano utilizzate quasi esclusivamente per l’uso ufficiale, avevano un prezzo elevato, oltre agli alti costi di mantenimento⁴. Ai congressi venivano inoltre offerti vestiti costosi ai lavoratori; una donna che aveva guadagnato nove volte lo stipendio medio giurò che avrebbe speso interamente il suo surplus in vestiario, comprese scarpe color avorio e vestiti *crêpe de chine* (Bartlett, 2010, p. 68). La diversificazione nel vestire era particolarmente agognata, anche se la produzione di massa degli abiti si accompagnava al desiderio di vedere gruppi etnici come gli uzbeki vestiti come moscoviti “acculturati”, così come affermato da A. I. Mikoian nel 1936 (Randall, 2008, pp. 42-3). Quando Stalin proclamò nello stesso anno che «la vita è diventata più gioiosa», voleva dire che c’era una maggiore abbondanza di beni, mentre i giornali sovietici scrivevano: «Noi sosteniamo la bellezza, un vestire intelligente, acconciature alla moda, manicure [...]. Le donne dovrebbero essere attraenti. Il profumo e il trucco appartengono al “dovere” di una brava ragazza del Komsomol [...]. Una rasatura pulita è obbligatoria per un ragazzo del Komsomol». Venne aperta una rivista dal titolo “Moda”, e il ballo divenne la novità del momento. Ma la reazione a questi cambiamenti non si fece attendere, prima contro la promiscuità e poi con gli arresti di giovani donne dall’ “aspetto immorale” che avevano

3. Citato in Crowley, Reid (2010, p. 23).

4. Persino nel 1980 solo il 15% dei cittadini sovietici possedeva una macchina.

abbracciato la nuova moda (Timasheff, 1946, pp. 317-20). Gli aspetti più puritani e quelli più libertini della rivoluzione ricominciarono a danzare in una nuova dialettica.

Da questo momento in poi l'URSS iniziò una sorta di gara con gli Stati Uniti per offrire una varietà potenzialmente infinita di oggetti di consumo.

La ritirata dall'ascetismo fu prevalentemente un fenomeno postbellico e della Guerra Fredda. Intorno agli anni Cinquanta la moda socialista cominciò a emergere, nonostante si fosse intensificato l'interesse per il mondo americano (perlopiù per le auto, la musica e gli stili di ballo; gli snack americani venivano chiamati amerikanki, e alle barrette di gelato ci si riferiva come "americane"; Gronow, 2003, p. 116). Tutto ciò divenne evidente al Festival della Gioventù e degli Studenti, quando 30.000 stranieri arrivarono fino a Mosca. Molti dovettero tornare a casa rivestiti solo di rubli, visto il vivace commercio sviluppatosi intorno al loro abbigliamento, e molti dei compratori erano Giovani comunisti o Komsomol (Zakharova, 2015, pp. 104-5). Il divario tra la promessa e la realtà indicava «l'inabilità di soddisfare i bisogni dei consumatori come un fattore determinante nel distruggere il regime sovietico, forse addirittura il principale» (Vihavainen, Bogdanova, 2015, pp. XI, XVIII). Sulla base dell'evidenza che il consumo di massa è una conseguenza inevitabile della società industriale, tanto per il capitalismo quanto per il socialismo, il paradigma sovietico rispecchiava quello dell'Occidente. Un processo simile può essere delineato anche per i paesi dell'Est Europa incorporati nel blocco Sovietico tra il 1945 e il 1989. Nonostante fosse per loro possibile mantenere l'ideale della moderazione dei bisogni proprio del socialismo, il desiderio di ottenere un allettante standard di vita occidentale, in particolare attraverso le merci americane, li pose in una costante competizione con l'Occidente in questo campo. La possibilità di una sistematica moderazione dei bisogni fu così virtualmente esclusa fin dal principio.

6.4

Il problema oggi

Dove ci troviamo o perlomeno dove dovremmo essere oggi rispetto a tutto questo? Cosa dovremmo pensare di quella che, per noi moderni, sembra una trasformazione inaccettabile, cupa e severa, che richiede un regime di austerità e di razionamento simile a quello dei tempi di guerra? Molti suppongono che non sia possibile sollevare nessuna argomentazione a favore

di una virtù civica di modello spartano senza cadere nella trappola del totalitarismo. Noi stessi – e qui parlo nei panni della classe media occidentale – siamo così tanto immersi nei concetti di possesso e di consumo delle merci da non poterci più sallonare da questo processo. Adoriamo l’avidità, accettiamo come normalità il consumismo eccessivo e l’obsolescenza programmata. Vogliamo sempre di più, le cose più nuove, le migliori e le più veloci. Il primitivo non ha più alcuna attrazione su di noi: Sparta è morta una volta per tutte. Non possiamo immaginare un mondo dove la gratificazione immediata non avrà luogo dentro una cornucopia di pienezza. Invece di discutere dell’estensione all’infinito dei beni, ci preoccupiamo solo di una loro più giusta distribuzione.

Tuttavia dobbiamo considerare la possibilità di un mondo finito, in termini sia di popolazione sia di risorse. Per poter limitare i nostri desideri a qualcosa di più vicino a dei bisogni razionali, dobbiamo giungere a una nozione del sé centrata non sul possesso e sull’aver bensì sull’essere e sull’esperire, che pone come prioritaria una vita qualitativamente superiore a quella presente. Infatti non c’è alcun dubbio sul fatto che non possiamo rapidamente allontanarci dal consumismo se non promettiamo qualche sorta di beneficio compensatorio nella nuova società.

Mostrerò adesso come potremmo concepire questo beneficio. La prima premessa che chiedo di accettare ai lettori è che la *forma mentis* consumista che ho descritto, se per noi è “normale”, è invece anormale e persino patologica in termini storici. Molte società non si sono basate su idee di novità o rapidità e nemmeno su una definizione del sé poggiante sul consumo di merci. Il nostro stile di vita, pur potendo essere definito deviato, mostra in realtà diverse caratteristiche più vicine al patologico. Le società basate sul consumo registrano continui aumenti di disturbi d’ansia e depressione rispetto ai paesi più bilanciati in tal senso (si pensi agli indici relativi degli Stati Uniti o della Gran Bretagna paragonati a quelli della Scandinavia). Altri studi mostrano che le società che attribuiscono un forte valore allo shopping e al consumo accumulano alti livelli di alienazione, solitudine e isolamento rispetto a quelle che non lo fanno. Accusiamo duramente, dunque, gli svantaggi legati al preferire l’aver all’essere.

Detto ciò, come potremmo compensare i ridotti standard di vita che dovremmo affrontare nel futuro? Consideriamo molto brevemente otto modi per ottenere questa compensazione.

Innanzitutto, se i lussi privati dei pochi venissero repressi, potrebbero essere mantenuti i lussi pubblici dei molti, come ad esempio il trasporto pubblico, i musei, i teatri, i concerti, giardini pubblici e simili. Gli yachts

scomparirebbero, insieme ai jet privati, agli elicotteri delle compagnie private e ai Suv, anche prima del divieto esplicito per i veicoli a benzina e a diesel. Le collezioni private di arte potrebbero essere ospitate nelle gallerie pubbliche.

In secondo luogo, ci appresteremmo a una sensibile diminuzione del tempo di lavoro, prima fino a quattro giorni lavorativi per arrivare poi a tre giorni a settimana. Con la riduzione del lavoro sopraggiungerebbe ben presto una diminuzione dello stress. Di conseguenza verrebbe introdotto nel giro di pochi anni uno stipendio minimo sostenibile.

Terzo, le nostre città – dove entro il 2100 vivrà il 70% della popolazione – sarebbero rimodellate per eliminare l'inquinamento e massimizzare gli spazi *user-friendly*. I sussidi per molti spazi sociali incrementerebbero gli incontri e le associazioni a un livello altrimenti impossibile. Dato che le relazioni sociali rappresentano “la sola massima causa” del nostro benessere individuale, dovremmo ridisegnare gli spazi urbani per massimizzare il loro potenziale sociale (Argyle, 2001, p. 71)⁵.

Quarto, dovremmo limitare il nostro consumo di merci in diversi modi. La pubblicità dovrebbe essere drasticamente ridotta se non eliminata, l'obsolescenza pianificata sostituita dalla produzione per periodi estesi. Verrebbe posto un limite massimo di proprietà da poter possedere e alcuni beni sarebbero razionati. Lo spreco e gli imballaggi limitati. Le risorse locali di cibo avrebbero la priorità. Il vegetarianesimo sarebbe incoraggiato. L'affitto e il prestito sarebbero preferiti al comprare.

Quinto, riducendo la crescita della popolazione ridurremmo la domanda di beni di consumo. Una *one-child policy* sarebbe desiderabile, nonostante la sua difficile applicabilità.

Sesto, dovremmo tentare di ridurre i ritmi della vita in qualche modo. Il movimento dello *slow food* indica la strada da seguire. Dobbiamo allontanare l'idea che la velocità di spedizione e il volume del prodotto siano gli scopi ultimi del consumo: tale processo, talvolta chiamato *mcdonaldizzazione* della società (Degli Esposti, 2020), favorisce la quantità piuttosto che la qualità; la rapidità (*fast food*) e la gratificazione istantanea piuttosto che la sociabilità e la soddisfazione dilazionata nel tempo.

Settimo, dovremmo ridurre l'impatto della moda sul consumo, di nuovo probabilmente legiferando contro la pubblicità, per quanto impossibile ciò possa suonare. Questo si connette strettamente al coltivare un senso di repulsione per il lusso, o comunque il rifiuto per la definizione dei soggetti

5. Su questo stesso tema cfr., ad esempio, Soja (1989; 1996).

sulla base del possesso e dell'esibizione di beni di lusso. Un certo disprezzo per questi eccessi potrebbe aiutare. La passione per l'emulazione e l'eccessiva ostentazione del rango sociale dovrebbero essere temperate attraverso la condanna delle loro forme estreme e grazie a leggi suntuarie.

Per ultimo, ovviamente, dovremmo pagare questa transizione alla sostenibilità, che costerà molti trilioni di dollari. La cosa potrà essere realizzata in tre modi: attraverso una patrimoniale, che ponga un limite massimo per la ricchezza personale (ad esempio un limite di 10 milioni di dollari); oppure attraverso una tassa sul reddito personale che incrementi del 100% oltre una certa soglia, ad esempio 200.000 dollari per anno. Infine dovremmo rendere il sistema finanziario internazionale del tutto trasparente, abolendo i paradisi fiscali *off-shore*, parificando le tasse per le corporazioni in tutto il globo, e aumentarle allo stesso tempo.

L'importanza di Marx per questo programma potenziale è abbastanza ovvia. Su tre aree in particolare porremo l'accento.

Innanzitutto l'esistente sistema capitalista dovrà essere sostituito nel futuro immediato, non perché fonte di sfruttamento, che costituirebbe già di per sé un buon motivo, ma perché sta distruggendo il pianeta, il che è di certo l'argomento più cogente tra tutti. E Marx rimane il nostro autore anticapitalista più importante. Un pensiero marxista più conseguente rispetto all'economia dominante sarà rilevante per i meccanismi internazionali di controllo che un *Green new deal* radicale necessariamente richiederà. Dopotutto ad avere precedenti marxiani è anche la centralizzazione di uno sviluppo verde, e una autorità internazionale di supervisione cui è stata ceduta sovranità da parte di tutte le nazioni. Non dico questo perché penso che Marx debba essere la conclusione di tali discussioni. Ma ne è chiaramente il punto di inizio.

In secondo luogo, l'imminente rivoluzione dovrà stabilire un regime più egualitario in quanto riconoscerà la disegualianza come una delle cause del sovraconsumo (1% della popolazione produce una quantità di emissioni di CO₂ pari a quella prodotta dal 50% della popolazione più povera). Il pensiero marxiano tendeva a sostenere un egualitarismo che non fosse matematico, ma che comunque eliminasse le disegualianze eccessive. Alcune differenze di rango e di ricchezza permarranno inevitabilmente in qualsiasi società. Ma l'attuale concentrazione di ricchezza è immensamente dannosa, come lo era anche nelle fasi iniziali del capitalismo.

In ultimo, nel cercare di superare la mercificazione della vita generata dal capitalismo che produce un continuo desiderio di consumo superfluo, le teorie marxiane dell'alienazione e della mercificazione rimangono estre-

mamente rilevanti. Ovviamente esse rimanevano a uno stadio di abbozzo, spesso erano interconnesse con la critica di altri aspetti del capitalismo, ma ad alcune Marx è rimasto fedele dai suoi primi lavori di critica dell'alienazione fino agli studi più maturi. Queste teorie ci aiutano a scagionare una critica umanista alla società centrata sul denaro e sulla merce e a creare così una alternativa a essa.

Questi tre aspetti implicano dunque un passo in avanti non solo verso la socialità, ma anche un passo indietro rispetto all'ideale totalizzante di consumismo che ci ha contagiato da oltre due secoli. Questo significherà non solo abbandonare l'obsolescenza pianificata della qualità, ma, come il pioniere di questo campo, Vance Packard, metteva in luce, eliminare l'obsolescenza della desiderabilità – il desiderare di volere sempre il nuovo (Packard, 1961, p. 69). Dobbiamo ridurre la dipendenza del nostro senso di identità dal possesso e dalla scelta dei beni di consumo. Dobbiamo riconoscere che «il possesso materiale serve come un feticcio per la autoindotta impotenza che abbiamo creato» (Csikszentmihalyi, Rochberg-Halton, 1981, p. 230). Questo “materialismo terminale” si è sviluppato solamente negli ultimi due secoli, e non è il risultato di “una condizione umana” o della nostra relazione con la natura in quanto tale. La solidarietà sociale può crescere solo dove il legame patologico con gli oggetti diminuisce. Come ha indicato Georg Simmel, e come noi possiamo chiaramente provare, quando relazioni interpersonali cordiali ed emotivamente soddisfacenti rivestono un ruolo di primaria importanza nella nostra vita abbiamo meno bisogno di un tale attaccamento agli oggetti (ivi, p. 163). Non c'è alcun motivo per presupporre che una sostanziale diminuzione nella scelta dei beni di consumo ci renderà proporzionalmente meno felici (e quand'anche ciò accadesse, dobbiamo comunque essere favorevoli a compiere tale scelta).

Esistono dei precedenti per la trasformazione che sto suggerendo in un certo numero di ribellioni passate contro il capitalismo. Il caso più recente è la controcultura degli anni Sessanta, che sostenne l'importanza del rifiuto di uno stile di vita centrato sul consumo per un qualsiasi movimento migliorativo per l'umanità, ed effettivamente propose il tipo di sostituzione che sto suggerendo tra socialità e consumo eccessivo. Se la controcultura a venire sarà necessariamente differente da questo modello in molti particolari, la sua enfasi centrale, anticonsumista, e la priorità della socialità sull'identità basata sulla merce, sarà la stessa. L'appello per una “vita semplice” è stato un tema ricorrente in almeno ogni due o tre generazioni fin dall'inizio della Rivoluzione industriale, nel 1790, nel 1840, nel 1890, negli anni Trenta, fino agli anni Cinquanta e Sessanta. I movimenti per un ritorno al lavoro della terra sono

stati spesso la risultante di queste reazioni alla modernità, così come lo sono stati i nostalgici ritorni ai tempi premoderni, a uno stile di vita basato sul lavoro agricolo e su una fantasia dell'“autentico” consumo e delle “autentiche” relazioni sociali. Ogni generazione si rifà agli sforzi della precedente, e ricomincia da capo. Ma questi ritorni al passato sembrano attrarci sempre meno dopo il declino dell'ideale della piccola fattoria, della semplicità repubblicana e dei contadini nel mondo. Non desideriamo più fuggire dalle città e la vita delle piccole comunità non ha più alcun fascino su di noi. Per questo, la semplificazione delle nostre vite nel XXI secolo dovrà avvenire nelle città. L'utopica semplicità futura sarà urbana, per quanto paradossale possa sembrare. Nessuno immagina, in ogni caso, che il processo di demercificazione di noi stessi e della nostra visione del mondo sarà semplice; ma se non lo faremo volontariamente, vi saremo obbligati dalla estrema penuria. I vantaggi del farlo volontariamente sono ovvi, tuttavia abbiamo solo una breve opportunità – forse 10 anni – per cominciare questa rivoluzione. Le conseguenze che deriverebbero dal lasciare immutate le cose sono troppo terribili per poter essere pensate come alternativa. È chiaro anche che la rinuncia a questo consumo insostenibile può riuscire solo se viene offerto un compenso alla maggior parte di noi per la perdita del piacere che aveva offerto la società consumista. Come asserisce Paul Wachtel (1998, p. 199), noi possiamo imparare «a pensare oltre i beni materiali in quanto essenza determinante della vita e prestare attenzione alla qualità delle nostre relazioni con gli altri; alla chiarezza e all'intensità delle nostre esperienze; all'intimità, alle esperienze sensoriali ed estetiche, alla libertà emozionale; e alla dimensione etica, spirituale e comunitaria che dona al progetto il suo significato». Tutto ciò implica un nuovo edonismo che dovrà compensare l'ascetismo. Una volta che avremo superato il terrore che suscita l'immagine del nostro destino qualora non abbracciamo questa visione, potremo ricominciare a sperare.

6.5 Conclusioni

Marx ha una grande rilevanza in quanto visionario e utopista che ha percorso la possibilità di alleviare l'umanità dallo sfruttamento oppressivo e dalla coercizione che ha reso la vita quotidiana di molti una miseria nel corso della storia umana. Questa prospettiva mantiene oggi un gran valore. Marx aveva anche previsto che la tecnologia avrebbe procurato una liberazione dal duro lavoro. Aveva suggerito le vie per rendere la vita urbana in

particolare più piacevole, umana e vivibile. Alcuni dei suoi studiosi, specificatamente William Morris, sono andati ancora oltre in questa direzione.

Da un punto di vista socialista e anche marxiano, il problema per la risoluzione del sistema capitalista di possesso e sfruttamento rimane perlopiù identico a quello del XIX secolo. Un passaggio della proprietà di utenze pubbliche nuovamente nelle mani del pubblico necessita di essere seguito dal controllo dei lavoratori dei mezzi di produzione, inclusa una gestione e un possesso cooperativo che il filosofo di Treviri aveva compreso essere il più importante ponte per il futuro. Le differenze relative agli stipendi dovranno drasticamente essere ridotte. I paradisi fiscali aboliti. L'evasione fiscale da parte delle grandi e grasse corporazioni dovrà essere completamente eliminata e rimpiazzata da un sistema fiscale trasparente dove tutte le entrate sono di dominio pubblico (come avviene oggi in Norvegia). Il modello è quello di un'economia e di un sistema di governo egualitari e social-democratici, con un pubblico controllo, come Marx aveva in particolare progettato nei suoi scritti sulla Comune di Parigi. Sia nel sistema di governo che nelle transazioni finanziarie la trasparenza è necessaria per minimizzare la corruzione. Ci sono pressioni oggi per estendere il diritto di voto fino ai 16 anni di età, per eliminare le spese elettorali per le campagne private e per contrastare o comunque ridurre drasticamente gli effetti del lobbismo. Nei termini di una eventuale forma di governo, molti asserirebbero che Marx sia stato troppo poco attento alla necessità di mantenere una separazione tra i poteri, esecutivo, legislativo e giudiziario, e di garantire l'indipendenza del potere giudiziario e della stampa in particolare. L'esperienza dello stalinismo non richiede qui alcuna reiterazione. L'analisi marxiana della dipendenza di tutte le forme di potere, e specialmente quelle politiche, dal sistema di proprietà e dal modo di produzione capitalistico mantiene inalterato il suo valore se applicata agli stessi rapporti oggi. Proprio in tal senso, forse più che in ogni altro, noi possiamo utilizzare la valutazione di Marx della tendenza di crisi del capitalismo, della concentrazione della ricchezza e del potere, degli effetti dei beni.

Bibliografia

- ARGYLE M. (2001), *The Psychology of Happiness*, Routledge, London.
- BARKER A. M. (1999), *The Culture Factory: Theorizing the Popular in the Old and New Russia*, in A. M. Barker (ed.), *Consuming Russia: Popular Culture, Sex, and Society Since Gorbachev*, Duke University Press, Durham, pp. 12-46.

- BARTLETT D. (2010), *FashionEast: The Spectre That Haunted Communism*, MIT Press, Boston.
- CLAEYS G. (2018), *Marx and Marxism*, Penguin Books, London.
- ID. (2022), *Utopianism for a Dying Planet: Life after Consumerism*, Princeton University Press, Princeton.
- CROWLEY D., REID S. E. (2010), *Introduction: Pleasures in Socialism?*, in D. Crowley, S. E. Reid (eds.), *Pleasures in Socialism: Leisure and Luxury in the Eastern Bloc*, Northwestern University Press, Chicago, pp. 3-51.
- CSIKSZENTMIHALYI M., ROCHBERG-HALTON E. (1981), *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DEGLI ESPOSTI P. (2020), *La McDonalddizzazione della società nell'era digitale*, FrancoAngeli, Milano.
- GORSUCH A. E. (2000), *Youth in Revolutionary Russia: Enthusiasts, Bohemians, Delinquents*, Indiana University Press, Bloomington.
- GRONOW J. (2003), *Caviar with Champagne: Common Luxury and the Ideals of the Good Life in Stalin's Russia*, Berg, Oxford.
- JONAS H. (1984), *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990).
- MARX K. (1976a), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in MEOC, vol. III, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1976b), *Estratti da «Éléments d'économie politique» di Mill*, in MEOC, vol. III, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1986), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in MEOC, vol. XXIX, Editori Riuniti, Roma, pp. 15-557.
- ID. (1988), *The Alliance of Socialist Democracy and the International Working Men's Association. Report and Documents Published by Decision of the Hague Congress of the International*, in MECW, vol. 23, pp. 454-580.
- MARX K., ENGELS F. (1973), *Manifesto del Partito comunista*, in MEOC, vol. VI, Editori Riuniti, Roma.
- PACKARD V. (1961), *The Waste Makers*, Longmans, London.
- RANDALL A. E. (2008), *The Soviet Dream World of Retail Trade and Consumption in the 1930s*, Palgrave Macmillan, New York.
- SOJA E. W. (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londra.
- ID. (1996), *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Spaces*, Blackwell, Oxford.
- STARR S. F. (1978), *Visionary Town Planning During the Cultural Revolution*, in S. Fitzpatrick (ed.), *Cultural Revolution in Russia, 1928-1931*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 207-40.
- TIMASHEFF N. S. (1946), *The Great Retreat: The Growth and Decline of Communism in Russia*, E. P. Dutton & Co, New York.

- VIHAVAINEN T. (2015a), *Consumerism and the Soviet Project*, in T. Vihavainen, E. Bogdanova (eds.), *Communism and Consumerism: The Soviet Alternative to the Affluent Society*, Brill, Leiden, pp. 28-67.
- ID. (2015b), *The Spirit of Consumerism in Russia and the West*, in T. Vihavainen, E. Bogdanova (eds.), *Communism and Consumerism: The Soviet Alternative to the Affluent Society*, Brill, Leiden, pp. 1-27.
- VIHAVAINEN T., BOGDANOVA E. (2015), *About This Book*, in T. Vihavainen, E. Bogdanova (eds.), *Communism and Consumerism: The Soviet Alternative to the Affluent Society*, Brill, Leiden, pp. x-xxiv.
- WACHTEL P. L. (1998), *Alternatives to the Consumer Society*, in D. A. Crocker, T. Linden (eds.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 198-217.
- ZAKHAROVA L. (2015), *How and What to Consume: Patterns of Soviet Clothing Consumption in the 1950s and 1960s*, in T. Vihavainen, E. Bogdanova (eds.), *Communism and Consumerism: The Soviet Alternative to the Affluent Society*, Brill, Leiden, pp. 85-112.



Trovare una via d'uscita dall'Antropocene: la teoria dei “bisogni radicali” e la transizione ecologica*

di *Razmig Keucheyan*

7.1

Il marxismo ecologico

Nel corso della sua storia, il capitalismo ha attraversato molte crisi. Oggi però si confronta con un nuovo tipo: la crisi ambientale. Questa ha almeno quattro dimensioni (Arlorio, 2002): 1. il cambiamento climatico, ovvero il cambiamento dei pattern climatici nel lungo periodo; 2. l'esaurimento delle risorse, e soprattutto di quelle cruciali per il funzionamento delle società moderne, come il petrolio e l'acqua; 3. forme sempre nuove di inquinamento; e 4. il crollo della biodiversità, in quella che a volte è definita la “sesta estinzione”. Queste quattro dimensioni sono ovviamente interconnesse, ma si riferiscono comunque a processi naturali separati. Quella che si definisce la “crisi ambientale” deriva dalla loro combinazione.

Tutti questi processi sono causati dall'attività umana, e sono quindi “antropici”. Quello di “Antropocene” è un concetto spesso utilizzato nei dibattiti contemporanei sulla crisi ambientale, con riferimento all'età in cui l'umanità stessa diviene una forza geologica (Accattoli, Grechi, 2019). Anche prima del XIX secolo, nel corso della storia umana, le società hanno spesso causato danni ai rispettivi ambienti, ad esempio esaurendo le risorse naturali o danneggiando gli ecosistemi. Ma queste crisi ambientali “locali” sono fondamentalmente diverse da quella attuale che è invece globale.

È cruciale capire che non è l'attività umana di per sé che causa questi processi, ma è piuttosto il capitalismo a farlo, e soprattutto nella sua forma industriale¹. La rivoluzione industriale non avrebbe avuto luogo senza combustibili fossili: carbone, gas e petrolio (Altvater, 2007, pp. 37-59). Senza il

* Traduzione di Roberto Garziano e Mirko Franco.

1. Ecco perché certi autori hanno suggerito di sostituire “Antropocene” con “Capitalocene”. Cfr. Barbero, Leonardi (2017).

sistema energetico fossile non ci sarebbe stata l'industrializzazione in Gran Bretagna ed Europa, dove questo processo ha avuto inizio, o in uno qualsiasi degli altri luoghi in cui si diffuse nei due secoli successivi. Le energie fossili, e la logica del produttivismo e del consumismo a cui danno origine, sono le principali cause della crisi ambientale. Quindi, per comprendere questa crisi, dobbiamo analizzare la dinamica del capitalismo industriale, e soprattutto la sua globalizzazione in nuove regioni.

Cosa c'entra questo con Marx e il marxismo? È possibile sostenere che nuove letture di Marx e della tradizione marxista tendano a emergere quando l'umanità deve affrontare nuove sfide²: ciò è vero dalla morte di Marx, per tutto il Novecento, e resta vero oggi. Pertanto, dagli anni Ottanta la crisi ambientale ha spinto un gruppo di pensatori marxisti, per lo più provenienti dal mondo anglofono, ma anche dall'America Latina e dall'Europa, a elaborare quello che chiamano un "marxismo ecologico", o "eco-marxismo"³.

Il marxismo ecologico può essere definito come l'impiego di categorie e intuizioni di Marx e di altri marxisti per dare un senso alla crisi ambientale. Il marxismo è una teoria del capitalismo, invero una delle più sofisticate a nostra disposizione. Se, come abbiamo detto, la crisi ambientale è il risultato di questo sistema, allora è chiaro che il marxismo ha molto da dire sulla comprensione della dinamica capitalista. Autori come James O'Connor (nel 1988 fondatore della rivista "Capitalism Nature Socialism"), Ted Benton, Elmar Altvater, Paul Burkett, Michael Löwy, Jason Moore, Andreas Malm, tra gli altri, appartengono a questo gruppo. Essi costituiscono una delle correnti più interessanti del marxismo di oggi.

Lo scopo di questo articolo è di contribuire a questo sforzo collettivo per sviluppare un marxismo ecologico⁴. Tuttavia, lo farà esplorando un problema che i marxisti ecologici non hanno ancora affrontato, ovvero quello della soddisfazione dei "bisogni" durante la transizione ecologica. In primo luogo, dovremmo delineare qual è questo problema, cogliendolo nella sua forma più generale. Nel contesto della transizione ecologica che avverrà negli anni e nei decenni a venire, le società non saranno in grado di soddisfare tutti i bisogni, e la ragione di ciò è che negli ultimi due secoli il capitalismo ha determinato una proliferazione di bisogni, reali o – soprattutto – artificiali, attraverso la pubblicità (Holleman *et al.*, 2009, pp. 1-23)

2. Come esempio di questa posizione, cfr. Tosal (2009).

3. Per un'introduzione, cfr. Lievens (2010, pp. 1-17).

4. Questo articolo riassume alcuni argomenti sviluppati in Keucheyan (2019).

e la “finanziarizzazione della vita quotidiana” (Martin, 2002). Una significativa parte di questi bisogni è insostenibile dal punto di vista ambientale, perché la loro soddisfazione esercita troppa pressione sull'ambiente in termini di estrazione di risorse o varie forme di inquinamento.

Per citare una celebre osservazione, nel 2019 il Global Footprint Network ha stimato che se tutti i cittadini del mondo avessero lo stesso impatto ambientale dei cittadini statunitensi avremmo bisogno di 5 pianeti Terra⁵. 3 sarebbero quelli necessari se tutti vivessero come i tedeschi, 2,7 se come i francesi e 2,2 se come i cinesi. Eppure abbiamo un solo un pianeta. Un qualche tipo di cambiamento, forzato o liberamente scelto, è quindi destinato ad accadere. Questo cambiamento (che alcuni di noi chiamano una rivoluzione) potrà essere caotico o pianificato. Quando avverrà, ogni società si troverà di fronte a una semplice domanda: quali bisogni continuare a soddisfare, e quali invece no, per alleviare il peso sugli ecosistemi? E ancora: chi prenderà le decisioni? Chi è sovrano quando si tratta di politiche ambientali? È lo Stato, sono i cittadini stessi, le città, le organizzazioni internazionali?

Questo articolo sostiene che non possiamo rispondere a tali domande senza una teoria dei bisogni: una teoria di quali siano i bisogni umani nella loro diversità e complessità, e di come quelli individuali finiscano per intrecciarsi con i collettivi. Marx e il marxismo sono un buon punto di partenza per elaborare una tale teoria dei bisogni; non rispondono a tutte le possibili domande, certo, ma offrono un quadro generale per pensarci. Come già detto, inedite letture di Marx e della tradizione marxista emergono quando l'umanità si trova ad affrontare nuove sfide: il problema dei bisogni nel contesto della transizione ecologica è proprio un problema di questo genere.

Marx stesso ha sviluppato un concetto di bisogno all'interno di diversi testi: nel *Manoscritto del 1844*, nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, nell'*Ideologia tedesca*, nei *Grundrisse* e nel *Capitale*. Di fatto, tale nozione è pervasiva in Marx. Per non citare che una sola famosa definizione della merce, tratta proprio dall'inizio del *Capitale*:

La merce è in primo luogo un oggetto esterno, una cosa che attraverso le sue proprietà soddisfa i bisogni umani di genere qualsiasi. La natura di questi bisogni,

5. Global Footprint Network, *Earth Overshoot Day is 29 July, the Earliest Ever*, Earth Overshoot Day, 23 luglio 2019, <https://www.overshootday.org/newsroom/press-rel ease-july-2019-english/>.

che essi sorgano per esempio dallo stomaco o dalla fantasia, non cambia niente alla cosa [*Sache*]. Non si tratta qui neppure di stabilire *come* la cosa [*Sache*] soddisfi il bisogno umano, se immediatamente come mezzo di sussistenza, cioè come oggetto di godimento, oppure per via indiretta come mezzo di produzione (Marx, 1980, p. 67)⁶.

Nella tradizione marxista, le intuizioni di Marx sono state sviluppate negli anni Sessanta e Settanta da due autori in particolare: André Gorz e Agnes Heller. Marx, Gorz e Heller costituiscono la spina dorsale di quella che chiameremo *la teoria marxista dei bisogni*. Ovviamente, ognuno di loro ha il proprio approccio specifico alla questione della definizione dei bisogni, ma ai fini di questo articolo li considereremo unitamente. Possiamo imparare molto da questi approcci per poter iniziare a dare una risposta alla nostra domanda: quali bisogni dovremmo soddisfare durante la transizione ecologica e a quali dovremmo invece rinunciare?

L'articolo sarà organizzato attorno alle teorie di Gorz e Heller sulla necessità, facendo riferimento anche ad alcuni aspetti cruciali della teoria di Marx. Concluderò con alcune riflessioni sull'attualità della teoria marxista dei bisogni per la nostra attuale congiuntura politica. Il concetto di bisogno, infatti, non è solo uno strumento analitico, ma politico: ci aiuta a capire come la critica al capitalismo sia radicata nelle contraddizioni del capitalismo stesso.

7.2

André Gorz e Agnes Heller nel loro contesto

Come accennato in precedenza, André Gorz e Agnes Heller hanno sviluppato la loro teoria dei bisogni negli anni Sessanta e Settanta, ma l'hanno fatto in due diversi tipi di società. Gorz era francese (Gianinazzi, 2016). Collaboratore di lunga data del giornale di Jean-Paul Sartre "Les Temps modernes", fu influenzato dall'esistenzialismo, ma si trovò anche, più tardi nella sua vita, in contatto costante con alcuni esponenti della corrente dell'*operaismo* italiano, in particolare Toni Negri, il quale negli anni Ottanta era in esilio in Francia. Gorz rappresentava in Francia uno dei principali esponenti di una sinistra antiautoritaria e antistalinista, nonché un pioniere dell'ecologia politica. Fino alla sua morte nel 2007 ha cercato di

6. Il termine tedesco che Marx usa per "bisogno" è *Bedürfnis*.

comprendere le trasformazioni del capitalismo e i loro effetti sulla società, sviluppando la sua teoria dei bisogni in diversi scritti, tra cui *La Morale de l'histoire* (1959) e *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme* (1964).

Il contesto storico in cui elaborò la sua teoria dei bisogni fu il boom economico del dopoguerra in Europa occidentale e negli Stati Uniti (le *Trente glorieuses*, come si dice in Francia). Con l'ascesa della "società dei consumi", il capitalismo ha cominciato a mettere costantemente sul mercato nuove merci, che devono essere consumate⁷, creando in tal modo nuovi bisogni, materiali e/o simbolici. Il boom economico del dopoguerra ha visto il capitalismo nella sua forma più produttivista e consumista. Questa proliferazione delle merci ha fatto sollevare la questione della legittimità dei bisogni sottostanti: quelli soddisfatti da queste nuove merci sono bisogni "reali"? O bisogni falsi, alienati? Quindi, il punto di partenza per la teoria dei bisogni di Gorz è l'ascesa della società dei consumi e i suoi effetti sulle soggettività individuali e collettive.

Agnes Heller invece era ungherese (Heller, 2020). Discepola di György Lukács, fu, insieme a Ferenc Fehér e György Márkus, membro della "scuola di Budapest" (Tosel, 2008, pp. 163-73). Heller scriveva nel contesto di un paese comunista, dunque di un'economia pianificata nella quale la burocrazia decide cosa e quanto produrre; in altre parole, decide quali bisogni soddisfare. Ciò solleva due domande. In primo luogo, come fa questa burocrazia a sapere quali bisogni soddisfare? La risposta è che spesso non lo sa, in altre parole la pianificazione è per lo più imposta dall'alto verso il basso, e non organizzata dal basso. Heller arrivava infatti a qualificare l'URSS, come gli altri paesi del blocco orientale, nei termini di *una dittatura dei bisogni* (Vigorelli, 1984). E un problema cruciale che le economie pianificate non hanno potuto risolvere nel corso del XX secolo è stato: come raccogliere e centralizzare le informazioni per soddisfare i bisogni delle persone, senza sprechi o carenze (Cigliano, 1981)?

Da qui la seconda domanda: che legittimità ha la burocrazia per decidere quali bisogni soddisfare? Perché i burocrati dovrebbero decidere quale colore delle scarpe le persone dovrebbero indossare o dove dovrebbero andare per le vacanze? Ancora una volta, la risposta è: la sua legittimità era tradizionalmente debole. Insomma, nelle economie pianificate l'informazione economica è spesso imperfetta e la legittimità è fragile. La decisione se soddisfare un bisogno non è presa dall'individuo, ma dalle istituzioni economiche, il più delle volte disfunzionali e autoritarie. Di conseguenza,

7. Per una storia di questo periodo attraverso il prisma del consumo, cfr. Cohen (2003).

per ragioni diverse da quelle di Gorz, Heller era interessata alla questione della definizione dei bisogni e della determinazione di cosa sia un bisogno legittimo, in quanto opposto a uno artificiale. Nel 1976 pubblicò *The Theory of Need in Marx*, uno dei più grandi libri marxisti scritti in quel periodo (Heller, 2018).

Un aspetto comune al lavoro di Gorz e Heller è il loro interesse per il giovane Marx. Durante gli anni Sessanta e Settanta, molti autori marxisti, sia dell'Est che dell'Ovest, tornarono sul concetto di alienazione (Nora, 1989). Tale è stato il caso di Henri Lefebvre, Guy Debord, Jacques Ellul e Jean Baudrillard, tanto per citare alcuni nomi dell'orizzonte intellettuale francese. Questi pensatori furono fortemente influenzati dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, così come da *Storia e coscienza di classe* di György Lukács (1923). L'alienazione divenne un'importante questione teorica e politica negli anni Sessanta e Settanta, da quando il capitalismo del dopoguerra generò benessere materiale, almeno al Nord, con tassi di crescita impressionanti, ma senza un corrispondente aumento del benessere "spirituale". L'alienazione designa il divario, sempre più vissuto negli anni Sessanta e Settanta, tra benessere materiale e spirituale. Gli eventi del maggio Sessantotto possono essere interpretati come un tentativo di riempimento di questo divario, e specialmente come espressione del "malessere" delle giovani generazioni.

Gorz e Heller facevano dunque parte del gruppo di pensatori marxisti che scrivevano sull'alienazione. Tuttavia, la loro originalità sta nel fatto che la riflessione intorno a tale tema li portò gradualmente alla questione dei bisogni. Che collegamento c'è tra alienazione e bisogni? L'alienazione può essere valutata o misurata in relazione ai bisogni "autentici"; dal momento che ci si aliena a partire da un iniziale stato di non alienazione, combattere quest'ultima significa ritrovare la propria strada (cioè quello stato iniziale), o raggiungerla finalmente per la prima volta. La creazione di bisogni sempre più artificiali da parte del capitalismo è precisamente ciò a cui fa capo l'alienazione, e di conseguenza la sua critica poggia, esplicitamente o implicitamente, su un concetto di bisogni "autentici", cioè di bisogni non alienati.

Tale concetto permette così di coniugare la critica dell'alienazione alla critica della distruzione capitalistica della natura. Alla base di entrambi i fenomeni, infatti, si trova la questione dell'"autenticità", in quanto contrapposta all'"artificialità", dei bisogni. Ciò che oggi rende i bisogni un concetto così interessante da una prospettiva non solo analitica ma anche politica è che essi incoraggiano a pensare insieme questioni precedentemente sepa-

rate. Questo, a sua volta, può incoraggiare movimenti sociali e politici che combattono su questi diversi fronti a convergere fra loro.

7.3

Il primo paradosso dei “bisogni radicali”

Allora, in cosa consiste la teoria dei bisogni di Gorz e Heller? Il loro punto di partenza è un tipo specifico di bisogni che non costituisce una condizione per la sopravvivenza; non si tratta, cioè, di bisogni assoluti o vitali (McLeod, 2014) come mangiare, respirare, dormire o ripararsi dal freddo. Tuttavia, pur non essendo assoluti, quelli a cui fanno riferimento Gorz e Heller sono bisogni “essenziali”, nel senso che contribuiscono alla definizione di ciò che la maggior parte delle persone chiamerebbe una buona e significativa vita. Esempi di questo genere sono: amare ed essere amati, essere autonomi, creativi e liberi, partecipare alla vita sociale e politica, avere un rapporto con la natura circostante.

Un essere umano potrebbe probabilmente sopravvivere senza soddisfare la maggior parte di questi bisogni. Ma questa, infatti, sarebbe sopravvivenza, e non vita. Gorz li chiama bisogni “qualitativi”, mentre Heller li definisce bisogni “radicali”. Quest’ultima nozione è già presente in Marx: nel suo *Contributo alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel* (1843-1844), come è noto, egli afferma: «Una rivoluzione radicale può essere soltanto la rivoluzione dei bisogni radicali» (Marx, 1996). Marx ha visto chiaramente che i bisogni in generale, e i bisogni radicali in particolare, non sono solo personali, ma hanno una dimensione politica e persino rivoluzionaria.

I bisogni qualitativi o radicali poggiano su due paradossi. Il primo è questo: il capitalismo è un sistema di sfruttamento che causa miseria e dolore ma genera anche un certo benessere materiale a lungo termine, per parti significative della popolazione. Le disuguaglianze sono pervasive, ma questo non significa che il capitalismo non sia in grado di sollevare le persone da forme estreme di povertà. Come ha mostrato l’economista Branko Milanovic con il suo famoso “grafico dell’elefante”, a partire dal 1988 il reddito del 2% delle persone più povere sulla terra (che vive principalmente nel Sud del mondo) ha subito un aumento del 20%, e il reddito del 30% delle persone più povere ha subito un aumento tra il 20% e il 50% (con molte differenze, ovviamente, anche all’interno di ciascuno di questi gruppi) (Tonoli, 2017). Naturalmente, questo non ha impedito all’1% di persone più ricche di diventare più ricche del 70% nello stesso

periodo. I dati di Milanovic sono pertanto in linea con l'argomento di Marx secondo cui il capitalismo, nonostante le sue dimensioni sfruttatrici e alienanti, rappresenta una forma di progresso rispetto a sistemi socio-economici precapitalisti.

Perché emergano i bisogni qualitativi, è necessario generare un surplus economico che permetta alle persone di pensare a soddisfare altri bisogni, non materiali. Il capitalismo libera parti significative della popolazione dall'obbligo di lottare quotidianamente per la propria sopravvivenza, aumentando di conseguenza la qualità dei bisogni man mano che la storia si svolge.

Tuttavia – e qui sta il paradosso – quando questi nuovi bisogni qualitativi emergono, il capitalismo ne impedisce la piena realizzazione, non essendo in grado di soddisfare la promessa di una vita veramente migliore, incarnata proprio da quei bisogni. Come mai? La divisione del lavoro su cui esso si basa rinserra le persone all'interno di funzioni e abilità sempre più limitate, impedendo loro di sviluppare lo spettro completo delle capacità umane. Allo stesso modo, il consumismo sostituisce i bisogni artificiali, non autentici, a quelli più autentici, danneggiando quindi le soggettività.

Questi bisogni di qualità o radicali sono una parte costitutiva del nostro moderno sé, fanno ovvero parte della definizione di ciò che la maggior parte di noi considererebbe una bella vita. Ma anche se lo sviluppo capitalistico è la condizione per il loro sviluppo, esso non può soddisfarli pienamente, e di fatto ne impedisce la realizzazione. Ecco perché i bisogni di qualità o radicali sono la base di molti movimenti sociali e politici: «I bisogni contengono i semi della rivoluzione» («Le besoin est révolutionnaire en germe»), dice Gorz (1959, p. 235). La ricerca del soddisfacimento di questi bisogni di qualità prima o poi porta le persone a criticare il sistema capitalista, che ne impedisce la realizzazione. La storia dei moderni movimenti sociali e politici può essere vista come la storia delle lotte che hanno mirato a soddisfare i bisogni degli insoddisfatti, o di quelli solo parzialmente soddisfatti.

Nel tentativo di definire il suo concetto di “bisogno radicale”, Heller (2018, p. 104) scrive: «[L]a coscienza dell'estraniamento, in altre parole, i bisogni radicali». I bisogni radicali sono la “coscienza dell'alienazione”, e la sua argomentazione è la seguente: quando si è alienati, non si sa di esserlo e si vive nell'ignoranza dell'alienazione di cui si è vittima – ciò che costituisce precisamente il fatto dell'essere in tale stato. Tuttavia, date determinate circostanze, una persona o un gruppo di persone prendono coscienza della

loro condizione alienata o realizzano pienamente quel che avevano percepito solo confusamente.

Questa coscienza non abolisce subito l'alienazione, che è non solo una questione di "coscienza", ma essenzialmente una questione delle strutture sociali che la producono. Tuttavia, questa coscienza porta alle lotte politiche e sociali, che a breve o a lungo termine trasformeranno tali strutture e di conseguenza potranno fine all'alienazione. Essa condurrà anche all'allargamento del gruppo di persone consapevoli della propria condizione alienata e che prenderà parte alla lotta.

In sintesi, i bisogni radicali sono il "motore" alla base delle lotte sociali e politiche. Il loro sviluppo è reso possibile dal capitalismo, ma non possono essere soddisfatti all'interno di questo sistema. A tal fine, è necessario che si concretizzi l'emergenza di un altro sistema di tipo postcapitalista.

7.4

Tra natura e storia

Secondo la teoria marxista dei bisogni, questi si collocano all'intersezione tra natura e storia. Si tratta di uno degli aspetti più interessanti di tale teoria. Mangiare, respirare e dormire sono ovviamente radicati in alcune forme di bisogni naturali umani, tuttavia sono anche immediatamente collegati ai processi storici. Ecco per esempio una famosa citazione di Marx dai *Grundrisse*: «La fame è fame; ma la fame che si soddisfa con carne cotta, mangiata con forchetta e coltello, è una fame diversa da quella che si soddisfa divorando carne cruda con le mani, le unghie e i denti» (Marx, 1986, p. 25).

In questo passaggio, Marx riconosce l'esistenza dei bisogni biologici assoluti – cioè bisogni il cui adempimento è una condizione per la sopravvivenza. La fame è fame, qualunque sia il periodo storico o la regione in questione. E tuttavia, pur essendo un fatto biologico, questa esigenza si è evoluta nel corso della storia. Nelle antiche società, ci si accontentava di carne cruda mangiata con le mani: secondo Marx, questa non è la stessa fame, cioè non lo stesso bisogno di quello più tardo nella storia umana gratificato da carne cotta mangiata con coltello e forchetta. Marx potrebbe esagerare un po' per esporre la sua posizione, ma l'argomento è piuttosto semplice: i bisogni hanno una storia, sono *simultaneamente* biologici e storici. Il pensiero tradizionale oppone la natura alla storia, mentre Marx cerca di

combinarle (Baratta, Bedeschi, 1973)⁸, e ciò lo porta a elaborare definizioni proprie, innovative, sia della natura che della storia.

Ma in cosa consiste questa storia dei bisogni umani? L'oggetto che viene consumato altera almeno in parte il bisogno sottostante. Secondo Marx, i bisogni stessi hanno una storia, quindi ciò che cambia storicamente non sono solo i modi in cui sono soddisfatti. Da qui l'idea che la fame si riferisce a due diversi tipi di bisogni, a seconda del modo in cui sono soddisfatti. Questa argomentazione distingue Marx dagli altri classici delle scienze sociali che hanno teorizzato riguardo questo tema, come per esempio Norbert Elias. In *The Civilizing Process*, Elias (1982) sostiene che nel corso della storia le civiltà hanno soddisfatto i bisogni umani in modi molto variabili, cosa che viene illustrata attraverso la sua famosa analisi dell'evoluzione dei costumi a tavola, nella quale si mostra che lo sviluppo dell'*habitus* moderno implica una sempre maggiore astrazione del cibo rispetto all'animale vivo da cui proviene. Tuttavia, Elias non sostiene che i bisogni in sé stessi evolvano, ma che lo facciano solo i modi in cui sono soddisfatti. Quando si arriva ai bisogni, Elias si interessa alla storia, Marx all'intreccio di storia e natura.

Qui sta il punto importante: poiché l'oggetto consumato deve prima essere prodotto, in ultima istanza è la produzione – cioè la produzione capitalistica – che determina i bisogni. L'oggetto esterno (la merce) determina il bisogno, la produzione determina l'oggetto, e quindi la produzione determina il bisogno. La citazione precedente dai *Grundrisse* continua così: «La produzione crea dunque il consumatore. La produzione fornisce non solo un materiale al bisogno, ma anche un bisogno al materiale» (Marx, 1986, p. 25).

Secondo Marx, sotto il capitalismo la maggior parte delle volte la produzione è l'istanza decisiva. Se si verifica un'evoluzione nella sfera produttiva, ad esempio a seguito di un'innovazione tecnologica o di un cambiamento nei rapporti di produzione, è probabile che porti a un nuovo "modo di consumo". A volte, questa nuova modalità riguarda un bisogno vitale come mangiare, per esempio quando l'umanità ha iniziato a cuocere la carne e a mangiarla con coltello e forchetta, invece di mangiarla cruda e con le mani.

Ma poiché la produzione determina il consumo, spesso mette sul mercato beni che non corrispondono a necessità precedenti, vitali o meno, e

8. Combinare natura e storia è ciò che in un certo senso ha tentato di fare la biologia moderna, seppure da una prospettiva diversa. Cfr. Leoni (2011).

quindi crea il bisogno *artificialmente*. I bisogni artificiali sono una conseguenza del processo produttivo, quindi, come dice Marx, «La produzione crea il consumatore». È del tutto chiaro che questa è la logica fondamentale del mondo in cui viviamo; i danni ambientali portati da tale logica produttivista, nonché il danno arrecato alla soggettività umana, sono evidenti.

7.5

Il secondo paradosso dei “bisogni radicali”

I bisogni radicali giacciono su un secondo paradosso. A livello collettivo, infatti, i bisogni evolvono e diventano più sofisticati e diversificati con lo svolgersi della storia, ma a livello individuale si verifica un impoverimento loro e dei modi in cui sono soddisfatti. Ciò è particolarmente vero tra le classi popolari, ma avviene anche in quelle dominanti. «La ricchezza del genere e la povertà dell'individuo si fondano e si riproducono reciprocamente» è la frase che Heller (2018, p. 103) usa per riassumere questo secondo paradosso di bisogni radicali. Tale, a nostro avviso, è uno dei contributi più profondi che la teoria marxista dei bisogni apporta alla nostra comprensione dell'ontologia dei bisogni nelle società moderne.

Un modo per definire il progresso è dire che nel corso della storia si creano bisogni sempre più sofisticati. Ha luogo cioè un processo che amplia lo spettro dei bisogni di qualità. Secondo Gorz (1959, pp. 234-5), «Più ricca è una civiltà, più ricchi e diversi diventano i bisogni degli uomini». Questa frase riecheggia un passaggio importante dei *Grundrisse*:

[L]a scoperta, la creazione e il soddisfacimento di nuovi bisogni procedenti dalla società stessa; la formazione di tutte le qualità dell'uomo sociale e la produzione di esso come *per quanto è possibile ricco di bisogni* perché ricco di qualità e di relazioni – la sua produzione come prodotto sociale possibilmente totale e universale (giacché per avere un'ampia gamma di godimenti dev'esserne capace, ossia colto in alto grado) – tutto ciò è altresì condizione della produzione fondata sul capitale (Marx, 1986, p. 341; corsivo mio).

In questa citazione, Marx stabilisce un nesso di causalità tra il capitalismo e la produzione dell'«uomo sociale» in una forma «il più possibile ricca di bisogni». A livello collettivo, “socializzando” sempre di più l'essere umano, il capitalismo crea “qualità” e capacità di “godimento” inconcepibili per periodi storici precedenti.

Tuttavia – e qui sta il paradosso – questo progresso a livello di collettivo, il livello dell’umanità in quanto tale, è accompagnato da un deterioramento o trivializzazione dei bisogni individuali. In altre parole, c’è un divario crescente tra l’“uomo sociale” e ogni individuo particolare. Questo è precisamente l’argomento della “povertà dell’individuo” esposto da Heller nella citazione sopra.

Come si spiega questo secondo paradosso? Tre fattori contribuiscono a questa conclusione. In primo luogo, il grado di sofisticazione dei bisogni dipende dal tempo che la persona ha per prendersene cura. Minore il tempo a propria disposizione e meno sofisticati saranno i bisogni, con la conseguenza che si soccomberà a quelli “preformattati”, standardizzati. Ora, nel capitalismo, l’individuo, in particolare quello subalterno, dedica la maggior parte del suo tempo e della sua energia al lavoro. Oggi, ad esempio, nei paesi OCSE, un lavoratore dedica il 40% del suo tempo al lavoro⁹, mentre il restante lo impiega per mangiare e dormire, cioè per la soddisfazione dei bisogni vitali di base. Pertanto, ha poco tempo da spendere per coltivare i suoi bisogni qualitativi.

Questo è il motivo per cui nella teoria marxista dei bisogni la riduzione dell’orario di lavoro è una politica cruciale e progressista. Gorz fu uno dei primi teorici della riduzione dell’orario di lavoro, nonché del “reddito di base” (Van Parijs, 2009)¹⁰. (Il reddito di base è un reddito dato incondizionatamente a ogni cittadino, permettendogli così di decidere se lavorare o meno, e quanto lavorare.) La riduzione dell’orario di lavoro non solo consentirà la sua suddivisione e condivisione, determinando così una diminuzione dei livelli di disoccupazione, ma libererà anche del tempo, in modo che le persone possano prendersi cura di sé stesse e dei rispettivi bisogni.

La standardizzazione della produzione è un secondo fattore per comprendere la trivializzazione dei bisogni individuali nel capitalismo. Le stesse identiche merci sono prodotte in quantità sempre maggiori. La standardizzazione è una tendenza a lungo termine della produzione capitalistica (Busch, 2013), rispondendo alla necessità di abbassare i costi di produzione e realizzare economie di scala. Essa è stata un fattore centrale nell’affermarsi della “società dei consumi” sin dal XIX secolo, e ancor di più dal boom economico del dopoguerra. L’invenzione del container negli anni

9. Cfr. OECD Better Life Index, *How’s Life?*, s.d., www.oecdbetterlifeindex.org/; ultima consultazione il 30 maggio 2023.

10. La posizione di Gorz al riguardo è andata incontro a evoluzione nel corso del tempo, ma non c’è lo spazio qui per entrare nel dettaglio.

Cinquanta, la “containerizzazione” che ha reso possibile la globalizzazione grazie alla riduzione dei costi di trasporto, ha ulteriormente accresciuto tale tendenza nella seconda metà del XX secolo (Murer, 2021).

La standardizzazione ha una grande influenza sulle modalità di consumo, e di conseguenza sulla definizione dei bisogni e delle modalità con cui vengono soddisfatti. Il consumatore consuma i beni a cui ha accesso, cioè merci standardizzate, che sono le stesse per miliardi di persone: basti pensare agli smartphone che tutti portiamo in tasca. Esistono forme di consumo alternative, più sostenibili, soprattutto tra le classi medie ad alto «capitale culturale» (Pleyers, 2011), ma restano marginali e pertanto i prodotti standardizzati tendono a standardizzare i bisogni individuali.

Un terzo fattore che spiega perché la ricchezza della specie, per quanto riguarda i bisogni, va di pari passo con l'impoverimento dei bisogni individuali è la divisione del lavoro. La divisione del lavoro esiste in diverse forme in ogni società umana, e persino in alcuni gruppi animali; ciò che è specifico della divisione capitalista del lavoro è la divisione tra lavoro manuale e intellettuale (Rattansi, 1982). Il capitalismo confina certi individui (la maggioranza dell'umanità) dalla parte del lavoro manuale e altri individui (una minoranza) dalla parte del lavoro intellettuale. Certo, il lavoro ha sempre sia aspetti manuali che intellettuali, ma in gradi molto diversi. La ragione per cui il capitalismo fa affidamento su questa divisione è perché deve aumentare la produttività, e il costante aumento della produttività è il carburante dell'accumulazione capitalistica.

La computerizzazione del lavoro e l'ascesa del cosiddetto “lavoro digitale” negli ultimi tre decenni non modificano questa logica di base. Essi hanno condotto a una proliferazione di attività ripetitive, come l'acquisizione e la gestione dei dati, che non favoriscono in alcun modo la creatività. David Graeber ha notoriamente chiamato queste forme di lavoro “lavori di merda” (Cerutti, 2018).

Gorz e Heller sono, dopo lo stesso Marx, i grandi pensatori degli effetti politici della divisione del lavoro. La divisione del lavoro confina una maggioranza di individui in un insieme limitato di compiti ripetitivi lungo tutta la carriera professionale. A causa della centralità del lavoro nella società capitalista, questo ha un impatto su ogni aspetto dell'esistenza di una persona. Se il proprio lavoro è paralizzante, se lascia poco tempo ed energie per pensare ai propri veri, autentici, bisogni, ciò avrà i suoi effetti, ad esempio, sulla vita amorosa, o sulla capacità di godere dell'arte, o di essere intellettualmente o manualmente creativo. Quindi, la propria esistenza sarà privata di alcune importanti potenzialità.

7.6

Una transizione ecologica rivoluzionaria

Si potrebbero qui citare molti altri aspetti della teoria marxista dei bisogni. In futuro l'elaborazione delle diverse dimensioni di questo problema dovrebbe diventare parte dell'agenda collettiva di lavoro dei marxisti ecologici.

Per concludere, torniamo alla domanda da cui siamo partiti: durante la transizione ecologica, che bisogni dovremmo decidere di soddisfare, e quali invece no? Ovviamente, la teoria marxista dei bisogni non è una tabella di marcia dettagliata per questa transizione. Per mettere insieme una tale tabella di marcia, abbiamo bisogno di guardare agli scenari di transizione elaborati dagli economisti ecologici e dagli scienziati sociali contemporanei (eterodossi), così come dagli ingegneri che lavorano, ad esempio, sugli aspetti energetici delle sfide ambientali che ci attendono. Ma questa teoria fornisce una via per pensare questo problema, o almeno alcuni dei suoi aspetti.

Durante la transizione ecologica, il soddisfacimento dei bisogni biologici assoluti di tutte le persone dovrebbe, ovviamente, essere un obiettivo primario. Oggi, secondo l'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'alimentazione e l'agricoltura (FAO, 2020), più di 800 milioni di persone soffrono ancora la fame. Ciò equivale a una persona su nove in tutto il pianeta. Il capitalismo non genera soltanto un *surplus* economico che consente a segmenti significativi della popolazione mondiale di dedicarsi ai bisogni qualitativi, ma induce anche povertà e disuguaglianze che costringono altri segmenti a concentrarsi sui loro bisogni materiali immediati, soprattutto – ma non solo – nel Sud del mondo. La povertà e le disuguaglianze non sono solo resti del passato che svaniranno col trascorrere del tempo, come vorrebbero farci credere gli apologeti del capitalismo. Quest'ultimo riproduce costantemente simili mali, i quali risultano essere una conseguenza della sua logica di base – cosa che in ogni caso non implica che non si possa fare nulla al riguardo nel contesto del capitalismo stesso: al contrario. Quindi, una seria critica al capitalismo è necessaria per raggiungere questo obiettivo.

I bisogni radicali saranno una forza trasformativa durante la transizione ecologica, e la ragione di ciò è che sollevano *dal basso* la domanda: “quali bisogni dobbiamo soddisfare?”. La definizione e la soddisfazione dei bisogni radicali rappresentano più una questione di movimenti sociali e politi-

ci rivoluzionari che di politiche statali; più precisamente, è attraverso l'influenza sullo Stato di tali movimenti che essi saranno soddisfatti.

La transizione ecologica dovrebbe procedere mobilitando le persone, le loro conoscenze e competenze, per decidere quali bisogni soddisfare e a quali rinunciare. Ciò richiederà il potenziamento della democrazia, attraverso la creazione di nuove istituzioni democratiche "deliberative", in cui si svolgerà un dibattito sui bisogni "reali" rispetto a quelli "artificiali". Se la teoria marxista dei bisogni ci insegna una cosa, è che questa distinzione è essenzialmente politica. Fatta eccezione per un piccolo numero di bisogni vitali come mangiare, respirare o dormire, non esiste qualcosa come un bisogno "reale" definibile in termini assoluti: un bisogno "reale" è quello che una società considera tale in un determinato momento della sua storia.

La forma da adottare per queste nuove istituzioni democratiche in cui la deliberazione sui bisogni avrà luogo resta una questione aperta. Forse i consigli operai delle rivoluzioni del Novecento possono servire da modello, ma dovrebbero essere ampliati per includere tutti i cittadini, non solo i lavoratori¹¹. Più precisamente, la domanda "quali bisogni dovremmo soddisfare?" va rivolta tanto ai produttori quanto ai consumatori. Nel corso del Novecento, i movimenti rivoluzionari si basavano principalmente sul potere dei lavoratori, relegando il consumatore a un ruolo politicamente meno centrale. Questa strategia era radicata, tra l'altro, nella teoria marxista del valore-lavoro: poiché i lavoratori erano coloro che producevano valore, erano anche quelli ritenuti in grado di trasformare la società e guidarci al comunismo.

I rivoluzionari dovrebbero attenersi a questo argomento. Tuttavia, dovrebbero provare anche a immaginare i molteplici modi in cui i consumatori potrebbero aiutare i lavoratori, ad esempio boicottando i beni dannosi dal punto di vista ambientale o sociale e perseguendo forme di consumo "politicamente consapevoli". Concentrarsi solo su modalità di consumo alternative sarebbe da un punto di vista politico un vicolo cieco; basti ricordare cosa ha detto Marx: nel capitalismo, «la produzione crea il consumatore». Ma questo non significa che il consumatore non abbia alcun ruolo da svolgere nella lotta contro il produttivismo e il consumismo, cioè l'accumulazione di capitale: certamente lo ha. Infatti, in passato, soprattutto nella prima metà del XX secolo, per esempio negli Stati Uniti o in Francia (Rao, 1998; Chessel, 2003), esistevano alleanze tra le organizzazioni dei lavoratori e dei consumatori. Negli Stati Uniti, negli anni Trenta, la combi-

11. Cfr. le proposte di Patrick Devine (2010).

nazione di scioperi dei lavoratori e boicottaggio dei consumatori era un modo efficace per ottenere sostanziali miglioramenti economici e politici. Questa alleanza dovrebbe essere reinventata, per aiutarci a trovare una via d'uscita dall'Antropocene.

I bisogni radicali sono una falsa promessa fatta dal capitalismo, che però le persone prendono sul serio. Questa falsa promessa permette a movimenti sociali e politici di emergere e di lottare per la sua realizzazione, così mettendo necessariamente in discussione la legittimità del capitalismo e dello Stato capitalista. Allo stesso modo, la diversificazione dello spettro umano dei bisogni nel corso della storia – cioè il progresso – si pone in netto contrasto con la crescente incapacità delle persone di trovare il tempo e le energie per soddisfare i propri bisogni, e anche ciò porta a mettere in discussione la legittimità del sistema. Ciò che i movimenti rivoluzionari devono fare, in sintesi, è prendere il capitalismo in parola, e pretendere che i nostri bisogni vitali e qualitativi siano finalmente soddisfatti. Quanto alla forma concreta delle organizzazioni e delle istituzioni che porteranno avanti queste richieste nel XXI secolo, è quello che ci rimane da inventare.

Bibliografia

- ACCATTOLI A., GRECHI A. (2019), *La terra, la storia e noi. L'evento Antropocene*, Treccani, Roma.
- ALTVATER E. (2007), *The Social and Natural Environment of Fossil Capitalism*, in "Socialist Register", 43, pp. 37-59.
- ARLORIO P. (2002), *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo*, Einaudi, Torino.
- BARATTA G., BEDESCHI G. (1973), *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Roma-Bari.
- BARBERO A., LEONARDI E. (2017), *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, ombre corte, Verona.
- BUSCH L. (2013), *Standards: Recipes for Reality*, MIT Press, Cambridge (MA).
- CERUTTI A. (2018), *Bullshit Jobs*, Garzanti, Milano.
- CHELSEL M.-E. (2003), *Aux origines de la consommation engagée. La Ligue sociale d'acheteurs (1902-1914)*, in "Vingtième siècle", 1, pp. 95-108.
- CIGLIANO S. (1981), *La pianificazione socialista*, Editori Riuniti, Roma.
- COHEN L. (2003), *A Consumer's Republic: The Politics of Mass Consumption in Postwar America*, Vintage Books, New York.
- DEVINE P. (2010), *Democracy and Economic Planning*, Polity, Cambridge.
- ELIAS N. (1982), *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna.

- FAO – FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS (2020), *The State of Food Security and Nutrition in the World 2020: Transforming Food Systems for Affordable Healthy Diets*, Food and Agriculture Organization of the United Nations, Roma.
- GIANINAZZI W. (2016), *André Gorz, une vie*, la Découverte, Paris.
- GLOBAL FOOTPRINT NETWORK (2019), *Earth Overshoot Day Is 29 July, the Earliest Ever*, Earth Overshoot Day, <https://www.overshootday.org/newsroom/press-release-july-2019-english/>; ultima consultazione il 30 maggio 2023.
- GORZ A. (1959), *La Morale de l'histoire*, Seuil, Paris.
- ID. (1964), *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Seuil, Paris.
- HELLER Á. (2018), *The Theory of Need in Marx*, Verso, London.
- ID. (2020), *La valeur du hasard. Ma vie*, Rivages, Paris.
- HOLLEMAN H. et al. (2009), *The Sales Effort and Monopoly Capitalism*, in “Monthly Review”, 60, 11, pp. 1-23.
- KEUCHEYAN R. (2019), *Les Besoins artificiels. Comment sortir du consumérisme*, La Découverte, Paris.
- LEONI F. (2011), *Che cos'è la vita*, Textus, Pescara.
- LIEVENS M. (2010), *Towards an Eco-Marxism*, in “Radical Philosophy Review”, 13, 1, pp. 1-17.
- MARTIN R. (2002), *Financialization of Daily Life*, Temple University Press, Philadelphia.
- MARX K. (1980), *Il capitale*, Libro I, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1986), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in MEOC, voll. XXIX-XXX (vol. XXIX, pp. 15-557; vol. XXX, pp. 3-293), Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1996), *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma.
- MCLEOD S. (2014), *Absolute Biological Needs*, in “Bioethics”, 29, 6, pp. 293-301.
- MURER S. (2021), *The box. La scatola che ha cambiato il mondo*, Egea, Milano.
- NORA P. (1989), *Aliénation*, in A. Simonin, H Clastres (éds.), *Les Idées en France, 1945-1988*, Gallimard, Paris.
- OECD BETTER LIFE INDEX (s.d.), *How's Life?*, in “OECD Better Life Index”, www.oecdbetterlifeindex.org/; ultima consultazione il 30 maggio 2023.
- PLEYERS G. (éd.) (2011), *La consommation critique*, Desclée de Brouwer, Paris.
- RAO H. (1998), *Caveat Emptor: The Construction of Nonprofit Consumer Watchdog Organizations*, in “American Journal of Sociology”, 103, 4, pp. 912-61.
- RATTANSI A. (1982), *Marx and the Division of Labour*, Macmillan, London.
- TONOLI G. (2017), *Ingiustizia globale. Migrazioni, disuguaglianze e il futuro della classe media*, LUISS University Press, Roma.
- TOSSEL A. (2008), *The Late Lukács and the Budapest School*, in J. Bidet, E. Kouvélakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Brill, Leiden, pp. 163-73.
- ID. (2009), *Le marxisme du 20^e siècle*, Syllepse, Paris.

VAN PARIJS P. (2009), *De la sphère autonome à l'allocation universelle*, in C. Fourrel (éd.), *André Gorz, Un penseur pour le XXI^e siècle*, La Découverte, Paris.

VIGORELLI A. (1984), *La dittatura sui bisogni: analisi socio-politica della realtà est-europea*, Sugarco, Milano.

Parte terza
Migrazione, lavoro e globalizzazione



L'accumulazione e i suoi malcontenti: migrazione e nativismo nel *Capitale* di Marx e nei manoscritti più tardi*

di *David Norman Smith*

8.1

Introduzione

Migrazione non è la prima parola che viene in mente quando si discute di Karl Marx¹. Ma in realtà la migrazione – e in particolare la migrazione *forzata* – è uno dei capisaldi della teoria marxiana, la quale si concentra su due fenomeni fondamentali: l'espropriazione dei contadini e lo sfruttamento dei lavoratori.

I lavoratori sfruttati sono il punto decisivo della prospettiva marxiana. Sono sia il motore del capitalismo sia il motore potenziale del socialismo. Ma essi occupano questo ruolo non per quello che hanno, ma per quello che loro manca, anzitutto mezzi di produzione e di sussistenza autonoma. Ai lavoratori manca ciò che i loro antenati hanno perso – la terra. La terra è stata espropriata, trasformando i contadini in *ex contadini* che potevano sopravvivere soltanto lavorando per un salario.

* Traduzione di Luca Timponelli e Nicoló Bicego.

1. Sono grato a molte persone per l'aiuto per i tardi manoscritti di Marx. In particolare, il mio debito va al Dr. Gerard Hubmann della Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, che, nel suo ruolo di segretario della Internationale Marx-Engels-Stiftung e capo del progetto della MEGA², mi ha concesso il permesso di citare dai manoscritti e dalle trascrizioni della MEGA². All'International Institute for Social History di Amsterdam ho potuto beneficiare della conoscenza e del supporto di Mieke Ijzerman e Götz Langkau. Sono inoltre profondamente debitore agli eccezionali studiosi ai quali ho associato il mio nome per la realizzazione di Karl Marx, *Exzerpte und Notizen, 1879 bis 1881*, MEGA², vol. IV/27, in particolare Jürgen Rojahn, Kevin Anderson, Norair Ter-Akopian, e Georgi Bagaturia. Esprimo inoltre i miei più calorosi ringraziamenti al National Endowment for the Humanities (NEH), che ha finanziato una proposta di assegno di ricerca, scritta insieme a Kevin Anderson, che ha permesso una serie di trascrizioni dei tardi testi di Marx.

Quando Marx iniziò la sua carriera all'inizio del 1840, solo una piccola frazione dei contadini del mondo era già stata espropriata. Questo era ancora vero quattro decenni più tardi quando Marx scrisse i suoi ultimi appunti di lettura. Ma questa realtà stava venendo erosa, e la descrizione marxiana di questa erosione costituisce un elemento centrale del *Capitale*. Nei capitoli finali del Libro I, Marx mostra che, affinché i capitalisti possano avere lavoro da impiegare e sfruttare, i contadini devono essere cacciati dalla terra: la «raffazione (*Verdünnung*) della popolazione rurale indipendente, che coltivava per conto proprio», scrive Marx, è essenziale «per il condensamento (*Verdichtung*) del proletariato industriale» (Marx, 1867, p. 728)².

In altre parole, l'accumulazione del capitale richiede la riduzione della classe contadina. Questo è il corollario della nota affermazione di Marx per cui l'accumulazione del capitale è «quindi aumento del proletariato» (ivi, p. 600; Id., 1875, p. 272)³. I contadini, forzatamente espulsi dalla terra, diventano un esercito di riserva di ciò che è, inizialmente, lavoro artigianale, preindustriale. Essi sono pertanto «proletarizzati»⁴ quando – se – ottengono un impiego pagato.

Per gli espropriati, il «se» è qui la parola decisiva, poiché né agli ex contadini né ai loro discendenti è assicurato un impiego. Fino a poco tempo fa, quando gli studiosi hanno iniziato a prestare maggiore attenzione alla piaga del «preariato»⁵, non era raro trattare l'intervallo tra espropriazione e sfruttamento come una sorta di iato, analogo al momento di silenzio tra il fulmine e il tuono. Tuttavia, in realtà, la proletarizzazione non è inevitabile. Quando i contadini sono espulsi dalla terra non possono che derivarne migrazione e precarietà.

8.2

L'accumulazione tramite la migrazione forzata

Molti aspetti della concezione marxiana sono nascosti in piena vista nel *Capitale*. Altri sono sepolti nei suoi manoscritti e nelle sue note di lettura.

2. Cfr. Marx (2021, p. 819). Nel seguito rimando alle edizioni tedesca e francese del *Capitale* qualora contengano sfumature assenti altrove.

3. Ivi, p. 681.

4. Marx sottolinea come la «proletarizzazione» possa avere luogo sia in contesto preindustriale che industriale. L'idea alla base è, molto semplicemente, che con l'entrata di persone nel lavoro salariato emerga un nuovo rapporto di classe.

5. Si vedano soprattutto Davis (2006) e Sassen (2018).

ra, molte delle quali sono tuttora inedite. In ciò che segue, individuando nell'espropriazione la causa e nella migrazione l'effetto, cercherò di connettere l'analisi dell'espropriazione contadina per come è svolta nel *Capital* con fenomeni che Marx indaga in una coppia di manoscritti posteriori rimasti sinora inediti, la cui pubblicazione è prevista nei futuri volumi della *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²)⁶. Nonostante questi testi siano poco noti, ciò che descriverò nelle pagine successive potrebbe suonare familiare, poiché le tendenze e gli eventi che Marx riferisce anticipano molte caratteristiche di quella che ora noi chiamiamo “globalizzazione”.

A proposito delle finanze egiziane, Marx traccia una storia intricata di prestiti predatori da parte di finanzieri anglo-francesi, i quali hanno intrappolato l'Egitto nella gabbia di un debito insostenibile. Il regime egiziano, sotto la morsa del debito, ha risposto con l'ipersfruttamento della classe contadina e il trattenimento della paga dei soldati, con conseguenze prevedibili: esodo dalla terra, seguito da una rivolta militare, seguita a sua volta da un'invasione britannica. Gli appunti di lettura di Marx su questa crisi, scritti verso la fine del 1882, sono tra i suoi ultimi testi.

In merito al conflitto sociale a San Francisco, Marx ha documentato una classica istanza di ciò che oggi sarebbe chiamato populismo di destra: una campagna violenta contro i migranti cinesi da parte del nativista Partito dei Lavoratori. Molti temi recenti che gli studiosi raramente associano al nome di Marx appaiono in questi appunti sull'argomento: la xenofobia, l'antisemitismo, la corruzione elettorale e l'autoritarismo interno alla classe lavoratrice. Qui, come negli appunti sull'Egitto e nei suoi cosiddetti “quaderni antropologici”, Marx va ben oltre i confini del discorso marxiano per come è comunemente inteso⁷. Questo fatto ha importanti implicazioni per la nostra comprensione del ruolo della spoliazione e della dislocazione – la cosiddetta “accumulazione originaria” – nella critica dell'economia politica di Marx⁸. L'accumulazione richiede la riduzione della classe con-

6. Per una lista completa delle collaboratrici e dei collaboratori della MEGA² e di altre persone nei cui confronti sono in debito per l'accesso ai manoscritti inediti di Marx e alle loro trascrizioni, si vedano i ringraziamenti in nota 1.

7. Cfr. l'edizione inglese da me curata dei quaderni antropologici di Marx in *Marx's World: Global Society and Capital Accumulation in Marx's Late Manuscripts* (Smith, 2022), che include inoltre le bozze di lettere di Marx a Vera Zasulich, strettamente correlate a queste annotazioni.

8. Secondo Marx, l'accumulazione originaria è soltanto “cosiddetta” poiché argomento marxiano non è l'accumulazione del capitale di per sé, ma la separazione della forza lavoro dai mezzi di produzione. In un Indirizzo del 1865 al Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori, Marx dice che questa separazione è ciò che «gli eco-

tadina, la quale, a sua volta, richiede l'espropriazione dei contadini. Questi contadini, dislocati, diventano una popolazione fluttuante dalle prospettive incerte⁹.

Secondo Marx, spoliazione è un termine tecnico, il nocciolo concettuale di un insieme di categorie che si ripresenta più volte attraverso i suoi scritti. I vecchi modi di appropriazione e produzione sono “distrutti”, “dissolti”, “decomposti”, “frammentati” (*zerstört, aufgelöst, zersetzt, zerschnitten*). Le formazioni sociali e i rapporti tra classi vulnerabili cadono vittime di distruzione (*Zerstörung*), dissoluzione (*Auflösung*), decomposizione (*Zersetzung*) e frammentazione (*Zerscheidung*). Questi termini non sono soltanto approssimativamente sinonimi. Un esempio classico dell'uso da parte di Marx di questo vocabolario appare nei suoi estratti del 1851, in cui, in riferimento al trattato di John Francis Bray *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, egli osserva il potere distruttivo e dissolvente del denaro. Bray, per come parafrasato da Marx, aveva scritto che il denaro è un «mezzo per frammentare (*zerschneiden*)» cose «in innumerevoli frammenti, pezzo dopo pezzo, attraverso lo scambio». Marx (1986c, p. 9) generalizza questo punto: «Effetto distruttivo, dissolvente del denaro. Senza denaro, una massa di oggetti inscambiabili e, pertanto, inalienabili»¹⁰.

Il linguaggio e lo scopo di questa annotazione erano stati anticipati nei marxiani *Manoscritti parigini* del 1844. Là Marx cita il monologo che apre il *Timone di Atene* di Shakespeare: «Gold? yellow, glittering, precious gold? [...] This yellow slave / Will knit and break religions, bless the accurst; / Make the hoar leprosy adored, place thieves / And give them title, knee and approbation»¹¹. Tuttavia, Marx cita questi versi non direttamente da Shakespeare, ma dalla famosa traduzione di August Schlegel: «Sì, questo schiavo rubicondo dissolve e lega (*löst und bindet*) / sacri legami; benedice i maledetti; / Rende la lebbra attraente, onora il ladro» (Marx, 1982a, p. 319)¹². Un linguaggio analogo compare a questo proposito nella riflessione marxiana: «Se il *denaro* è il legame che mi unisce alla vita *uma-*

nomisti chiamano: “La Precedente o Originaria Accumulazione”, ma che dovrebbe essere chiamata l'Espropriazione Originaria» (Marx, 2011, p. 412, trad. nostra).

9. Marx esplora la dialettica di eserciti effettivi e di riserva del lavoro in *Capitale*, Libro I, capitolo XXIII, *La legge generale dell'accumulazione capitalistica* (Marx, 2021, pp. 679-786). Cfr. il prosiegua per ulteriori dettagli.

10. «Zerstörende, auflösende Wirkung».

11. *Timone di Atene*, Atto 4, Scena 2.

12. Cfr. Shakespeare (1832). La traduzione non rivista di Schlegel (Shakespeare, 1811, pp. 81-2) è più vicina all'originale, traducendo “yellow” con *gelbes* anziché con *rothe*, “rubicondo”.

na, alla società, alla natura e agli uomini, non è esso il legame dei legami? Non può esso sciogliere e stringere tutti i legami? E non è perciò anche il generale *mezzo di separazione*?» (Marx, 1976b, p. 352).

Il significato di questo passaggio non sta semplicemente nella diretta ripetizione di questo linguaggio del legame e della dissolvenza ma nella caratterizzazione del denaro come un “*mezzo di separazione*” (*Scheidungs-mittel*). Nella chimica dell’epoca di Marx questo termine significa semplicemente *solvente*. In altre parole, Marx, che successivamente definirà il denaro come la merce “equivalente universale”, lo stava ora definendo come un solvente universale. Questa potrebbe sembrare una metafora, ma come hanno recentemente osservato Marcel van der Linden e Gerald Hübsmann, quando di Marx prendiamo «in considerazione gli estratti di chimica, geologia e fisiologia, diventa evidente che [abbiamo a che fare con] più che con semplici metafore, [che questi usi funzionano, piuttosto, come] analogie scientifiche» (cfr. van der Linden, Hübsmann, 2018, pp. 1-30). Nella frase successiva, Marx mostra la plausibilità di questa affermazione. Il denaro, scrive, «è la vera *Scheidemünze*, come anche il vero legamento, la forza (galvano) chimica della società» (Marx, 1982c, p. 320).

Questo ci riporta a Bray, poiché le *Scheidemünze* erano monete coniate per mediare scambi di piccola entità¹³. Ma Marx sta anche ora formulando direttamente un’analogia scientifica: il denaro è l’equivalente sociale della forza elettrochimica. Possiede proprietà sia solventi che leganti. Dissolve nel suo ruolo di solvente universale; lega, riconnette, nel suo ruolo di equivalente universale. È in questo duplice senso che il denaro agisce come «il potere espropriato (*entäusserte*) dell’umanità» – vale a dire come capacità d’azione soggettiva dissolta e sostituita. Il denaro è abbastanza letteralmente l’elettricità fatale, l’energia alienata di un mondo inumano, capovolto (cfr. Marx, 1976b, p. 353).

8.3

Forza e feticismo

La spoliazione, in ogni caso, risulta anche da altre forze, non ultimo dalla forza meramente distruttiva. A partire già dal 1842 Marx sottolinea che il denaro stesso, nella forma di argento e oro, è stato spesso acquisito attraverso mezzi interamente distruttivi. Denunciando la spoliazione dei con-

13. Marx legge Bray nel 1845 e ancora nel 1851. Cfr. Pradella (2015, pp. 80 ss.).

tadini della Mosella, egli trova un parallelo, e una parabola, nell'esperienza dei taíno di Cuba e di Hispaniola, i quali, sapendo che Colombo e la flotta spagnola si stavano avvicinando e «che l'oro era il [loro] feticcio», dopo aver messo tutto il loro oro in un cesto, «tennero una festa in suo onore [...] e lo gettarono in mare», sperando in questo modo di sfuggire al saccheggio e allo sfruttamento (Marx, 1976c, p. 322)¹⁴. Fallirono, tragicamente. Ridotti in servitù ed esposti a terribili malattie, i taíno provarono a resistere, ma invano. Alla fine del XVI secolo erano stati sterminati (Marx, 1972, p. 236)¹⁵.

Il capitale, tuttavia, ha bisogno di lavoratori, non di cadaveri. L'accumulazione del proletariato è portata avanti non con l'annientamento dei popoli non capitalistici. La forza è di aiuto al capitale solo quando “libera” forza-lavoro e terra per l'investimento del capitale. Questa fu la conseguenza, per quanto non voluta, nell'Inghilterra dei Tudor poco dopo la conquista spagnola di Cuba, quando signori della guerra “ripulirono” violentemente la terra per allevarvi pecore per il mercato della lana fiammingo. Gli agricoltori sradicati che affluivano nelle città costituivano inizialmente un precariato reietto, morendo di fame o sopravvivendo come vagabondi. Ma non molto tempo dopo furono cacciati anche dalle strade. Misure incredibilmente dure li costrinsero nelle rudimentali fabbriche della nascente epoca della manifattura, che furono i primi a popolare¹⁶. «Così», scrive Marx, «la popolazione rurale espropriata con la forza, cacciata dalla sua terra e resa vagabonda, veniva spinta con leggi fra il grottesco e il terroristico a sottomettersi, a forza di frusta, di marchio a fuoco, di torture, a quella disciplina che era necessaria al sistema del lavoro salariato»¹⁷.

Questo tragico episodio, che Marx considerava come il punto di avvio dell'accumulazione originaria, fu il terreno insanguinato sul quale fu eretto l'edificio del capitalismo inglese. Fu il momento distruttivo e dissolvente in cui la forza-lavoro divenne disponibile per lo sfruttamento. Ma anche il denaro doveva essere presente – e in molti casi bastò a distruggere il tessuto

14. La fonte originale di questo aneddoto è Bartolomé de las Casas, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie* (de las Casas, 2012), pubblicata per la prima volta nel 1542.

15. Sulla Mosella, cfr. Linebaugh (2014, pp. 137-61) e Bensaïd (2007, pp. 295-6). Ha-tuey, il *cacique* taíno che condusse il rituale per esaltare e far scomparire l'oro, guidò anche la resistenza che ne seguì. Fu arso sul rogo nel 1513.

16. Marx (2021, Libro I, sez. settima, cap. 24, pp. 787-840). Cfr. anche Id. (1872a, capitolo 24, pp. 742 ss.).

17. Marx (2021, p. 811). Marx parla di «*grotesk-terroristische Gesetze*», in *Das Kapital* (Marx, 1867, p. 718), in corsivo nell'originale, e di «*lois d'un terrorisme grotesque*», in *Le Capital*.

dei vecchi legami sociali. Il denaro nel mondo moderno è la “levatrice” della storia non meno della forza.

Marx rivede e sviluppa i temi degli effetti dissolutivi del denaro in ogni redazione della sua voluminosa e incompiuta critica dell'economia politica.

Nel frammento *Bastiat e Carey*, redatto nel giugno 1857, alla vigilia della scrittura dei *Grundrisse*, scrive che l'unità della manifattura e dell'agricoltura, che il denaro ha dissolto (*aufgelöst*) in Inghilterra, stava venendo distrutta (*zerstört*) dal capitale inglese «in tutti i paesi del mondo» (*Bastiat e Carey*, Marx, 1986a, p. 6). Negli stessi *Grundrisse*, sotto il titolo *Auflösende Wirkung des Geldes*, Marx (1986b, p. 272) ripropone la sua precedente osservazione su Bray e, nel paragrafo finale, gli conferisce un contenuto storico, dicendo che la proprietà condivisa, che era stata il «punto di partenza» per lo sviluppo della cultura, era anche il punto di partenza della dissoluzione della cultura, che avviene in modo seriale, in diverse ondate. La prima ondata ha dissolto la proprietà condivisa, creando le condizioni per la produzione privata di merci. Le ondate successive hanno poi dissolto tutte «le formazioni sociali la cui base è già costituita dalla proprietà comune dissolta» (ivi, p. 768)¹⁸. Alcuni di questi sistemi postcomunitari hanno fatto dello scambio di merci una caratteristica accessoria delle loro attività – ad esempio la vendita delle loro non necessarie eccedenze – ma è soltanto con la nascita del capitalismo moderno che «il valore di scambio domina la società in tutta la sua profondità ed estensione» (*ibid.*)¹⁹.

Molti di questi stessi punti ricompaiono, sotto forma di elenchi puntati, nell'indice dei *Grundrisse*, scritto da Marx nel giugno 1858 come progetto di indice relativo a *Per la critica dell'economia politica* (1859) (Marx, 1975, pp. 22-8). Marx conclude questo testo con l'osservazione che la moneta coniatata, che ha mediato gli scambi locali, è stata sostituita da un denaro mondiale «compiuto», i lingotti misurati dal solo peso. Anche le monete che sono servite da equivalenti quasi-universali, mediando gli scambi regionali (dollari messicani, imperiali russi e sovrane inglesi), sono state «strappate» (*abstreift*) ai loro ruoli di mediazione (ivi, p. 14)²⁰. Ogni forma locale e concreta di denaro è stata ridotta al comune denominatore di un'equivalenza astratta. Le relazioni di denaro e merce che, fino a quel mo-

18. «Il sistema di produzione fondato sullo scambio privato rappresenta dapprima la dissoluzione storica (*Auflösung*) di questo comunismo primitivo» (Marx, 1953, p. 768). Cfr. Id. (1986b, p. 284).

19. A questa riga conclusiva seguono due sole parole – *ohne daß* – e poi il testo si interrompe a metà della frase, lasciando ai *Grundrisse* una brusca conclusione.

20. Cfr. Marx (1986b, pp. 292-3).

mento, avevano conservato segni di particolarità geografica e storica venivano ora resi interamente uniformi.

Marx ritorna a questi temi nell'autunno del 1858, quando scrive il cosiddetto *Urtex* "Zur Kritik", la prima bozza di *Per la critica dell'economia politica* (Marx, 1953, pp. 871-947). Di nuovo ripresentando *verbatim* la sua nota su Bray, vi aggiunge ora una riga di spiegazione: se non ci fosse il denaro, esisterebbero soltanto «oggetti inscambiabili, inalienabili», perché solo il denaro dà loro «un'esistenza [...] indipendente dalla natura del loro valore d'uso» (ivi, p. 888). Poi subito aggiunge che il denaro dà anche ai produttori un'esistenza separata dall'immediatezza dei loro lavori utili, nella misura in cui essi entrano in relazione tra di loro attraverso i rapporti sociali tra le rispettive merci, che il denaro media. Questi «rapporti reciproci tra individui», dice Marx, «appaiono come *rapporti sociali* tra cose».

Questa, chiaramente, è una prima occorrenza della definizione canonica di Marx del feticismo delle merci (ivi, p. 889), e Marx procede poi a introdurre un nuovo punto, che aveva mantenuto precedentemente soltanto in forma implicita, vale a dire che il feticismo stesso è una forza dissolvente.

Mercanti-saccheggianti, stregati dai lingotti, furono spinti a setacciare il globo da un'avarizia straordinaria e senza limiti, *l'auri sacra fames*, la maledetta brama d'oro di cui parla Virgilio (2012, III, v. 57)²¹, il desiderio non solo di arricchirsi nel modo usuale, ma di ammassare e tesaurizzare specificamente oro per seppellire in un forziere l'oggetto di un desiderio feticistico.

I metalli preziosi erano altrettanto incantati. Invulnerabili all'ossidazione e non solubili in acido, l'oro e l'argento sembravano sostanze più astrali che materiali, come «luce cristallizzata evocata dall'aldilà» (Marx, 1859, pp. 133-4). Lo storico Sempéré, in un passo citato da Marx, osserva che nel 1593 le *Cortes* di Spagna avevano chiesto all'imperatore Filippo II di restringere lo scambio di denaro in cambio di beni esteri – «come se gli spagnoli fossero indiani» – sulla base del fatto che il solo oro possiede realmente valore (*Fragmente des Urtex*tes von 'Zur Kritik der politischen Oekonomie, in Marx, 1953, p. 889)²².

Questo, naturalmente, era un travisamento perverso del significato del denaro, ma il capitalismo, dice Marx, è perverso da cima a fondo, trasformando il denaro «da mezzo in fine» e degradando tutto quello che tocca (ivi, p. 890). Marx cita Creonte dall'*Antigone* di Sofocle: il denaro

21. Cfr. anche Marx (2021, sez. 3, cap. 8: *La voracità di pluslavoro. Fabbriante e boiardo*, pp. 255-64).

22. Marx cita Juan Sempéré (1826, pp. 275-6).

«distrugge le città e scaccia dalle case gli uomini» (Sofocle, 1982, vv. 297-298)²³. Allo stesso modo rivisita il *Timone di Atene* per ripetere che il denaro in effetti «knit and break religions». Lo «schiavo giallo» intesse il feticismo del denaro e distrugge i suoi rivali²⁴. I taíno furono tra le prime vittime di questo processo che, diffondendosi fuori dall'Europa, esercitò i suoi effetti dissolventi continente dopo continente.

Il denaro perse ben presto anche la sua persistente immediatezza. Oro e argento, spogliati della loro identità "etnico-naturale" come monete, ora apparivano incarnare valore in virtù della loro sola sostanza, senza passare dal conio. Ciò ispirò un'idealizzazione del lingotto e uno sconsiderato disprezzo per ogni tipo di ricchezza che non assumeva la forma di denaro.

8.4

La mania di accumulazione

Il denaro mondiale, questo agente del mercato mondiale che connette e separa, ha unito e diviso popoli in nuovi modi. Le culture venivano connesse non solo a un livello prima mai immaginato – l'intero mondo ora sembrava essere una singola città, diceva Montanari (1804)²⁵, che ospita una fiera perpetua, con tutte le merci del mondo in esposizione – ma in modi nuovamente alienati e distaccati. Popoli che erano stati estranei l'un l'altro erano ora interconnessi, eppure i loro rapporti sociali venivano reificati ed estraniati. Il loro lavoro concreto e personale, sepolto nei loro prodotti, rimaneva anonimo. L'individualità si scioglieva, come in un bagno acido.

Marx elabora questi temi in *Per la critica dell'economia politica*. Ribadendo che il denaro mondiale è spogliato (*abstreift*) della sua forma e del conio, ora dice che esso ritorna, dopo un giro completo, alla non lavorata informità dell'*aes rude*, i grezzi lingotti del commercio romano delle origi-

23. Marx riporta l'originale greco, cfr. *Grundrisse* (Marx, 1953, p. 894): «Κακῶν νόμισμα' ἐβλαστε, ταυτο και πόλεις / Πορθεί, τὸδ' ἀνδρας ἐξανίστησιν δόμων».

24. Marx (1987, p. 895) cita Shakespeare in inglese. Né la citazione da Sofocle né quella da Shakespeare figurano in *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, da qui in avanti citato come *Zur Kritik*.

25. G. Montanari, *Della moneta, trattato mercantile*, citato in Marx (1859, p. 134). Il denaro, aggiunge Montanari, questa «maravigliosa invenzione» porta fino a casa nostra merci da ogni angolo del mondo.

ni (Marx, 1859, p. 129)²⁶. Forme locali, regionali e nazionali del denaro che sono state equivalenti quasi-universali ora cedono il passo a un equivalente globale²⁷. Il denaro mondiale mediava ovunque gli scambi – e il mercato globale, con la sua estensione, faceva sì che i prodotti assumessero ovunque sempre di più la forma di merce (ivi, pp. 131-2).

Marx attribuisce questa espansione in non piccola parte al feticismo stesso. Il mercato mondiale nacque come conseguenza non pianificata del commercio globale condotto da mercanti la cui brama d'oro era accesa dalla convinzione che il denaro avesse proprietà miracolose – «allo stesso modo che alle spalle degli alchimisti, che volevano fare l'oro, nacque la chimica» (ivi, p. 132). Max Weber, molto dopo, avrebbe citato l'avidità di un leggendario capitano olandese, che aveva giurato che in cerca del profitto avrebbe navigato attraverso l'inferno, anche se gli si sarebbero bruciate le vele²⁸. Marx dice che l'avarizia di questo genere, che denomina «mania di arricchimento» (*Bereicherungssucht*), era stata una forza decisiva nell'età del denaro mondiale. «Il denaro non è quindi soltanto un oggetto della mania di arricchimento, è invece il suo oggetto. Essa è essenzialmente *auri sacra fames*» (Marx, 1983, p. 96)²⁹. In precedenza, l'avidità si era concentrata su valori d'uso – «vestiti, gioielli, greggi, ecc.». Ma il denaro rendeva possibile la dipendenza dalla ricchezza astratta, che può essere ammassata senza limiti, ed è pertanto «tanto l'oggetto quanto la fonte della mania di arricchimento»³⁰.

Nello stadio mercantilista del mercato mondiale, l'*auri sacra fames* era in conflitto con la circolazione, poiché ciò che il feticista del denaro voleva non era semplicemente mezzi di circolazione, ma l'immortale «anima in denaro» dell'oro. Ammassare oro, considerato come tesoro, era perciò una

26. *Aes rude*, nell'antica Italia, si riferiva a lingotti di bronzo senza contrassegni e coniazione.

27. «Se monete nazionali circolano all'estero, come imperiali russi, talleri messicani e sovrane inglesi, il loro titolo diventa indifferente e vale soltanto il loro contenuto» (Marx, 1859, p. 129).

28. L'Achab di Melville, per quanto il suo santo Graal fosse una balena e non l'oro, è una figura simile. Sul capitano olandese, cfr. Weber (1904, p. 20).

29. Cfr. Marx (1983, pp. 149-50, 244). Questo termine è tradotto nelle MEOC come «mania di arricchimento», «brama di arricchimento»: cfr. Id. (1986a, pp. 95, 153). Paresch Chattopadhyay (2016, p. 41) discute con perizia questo tema parlando di «mania di arricchimento».

30. In *Zur Kritik* (Marx, 1859, p. 112), Marx cita Plinio, *Historia Naturalis* (I, xxxiii): «Nel denaro sta l'origine dell'avarizia [...]. A poco a poco si accende una sorta di follia che non è più avarizia, bensì brama di oro (*sed auri fames*)». Cfr. Isager (2013, p. 63).

costante tentazione, che però scompariva nella misura in cui possessori di denaro comprendevano meglio la natura dell'accumulazione del capitale (Marx, 1859, pp. 111-2)³¹. Quando il denaro come capitale divenne oggetto della mania di arricchimento, la passione si evolvette, diventando ciò che Marx (1853, p. 180) – coniando un nuovo termine – definisce «mania di accumulazione (*Akkumulationssucht*)»³². Questa mania consisteva in un'*auri sacra fames* astrattamente sociale, interamente orientata all'accumulazione di valore nella forma di capitale (*ibid.*).

Il feticismo, che è spesso considerato come un fenomeno essenzialmente cognitivo, è in ultima analisi una questione di prassi, tanto affettiva quanto cognitiva. Il desiderio di vendere prodotti anziché dividerli, di intraprendere l'arricchimento o l'accumulazione *ad infinitum*, è anzitutto un desiderio³³. Così come il movente del profitto è un movente, il feticismo è una febbre. Questa febbre orbita attorno alla mistica attribuzione di valore alle merci e al denaro – ma questo misticismo è attivo, non contemplativo. La mistica del valore percorre il mondo come i missionari, convertendo il lavoro concreto in lavoro astratto in ogni continente. Vecchi rapporti sociali si dissolvono e i contadini dislocati, ora «liberi come uccelli», vengono ora proletarizzati o lasciati in un limbo³⁴.

In breve, il denaro produce i suoi effetti sul mondo reale in parte perché i feticisti desiderano i suoi poteri miracolosi³⁵. Esso è materialmente potente poiché si pensa che abbia poteri magici. L'arricchimento, perseguito nella sua forma incantata, ha conseguenze che cambiano il mondo. Non solo, aggiunge Marx, ma la fede nella magia del denaro non ha cessato di operare il suo incanto. Al contrario, la fascinazione e l'incanto che hanno accompa-

31. In molti punti questo passaggio riproduce la discussione del tema per come svolta nei *Grundrisse* (Marx, 1953, pp. 133-4), pressoché verbalmente.

32. *Bereicherungssucht* era un termine comune, che si trova, ad esempio in Karl Dietrich Hüllmann, *Geschichte des Ursprungs der Stände in Deutschland* (1830, p. 497). Invece, *Akkumulationssucht* era un termine nuovo, fino al 1935, quando parte dei *Grundrisse* apparve in Arkhiv Marksa i Engel'sa (Marx, 1934, p. 100). Solo un altro autore oltre a Marx lo aveva usato – l'economista Mentor Bouniatian (1908, pp. 147-52) in *Wirtschaftskrisen und Ueberkapitalisation*, senza alcun riferimento a Marx. Il termine appare anche in Marx (2013, p. 1711).

33. Su questo cfr. Smith (2017, pp. 653-95).

34. Marx chiama spesso i contadini espropriati *vogelfrei*, “uccel di bosco”, con l'accezione colloquiale di reietti. Gli uccelli, che non erano proprietà di nessuno, non erano protetti dalla legge. Cfr., ad esempio, Marx (1867, p. 701, n. 189), dove Marx discute il «proletariato reietto» (*vogelfreien Proletarier*) del primo capitalismo italiano.

35. «*Zauberwirkung*» (Marx, 1859, p. 132).

gnato la scoperta dell'oro in California e in Australia solo un decennio prima ha avuto origine direttamente dal feticismo, che ha reso i popoli «cosmopoliti», cittadini di ciò che Marx ora chiama «il mondo delle merci» (*die Waarenwelt*)³⁶: «Le merci si elevano in virtù della loro natura al di sopra delle barriere religiose, politiche e nazionali. Il loro linguaggio universale è il prezzo e la loro essenza condivisa è il denaro» (Marx, 1859, p. 132).

Oggetti venerati per altre ragioni dovevano essere disincantati se il valore di scambio doveva essere riconosciuto come la loro essenza. Tutte le cose sante dovevano essere profanate se dovevano essere vendute al loro valore. Percependo questo, i feticisti del valore hanno opposto le austerità della «ragion pratica» a ogni «pregiudizio» che si trovasse lungo la strada della circolazione (ivi, p. 132). Il poeta Burns aveva scritto, al culmine delle rivoluzioni francese e haitiana, che «rank is but the guinea's stamp, / The man's the *gowd* [gold] for a' that» (Burns, 1790, p. 38)³⁷. Marx ora dice che i possessori di merci stanno arrivando in massa a questa conclusione: «Come quello stesso oro, che nella forma di eagles americane sbarca in Inghilterra, diventa sovrana, dopo tre giorni circola a Parigi come napoleone, dopo alcune settimane si ritrova a Venezia come ducato, ma conserva sempre lo stesso valore, così diventa chiaro per il possessore di merce che la nazionalità «is but the guinea's stamp». L'idea sublime in cui si trasfigura per lui tutto il mondo, è quella di un mercato, quella del *mercato mondiale*» (Marx, 1859, pp. 132-3).

L'*auri sacra fames* ritorna a una posizione centrale nel *Capitale*, in una forma familiare. «La brama d'oro si risveglia (*Goldgier*)», scrive Marx (1867, p. 92)³⁸, quando diventa possibile acquisire e conservare «ricchezza sempre pronta, assolutamente sociale» nella forma di metallo prezioso. «L'oro»,

36. Questo termine raro non è coniato da Marx, che lo adotta. Dopo essere comparso solo una volta nei *Grundrisse* (Marx, 1953, p. 139), esso appare una dozzina di volte sia in *Zur Kritik* che in *Das Kapital* (1867) e poi 21 volte in *Das Kapital* (1872a).

37. Burns aveva letto poco prima la commedia di William Wycherly, *The Plain-Dealer: A Comedy*, che contiene i seguenti versi: «I weigh the man, not his Title; 'tis not the king's stamp can make the metal better or heavier» (Wycherly, 1677, p. 4). Nel 1788, Helen Maria Williams, amica di Burns, aveva scritto un poema abolizionista: «Chained on the beach the Captive stands / Where Man, dire merchandise! Is sold / And bartered life is paid for gold» (Williams, 1788, p. 16). Nel 1796, un mercenario scozzese aveva poi scritto che gli schiavi nel «commercio della Guinea» erano «marchiati [...] con le lettere iniziali del nome del nuovo padrone» (Stedman, 1796, p. 106). Per un commento, cfr. Leask (2009, pp. 56-7).

38. «Prezioso», dal latino «prezzo», si riferisce a valori non-materiali che possono comunque essere incarnati in oggetti.

scriveva Colombo dalla Giamaica nel 1503, «è una cosa meravigliosa! Chi lo possiede è signore di tutto quello che desidera. Grazie all'oro si possono perfino mandare le anime in paradiso» (ivi, pp. 92-3)³⁹. Dal punto di vista sociale, il denaro possiede ogni potere negativo: «Tutto diviene vendibile e comprabile. La circolazione diviene il grande alambicco sociale in cui tutto si invola per riuscirne di nuovo come cristallo di denaro. A questa alchimia non resistono neppure le ossa dei santi» (ivi, p. 93)⁴⁰.

Ciò che il denaro ricostruisce, dapprima lo dissolve. «Tutte le differenze qualitative tra le merci sono dissolte»; il denaro «da parte sua, leveller radicale, dissolve tutte le distinzioni» (*ibid.*). Le società del mondo antico, scosse da quest'attività di livellamento, denunciavano il denaro come la dissolvente e distruttrice *Scheidemünze*⁴¹. Società posteriori, inclusa la nostra, non sono state meno scosse da questo livellamento radicale. Marx cita il *Manifesto del Partito comunista* per sottolineare che l'epoca borghese è stata connotata da un grado unico di «continuo sconvolgimento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, incertezza e movimenti eterni». Tutti i rapporti di vita fissi e arrugginiti con il loro seguito di rappresentazioni e convinzioni consacrate dal tempo si dissolvono e le nuove invecchiano prima ancora di essersi ossificate» (ivi, p. 479)⁴².

Gli effetti dissolventi del capitale raggiunsero un primo apogeo con l'ascesa del moderno sistema coloniale che, scrive Marx (ivi, p. 737)⁴³, «proclamò che fare del plusvalore era lo scopo ultimo e unico dell'umanità, facendo ruzzolare via con una spinta e un colpo i vecchi idoli». Questa era una tacita allusione all'affermazione di Hegel secondo la quale il razionalismo scettico dell'Illuminismo si era «insinuato» come uno «spirito che non si fa vedere né notare» nella fortezza non sorvegliata della fede, fin-

39. Sembra che Marx abbia trovato queste righe, da lui lasciate senza attribuzione, in Kiesselbach (1860, p. 317). Marx critica in altri luoghi Kiesselbach per i suoi residui di mercantilismo.

40. Enrico III di Francia, nota Marx, vendette reliquie rubate dai conventi.

41. Marx cita *Antigone* e il *Timone di Atene* (Marx, 1867, pp. 93-4). Goethe aveva espresso un analogo disappunto sugli effetti distorcenti dello «*Scheidemünze oder Papiergeld*» sulla società moderna. Cfr. Zweig (1965, p. 231). Aristotele, invece, faceva della crematistica in quanto tale il problema. Cfr. *Das Kapital* (Marx, 1867, pp. 113-4, 127), in cui si cita Aristotele (1855). Cfr. Aristotele (2014).

42. Qui Marx cita il *Manifest der Kommunistischen Partei* (Marx, Engels, 1848, p. 5), da qui in avanti *Manifesto*; cfr. Marx (1976a, pp. 477-519). In tutto, il *Manifesto* è citato soltanto due volte all'interno del *Capitale*.

43. *Das Kapital* (Marx, 1872a, p. 785): «*schub und bautz*».

ché, «un bel mattino», ha rovesciato i vecchi idoli «con una spinta e un colpo!» (Hegel, 1910, p. 362).

Hegel, a sua volta, stava alludendo a un passo del *Nipote di Rameau* del super-illuminista Diderot in cui il nipote, lamentando le mode volgari, insisteva che la sua trinità – il padre, la *verità*, il figlio, la *bontà*, e lo spirito santo, la *bellezza* – non potesse essere negata a lungo (ivi, p. 493)⁴⁴. Il suo nuovo dio «si pone umilmente sull'altare a lato dell'idolo nazionale; a poco a poco vi si afferma; un bel giorno dà una gomitata al vicino e patatrà, ecco l'idolo caduto» (*ibid.*)⁴⁵. Marx, in effetti, stava ora dicendo che il ruolo che Diderot aveva assegnato all'Illuminismo era effettivamente coperto dagli idoli del mercato – in questo modo i vecchi feticci venivano sostituiti dai nuovi, che incarnavano non la ragione *sans phrase* ma la nuova «ragion pratica» della circolazione, elevando la quantità al di sopra della qualità⁴⁶.

Hegel disprezzava l'iconoclasmo di Diderot, il suo «*dieu étranger*» del dubbio, che chiamava un «serpente della saggezza», che tentava il fedele. Marx aveva una simile percezione della razionalità da contabile del plusvalore. Il mondo, ridotto a mercato, privato della sua preesistente diversità culturale, diventa scialbo. Molta di quella diversità era stata inumana, ma venne sostituita da rapporti sociali che furono radicalmente disumanizzanti oppure, letteralmente, che hanno causato spopolamento.

8.5

Nomadi del proletariato

Lo sgombero della terra, il momento decisivo dell'espropriazione, fu il processo concreto che liberò la strada per il trionfo dell'astrazione. L'egemonia del denaro fu così resa possibile da mezzi materiali, da mezzi di coercizione. La descrizione marxiana del processo nei capitoli finali del *Capitale* è fin troppo nota perché sia necessario esporla qui. Ma desidero sottolineare,

44. Hegel citava la traduzione di Goethe, che era all'epoca l'unica versione in circolazione, dato che Goethe aveva tradotto il dialogo da un manoscritto postumo. Cfr. Goethe (1820, p. 119). Per maggiori dettagli, Schmidt (1996, pp. 625-44).

45. Hegel cita Diderot (1981, p. 134). Questo, spiega il nipote, è «come si dice che i gesuiti abbiano impiantato la Cristianità in Cina e India» – «senza tumulto, bagni di sangue o martiri» (Diderot, 1972, p. 105).

46. Marx fa intendere meno obliquamente il suo debito con Diderot in *Le Capital* (Marx, 1875, p. 337), dove sostituisce il francese originale di Diderot («*le dieu étranger*» ecc.) alla traduzione di Goethe.

en passant, che sotto la pelle della narrazione di Marx vediamo prove continue della sua dialettica di dissoluzione e ricostituzione. Il capitalismo richiede «la separazione (*Scheidung*) fra i lavoratori e la proprietà dei mezzi di produzione», e al contempo «la conserva [e] riproduce su scala sempre crescente. [Questo] *Scheidungsprozess* [...] trasforma in *capitale* i mezzi sociali di sussistenza e di produzione [e] i produttori diretti in *lavoratori salariati*. [In realtà] la preistoria del capitale, [...] la cosiddetta accumulazione originaria, [...] non è altro che lo *Scheidungsprozess* tra produttori e mezzi di produzione» (Marx, 1867, p. 700).

Questo processo, questa preistoria, è ben lungi dall'essersi conclusa, dice Marx. Ha avuto in inizio nell'Inghilterra dei Tudor ma da quel momento si è estesa a cerchi concentrici al mondo intero, seguendo molte diverse strade. «Risulta a prima vista che questo *Scheidungsprozess* comprende un'intera serie di processi storici» che si svolgono lungo due linee parallele che li definiscono: la dissoluzione (*Auflösung*) dei rapporti di classe preesistenti (feudali, schiavili) e la dissoluzione (*Auflösung*) di ogni rapporto comunitario sopravvissuto. In Inghilterra la zona grigia di persone dipendenti dai grandi signori è stata dispersa, mentre i liberi contadini sono stati scacciati dalla terra da una «espropriazione violenta e a scatti» (ivi, p. 719).

Per essere proletarizzati – per essere «trasformati in lavoratori salariati» – i nuovi spossessati avrebbero dovuto aprirsi la loro strada fino ai «porti o alle pianure» che, essendo al di fuori dell'«antico sistema cittadino e della sua costituzione corporativa», divennero i primi centri manifatturieri. Questo scatenò una «lotta accanita» tra le città e i «nuovi vivai industriali» (ivi, p. 734), una lotta che in ultima analisi condusse alla dissoluzione delle gilde. Considerato nel suo insieme, conclude Marx, «questo *Scheidungsprozess* coincide con l'intera storia dello sviluppo della società borghese moderna» (ivi, pp. 700-1)⁴⁷.

Una volta espulso, il lavoro entra in uno stato liminale di precarietà che non può essere superato, nemmeno con l'impiego. I salariati sono sempre potenzialmente degli emarginati. Sono sempre vulnerabili a una seconda espropriazione, dal loro stesso impiego. Sono sempre attualmente o potenzialmente migranti, oscillando dentro e fuori dalla forza lavoro, spostandosi da un lavoro o da un continente a un altro. Marx tratta questo tema quando discute degli «strati di Lazzaro» del proletariato, che si divide, a suo parere, in tre gruppi principali: l'esercito attivo, quello di riserva e i veri emarginati,

47. Qui e altrove nella mia resa del tedesco di Marx al mio uso della parola «dissoluzione» corrisponde sempre una qualche variante della parola *Auflösung*.

quelli che oggi sarebbero chiamati strutturalmente disoccupati. Molti lavoratori oscillano tra impiego e disoccupazione, rimanendo salariati «latenti» anche quando vegetano nell'inoperosità forzosa per lunghi periodi. Qualora ritornino a lavorare, essi riguadagnano un po' di stabilità⁴⁸. Ma ci sono alcuni lavoratori la cui condizione migratoria è effettivamente permanente. Marx designa questa categoria come *das Wandervolk*. Questi lavoratori, dice, sono i «*nomades du proletariat*» – «uno strato della popolazione» dislocato dalla terra, «la cui occupazione è in gran parte industriale. Esso costituisce la fanteria leggera del capitale, che a seconda del suo fabbisogno la getta ora in un punto ora in un altro. Se non si trova in marcia, “si accampa”». Questi lavoratori sempre in movimento costruiscono strade e ferrovie, producono mattoni e malta per i progetti di costruzione e lavorano saltuariamente nei campi e negli accampamenti minerari (Marx, 1872a, p. 692)⁴⁹. Essi sono, a tutti gli effetti, dei senzatepito. «Nelle imprese che comportano rilevante esborso di capitale, come la costruzione di ferrovie», dice Marx, i datori di lavoro costruiscono alloggi temporanei per i lavoratori – capanne «senza alcuna precauzione sanitaria» – sfruttandoli così due volte, sia come «soldati dell'industria sia come inquilini» (ivi, p. 1872)⁵⁰.

Un principio simile si applica ai villaggi minerari. Nel 1865, soltanto 12 ispettori sanitari ispezionarono non meno di 3.217 miniere di carbone in Gran Bretagna (ivi, p. 526, n. 321); nonostante i salari fossero spesso piuttosto elevati, i minatori conducevano vite profondamente instabili. Gli operatori minerari reclutavano eserciti di minatori «e gli artigiani, bottegai, ecc.» che orbitavano loro intorno. «Come ovunque dove la popolazione è densa, qui la rendita fondiaria è elevata». In quanto locatari, prendendo in concessione le miniere dai proprietari terrieri, gli operatori minerari «trat-

48. Cfr. Marx (2021, cap. *La legge generale dell'accumulazione capitalistica*). La locuzione “strati di Lazzaro” – “*Lazarusschichte*” (Marx, 1867, p. 631) – è un altro dei neologismi di Marx e si riferisce a un miracolo nel vangelo di Giovanni in cui Gesù resuscita Lazzaro dal sepolcro. Quando Lazzaro cammina verso la luce, è avvolto in strisce di tessuto, come se fosse stato mummificato.

49. La locuzione *nomades du proletariat* appare in *Le Capital* (Marx, 1875, p. 293). L'espressione riecheggia l'edizione tedesca del 1867, dove Marx chiama questo gruppo «*einer Wandervölkerung*» (Marx, 1867, p. 652). Quanto raramente questo tema sia stato discusso si evince dal fatto che i termini “Karl Marx” e “*Wandervölkerung*” appaiono insieme soltanto in Marx, *Das Kapital* (1867). “Karl Marx” e “*nomades du proletariat*” compaiono insieme solo nel *Capital* e in tre altre fonti.

50. Un equivalente approssimativo nell'agricoltura capitalistica di questo tipo di lavoro migrante è ciò che Marx in *Le Capital* chiama «*le système de bands ambulantes (Gangsystem)*» (Marx, 1875, p. 305).

tano tutta la colonia come se fosse semplicemente luogo di accampamento e non di abitazione». Con una sola preoccupazione dominante – «astinenza» da «ogni esborso di contanti non assolutamente inevitabile» – essi «vomitano» quanti più alloggi di fortuna riescono a ricavare «nello spazio più stretto possibile presso la bocca delle miniere» (ivi, p. 695).

I minatori erano quindi fortemente alla mercé dei loro datori di lavoro. Restituivano in affitto una quota rilevante di quanto guadagnavano nelle miniere (*ibid.*)⁵¹ e, nello spirito del “truck system” allora dominante, restituivano ancora di più per l’acquisto di generi alimentari e di acqua⁵². Nuovi nel posto, senza radici locali, accettavano l’equivalente di una servitù per contratto. Tutti i minatori di Durham, riporta un ispettore, «sono vincolati all’appaltatore per dodici mesi». «*Bound* [vincolati]», Marx si interrompe per spiegare, è «espressione che, come *bondage*, risale all’epoca della servitù della gleba». Eppure, la sorte dei minatori, a differenza di quella dei servi, restava incerta: «Se danno sfogo al proprio malcontento o se molestano in qualche modo il sorvegliante, questi pone un segno o un’osservazione accanto al loro nome nel libro di controllo e li licenzia al momento del nuovo vincolo annuo» (ivi, pp. 695-6)⁵³.

Anche una servitù di fatto, a quanto sembra, non rappresentava nell’età del capitale una protezione dalla precarietà. Questa precarietà, a sua volta, era contagiosa, figurativamente e letteralmente, dato che le condizioni insalubri nelle aree minerarie la rendevano un focolaio di contagio, mentre il proletariato nomade di per sé costituiva «una colonna ambulante della pestilenza, che importa nelle località presso le quali si stabilisce il vaiolo, il tifo, il colera, la scarlattina ecc.» (ivi, p. 692)⁵⁴.

51. Marx cita un ispettore, il dr. Henry Julian Hunter (1864, p. 180), che riferisce che le case dei minatori sono «forse in media la cosa peggiore e più costosa che l’Inghilterra offra su larga scala a questo riguardo».

52. «Mi pare che nessun tipo di *truck system* può essere peggiore di quello che regna in questi distretti a densa popolazione», ha scritto un altro ispettore. Il lavoratore dipende dal proprietario anche per l’acqua in condizioni «pestilenziali» (Marx, 1872a, p. 695). «Che questa sia buona o cattiva [...] egli deve pagarla, ossia deve adattarsi a una trattenuta [per essa] sul suo salario» (*ibid.*). Marx cita il dr. William Stevens (1864, p. 517).

53. Qui Marx cita ancora il dr. Stevens: «Egli è sotto ogni riguardo un servo della gleba» (*ibid.*). Questo rapporto portò il dr. John Simon, ufficiale sanitario del Privy Council, a concludere, in *Public Health, Seventh Report* (1864, p. 16; citato da Marx, 1872a, p. 697) che la posizione dei minatori era così debole che potevano essere condotti, senza che scioperassero, anche alle condizioni più «oscene» e «putride».

54. Tra le poche discussioni delle posizioni di Marx su questo argomento si trova un rendiconto superficiale da parte di Paul Leroy-Beaulieu, il quale semplicemente nega che «l’industria moderna [e il suo] sistema di migrazioni temporanee privino il lavoratore di

Era questo tipo di squallore e insicurezza il destino che attendeva il mondo oltre l'Europa? Marx, nelle bozze della sua lettera del 1881 a Vera Zasulich, rifiuta espressamente l'affermazione dei primi "marxisti" per cui il capitalismo inglese dovrebbe essere considerato come il fato ineluttabile dei popoli al di fuori dell'Europa occidentale⁵⁵. Questa affermazione è tuttavia spesso attribuita allo stesso Marx, il che sembrerebbe dipendere, in parte, dalla forza e dalla chiarezza della sua insistenza sugli effetti del commercio, del denaro e del capitale. Si è assunto che l'universale «dissoluzione della proprietà privata fondata sul proprio lavoro» dovrebbe essere un articolo di fede per i marxisti (Marx, 1867, p. 742). Marx, tuttavia, rifiuta questo assunto, nella forma più esplicita nelle sue lettere a Zasulich, Daniel'son e ad altri a proposito della comune agraria russa⁵⁶. Il fondamento di questa presa di posizione si può trovare in un tema che si fa strada, sommessamente, attraverso molti degli scritti di Marx.

Nei *Grundrisse*, Marx ricapitola la sua discussione del potere dissolvente del denaro con questa riflessione:

Naturalmente il commercio si ripercuoterà (*zurückwirken*) [...] sulle comunità [che mette in connessione]. Esso assoggetterà sempre più la produzione al valore di scambio [e] farà passare sempre più in secondo piano il valore d'uso immediato, in quanto esso fa dipendere in misura sempre crescente [i produttori] dalla vendita piuttosto che dall'uso immediato del prodotto. Dissolve i vecchi rapporti [...]. Tuttavia l'effetto dissolvente (*auflösende Wirkung*) dipende molto dalla natura delle comunità protettrici tra le quali esso opera. Ad esempio [il commercio] ha scosso a mala pena le comunità indiane antiche e in generale i rapporti asiatici (Marx, 1986b, p. 258).

ogni stabilità». Infatti, egli ci assicura, l'industria ha garantito «tutta la sicurezza che la condizione umana permette [...] per centinaia di migliaia di questi cosiddetti proletari, anche milioni; possiamo citare le compagnie ferroviarie, le compagnie di assicurazioni» ecc. Cfr. Leroy-Beaulieu (1903, p. 314). Tra gli studiosi contemporanei si segnala Ranabir Samaddar per il suo invito a studiare come i proletari nomadi («dispersi, informali e privi di organizzazione [...] che si muovono da un sito all'altro») siano gestiti nell'età del capitalismo postcoloniale. Cfr. Samaddar (2018, p. 88).

55. Si vedano le nuove traduzioni di queste bozze in corso di pubblicazione in Smith (2024).

56. Nikolaj Sieber, allontanandosi radicalmente da Marx, portò all'estremo la posizione inevitabilista, difendendo anche le espropriazioni: «Non andremo da nessuna parte», sembra abbia detto, «senza che il contadino non sia sciolto nel calderone della fabbrica» e divenga un proletario. Cfr., su questo, le fonti citate in Smith (2001, p. 52). Nikolaj Daniel'son, che era su posizioni simili a Marx su questo punto, riferisce questo commento in una lettera a Engels. Cfr. White (1996, p. 294).

Precisamente questo linguaggio compare ancora nel *Manoscritto economico del 1861-63*⁵⁷. La posizione marxiana, esplicitamente, è che differenti formazioni sociali presentano al commercio e al capitale differenti prospettive. La questione che emerge è semplice: quali caratteristiche delle comunità di produttori le rende più o meno dissolvibili sotto l'impatto del denaro? La risposta a questa domanda è offerta, a grandi linee, nel manoscritto di Marx del 1864-65, la fonte dalla quale Engels ha distillato, tre decenni dopo, il Libro III del *Capitale*⁵⁸.

Di nuovo, Marx ripete *verbatim* il passo fondamentale dei *Grundrisse* (Marx, 2012, p. 505). Ora, però, egli amplia la propria posizione:

Il commercio esercita perciò dovunque un'azione più o meno dissolvente delle organizzazioni preesistenti della produzione, le quali, in tutte le loro diverse forme, sono principalmente orientate verso il valore d'uso. Quale efficacia abbia tuttavia questa azione dissolvente sull'antico modo di produzione dipende soprattutto dalla solidità (*Festigkeit*) e dall'intima articolazione (*innern Gliederung*) di questo stesso modo di produzione. [...] E cosa risulti da questo processo di dissoluzione, ossia quale nuovo modo di produzione si sostituisca all'antico, non dipende dal commercio, ma dal carattere stesso del vecchio modo di produzione (ivi, p. 405).

Marx sta ora sondando un nuovo tema. Il suo interesse nelle forme precapitalistiche risale ai suoi primissimi estratti, e si manifesta poi nei frequenti rimandi all'impatto della società capitalista sulle società precapitalistiche. Ora, tuttavia, egli guarda attraverso entrambi gli estremi del telescopio, sottolineando che il nesso tra società capitalista e precapitalistiche è dialettico. Per afferrare la loro articolazione esterna, dobbiamo comprendere altrettanto la loro articolazione interna. Marx è condotto a questo risultato dal suo interesse per l'accumulazione del capitale. Il commercio può essere un «sistema di saccheggio» *à la* Colombo o la porta d'ingresso del capitalismo. Può essere o opportunista o accumulazionista.

57. Cfr. *Das merkantile Kapital. Das im Geldhandel beschäftigte Kapital* (Marx, 2013, p. 1555). Questo passo è un estratto leggermente modificato dai *Grundrisse* che Marx include pochi anni dopo in un manoscritto pubblicato in parte da Karl Kautsky con il titolo *Theorien über den Mehrwert*. Cfr. Marx (1905; 1910). Il manoscritto è noto al pubblico italiano come *Teorie sul plusvalore*, e compare in MEOC, voll. 34-36.

58. Potrebbe sembrare ragionevole supporre che Marx abbia composto il Libro III del *Capitale* dopo aver scritto il secondo libro. In realtà, il manoscritto pubblicato da Engels come Libro III di *Das Kapital* era invece stato redatto ancora prima che Marx scrivesse il Libro I. Si veda il manoscritto inedito in Marx (2012), disponibile anche in traduzione inglese (Marx, 2016).

«Rispetto a modi di produzione meno sviluppati», scrive Marx, «il capitale commerciale, quando predomina, [...] è sempre un sistema di saccheggio, [di] pirateria, ratto di schiavi, servaggio (nelle colonie)» (ivi, pp. 404-5). Ma il saccheggio apporta solo ricchezza, non il capitalismo. Nei tempi moderni, di contro, il capitale mercantile ha dato origine precisamente al «*modo di produzione capitalistico*».

Questa differenza negli esiti – la generazione di un sistema del profitto, non del saccheggio – origina, dice Marx, da fattori diversi dalla natura intrinseca del capitale mercantile. I mercanti in quanto bucanieri possono distruggere le vecchie forme sociali, ma non possono costruirne di nuove. Possono depredare, ma non sono in grado di dare origine a un nuovo modo di produzione. Solo il commercio che ha il valore di scambio come sua premessa e come suo fine ha la capacità di ricostituire società che, precedentemente, producevano per l'uso. «Il mercato mondiale costituisce esso stesso la base di questo modo di produzione [capitalistico]. D'altro lato la necessità immanente [a questo modo di produzione] di produrre su una scala sempre più ampia conduce a un'estensione continua del mercato mondiale» (ivi, pp. 406-7). Questa espansione, guidata dal bisogno del capitale di valorizzarsi su una scala sempre crescente, è il correlato geografico di ciò che Marx chiama la «riproduzione allargata del capitale»⁵⁹. L'accumulazione del capitale, infinita in principio, richiede sempre nuovi spazi per l'investimento in ogni nuovo dominio – dunque, un'espansione tanto fisica quanto finanziaria. Ma questa espansione non è un esito scontato, né privo di frizioni. Affinché il capitale possa riprodursi con successo su scala allargata, i confini sia sociali che materiali devono essere permeabili⁶⁰.

Il capitale soffre di quelle che Marx chiama “crisi di realizzazione”. Quando i prodotti non riescono a realizzare i loro valori nello scambio, vengono doppiamente scartati: essi rimarranno tanto non utilizzati quanto non venduti. I fallimenti nell'estendere il mercato mondiale rappresentano, in un senso analogo, delle crisi, poiché i valori di scambio che i capitalisti evocano e mostrano non trovano riconoscimento. «Portate carta moneta

59. Questo è l'oggetto principale del *Manoscritto VIII* del Libro II del *Capitale*, sul quale si veda nel prosieguo.

60. Una consistente letteratura è emersa di recente intorno al tema dell'“accumulazione per spoliazione”. Questo concetto, introdotto da David Harvey nel 2004, è stato già discusso da migliaia di autori. Ma Harvey stesso rimane pressoché l'unico autore in questo campo che ha consistentemente invocato Marx circa i poteri dissolventi del denaro e del commercio. Cfr. Harvey (1975, pp. 9-21; 2013). Sulla spoliazione in quanto tale, cfr. Nichols (2019).

in un paese in cui quest'uso della carta non si conosca, ed ognuno riderà della vostra soggettiva rappresentazione», aveva scritto Marx nel 1841⁶¹. I prodotti sono merci soltanto se sono considerati e trattati come merci, e questo riconoscimento può essere ritirato, tanto nella pratica quanto nella teoria. Le culture che si rifanno al valore d'uso possono resistere al valore di scambio. Se la loro resistenza avrà successo dipenderà dal carattere interno alla loro struttura sociale.

«Gli ostacoli che la solidità e l'articolazione interna (*innere Festigkeit und Gliederung*) dei modi di produzione anteriori oppongono all'effetto dissolvente del commercio si manifestano in maniera evidentissima visibili nei rapporti dell'Inghilterra con India e Cina», scrive Marx. «La vasta base del modo di produzione è qui costituita dall'unità della piccola agricoltura e dell'industria domestica, la quale, [...] nel caso indiano, [prende] la forma di *selfsustaining communities*.» (Marx, 2012, p. 407)⁶². «In India questa unità è stata spezzata dalle sperimentazioni [...] inglesi», che hanno «spezzato» queste comunità. Ma anche in India, sottolinea Marx, questa «opera di dissoluzione (*Auflösungswerk*) riesce solo molto lentamente. Ancora meno in Cina», in cui l'Inghilterra non ha un dominio politico e in cui «la grande economia e il risparmio di tempo, che sono la conseguenza dell'unione *diretta* (*Verbindung*) di agricoltura e industria, oppongono qui una resistenza delle più ostinate ai prodotti della grande industria [inglese], nel cui prezzo entrano i *faux frais* del processo di circolazione che li penetra dappertutto» (ivi, p. 407).

Per illustrare questo punto, Marx cita una relazione che mostra come la produzione cinese di abiti fosse così economica ed efficiente, così solida e fortemente radicata nell'integrazione di agricoltura e artigianato, che non fu scossa, nonostante gli sforzi coordinati degli inglesi per competere. Questa era la conclusione raggiunta dal «signor Mitchell», uomo d'affari

61. «Talleri reali hanno la stessa esistenza che hanno dèi immaginari. Ha forse un talero reale esistenza al di fuori della rappresentazione [...] comune degli uomini? Recatevi con i vostri dei in un paese dove siano adorati altri dei, e vi si dimostrerà che siete vittime di immaginazioni ed astrazioni. E con ragione. Chi avesse portato ai greci antichi un dio dei vendi, avrebbe trovato la prova della non esistenza di questo dio, ché per i greci esso non esisteva». Questo passaggio è tratto dalla dissertazione di Marx del 1841: *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* (Marx, 1980, p. 102).

62. In questo passaggio, Engels sostituisce «anteriori» con «precapitalistici». Cfr. Marx (1894, p. 317). Parimenti Engels omette la nota seguente: «Si può vedere da Abel, ecc. che anche in Cina questa era la forma originaria, derivata da un comunismo emerso spontaneamente». Questo è un riferimento a Sacharoff (1858, pp. 3-43). Sacharoff, a sua volta, usava come fonte principalmente Mă Duănlín (1985).

espatriato, il quale, in una lettera all'ambasciata britannica del 1852, attestava «l'economia bella e semplice» del sistema cinese, «un'economia che rende il sistema letteralmente impermeabile agli assalti della concorrenza straniera».

Questa impermeabilità originava, come Mitchell aveva visto, dal fatto che in Fujian e nel resto della Cina, «il contadino è [...] non semplicemente un contadino, ma insieme agricoltore e produttore manifatturiero!» (ivi, pp. 407-8n)⁶³.

8.6

La resistenza

Poco dopo la pubblicazione del Libro I del *Capitale* nel 1867, Marx inizia a dedicarsi al secondo, redigendo un primo frammento che, grazie a Engels, ora conosciamo come *Manoscritto II*. Uno dei temi di questo manoscritto è il tipo di crisi di realizzazione che colpisce i produttori di valori d'uso – l'impossibilità di realizzare l'utilità di ciò che fabbricano. Diluvi, siccità e altri disastri naturali occupano un posto centrale nel pantheon di queste crisi. Ma i disastri sociali sono centrali anche in un mondo che è stato cucito in una unità predatoria dall'estensione del mercato mondiale.

Marx sottolinea che quando i prodotti sono convertiti in merci anche le riserve di prodotti di scorta, che riparano dal bisogno in tempo di crisi, assumono la forma di merci. Adam Smith pensava che la costituzione di scorte fosse esclusiva del *Waarenwelt*. Ma le riserve di scorte di valori d'uso sono sempre state una necessità vitale, che il capitalismo ora danneggia e sfigura. Il «cambio di forma» che i valori d'uso immagazzinati sperimentano quando diventano valori di scambio immagazzinati «produce le crisi più violente e pericolose», dice Marx, nella sfera del consumo. «In India, ad es. l'antica pratica di conservare l'eccedenza di grano [...] è stata mantenuta fino a molto di recente». Ma «l'improvviso forte incremento della domanda di cotone», innescato dal blocco navale del Sud durante la Guerra civile americana, «ha provocato una grande riduzione della coltivazione di riso, aumenti del prezzo del riso e la vendita dei depositi di riso [nel 1864-66] verso Australia, il Madagascar ecc.». Nel Mysore, i

63. Engels omette questa nota da *Das Kapital*, Bd. 3 (1894). La lettera di Mitchell, che si rifà alla sua esperienza in Fujian e in altri luoghi, è ben nota agli storici, cfr. ad esempio Eto (1968, pp. 215-33).

contadini che avevano bisogno di denaro per acquistare scorte e ripagare i creditori trassero vantaggio dai prezzi «esorbitanti» per esportare il grano che avevano immagazzinato per anni, e come risultato «in molti luoghi, ci fu un'assoluta penuria persino di sementi di grano». Una penuria artificiale ha prodotto la più fosca delle conseguenze. Questo spiega, dice Marx, «il carattere acuto della carestia del 1866, una carestia che nel distretto di Orissa ha ucciso da sola un milione di persone» (Marx, 2008, pp. 61-2)⁶⁴.

Questa tragedia non è stata certo l'unica. «La stessa cosa è accaduta [...] in Algeria. Non c'è dubbio che la ricostituzione del vecchio sistema arabo di conservazione del grano, che ha causato l'esportazione di grano verso la Francia, ha aggravato terribilmente la recente carestia» – una carestia che uno storico definisce come «un disastro umanitario e demografico impensabile. La maggior parte degli studiosi ha stimato che [circa] ottocentomila algerini siano morti, [vale a dire], tra un quarto e un terzo della popolazione autoctona totale» (ivi, p. 62)⁶⁵.

L'interconnessione del mercato mondiale eleva così il rischio per i contadini di cadere in povertà. Essi possono rimanere autosufficienti solo nella misura in cui hanno fondi attivi e di riserva di mezzi di sussistenza e di produzione – e abbisognano di entrambi. Anche se posseggono ancora la terra, se sono costretti o tentati a vendere le loro riserve di mezzi di produzione (ad esempio i semi del grano) o di mezzi di sussistenza (ad esempio il riso), rimangono senza protezione dai capricci delle stagioni. Possono ancora non essere espropriati, ma stanno già sentendo gli effetti dissolventi del denaro⁶⁶.

Questo è un quadro a tinte fosche ma esiste, dice Marx, un altro lato della medaglia. I contadini che rimangono indipendenti, con accesso diretto personale o collettivo alla terra o ai valori d'uso, posseggono ancora ciò che Marx chiama *Widerstandskraft* – la capacità di resistere. «I rapporti ufficiali inglesi», scrive Marx, non si sbagliavano nell'imputare la carestia del 1866 in parte al fatto che «quanti sono stati convertiti in lavoratori salariati

64. Marx trae questi tre punti da fonti ufficiali: House of Commons (1867, pp. 230-1) e Waterfield (1867, p. 41).

65. Cfr. Slobodkin (2018, p. 29). Il governatore generale francese dell'Algeria apriva un rapporto a Napoleone III con una nota ottimista: «c'è motivo di sperare che quando il sole avrà agito con efficienza sui cadaveri dei mal seppelliti, l'oasi tornerà al suo stato normale» (*ibid.*).

66. Le vicissitudini del mercato, in altre parole, rendono i contadini più deboli nel fronteggiare le vicissitudini naturali. La penuria di denaro spesso conduce alla penuria vera e propria.

devono comprare il loro cibo»; tuttavia la scala della carestia avrebbe potuto essere persino peggiore se molti dei contadini dell'India non fossero rimasti autosufficienti. Nonostante la tragica dimensione e l'orrore della carestia, la classe contadina era ancora al riparo dalla completa dipendenza dal mercato. Nell'Europa occidentale, di contro, la quota di popolazione interamente dipendente dal salario era maggiore rispetto all'India. Ciò rendeva «impossibile per le classi lavoratrici inglesi e francesi», scrive Marx, «contrastare i prezzi [crescenti del cibo] [con altrettanta] capacità di resistenza (*Widerstandskraft*) delle masse indiane». Anche i contadini che avevano iniziato a sentire gli effetti mortali del mercato, in altre parole, non erano stati interamente catturati dal commercio⁶⁷. Questo era vero in particolar modo per le comunità di villaggio indiane. La conseguenza inevitabile fu che la «capacità di resistenza» dei lavoratori europei era «ben al di sotto [...] del livello asiatico» (ivi, pp. 1009-10)⁶⁸.

La freccia del pensiero di Marx stava lentamente cambiando direzione. Non molto tempo prima, nel *Capitale*, egli aveva sottolineato gli effetti mefitici del «processo di distruzione» (*Zerstörungsprozess*) che aveva portato l'agricoltura sotto il controllo capitalistico. Il risultato, aveva scritto, era stato «il martirologio dei produttori», la conversione dei mezzi di produzione destinati al sostentamento in «mezzi di sottomissione, sfruttamento e immiserimento». Il lavoro fu intensificato, la forza lavoro fu dequalificata, il suolo esaurito e «i processi lavorativi socialmente combinati» furono suddivisi, facendo della separazione, e non della cooperazione, la forma dominante di socialità (Marx, 1867, p. 494).

Il tracollo della collettività fu particolarmente debilitante nella misura in cui l'autodifesa richiedeva forza collettiva. «Come la capacità d'attacco (*Angriffskraft*) di uno squadrone di cavalleria o la capacità di resistenza (*Widerstandskraft*) di un reggimento di fanteria è essenzialmente diversa e superiore alla somma delle capacità individuali di attacco e di resistenza», così la somma di forze individuali isolate cade al di sotto del «potenziale

67. Il concetto di “classe contadina catturata” ha avuto ampia diffusione negli studi agrari da quando Göran Hydén ha coniato il termine nel 1980 in *Beyond Ujamaa in Tanzania*. Ma, come sostengo in Smith (2021a), il concetto è egualmente applicabile alla classe lavoratrice nei periodi in cui le sue capacità di auto-organizzazione sono compromesse.

68. Queste citazioni sono tratte da varianti di righe che compaiono in MEGA³, vol. 11/11, dove Marx conclude come segue: «Confrontata con condizioni sociali a essa antecedenti, la società capitalista mostra così una diminuzione nel fondo di consumo di riserva nella sua forma immediata, vale a dire come riserva di consumo nelle mani dei consumatori stessi, e [un] incremento corrispondente nel [fondo di] consumo [che esiste] come riserva di merci [nelle mani dei capitalisti]» (Marx, 2008, pp. 61-2).

che si sviluppa quando molte braccia cooperano contemporaneamente a una stessa operazione indivisa» (ivi, p. 306). Nella cooperazione c'è forza, nella separazione, debolezza.

La conseguenza di ciò per i contadini fu demoralizzante⁶⁹. I lavoratori di fabbrica si erano ripresi dal «martirio» della loro espropriazione e atomizzazione originaria. Con il crescere dell'industria, venivano arruolati in nuovi rapporti di cooperazione. Il ritmo sempre crescente dell'industria andava «di pari passo», dice Marx, «con la rigenerazione fisica e morale dei lavoratori di fabbrica», i cui nuovi rapporti di cooperazione permettevano loro di strappare al capitale una giornata lavorativa più breve. Quando, dopo «mezzo secolo di guerra civile, [...] i magnati di fabbrica si rassegnarono all'inevitabile, [...] la *Widerstandskraft* del capitale diminuì e la capacità offensiva (*Angriffskraft*) della classe lavoratrice aumentò» (ivi, p. 273)⁷⁰. Questo punto di svolta, che arrivò dopo il 1853, fu il risultato dell'urbanizzazione dei lavoratori di fabbrica, che ampliò la loro forza di massa. Ma lo stesso non poteva dirsi dei lavoratori agricoli, che dovevano affrontare una continua separazione: «La dispersione (*Zerstreuung*) dei lavoratori rurali su aree più ampie ne rompe la resistenza, mentre la concentrazione aumenta quella dei lavoratori urbani» (ivi, pp. 494-5).

Marx si era mostrato ancora più pessimista sulla prospettiva di una resistenza rurale nel 1853, in un articolo che anticipava *Il capitale*. «La popolazione rurale», che era sempre stata «l'elemento più stazionario e conservatore» della società, era costretta a emigrare e andava «scomparendo» sotto la morsa dell'espropriazione e della meccanizzazione, mentre i lavoratori urbani si radunavano in «centri enormi», che sulla scena del loro «martirologio», erano diventati cittadelle del potere proletario. Dove troverà il capitale «la forza di resistere loro? In nessuna parte!»⁷¹.

69. Questo punto è centrale nel capitolo *Cooperazione* del *Capitale* (Marx, 2021, pp. 353-68).

70. Mario Tronti è tra i pochi che hanno sottolineato questo passaggio. Nella speranza che i lavoratori, ridotti a forza-lavoro personificata, facciano il salto dalla vita *an sich* alla vita *für sich*, Tronti conclude con uno svolazzo: «Per questo passaggio, *Arbeitskraft* può diventare, deve diventare *Angriffskraft*». Cfr. Tronti (2013, p. 211).

71. Marx conclude questo articolo con una versione della sua più tarda profezia per la quale anche gli espropriatori saranno, alla fine, espropriati *Forced Emigration* (Marx, 1984, p. 59). Cfr. Marx (1982a, pp. 548-54). Ralph Waldo Emerson trova stimolante questo passaggio: cfr. Richardson (2015, p. 508). Si veda anche l'eccellente discussione a opera di Eyguesier (2018, pp. 846 ss.).

Questa sopravvalutazione della stima dell' *Angriffskraft* dei lavoratori urbani si accompagnava in Marx alla sottovalutazione della *Widerstandskraft* dei lavoratori agricoli. I proletari agrari che morivano di fame ed erano costretti all'emigrazione – «non l'emigrazione causata dalla febbre dell'oro, ma [...] l'emigrazione coatta» sotto la pressione della grande proprietà fondiaria – erano impotenti davanti all'avanzata senza rimorsi della storia: «Nella società si va operando una rivoluzione silenziosa, alla quale dobbiamo piegarci, che si preoccupa delle vite umane che spezza non più di quanto un terremoto si accorge delle case che demolisce» (Marx, 1984, p. 59).

Questo iniziale fatalismo non era destinato a durare. Anche Marx cambia dopo il 1853. Nel periodo in cui scrive *Il capitale*, il suo pensiero è diventato decisamente meno meccanico e compiaciuto. Egli dedica molte pagine del *Capitale* al proletariato agrario, senza profetizzare la sua scomparsa imminente. Eppure, in quel momento, Marx non aveva ancora considerato la possibilità della resistenza rurale o indigena alla riproduzione allargata del capitale. Le sue osservazioni circa l'impermeabilità dell'economia cinese e della *Widerstandskraft* dei contadini indiani – osservazioni che appaiono, in entrambi i casi, in manoscritti da lui non pubblicati – riflettono uno spostamento nell'enfasi, che tuttavia, in questa fase, rimaneva soltanto come indizio di cose a venire.

Gli studiosi che discutono i cosiddetti quaderni antropologici di Marx, i suoi estratti dai libri di Phear, Maine, Morgan e Lubbock, risalenti agli ultimi anni della sua vita, dal 1878 al 1882, generalmente ritengono che i suoi interessi si fossero allontanati da quelli del *Capitale*. Io ritengo che le cose stiano in un altro modo. Non è un caso, secondo me, se Marx compilò questi estratti nell'esatto momento in cui stava scrivendo la sezione del Libro II del *Capitale* sull'estensione globale del capitale⁷². Il testo che emerge da questo tentativo, chiamato da Engels *Manoscritto VIII* e pubblicato come l'ultimo terzo del Libro II del *Capitale*⁷³, è il tentativo più ambizioso da parte di Marx di spiegare il mercato mondiale nell'età

72. In *Capitale*, Libro I, Marx analizza il processo di produzione. In *Capitale*, Libro II, al quale dedica il resto della sua vita, Marx analizza l'unità dialettica della produzione e della circolazione capitalistica.

73. Anche questo volume può essere consultato nella sua forma grezza originaria, anteriore all'intervento di Engels: Marx, *Manuskripte zum zweiten Buch des "Kapitals" 1868 bis 1881*. In questo testo, si veda in particolare *Manuskript VIII* (in Marx, 2008, pp. 698-828), che contiene la discussione più approfondita da parte di Marx dell'accumulazione del capitale.

del capitale *industriale*. Il capitale commerciale aveva dimostrato il suo potere dissolvente, ma il capitalismo di per sé non poteva essere creato dal solo commercio. Il capitalismo poteva realizzare il plusvalore su una scala in espansione soltanto crescendo al di là della sfera euroatlantica. I suoi bisogni sistemici erano duplici: non solo la separazione della forza lavoro dai mezzi di produzione, ma anche la loro riunione. Questa era pertanto la missione globale del capitale. Ma Marx non credeva più che le popolazioni rurali fossero indifese davanti alle incursioni del capitale, o che il solo capitale avesse il potere creativo di industrializzare la società e di riprodurre valori d'uso su scala allargata.

Dall'ottobre 1877 al luglio 1878, alla vigilia della redazione del *Manoscritto VIII*, Marx si dedicò a scrivere un breve testo per discutere la piaga dei «proprietari fondiari russi, i quali [...] esercitano ora la loro economia agraria con operai salariati anziché con servi della gleba». Essi si lamentano, scrive, che la forza-lavoro che abbisognano di comprare «non si trova disponibile nella quantità sufficiente ed in qualsiasi momento, poiché [...] il lavoratore agricolo russo non è ancora del tutto separato (*getrennt*) dai suoi mezzi di produzione⁷⁴, e perciò non è ancora un “libero salariato” nel senso pieno della parola». Ma la disponibilità di quest'ultimo a livello dell'intera società è la *conditio sine qua non* la produzione capitalistica di merci è impossibile (Marx, 2008, p. 695).

Diventerà questo lavoro “del tutto separato” pienamente disponibile per i datori di lavoro russi? Non necessariamente. Nel novembre 1877, con questo interrogativo in mente, Marx scrive una lettera alla rivista russa “Otechestvenniye Zapiski” (“Note dalla Patria”) in cui chiede, «se la Russia debba cominciare, come vogliono i suoi economisti liberali, col distruggere la comune rurale per passare al regime capitalistico, o se, all'opposto essa possa, senza sperimentare la tortura di questo regime, appropriarsene tutti i frutti». Dal 1870 Marx studia approfonditamente le condizioni russe e «sono giunto alla seguente conclusione: se la Russia continua sulla strada imboccata dal 1861, perderà la più bella occasione che la storia abbia mai offerto a un popolo, per subire invece tutte le fatali peripezie del regime capitalista»⁷⁵.

74. Engels inserisce a questo punto un inciso di chiarificazione «data la proprietà comune della terra da parte della comunità del villaggio». Cfr. Marx (1885, p. 117; 2017, pp. 17 ss.).

75. (Marx, 1899, pp. 528-30), nel francese originale di Marx. Cfr. Id. (2006, pp. 233-5; e 1985, pp. 112-6). Marx qui cita spesso da *Le Capital* a proposito della *séparation radicale*

Il trionfo del capitalismo sul comunismo, in altre parole, non era inevitabile. La resistenza e l'industrializzazione non capitalistica non potevano essere escluse. Solo nelle isole britanniche, infatti, la transizione al lavoro salariato si era compiuta (Marx, 2006). Altrove, persino nell'Europa occidentale, la trasformazione in merce della forza-lavoro restava un'opera ancora in corso. Questo restava ancora più vero in regioni più remote. Nell'ultimo paragrafo del suo manoscritto del 1877-78, utilizzato da Engels come apertura al Libro II del *Capitale*, Marx ribadiva la sua premessa fondativa, vale a dire che tutto ciò che conduce alla produzione capitalistica di merci «agisce distruggendo e dissolvendo (*wirkt sie zersetzend u. auflösend*) tutte quelle forme della produzione che [...] trasforma in merce solo l'eccedenza del prodotto». È il commercio a guidare l'assalto. Esso «fa della vendita del prodotto l'interesse principale, dapprima senza apparentemente attaccare il modo stesso della produzione»; questa era, ad esempio, «la prima conseguenza del commercio capitalistico mondiale su popoli come quello cinese, indiano, arabo ecc.». Ma, in ultima analisi, se i produttori sono indotti o costretti a vendere i loro prodotti all'estero su una base più che accidentale, il loro modo di produzione tradizionale ne risulta minato. Dove lo scambio di merci capitalistico mette radici, scrive Marx, «distrugge tutte le forme della produzione fondate o sul lavoro personale del produttore o soltanto sulla vendita del prodotto eccedente come merce» (*ibid.*).

Ciò solleva alcune questioni fondamentali. Fino a che punto lo scambio di questo tipo è contingente e può essere combattuto? In quali circostanze non si radica? In quali circostanze, in altre parole, può vacillare o fallire?

Nel periodo in cui scrive ai redattori degli Отечественные записки e redige i manoscritti VII e VIII del Libro II del *Capitale*, Marx è in dialogo regolare con Nikolaj Francevič Daniel'son, il quale figura tra i suoi principali interlocutori. È a Daniel'son, che tradurrà poi tutti e tre i Libri del *Capitale*, che egli manda il manoscritto della lettera agli Отечественные записки⁷⁶. Dopo non molto, Marx e Engels si scambiano una serie di lettere di grande importanza per capire cosa Marx avesse in mente per il Libro II del *Capitale*. Daniel'son, come Marx, sta cercando di comprendere

dei contadini dai loro mezzi di produzione. Draper (1985, pp. 153, 203) è la fonte delle date citate qui sopra.

76. Questa lettera, che inizialmente rimase inedita, comparve per la prima volta quando una breve distensione nel dispotismo russo dopo la rivoluzione del 1905 permise a Daniel'son di pubblicare la propria corrispondenza. Cfr. Marx, Engels (1908).

gli effetti del mercato mondiale sulla Russia, che sta studiando con mezzi statistici e d'archivio. All'inizio del 1879 scrive a Marx per riferirgli le sue scoperte. L'economia agraria russa, riporta, era in un vicolo cieco. Le ferrovie e le banche erano penetrate a fondo nella società russa, convertendo beni di sussistenza in merci da esportazione su larga scala. Questo non soltanto incatenava i contadini alle esigenze della circolazione globale ma li esponeva al rischio di carestia⁷⁷. Soprattutto le ferrovie avevano un ruolo centrale in questo processo, attirando la maggioranza di tutti gli investimenti in imprese russe lasciando il governo, in quanto finanziatore principale delle ferrovie, profondamente in debito – un debito che veniva ripagato, ma solo in parte, tassando e sfruttando la classe contadina⁷⁸.

Marx risponde dettagliatamente alla lettera di Daniel'son, in inglese.

Le ferrovie sorsero dapprima come *couronnement de l'oeuvre* in quei paesi in cui *l'industria moderna era più ampiamente sviluppata*, Inghilterra, Stati Uniti, Belgio, Francia ecc. Le chiamo "*couronnement de l'oeuvre*" non solo nel senso che esse erano finalmente (insieme con i battelli a vapore per il traffico oceanico e i telegrafi) i *mezzi di comunicazione* adeguati ai moderni mezzi di produzione, ma anche perché posero le basi per gigantesche società per azioni [...] esse diedero [...] un impulso mai prima immaginato alla *concentrazione del capitale*, e contribuirono anche all'accelerazione e ad una potente crescita dell'*attività cosmopolita del capitale mutuato*, il quale ora avvolge il mondo con una rete di truffe finanziarie e di reciproco *indebitamento*, forma capitalistica della fratellanza "internazionale"⁷⁹.

Tuttavia, per le società alla periferia dell'industria moderna, come Daniel'son aveva visto, le conseguenze di questo "coronamento dell'opera" non erano certo felici:

la nascita del sistema ferroviario permise, finanche costrinse alcuni Stati, in cui il capitalismo era ancora limitato a pochi punti della società, a creare d'allora in poi, in breve tempo, la propria sovrastruttura capitalistica e ad ampliarla [...] rispetto alla produzione nelle forme tradizionali. Non sussiste quindi il minimo dubbio che, in questi Stati, la costruzione di ferrovie abbia accelerato la disgregazione sociale e politica.

77. La tragica accuratezza di questa previsione fu resa evidente dalla tremenda carestia russa di dodici anni più tardi.

78. Su Daniel'son, cfr. Kingston-Mann (1981, pp. 731-52); così come il più recente White (2019).

79. *Marx a Nikolaj Francevič Daniel'son*, 10 aprile 1879, in Marx (2006, pp. 295-9).

Quasi ovunque «i governi arricchirono e promossero le società ferroviarie, a spese delle casse statali», fatto che li spinse ad aumentare le tasse, spesso vertiginosamente, per ripagare i debiti. Le masse hanno inoltre sofferto quando «dal momento in cui tutta la produzione locale poté essere trasformata in oro cosmopolita, molte merci *precedentemente* [...] invendibili [...] *rincararono* e vennero sottratte al consumo del popolo; d'altra parte [...] *la produzione stessa* [...] fu mutata in base alla sua [...] *attitudine all'esportazione*», con conseguenze prevedibili. Marx cita, come esempio, un caso in cui la terra «venne trasformata in pascolo perché l'esportazione di bestiame era più vantaggiosa», con il risultato che «venne cacciata la popolazione rurale» (ivi, pp. 297-8).

Questo intreccio di temi è centrale nel lavoro di Marx al Libro II del *Capitale*, che Daniel'son auspica sia presto pronto per essere tradotto. Marx risponde che, dato il peggioramento del clima politico in Germania – le leggi antisocialiste di Bismarck erano appena state promulgate – il suo editore, Meissner, lo aveva avvisato che la pubblicazione sarebbe stata posticipata. «Questa notizia», Marx dice a Daniel'son, «devo ammettere, non mi ha certo fatto dispiacere», per alcune ragioni, anzitutto il suo desiderio di studiare la massa di materiali che aveva raccolto sulla Russia e gli Stati Uniti e il suo desiderio di seguire lo sviluppo della crisi globale iniziata nel 1873. Nel frattempo, Marx incoraggia Daniel'son a pubblicare le sue scoperte, il cui esito è un lungo articolo apparso sulla rivista "Slovo"⁸⁰. Marx annota attentamente questo articolo, sprona l'autore a espanderlo fino a farne un libro, e parafrasa il nucleo dell'argomentazione di Daniel'son nella sua corrispondenza con Vera Zasulich nel 1881⁸¹.

Negli anni seguenti Marx indaga ulteriormente questi argomenti, prestando attenzione agli sviluppi in molti luoghi, inclusi la Russia e gli Stati Uniti. Il suo ultimo gruppo di note di lettura, sullo sfruttamento dell'Egitto da parte del capitale europeo, getta luce sul progresso in corso e sulla direzione di questa ricerca.

80. Questo articolo apparve sotto lo pseudonimo di Nikolai-on. Cfr. Daniel'son (1880). Marx, rispettoso del bisogno di anonimato di Daniel'son, firmava le sue lettere come "A. Williams".

81. Gli appunti di Marx sull'articolo di Daniel'son, introdotti da Raisa Pavlovna Koniushaia, appaiono in traduzione russa in Institut Marksa-Engel'sa-Lenina, *Arkhiv Marksa i Engel'sa* (1952, pp. 118-20). Per maggiori dettagli, cfr. White (2019).

8.7

La spoliazione dell'Egitto

Marx compila degli estratti dall'articolo di Michael George Mulhall *Egyptian Finance* nell'autunno 1882, dopo essere tornato a Londra dal suo soggiorno in Algeria e Francia, dove si era recato nella speranza di riprendersi dai crescenti problemi di salute. Momentaneamente ristabilito, egli acquista un certo numero di rapporti di fabbrica e statistiche sull'agricoltura⁸². Sta chiaramente sperando ancora di poter tornare al lavoro per *Il capitale*. I suoi estratti inediti dall'articolo di Mulhall riflettono questo desiderio, che pure non si realizzerà.

L'Egitto era già, com'è tutt'ora, una delle principali economie del confine esterno del capitalismo euroatlantico. Come granaio dell'impero ottomano nel XVII e XVIII secolo, le terre del Nilo rifornivano il sultano di grano, riso e lenticchie, mentre l'Egitto serviva anche come snodo del commercio interregionale di spezie e caffè. Pertanto, quando Napoleone invase il paese nel 1798, l'Egitto si trovava già al centro di importanti reti commerciali, con rilevabili ma in sostanza minori effetti di dissolvimento della sua impalcatura sociale. La lotta tra i signori della guerra locali, aggravata dalle epidemie e dalla concorrenza dei coltivatori di caffè dei Caraibi francesi, aveva duramente colpito il paese. I signori della guerra avevano aumentato le tasse per finanziare i loro conflitti, provocando un esodo di contadini dalla terra. Ma l'Egitto non era un paese in declino quando fu invaso da Napoleone: l'esercito ottomano guidato dal condottiero albanese Mehmet Ali respinse in breve tempo gli invasori francesi e riportò la situazione allo *status quo ante*⁸³.

Nel 1805, quando Mehmet Ali divenne ufficialmente il governatore della provincia semiautonoma dell'Egitto, la classe contadina era ancora orientata all'economia di sussistenza⁸⁴. La vita rurale era stata turbata dall'incipiente monetizzazione e dai saccheggi dei signori della guerra, trecento dei quali avevano rivendicato la proprietà di quasi due terzi di tutta la

82. *Karl Marx a Philip King*, 9 novembre 1882 (Marx, 1992, pp. 367-8). Marx chiede anche a Eduard Bernstein di mandargli un articolo che discuteva i concetti fondativi che egli aveva esposto nel *Capitale* (ivi, p. 364).

83. I dettagli qui e nel seguito, salvo diversamente segnalato, vengono dai testi seguenti: Abbas, el-Dessouky (2011); Richards (1977, pp. 3-49); Cole (1993); Lockman (1994, pp. 71-110); Beinin (2001).

84. Molte altre variazioni del nome proprio di Mehmet Ali sono in uso in letteratura: Mehemed, Mehmed, Mohamed, Muhammad ecc.

terra coltivabile. Tuttavia, il commercio era ancora prettamente regionale (solo il 15% delle esportazioni dell'Egitto era diretto verso l'Europa), le comunità di villaggio restavano intatte, e Mehmet Ali aveva presto espropriato e, nel 1811, massacrato i signori della guerra.

Obiettivo di Mehmet Ali non era però la restaurazione del vecchio ordine, e nonostante finì per rendere l'Egitto molto più dipendente dal mercato mondiale, lo scopo che si era proposto era di rivaleggiare con il capitalismo europeo, non di servirlo. Subito dopo aver liberato i contadini dal peso delle tasse richieste dai signori della guerra, Mehmet Ali li assoggettò a un intensivo controllo da parte dello Stato. Nel 1812 confiscò il raccolto di grano, mentre la sua cavalleria albanese massacrava chiunque opponesse resistenza. Poco dopo, impose la produzione per l'esportazione a prezzi inferiori a quelli di mercato, intascando la totalità dei profitti. Nel 1823 incominciò a esportare il principale prodotto agricolo egiziano, il cotone, e nel 1829 impose una legge che regolamentava ogni aspetto della produzione.

Timothy Mitchell, osservando che consigliere di Mehmet Ali era stato John Bowring, pupillo di Jeremy Bentham, ha definito il suo regime «panottico» (Mitchell, 1991, pp. 24, 35, 185).

Mehmet Ali era, in effetti, totalizzante nelle sue ambizioni. Non contento della produzione forzata di merci in agricoltura, creò fabbriche di armi e tessuti che arrivarono a impiegare fino a 30.000-40.000 lavoratori⁸⁵. Costruì cantieri navali e una piccola flotta, con lo scopo, sembra, di realizzare una sorta di capitalismo di Stato. Ma il suo regime era non meno elisabettiano di quanto non fosse moderno, poggiando sul lavoro di contadini dislocati che erano stati costretti al lavoro di fabbrica, dove venivano tatuati con i nomi degli stabilimenti in cui lavoravano in modo che potessero essere catturati in caso di fuga.

Il regime provocò resistenze, anzitutto da parte dei contadini. Tra il 1820 e il 1827 ci furono cinque rivolte contadine, tra cui tre a Qina, nell'alto Egitto. Nel 1821 40.000 contadini si levarono in rivolta, e nel 1823 esplose un'insurrezione ancora maggiore. Ma, a questo punto, la *Angriffskraft* della cavalleria di Mehmet Ali prevalse sulla *Widerstandskraft* della classe contadina. Demoralizzati, molti contadini semplicemente fuggirono, finendo per abbandonare entro il 1831 fino a un quarto della terra coltivabile

85. Questo era un non trascurabile ma piccolo passo verso la creazione di una forza-lavoro industriale, dato che la popolazione dell'Egitto in questo periodo si attestava intorno ai 3-4 milioni di abitanti.

nell'Alto Egitto. Il regime diede loro la caccia, riportandone 6.000 da Alessandria in una singola retata (Baer, 1969, p. 98).

La resistenza europea si dimostrò più efficace. Non disposte a tollerare le crescenti ambizioni imperiali e industriali di Mehmet Ali, l'Inghilterra e l'Austria mandarono una flottiglia sulle coste egiziane, costringendolo a chiudere le sue fabbriche e aprendo la strada al commercio europeo, riducendo al contempo le dimensioni e il raggio d'azione del suo esercito.

A questo punto, il modo di produzione tradizionale dell'Egitto era stato scosso, ma la sua base, la comunità di villaggio, non era stata né dissolta né distrutta. La terra del villaggio era ancora tenuta in comune, ed era ancora periodicamente redistribuita, mentre gli abitanti erano ancora collettivamente responsabili per le tasse e il lavoro di corvée (Id., 1959, pp. 56, 59). Fu solo dopo la fine del regno di Mehmet Ali nel 1848 che effetti più profondamente dissolventi iniziarono a farsi sentire. Essi costituiscono l'oggetto principale degli appunti di Marx.

Le porte all'influenza europea furono spalancate dal 1854 al 1863 da Sa'id Pascià, il quale privatizzò la più comune forma di conduzione della terra, ne abolì la redistribuzione, rese individuali le tasse e garantì vasti feudi alla sua famiglia e ai suoi vassalli, gettando così le basi per una nuova aristocrazia fondiaria con stretti legami con il commercio e la finanza europei (ivi, pp. 64, 66, 69). Quando l'esportazione di cotone dal Sud degli Stati Uniti fu bloccata durante la guerra civile americana, questa nuova nobiltà si mosse rapidamente per espandere la produzione di cotone e i corrispondenti profitti, mentre il nuovo regime prese in prestito tre milioni e trecentomila sterline da un prestatore europeo per finanziare le infrastrutture necessarie – ferrovie, canali e telegrafi (mentre la costruzione del Canale di Suez aveva da poco preso avvio). Questa era la situazione quando Isma'il Pascià divenne viceré nel 1863.

Il livello al quale Isma'il giunse a dipendere dalla finanza europea fu sbalorditivo. Marx osserva come, alla fine dei sedici anni del suo regno, egli avesse moltiplicato il debito *fino a trenta volte*. In ciascuno dei quattro anni successivi alla sua ascesa come viceré, prese nuovi grandi prestiti, aumentando l'ammontare totale del debito a 17.471.000 sterline. A seguito della caduta dei profitti del cotone dopo la guerra civile, trovando sempre più difficile ripagare i propri debiti, contrasse prestiti in modo frenetico, per un totale di 51.033.000 sterline nei successivi cinque anni. Gli effetti furono rovinosi, soprattutto per i contadini.

Inseguito dai suoi creditori europei, Isma'il si rivolse alla classe contadina. La «base» del suo sistema, scrive Marx, «era l'imposta fondiaria».

Questa tassa era terribilmente elevata, arrivando a un ottavo del valore totale del raccolto egiziano. I contadini ordinari, i *fallāhīn*, che detenevano la loro terra sotto l'istituto del *kharājī*, possedevano il 64,3% della terra ma pagavano il 79,7% delle tasse locali⁸⁶. C'erano inoltre tasse straordinarie, delle quali la *Muqabala* (un pagamento forzato di tasse future, che Isma'il introdusse nel 1871 e rafforzò nel 1874) era la più importante. «I concessionari della terra», osserva Marx, «pagavano sotto la *Muqabala* 17 milioni di sterline» – quasi triplicando il reddito annuo della tassazione ordinaria⁸⁷.

Il metodo ordinario di Isma'il per costringere gli evasori al pagamento era un'antica tortura nota come *bastinado* – la bastonatura delle vittime sulle piante dei piedi. Marx osserva che, sotto la sferza dei suoi creditori europei, Isma'il si assicurava che i *fallāhīn* fossero “*bastinati*” ancora più regolarmente ed energicamente del solito⁸⁸. Ogni anno il loro carico peggiorava, con la conseguenza di una miseria insostenibile. Marx cita il console generale britannico «Mr. Vivian» – Hussey Crespigny Vivian, terzo barone di Vivian – che espresse il proprio disappunto nel 1877 sul fatto che Isma'il fosse costretto dalle pressioni europee a «*raccogliere nove mesi di tasse in anticipo. Temo che questo causerà la profonda rovina della classe contadina, e che i detentori di titoli si accorgeranno forse troppo tardi di aver distrutto le api operaie che producono il miele*»⁸⁹.

Questa paura era pienamente giustificata. Come scriverà più avanti Rosa Luxemburg, i contadini erano diventati così disperati che, nell'Alto Egitto, fuggirono dai loro villaggi e distrussero le loro case, il loro bestiame e le loro palme da dattero. Molti morirono di fame, e molti altri ci andarono vicino⁹⁰.

Cosa comprò Isma'il con il maltolto? Soprattutto ferrovie, canali, ponti e porti, su una scia che ricorda la spesa russa negli stessi anni. Dei 46.264.000 sterline spese dal regime in opera pubbliche dal 1863 al 1879, Marx nota che i costi per le ferrovie (13.361.000 sterline) costituiscono

86. Di contro, gli *zawats* (“ricchi proprietari”, che detenevano la terra sotto l'istituto dello *'ushurī*) e coloro che erano favoriti con speciali concessioni *ab'adiya* possedevano oltre un terzo della terra pagando soltanto un quinto delle tasse.

87. Marx riproduce la grafia arcaica adoperata da Mulhall, che ho sostituito con l'equivalente contemporaneo.

88. Come scriverà successivamente Cole (1993, p. 74): «La frusta in pelle di bufalo, o *kurbaj*, esprimeva nel suo sibilo stridente la determinazione estrattiva dello Stato».

89. I corsivi indicano le sottolineature di Marx.

90. Luxemburg (1972, p. 436). Cole (1993, p. 74) cita un ufficiale britannico che affermava che «non meno di diecimila persone [...] erano morte di inedia» tra il 1878 e il 1879, tutte per la «povertà che aveva origine nella sovrattassazione».

la singola voce di costo più ampia, che ammonta al 28,9% del totale. Il canale di Suez, completato nel 1869, era costato 6.770.000 sterline e, in tutto, le spese in mezzi di trasporto valevano per l'83,3% delle spese pubbliche⁹¹. Del restante, la parte maggiore era stata spesa per zuccherifici, progettati per assicurare reddito da esportazione qualora le vendite del cotone fossero calate.

In questo periodo, il valore delle esportazioni triplicò e le entrate quasi raddoppiarono. Ma questi guadagni, in gran parte raggiunti costringendo o sospingendo i contadini alla coltivazione del cotone, impallidiscono accanto all'imponente debito contratto da Isma'il. Il risultato fu tremendo e, secondo Marx, incredibilmente prevedibile. Il regime, screditato e disperato, tentò vanamente di scaricare i costi del suo debito sulla classe contadina, cosa che non solo gettò i *fallāḥīn* nella miseria, ma strutturalmente, corrose ulteriormente l'«articolazione interna» dei rapporti di produzione tradizionali dell'Egitto. Il residuo della comunità di villaggio sopravvissuto all'autarchia di Mehmet Pascià e alle privatizzazioni di Sa'id Pascià, giunse a essere quasi del tutto disfatto. L'ultimo colpo, scrive Marx, venne quando Isma'il dovette scontrarsi con le «*richieste di Sir George Elliott and Messrs. Grenfield*, a proposito dei lavori di costruzione del porto di Alessandria».

Il regime si trovava «virtualmente in bancarotta» dal 1873 a causa di quella che era stata eufemisticamente definita «la poco saggia fretta dei possessori di titoli di riavere indietro il proprio denaro»⁹². Ma ora il regime era completamente rimasto senza un soldo. Sotto la pressione di «2.500 possessori di titoli» e dei «coccodrilli» che li rappresentavano, fu fatto un tentativo di «rimodellare la finanza egiziana su una base differente». Isma'il fu costretto a cedere il controllo finanziario a una commissione anglo-europea, la Caisse de la Dette Publique, e presto i creditori europei poterono fare il proprio mestiere nelle aree rurali, autorizzati, per la prima volta, a sfrattare i contadini che avevano dichiarato bancarotta sui propri debiti. Il regime, nelle parole di Juan Cole, più che un panopticon, poteva definirsi ora un panklepticon (Cole, 1993, p. 85).

In questa tragedia, Isma'il stesso era ben lungi dall'essere innocente. In cambio del riconoscimento dei suoi discendenti come eredi al titolo di viceré, tributò al sultano ottomano l'8% del reddito egiziano. E, tramite manovre definite da una delle fonti di Marx come «abili e senza scrupolo-

91. Almeno dal 1868, più del 70% di tutti gli impiegati statali lavorava per le ferrovie come conduttori, segnalatori, scaricatori, lavoratori ecc. Cfr. Saleh (2014).

92. Per Marx quest'espressione non era altro che un altro nome per l'avidità.

li», espanse di trentatré volte la terra sotto la sua diretta amministrazione, così privando personalmente i contadini del 20% di tutte le terre arabili del paese. Affinché lavorassero nelle sue tenute, sospinse i contadini ai lavori forzati. «Il risultato», osserva Marx, fu che egli divenne «un negriero sulla più ampia scala»⁹³.

8.8

Resistenza, impero, terrore

I *fallāḥīn* divennero sempre più ribelli verso la fine del regime di Isma'il. Non solo venivano costretti al lavoro, sfruttati ed espropriati – Roger Owen sostiene che un terzo della classe contadina negli anni Settanta dell'Ottocento non fosse proprietaria della terra che coltivava⁹⁴ – ma pativano anche come pedine del mercato mondiale. Le ferrovie e i canali acceleravano le esportazioni e i prezzi crescevano di conseguenza⁹⁵. I contadini che avevano la tentazione di sostituire il cotone con il cibo rischiavano la fame in caso di cattivi raccolti o di malattie del bestiame. Sfortune di questo tipo erano comuni, in parte perché l'imposta sulla terra era così alta che, a tutti gli effetti, «dover pagare la tassa significava che i contadini avrebbero dovuto coltivare il cotone» (Abbas, el-Dessouky, 2011, p. 35). I contadini abbandonavano così spesso tutta o parte della loro terra per sfuggire a questo peso che una categoria speciale venne riconosciuta, il *mutasabib*, il *fallāḥ* che si era separato dalla propria terra⁹⁶.

Altri contadini, tuttavia, resistettero. Nel 1879 gli esattori delle imposte in alcune parti dell'Alto Egitto incontrarono l'opposizione della forza armata, e rivolte contro i lavori forzati esplosero l'anno successivo nelle regioni in cui si coltivava il riso. I militari stessi divennero irrequieti. Quando, all'inizio del 1879, la loro paga non fu corrisposta, una rivolta esplose al Cairo «da parte di 2.500 ufficiali non pagati; [questo] avrebbe avuto come risultato», dice Marx «[l']omicidio di Isma'il Pascià e il massacro di tutti gli europei», se l'«astuto» Isma'il non avesse cacciato i «2 crumiri» della

93. Marx trae alcune delle sue informazioni circa i «grandi sfratti contadini» nell'Egitto di Isma'il da Edward Dicey. Cfr. Dicey (1881, pp. 110 ss.).

94. Roger Owen, citato da Cole (1993, p. 30).

95. Tra il 1800 e il 1880 il costo del cibo per i contadini egiziani quadruplicò. Il costo complessivo della totalità dei beni ai quali andavano le spese dei contadini crebbe del 320% nel medesimo periodo.

96. Dopo il 1865, la terra abbandonata era formalmente designata come *al-matruka*.

Cassa del Debito, sir Rivers Wilson e il marchese de Blignières. A distanza di soli pochi mesi, sotto forti pressioni europee, il sultano depose Isma'il in favore di suo figlio maggiore, «il vile Tewfik».

L'insurrezione continuò a diffondersi e un colonnello di ascendenze contadine, Ahmed 'Urabi, divenne il capo di un movimento popolare per la riforma militare e costituzionale. Le proteste da parte dei giovani ufficiali ottennero nel 1881 ampio supporto da parte delle gilde di mercanti, artigiani e lavoratori, e tra alcuni contadini. Più avanti nello stesso anno 'Urabi, come capo del nuovo Partito nazionale, si unì a un governo di riforma. Nell'aprile 1882 gli scaricatori di carbone di Porto Said scioperarono, con il supporto di 'Urabi, contro i loro datori di lavoro britannici. Allo stesso modo si sollevarono anche i fittavoli di una delle tenute di Tewfik. Il 25 maggio un memorandum franco-britannico impose la dissoluzione del governo e il congedo di 'Urabi dall'esercito. Ciò provocò rivolte ad Alessandria, alle quali lo Stato rispose, l'11 luglio, con la forza letale. Con amara ironia, Marx scrive che le prodighe spese di Isma'il per i porti avevano finalmente provato il loro «valore» – *per il britannico*, che poteva ora far attraccare le corazzate con facilità, cosa che permise al «vecchio e pio Gladstone di bombardare Alessandria» con impunità.

Marx conclude qui le sue note, ma la resistenza all'assalto inglese andò avanti per due mesi dopo l'inizio del bombardamento. Rivolte contro gli inglesi colpirono Tanta e altre città dell'Egitto settentrionale, mentre 'Urabi assumeva la guida formale del governo. Il 29 luglio, questi convocò un Congresso nazionale per raccogliere supporto per la lotta, che stava raggiungendo l'apice. Lo stesso giorno una «Grande Assemblea Pubblica» si tenne a Parigi sotto gli auspici dei seguaci di Marx in Francia, il cui scopo era mostrare solidarietà alla resistenza urabista⁹⁷. Con la partecipazione di tremila persone, il genero di Marx Paul Lafargue si unì a Jules Guesde e ad altri, inclusa Louise Michel, per proporre e approvare le seguenti risoluzioni: «Ci raduniamo per supportare le proteste dei lavoratori inglesi e italiani contro il bombardamento di Alessandria», «una vile atrocità» che serve soltanto «al sistematico dissanguamento dell'Egitto da parte dei mercanti di denaro occidentali». Noi rifiutiamo «atti di pirateria» contro i piccoli Stati. «Il ripudio del debi-

97. I dettagli che seguono sono tratti dal giornale "Le Citoyen" (28 luglio-3 agosto 1882), pubblicato dai sostenitori di Marx a Parigi. Eduard Bernstein, redattore del "Der Sozialdemokrat" per i socialdemocratici tedeschi, echeggiava la descrizione fatta da "Le Citoyen" dell'incontro parigino (3 agosto). Questo portò Engels ad avvisarlo che il supporto ai contadini non rendeva necessario l'appoggio a 'Urabi, che verosimilmente li avrebbe traditi. Cfr. *Friedrich Engels a Eduard Bernstein*, 9 agosto 1882 (Marx, 1967, p. 349).

to estero usurario, il primo atto al potere del Partito nazionale, è una questione di semplice giustizia. Facciamo pertanto sentire la nostra ammirazione per il Partito [di 'Urabi] [...] e la nostra speranza per il suo trionfo imminente».

La risoluzione finale era un'accesa manifestazione di solidarietà: «Veniamo a sapere», riportano gli ascoltatori, che veterani della Comune di Parigi sono entrati «al servizio della causa nazionale egiziana» e li celebriamo per «fare per i *fallāhīn* del Nilo ciò che Frankel, Wróblewski, Cipriani e altri valenti “internazionalisti” hanno fatto nel 1871 per il proletariato della Senna»⁹⁸.

Marx, che era stato ad Argenteuil fino agli inizi di giugno, arrivò a Parigi il primo agosto per pranzare con Guesde, Paul e Laura Lafargue e altri⁹⁹. La visita, che non sfuggì alla polizia¹⁰⁰, andò bene, e Marx riferisce a Engels che «la gente del *Citoyen* sembra avere successo con le loro ASSEMBLEE pubbliche sugli affari egiziani ecc.»¹⁰¹.

L'Egitto divenne ufficialmente una colonia britannica quando le forze di 'Urabi furono sconfitte in battaglia il 13 settembre 1882. Engels, il giorno prima, aveva scritto a Karl Kautsky che una rivoluzione fosse probabile in India e che «la stessa cosa poteva anche succedere altrove, per esempio, in Algeria o in Egitto, e sarebbe sicuramente *per noi* la cosa migliore»¹⁰². Marx, scrivendo a Daniel'son nel 1881, aveva predetto che «serie complicazioni, se non un'insurrezione generale, [sono] in serbo per i britannici in India [...]. Ciò che prendono da loro annualmente sotto forma di rendite, dividendi per le ferrovie inutili agli Indù, [e così via...] ammonta a più del complessivo [...] reddito dei 60 milioni di lavoratori agricoli e industriali dell'India. Questo è un processo di dissanguamento, che deve essere vendicato!»¹⁰³.

Come ciascun popolo rispose a questo tipo di processo di dissanguamento rimane una questione aperta. Marx sperò, fino alla fine, che colonie come l'India e l'Egitto avrebbero mantenuto abbastanza *Widerstandskraft*

98. Leo Frankel, Walery Wróblewski e Amilcare Cipriani sono qui citati come “combattenti del 18 marzo” – vale a dire, combatterono per difendere Parigi nella sua decisiva battaglia finale. Frankel e Wróblewski fecero parte insieme a Marx del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori, mentre Cipriani, dopo il suo ritorno dalla colonia penale in Nuova Caledonia, lavorò per un certo periodo a “Le Citoyen”.

99. «Papà è venuto a Parigi» per cenare con i suoi amici di “Le Citoyen”, riferisce Laura Lafarge a Engels il giorno successivo. Cfr. Engels, Lafargue, Lafargue (1956, p. 90).

100. La polizia di Parigi, appreso dell'arrivo di Marx, temeva che fosse venuto per «riorganizzare l'Internazionale» e «provocare guai» (Derfler, 1991, p. 206).

101. *Karl Marx a Friedrich Engels*, 3 agosto 1882, in Marx (1967, p. 78).

102. *Friedrich Engels a Karl Kautsky*, 12 settembre 1882, ivi, pp. 357-8.

103. *Karl Marx a Nikolai Franzewitsch Daniel'son*, 19 febbraio 1881, ivi, p. 157.

per rovesciare il loro soggiogamento. Rimase parimenti cautamente speranzoso che la comunità russa di villaggio potesse costruirsi una strada verso l'industria moderna senza essere risucchiata nell'orizzonte degli eventi del capitale. Ma era ben consapevole che altri esiti, meno felici, erano possibili. Una di queste possibilità era un movimento di reazione reazionista o sciovinista in risposta alla migrazione forzata degli spossessati.

8.9

Lavoratori cinesi e lavoratori nativisti in California

Poco dopo aver concluso i suoi appunti sull'Egitto, Marx scrisse a sua figlia Eleanor dall'Isola di Wight. Era ancora interessato all'Egitto, che sarà l'oggetto della sua ultima lettera a Eleanor nel gennaio 1883: «non potrebbe esserci esempio più sfacciato dell'ipocrisia cristiana della “conquista” dell'Egitto – conquista nel bel mezzo della pace!»¹⁰⁴. A novembre voleva che Eleanor cercasse in casa sua una «relazione sulla glorificazione del lavoro cinese a buon mercato in Europa dagli economisti ufficiali di Parigi». La relazione, diceva, poteva essere trovata o in una copia di “L'Égalité” «sul tavolo accanto al mio letto» o in una copia della “Revue socialiste” di Benoît Malon, che si trova «behind the sofa on a shelf in my book case»¹⁰⁵.

Entrambe queste riviste riferivano di una sessione della Société d'économie politique che, il 5 maggio del 1880, prendeva in considerazione “La questione dei Cinesi in California”¹⁰⁶. Comparivano in queste relazioni tre prospettive radicalmente opposte. George Walker, console generale degli Stati Uniti, difendeva lo spirito anti-cinese che aveva investito la California. «I cinesi sono sempre cinesi» – legati alla propria cerchia, immorali e «refrattari all'assimilazione», anche in San Francisco, una «città cinese». «È impossibile negare che tutto ciò offre una base per il pregiudizio popolare». Walker era seguito da un socialista di destra, Charles-Mathieu

104. *Karl Marx an seine Tochter Eleanor*, 9 gennaio 1883, ivi, p. 423. Marx era sconvolto del fatto che anche il vecchio cartista Joseph Cowen, «il meglio» dei parlamentari inglesi, accecato dal «bagliore della nostra parata militare», considerasse l'invasione come «un'impresa eroica» (ivi, pp. 423-4). Su questo, e sugli ultimi anni di Marx in generale, cfr. Musto (2016; 2018).

105. *Karl Marx an seine Tochter Eleanor*, 10 novembre 1882, in Marx (1967, p. 398).

106. Cfr. la trascrizione integrale di questa sezione, che riferisce dell'incontro del 5 maggio 1880 della Société d'économie politique (Société d'économie politique, pp. 298-312).

Limousin, che avvertiva che i lavoratori bianchi avrebbero comprensibilmente invocato il diritto barbarico «di eliminare i cinesi con la forza» se questi fosse stato riconosciuto il diritto di «far morire di fame il lavoratore bianco» lavorando per salari inumanamente bassi. Malon, applaudendo Walker e Limousin, si spinge oltre, dicendo che l'arrivo minaccioso di «cento milioni di cinesi» anticipava «la sostituzione della razza gialla con la razza bianca, la distruzione della civiltà europea»¹⁰⁷. Gli economisti prendevano una posizione diametralmente opposta. «Attaccare i cinesi perché consumano poco significa attaccare la libertà dei consumatori: un crimine certo degno dell'America protezionista». I più infaticabili tra i lavoratori, i cinesi contribuiscono con forza alla «meravigliosa» avanzata della civiltà, come hanno mostrato nel loro ruolo centrale nella costruzione della parte del Pacifico della ferrovia transcontinentale «da Sacramento al Missouri». Inoltre, poiché «il salario di un lavoratore cinese è [circa] un quarto della sua controparte europea», Paul Leroy-Beaulieu aspettava il giorno in cui la concorrenza del lavoro cinese avrebbe ridotto i salari europei a un «livello normale». Se, con le loro abitudini frugali, i cinesi insegnassero ai lavoratori europei a «essere meno turbolenti», diceva un altro economista, «a lasciare l'officina meno spesso per il cabaret, a bere meno e risparmiare di più, renderebbero loro un immenso servizio. *Vive les Chinois!*»¹⁰⁸.

Questo grido, dicevano Guesde e Lafargue in “L'Égalité”, veniva dal cuore. Per gli economisti borghesi, la concorrenza fra lavoratori è un bene assoluto – una posizione irrisa da Guesde e Lafargue. Ma fu solo nel 1882, nel loro aggiornamento del *Parti ouvrier*, che essi elaborarono il loro approccio distintivo all'immigrazione. Questo programma, ratificato dal congresso del partito il 1° ottobre 1882, prendeva una posizione priva di ambiguità: «La Francia dei lavoratori deve restare aperta ai lavoratori di tutti i paesi». Il rimedio alla competizione salariale tra lavoratori stranieri e nativi non è l'esclusione, ma un salario minimo che proibisce ai datori di lavoro di pagare ai lavoratori immigrati salari al di sotto dello standard.

107. Malon aggiunge che i cinesi «sacrificano tutto» – «dignità, personalità [...] alla bassa avidità», mentre restano «appagati delle più grossolane soddisfazioni della vita animale», praticando «usanze infami in sudice bettole».

108. Queste citazioni sono tratte da una pluralità di fonti: la trascrizione nel “Journal des économistes”, citata sopra; Mangin, (1880, pp. 597-600); e le due fonti citate da Marx: Guesde, Lafargue (1880); Malon (1880, pp. 408-13). Gli economisti citati insieme a Leroy-Beaulieu che speravano nella caduta dei salari sono Joseph Garnier, Louis Simonin, Charles Lavollée e Louis Marchal de Robinot.

Guesde e Lafargue sapevano che la crescente competizione per il salario era inevitabile: «arriverà il giorno», scrivevano, in cui i lavoratori inizieranno a reclutare attivamente il lavoro cinese: «gli economisti borghesi ci stanno già pensando». Guesde e Lafargue osservavano che il console generale statunitense si era opposto all'immigrazione cinese nell'incontro del 1880. Ma gli economisti francesi avevano «risposto duramente» alla sua obiezione: «In California, dove un uomo bianco chiede dieci franchi al giorno, un [uomo] giallo è contento con due franchi e mezzo». «Lasciamo arrivare questi buoni cinesi, e tanto peggio per i lavoratori francesi se la cosa li infastidisce» (Guesde, Lafargue, 1883, p. 4)¹⁰⁹.

Guesde e Lafargue avvisavano che la borghesia avrebbe spesso tentato di accendere l'odio per gli immigrati. Essi condannavano Malon per aver incitato alla *lutte des races*, sottolineando come i socialisti francesi difendano l'unità dei lavoratori «indipendentemente dal sesso o dalla razza». Allo stesso modo, osservavano che, quando la Francia invase la Tunisia nel 1881, i finanzieri, che volevano dissuadere l'Italia dall'intervenire, avevano «scatenato risse selvagge» tra lavoratori francesi e italiani a Marsiglia¹¹⁰. In breve, erano ben consapevoli delle implicazioni coloniali e razziali del nativismo antimigranti. Ma non volevano fare il nativismo di per sé un oggetto di indagine e critica.

Guesde e Lafargue (1880, p. 3) avevano scritto che «la classe lavoratrice bianca e nera» in America, minacciata dall'importazione di lavoratori cinesi, chiedeva «la fine di questo commercio di carne gialla», una richiesta che in California «ha preso una svolta rivoluzionaria».

Questa menzione occasionale e di passaggio della campagna anticinese in California, una campagna dalla piega spesso violenta e reazionaria, non veniva sviluppata. Sarà Marx a scavare più a fondo.

Il nascente interesse di Marx verso il lavoro cinese negli anni Ottanta origina dalla sua preoccupazione di lunga data per l'elemento culturale nella formazione della forza lavoro. Nel *Capitale* egli sosteneva che, diver-

109. Questi autori citano Walker *et al.* dalle relazioni sopra menzionate. Sul programma, cfr. Candar (2016).

110. L'affermazione a proposito della Tunisia apparve nel programma del partito (Guesde, Lafargue, 1883). La replica di Malon in Guesde, Lafargue (1882, pp. 1-3; non firmato, ma quasi sicuramente di Guesde e Lafargue). L'espressione "indipendentemente dal sesso o dalla razza" appariva spesso in questo periodo su "L'Égalité". Una critica generale alla teoria delle razze appare a opera di J. M. (1882), che la definisce grottesca, reazionaria, propagata dai despoti e dagli sciovinisti per dividere i lavoratori e incitare attacchi contro gli ebrei.

samente dalle altre merci, la forza lavoro si valuta in proporzione alla somma di lavoro medio che entra nei beni e nei servizi considerati accettabili per la conservazione di un adeguato tenore di vita. I tenori di vita variano, e dipendono da quelli che Marx designa «giudizi storici e morali» (Marx, 1867, pp. 134-5). Lavoratori in culture differenti che lavorano in modi quasi identici per fare prodotti quasi uguali sono spesso pagati con salari notevolmente differenti – eppure, dice Marx, questa disparità non significa necessariamente che qualcuno di loro sia pagato sopra o sotto il valore della loro forza-lavoro, poiché ciò che importa per la determinazione di tale valore è il livello al quale la paga è considerata *equa*.

I filatori di cotone indiani, per esempio, possono accettare salari ben al di sotto di ciò che i filatori inglesi ricevono senza vendersi al di sotto del proprio valore se questi salari permettono loro di raggiungere un tenore di vita all'altezza delle aspettative della loro cultura. Ciò che i lavoratori considerano come un equo salario differisce radicalmente nello spazio e nel tempo – e queste divergenze fanno scoppiare il conflitto quando concetti diversi di equità salariale si scontrano nel mercato del lavoro. Se filatori indiani di cotone emigrassero in Inghilterra, i loro pari inglesi si vedrebbero il loro salario stabilito sotto attacco.

Nelle prime due edizioni del *Capitale*, per illustrare un punto di base per la valutazione transnazionale delle merci, Marx mette a contrasto filatori di cotone indiani e inglesi. Nel 1875, in *Le Capital*, cambia quel passaggio per confrontare lavoratori inglesi e cinesi¹¹¹. In altri punti, sempre in *Le Capital*, mostra il suo crescente interesse per il lavoro cinese in due nuovi passaggi. Cita un discorso di un parlamentare britannico che anticipava le opinioni espresse dalla Société des politiques économiques nel 1880. Se i cinesi dovessero industrializzarsi su larga scala, avverte il signor Stapleton, «non vedo come la popolazione operaia europea possa reggere la lotta senza cadere al livello dei suoi concorrenti». Questo risultato, dice Marx, riflette il desiderio dei capitalisti di sostituire salari cinesi per salari europei – un desiderio che i datori di lavoro statunitensi manifestano a loro volta quando sostituiscono «un lavoratore yankee con tre cinesi»¹¹².

111. Questo passaggio compare in Marx (1867, p. 592; 1872a, p. 629; 1875, p. 265; 1883, p. 621).

112. Engels omette quest'ultimo passaggio, che appare in *Le Capital* (Marx, 1875, p. 281), dalla terza edizione tedesca del 1883. Engels sposta il punto precedente di Marx (a confronto con Stapleton) dal testo in una nota di *Das Kapital* (Marx, 1883, p. 615, n. 53), che i lettori hanno spesso attribuito a Engels.

Questo interesse nascente per il conflitto interetnico fra lavoratori aveva diversi punti di origine. Da un lato, l'emigrazione cinese era un fenomeno recente. Fino alla vigilia delle guerre dell'oppio degli anni Quaranta, l'emigrazione cinese a Ovest era stata minima, essendo limitata dal culto degli antenati, che richiedeva rituali da compiersi nella casa natale, e da divieti imperiali che rimasero in vigore fino al 1859, anno in cui la provincia del Guangzhou allentò le restrizioni, riconoscendo che l'emigrazione negli ultimi vent'anni era diventata una realtà che non poteva più essere contenuta. Il primo riferimento all'impiego oltremare di lavoratori cinesi risale al commissario imperiale del Guangzhou, il quale nel 1839 osservava che «ogni anno d'inverno, quando le navi straniere ritornano ai loro paesi d'origine, ci sono alcuni indigenti disoccupati che [...] accettano un impiego all'estero» (Mei, 1979, pp. 472, 477). Dieci anni dopo, alcuni lavoratori a contratto furono portati in California per lavorare nelle miniere d'oro; furono seguiti da altri e entro l'anno 1852 ne era arrivato un totale di ventimila¹¹³. Tuttavia, questa ondata rallentò, alcuni lavoratori tornarono a casa e solo nel 1865, quando grandi opere di costruzione furono avviate per la Central Pacific Railroad, ebbero luogo migrazioni davvero rilevanti. Il motivo del reclutamento dei cinesi era esplicitamente dichiarato dai proprietari delle ferrovie nella loro corrispondenza privata: «Senza di loro sarebbe impossibile procedere con i lavori». Essi compiono praticamente la totalità degli scavi e «[sono] egualmente validi dei bianchi, e meno inclini a liti e scioperi»¹¹⁴.

«Ogni uomo bianco ci costa in vitto, alloggio e salario 2,50 \$ ciascuno per 8 ore, mentre i cinesi ci costano ciascuno 1,19 \$ per 8 ore»¹¹⁵. Nel giugno 1867 i minatori cinesi, nonostante queste aspettative, proclamarono lo sciopero. Furono però sconfitti, e alla metà del 1869, quando la Central Pacific aveva completato la prima metà della ferrovia continentale, ventimila cinesi avevano lavorato per la compagnia, costituendo la spina dorsale della sua forza lavoro. Tale era la situazione, scrive Gordon Chang, e tale rimase fino alla fine del XIX secolo, «probabilmente la più grande singola massa di lavoratori di un'impresa privata degli Stati Uniti» (Chang, 2019, p. 33). Collis Huntington, uno dei proprietari della Central Pacific, disse nel 1868 che la California aveva bisogno di un altro mezzo milione di lavoratori ci-

113. Ping Chiu, *Chinese Labor in California, 1850-1880*, PhD, University of Wisconsin, 1967, pp. 12-3, citato in Ngai (2015, p. 1086).

114. *Mark Hopkins to Collis Huntington*, 31 May 1865, in *Huntington Papers*, cit. in Karuka (2019, p. 87).

115. *E. B. Crocker a Collis Huntington*, 14 January 1867, *ivi*, p. 89.

nesi (ivi, p. 31). Questa somma non fu mai raggiunta, ma nel 1876 i lavoratori cinesi in California erano 148.000, e rappresentavano una percentuale significativa della popolazione totale dello Stato¹¹⁶.

Marx allude per la prima volta agli immigrati cinesi in una lettera del 1869¹¹⁷. In quel periodo l'Associazione internazionale dei lavoratori stava crescendo fortemente negli Stati Uniti, non da ultimo a San Francisco, dove una sezione tedesca era stata formata nel 1868, seguita da una francese nel 1870 e da una di lingua inglese verso la fine del 1871¹¹⁸. Le relazioni sull'assemblea fondativa della sezione inglese testimoniano il carattere contraddittorio del pensiero socialista sull'immigrazione cinese in questo stadio iniziale. L'organizzatore della riunione elencò i principi dell'Internazionale, concludendo con «la lettura di un tributo poetico ai Comunisti di Parigi». Ma associò egualmente il supporto per una «piena» uguaglianza davanti alla legge con la resistenza all'«importazione di [ogni] lavoro a buon mercato», «cinese o di altro genere», che avrebbe degradato, e non elevato, il lavoro nativo (West, 1871, p. 8)¹¹⁹.

Nel 1881, quando Marx studia la descrizione fatta da Henry George del nativismo anticinese in California, l'agitazione che sarebbe risultata nell'approvazione del Chinese Exclusion Act del 1882 si mantiene latente, dopo diversi anni di violenza esplosiva. In effetti, ciò che era successo era stata la collisione di due gruppi di nomadi dislocati, ridotti allo stato di *Vogelfrei*: gli irlandesi e gli altri lavoratori “bianchi” provenienti da Est, che ora potevano migrare in numero crescente grazie alla ferrovia transcontinentale, e un gruppo parallelo di nomadi dalla Cina sudorientale che potevano migrare in California grazie alla Pacific Mail Steamship Company, che era stata fondata nel 1848. Come aveva mostrato Daniel'son, la rivoluzione in corso nei mezzi di trasporto stava rendendo possibile viaggiare a quanti erano in cerca di lavoro. Gli effetti dissolventi di questa rivoluzione stavano tornando ora a casa, verificandosi non solo in paesi noncapitalistici come la Cina ma in paesi capitalistici avanzati. La California fu uno dei primi luoghi di questa rivolu-

116. Mei (1979, p. 485), che cita un rapporto del Senato statunitense. In totale, circa 200.000 lavoratori cinesi erano emigrati in California. Mei deduce che nel 1876 circa il 25% di essi erano morti o tornati in Cina.

117. *Karl Marx a Friedrich Engels*, 10 agosto 1869, in Marx (1869, pp. 359-61).

118. General Council of the First International (1966, p. 50; 1967, pp. 92, 167-8).

119. Marx leggeva regolarmente il “Woodhull & Claflin's Weekly”, che era pubblicato da un'eccentrica fazione dissidente nell'Internazionale, ed è pertanto possibile che abbia visto la relazione. Lui stesso si era espresso positivamente sul finanziamento di questa sezione. Cfr. General Council of the First International (1968, p. 61).

zione, e della collusione conseguente. I lavoratori bianchi, privi di terra o di un impiego sicuro, si trovarono davanti i lavoratori migranti cinesi, che allo stesso modo erano privi di terra e di un lavoro stabile.

La Cina sudorientale si trovava da tempo coinvolta nel commercio in dissoluzione, che si irradiava da Hong Kong e Guangzhou (che gli europei chiamavano Canton) a Macao e ad altri luoghi della regione. Filatori di cotone, minatori d'argento e lavoratori delle fonderie erano occupati per una paga modesta ma crescente già dalla metà della dinastia Ming (1368-1644), e lo scambio in denaro era diventato sempre più diffuso. Tutto questo si accentuò nei decenni precedenti alle guerre dell'oppio degli anni Quaranta del XIX secolo nella misura in cui la forza e il commercio inglese sospinsero ancora di più la Cina nel mercato mondiale (Mei, 1979, pp. 468 ss.). La Cina sud-orientale, colpita tanto sociopoliticamente quanto economicamente, fu ridotta in pezzi non solo dalle guerre dell'oppio ma, nel 1854, da una guerra provinciale che ebbe come esito settantamila esecuzioni nella sola Guangzhou. Due anni dopo, la rivolta dei Taiping, che aveva avuto inizio tre anni prima, si era riversata catastroficamente sul Delta del Fiume delle Perle. Gli effetti furono avvertiti in modo particolarmente acuto nello Xinning, nell'entroterra della provincia. Questo singolo distretto – uno dei quattro collettivamente noti come Sze-yap – sarebbe stato il punto di origine di almeno metà dell'emigrazione cinese complessiva verso la California¹²⁰.

Lo Xinning, un distretto costiero povero di terreni, era stato per secoli la destinazione di migranti da altre zone della Cina. Nel 1856 era stato diviso tra due gruppi rivali: i *pun-ti*, o “nativi”, e i *k'echia*, “ospiti”, che parlavano la lingua hakka e che erano giunti nella regione pochi secoli prima. Combattimenti su ampia scala tra questi due gruppi erano esplosi quando i *pun-ti* si erano uniti ai ribelli taiping mentre gli hakka furono arruolati nella campagna per sopprimerli. Questo rovinoso conflitto, in cui gli hakka risultarono vincitori, lasciò lo Xinning allo sbando. Molta dell'emigrazione conseguente fu un tentativo da parte dei “nativi” dello Xinning di trovare sicurezza e opportunità altrove – in paesi oltremare dove essi, a loro volta, furono considerati come il popolo ospite¹²¹.

La violenza anticinese cominciò su piccola scala subito dopo l'arrivo dei primi minatori nel 1849, ma un'agitazione sostenuta iniziò soltanto

120. Per una panoramica completa di questo fenomeno migratorio, cfr. Zo (1971). Sulle guerre locali, si vedano le fonti citate da Mei (1979).

121. Zo (1971, pp. 73 ss., 123 ss.); cfr. Mei (1979, pp. 473-4). Zo mostra che dei 150.000 immigrati la cui presenza in California era documentata dalle organizzazioni cinesi più della metà erano migranti originari dello Xinning.

negli anni Settanta, quando i lavoratori cinesi che avevano lavorato per la Central Pacific si unirono *en masse* ad altri migranti cinesi nei frutteti, negli impianti di lavorazione del quarzo, nelle segherie e nei cantieri per la costruzione di strade. Rancho Chico, nella contea di Butte, divenne il più grande singolo datore di lavoro per i lavoratori cinesi, e simili tendenze occupazionali in altri luoghi in California divennero un punto dolente per molti lavoratori bianchi, particolarmente dopo che l'economia cadde in depressione nel 1873. Nel 1876, un gruppo segreto che si faceva chiamare "Supremo Ordine dei Caucasic" iniziò una campagna di roghi e omicidi anticinesi nella città di Chico e nella vicina Oroville. Lo stesso anno, un ex avvocato generale della California, parlando come membro di una "Unione anti-coolie", disse a un comitato del Congresso «che avrebbe desiderato trovarsi a Telegraph Hill e guardare i Cinesi impiccati ai pennoni delle navi, date alle fiamme, che entrano portando migranti nella Baia di San Francisco»¹²². Questo era il contesto in cui il movimento "cesarista" anticinese discusso da Henry George esplose sulla scena di San Francisco nel 1877.

8.10

Nativismo e cesarismo

Marx, scrivendo a Daniel'son verso la fine del 1878 a proposito degli Stati Uniti, osserva che il modo migliore di ricostruire la «nefasta influenza delle grandi *compagnie* che influenzano l'industria, il commercio, la proprietà fondiaria, le ferrovie [e] la finanza» è di «guardare non ai più vecchi Stati dell'Atlantico, ma ai più nuovi [...] e ai nuovissimi (ad esempio la *California*)»¹²³. Marx segue presto il suo stesso consiglio, prestando minutissima attenzione non solo alle grandi compagnie in quanto tali – poche delle quali erano più grandi della Central Pacific Railroad di Leland Stanford – ma anche alla loro influenza distruttiva. I suoi estratti dall'articolo *The Kearney Agitation in California*, contenuto nella *Popular Science* di Henry George, gettano bene luce su questo argomento¹²⁴.

122. Pfaelzer (2008, pp. 89-90, 104-5). I cinesi in California non erano, in realtà, *coolies* (cioè, lavoratori vincolati da una servitù a contratto). Il cosiddetto commercio dei *coolies* mandava emigranti a Cuba e in Perù, ma non in California.

123. *Karl Marx a Nikolai Franzewitsch Daniel'son*, 15 novembre 1878 (Marx, 2000, p. 359).

124. L'articolo di George viene pubblicato nell'agosto 1880. Gli appunti di Marx sono redatti nell'autunno del 1880 o nella primavera del 1881. Ringrazio l'International Institute

L'oggetto di George è l'ostilità nativista contro gli immigrati, che lui ascrive a influenze tanto generali quanto particolari. L'influenza più generale è l'istinto a identificare un capro espiatorio: «Se non c'è Giona, un altro sarà trovato». Ancora e ancora, «il malcontento popolare si è fissato sugli ebrei e [ora molte persone] fanno dello "straniero ignorante" lo stesso tipo di capro espiatorio». Che questo fosse vero a San Francisco era dovuto soprattutto alla «più grande mobilità sociale (in CALIFORNIA)», originante, in larga misura, dall'«aumento delle infrastrutture che consentono il movimento» – vale a dire ferrovie e navi a vapore¹²⁵. La Cina, che era stata precedentemente divisa dall'esercito industriale di riserva degli Stati Uniti a causa dell'Oceano Pacifico, era ora una fonte di concorrenza per il lavoro. Questo fatto sembrava per molti lavoratori offrire «una spiegazione sufficiente della caduta dei salari e della difficoltà di trovare lavoro». Le cause reali stavano altrove, nella «concentrazione dell'intero sistema ferroviario» in California «nelle mani di una corporazione ristretta» e nella «coltivazione su ampia scala» dell'agricoltura meccanizzata, che impiega «ampi gruppi di uomini in certe stagioni, lasciandoli alla deriva una volta concluso il raccolto».

«I socialisti e i comunisti sono più tolleranti degli altri che sono minacciati dalla concorrenza dei cinesi». Questo era vero in generale per i lavoratori «riflessivi» e organizzati. «L'impulso [per] queste agitazioni nella California è venuto da Pittsburgh e dai grandi scioperi ferroviari nel 1877. In California, dove un simile sciopero era imminente – la compagnia ferroviaria aveva dato notizia di una probabile riduzione dei salari – [lo sciopero di Pittsburgh] ha suscitato un interesse che si è fatto intenso quando il telegrafo [ha riferito] di incendi e combattimenti [...]. I magnati delle ferrovie, allarmati, hanno revocato la loro decisione, ma [...] è stata chiamata un'assemblea per esprimere simpatia agli scioperanti dell'est [...]. Benché non [ci fosse] tra i promotori e tra gli oratori nessun discorso illegale o allusione ai cinesi [...] è emerso il grido: "A Chinatown!" [e] alcune lavanderie cinesi sono state assaltate da bande».

Gli storici hanno poi scoperto che questi assalti, il 23 luglio 1877, erano stati l'opera dei membri dell'Anti-Coolie Club, che «si erano fatti strada nelle prime file del raduno e avevano chiesto che denunciassero i

of Social History (IISH) di Amsterdam e i caporedattori della MEGA² per aver condiviso la trascrizione.

125. Nei passi citati nel seguito Marx mescola tedesco e inglese. Ometto la maggior parte dei suoi corsivi.

cinesi. Quando la folla si era rifiutata, gli anti-*coolies*, infuriati, avevano dato alle fiamme edifici» a Chinatown (cfr. Pfaelzer, 2008, p. 105). Alcuni giorni dopo, una folla aveva provato a bruciare le banchine della Pacific Mail Steamship. «Non fu *Kearney*, ma un repubblicano, ricco, [...] influente [...] a proporre per primo che i battellieri della Pacific Mail dovessero essere bruciati nelle loro banchine se non avessero smesso di trasportare Cinesi». A Oakland, guardie armate furono inviate per difendere la Central Pacific, che si era rifiutata di licenziare i suoi impiegati cinesi. Nei giorni seguenti, Dennis Kearney divenne il volto della campagna dei “picconi” per scacciare i cinesi.

Marx presta molta attenzione allo sfondo di classe di Kearney: «Su questa “brigata dei picconi” – Dennis Kearney, un carrettiere [...] accumulò [...] una confortevole piccola proprietà». Nel 1867, come un “Hayes Invincibile” – uno dei sostenitori del presidente Rutherford B. Hayes, il quale aveva aperto la porta a Jim Crow portando fine al periodo della Ricostruzione lo stesso anno (cfr. Wong, 2015) –, «Kearney si unì a un club repubblicano, [in cui incarnò] il veleno col quale abusò delle classi lavoratrici e la sua partigianeria (*Parteiergreifen*) per la parte capitalistica in ogni opportunità; dichiarava i salari della classe lavoratrice troppo alti e difendeva l’immigrazione cinese». La sua successiva svolta alla politica contro il lavoro cinese fu, come nota Marx, «affrettata da alcune recenti perdite nel suo patrimonio»¹²⁶.

«Il nerbo degli uomini che avevano proclamato l’assemblea di solidarietà con gli scioperanti [di Pittsburgh] avevano poi organizzato un partito del lavoratore. [...] *Kearney* [li chiamava] idioti, lui avrebbe dato nascita a un partito del “pane o sangue”». Parlando della «*Questione Cinese* [...] lui [descriveva] l’incendio di Mosca come un’ispirazione per ciò che si poteva approntare per San Francisco». Egli «si è appropriato» del nome di «*Workingman’s Party*» per la sua nuova associazione e ha chiamato un’assemblea «in cima a *California Street*», che è «coronata dai palazzi dei nababbi delle ferrovie. Nei raduni di Kearney, [ora] ampiamente composti dai disoccupati che dopo il raccolto hanno iniziato a convergere verso San Francisco», ha fatto sinistre minacce. In un discorso famoso, come riportato da uno storico moderno, egli si mostra

126. Marx compila ampi estratti che sostengono che questa violenza plebea era stata prefigurata e influenzata da una lunga storia di vigilantismo da parte del mondo degli affari a San Francisco che era ancora ampiamente parte della scena e rifletteva «la disposizione verso misure duramente repressive che è suscitata tra le classi agiate dai sintomi di insoddisfazione e aggressione da parte dei poveri».

privo di freni: «Appena la questione cinese è risolta, possiamo discutere se sarà meglio impiccare, fucilare o tagliare a pezzi i capitalisti. In sei mesi avremo 50.000 uomini pronti ad andare [...] e se “John” non se ne va di qui¹²⁷ caceremo lui e i suoi aborti in mare [...] siamo pronti a farlo [...] se il voto fallisce, siamo pronti a usare il proiettile». Kearney avvertiva i proprietari della compagnia di ferrovie e navi a vapore che se non avesse licenziato i loro lavoratori cinesi, si sarebbero «ricordati del giudice Lynch» (cfr. Pfaelzer, 2008, p. 107).

Alcuni dei suoi seguaci furono arrestati quando si spinsero troppo oltre con la loro retorica, ma Kearney sapeva stare al sicuro: «*Il saggio (Schlaumeier) Kearney* [...] teneva sempre [...] le sue declamazioni selvagge» appena al di sotto dall'«*incitamento diretto alla violenza* [...] con un “*se*” (come O'Connell)».

Marx dedica molte pagine alle macchinazioni di Kearney, che passarono presto dalle strade al voto e altrettanto presto si tradussero in un prevedibile tradimento. Tutte le «denunce dei magnati delle ferrovie» cessarono e «tutti gli ufficiali eletti dai lavoratori [sono] o impiegati o amici della ferrovia». Ma l'attenzione di Marx si sofferma soprattutto sul bonapartismo meschino di Kearney. Kearney sapeva, per intuizione demagogica, che «il sentimento sulla questione cinese era stato così forte per molto tempo» a San Francisco, e che il modo migliore di guadagnarsi un seguito era agitare una crociata anticinese. Quando le autorità arrestarono i suoi seguaci e fecero una quantità di passi illegali contro di loro, Kearney fu supportato dall'indignazione per «lo spirito ebbro della repressione arbitraria», una repressione che sembrava confermare la sua posa di populista ribelle.

Kearney «comprese la *connessione tra Cesare e il proletariato*; egli appariva in tutte le occasioni in grezzi abiti da lavoro; annunciava [che] appena avesse guidato il popolo alla vittoria, si sarebbe ritirato dalla mischia; e che doveva nel frattempo essere supportato dalla raccolta di fondi». Guadagnandosi «*l'elemento fluttuante* che [fa] più baccano egli comandò il partito» e «DIVENNE PER LE MASSE L'INCARNAZIONE DEL MOVIMENTO». Il supporto a Kearney proveniva, soprattutto, «da gente così fortemente disgustata dal funzionamento e dalla corruzione dei vecchi partiti da accogliere “qualsiasi cosa pur di avere un cambiamento”». Egli «SFRUTTAVA» con abilità «il sentimento contro i politici» e si

127. “John” era il diminutivo per “John Chinaman”, che era allora un diffuso termine gergale nei circoli nativisti.

assicurava la propria «SUPREMAZIA» nel suo stesso partito castigando i rivali come politici. Alla fine «con un colpo di Stato spazzò via l'intero Comitato centrale».

Una delle poche figure nel movimento che fu capace di ricavarci un seguito indipendente fu «il Reverendo Dr. Kalloch, un prominente pastore battista, grande parlatore nei comizi. Questo *cafone* aveva all'inizio degli eventi [anti-cinesi] la più grande scuola domenicale cinese nella città, predicava contro le folle le virtù di *caricare [le pistole] con gli acini d'uva e sparare basso* (contro di esse): ma appena il movimento assunse forza politica, *egli chiuse la sua scuola domenicale cinese* e predicò così [bene] che «sedusse completamente i lavoratori», e fu finalmente – *non secondo il desiderio di Kearney!* – nominato da loro *sindaco*», un incarico che presto ottenne.

Quando Kearney si recò a Est nel 1880, ebbe inizio un nuovo movimento dei disoccupati «che chiedevano ai grandi datori di lavoro il licenziamento dei cinesi». Ma «il cambiamento nella stagione e la conseguente domanda per lavoratori nell'interno» esaurì presto il movimento. Questo e «l'amaro disappunto» tra i lavoratori quando i provvedimenti e gli ufficiali di Kearney si dimostrarono «TERRIBILI QUANTO I LORO PREDECESSORI», segnarono l'inizio della fine del movimento. Ma il danno intanto era stato fatto. La legislazione di esclusione dei cinesi, che sarebbe rimasta in vigore per sessant'anni, passò nel 1882, mentre nuove ondate di cesarismo sul modello di Kearney rimanevano un pericolo.

Ciò che accadde in California «anticipava l'irrequietezza sociale e il malcontento dai quali si generano forze distruttive». «L'uomo (*Kearney*) che ora parla di guardare fiumi di sangue e impiccare persone ai lampioni non è che il venditore di falsi rimedi». Non è un riformatore fanatico, ma un politico, un araldo «del Cesare in arrivo». I suoi seguaci «chiedevano soltanto rimedi fasulli», ma il suo successo ha mostrato «quanto facilmente le nostre lotte politiche possano passare nell'acredine [...] di un sentimento di classe esaltato senza [portare] miglioramenti o riforme».

La società, concludeva George, ora ruota attorno alla ricchezza – «*il capitale si sta organizzando in masse sempre più grandi* e lo Stato impallidisce davanti alla mole delle compagnie ferroviarie». Marx lo riecheggia, e sembra condividere la sua preoccupazione che il capitale e la reazione nativista siano fundamentalmente forze destabilizzanti che «demoralizzano e corrompono», ricompensando soltanto cesaristi venali che cercano di «cavalcare il potere» «eccitando gelosie di classe».

8.II

Indignazione e rivolta di destra

Come Marx avrebbe sviluppato quest'argomentazione, se avesse potuto vivere abbastanza da proseguirla ulteriormente, può essere solo questione di congetture. Quel che è certo è che era stato un critico del bonapartismo per trent'anni e aveva adoperato, nel decennio precedente, la piattaforma dell'Associazione internazionale dei lavoratori per sottolineare i pericoli degli antagonismi nazionali ed etnici¹²⁸. Quanto queste posizioni lo allontanassero dall'ingenuo trionfalismo dei suoi compagni della prima ora è evidente dalle relazioni su Kearney e Kalloch che apparvero in "Der Sozialdemokrat", edito a Zurigo da Eduard Bernstein in seguito all'approvazione delle leggi antisocialiste. Il 5 ottobre 1879, il giornale si rallegrava perché «i successi del partito del lavoro in America stanno fermamente crescendo. Il socialista Workingmen's Party of California, che si dichiara socialista impuro, ha vinto le elezioni per il sindaco di San Francisco». Quest'elezione portò in carica il reverendo Isaac Kalloch. Il 28 dicembre "Der Sozialdemokrat" faceva una descrizione entusiasta dell'arringa di Kearney sui "voti o pallottole": «Naturalmente», ironizzava l'autore, «la stampa borghese di tutti i paesi e di tutte le lingue farà un gran baccano sui lavoratori della California che rompono la pace, rubano e uccidono. Ma i nostri compagni sapranno cosa pensare di questo chiacchiericcio».

Sappiamo cosa pensava Marx di questi eventi, e di questi demagoghi. Marx conosceva la differenza tra il bonapartismo nativista, che speculava sulla precarietà e sulla debolezza dei lavoratori migranti, e la solidarietà operaia. August Bebel, che vedeva le cose in modo simile, definirà successivamente l'antisemitismo come il socialismo degli imbecilli¹²⁹. Come Marx, voleva un socialismo senza confini né paraocchi. Ma pochi degli altri eredi giurati di Marx si sono confrontati con onestà o con originalità sulle questioni del nativismo o del bonapartismo. A questo proposito, Marx stesso ha lasciato un'eredità ambigua. Le sue sporadiche, note denunce dell'intolleranza verso i neri e gli irlandesi – e la sua lucida valutazione della de-

128. Sul bonapartismo, che Marx analizza per la prima volta in *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* (Marx, 1982a, pp. 105-205), si vedano Draper (1977) e Rubel (1960). Sulle divisioni etniche tra i lavoratori, cfr. il pronunciamento di Marx il 1° gennaio 1871 al Consiglio generale della Prima Internazionale (1966, pp. 359 ss.).

129. Benoît Malon, negli anni Novanta dell'Ottocento, fu uno dei "socialisti" antisemiti che suscitavano le ire di Bebel. Cfr. Wilson (1982, pp. 69, 332 ss.).

magogia anticinese – testimoniano il suo complessivo umanesimo. Ma gli effetti dissolventi e disturbanti del capitalismo e del mercato mondiale si fanno sentire non solo alle frontiere in continua autoespansione del valore, ma all'interno della classe lavoratrice stessa; e questi effetti sono psicologici non meno che politici.

Marx allude a questo punto in più di un passaggio, ma lascia abbozzati questi cenni. L'ambiguità che ne risulta appare velatamente nella sua celebre profezia della vittoria della classe lavoratrice, per la quale «gli espropriatori saranno espropriati». Marx lega la sua profezia all'*Empörung* dei lavoratori, la quale, dice, cresce mentre la massa della degradazione, dell'assoggettamento e della miseria si accumula insieme al capitale. In altre parole, più gli effetti dissolventi dell'espropriazione e dello sfruttamento si fanno sentire, più, dice Marx, gli immiseriti opporranno resistenza. Ma *Empörung* è un termine profondamente ambiguo. Reso nella maggior parte delle edizioni del *Capitale* come “rivolta” o resistenza, significa letteralmente sdegno o indignazione – come Marx esplicita quando traduce lui stesso il termine in inglese¹³⁰. Questa indignazione può investire altri lavoratori, non soltanto il capitale, e il precariato migratorio, in particolare, risulta un bersaglio naturale – un Giona. Quando le nozioni di equità salariale di migranti e nativi si scontrano, entrambe sono messe in questione. La solidarietà tra confini si dissolve quando l'*Empörung* dei lavoratori nativi si dirige contro la diaspora dei *Vogelfrei*.

Una riflessione critica matura sulle contraddizioni dell'indignazione di classe dovrà aspettare la comparsa, negli anni Venti e Trenta del Novecento, del concetto psicologico di autoritarismo, proposto dai marxisti critici della Scuola di Francoforte, in particolare da Erich Fromm e Hilde Weiss (cfr. Smith, 2020, pp. 131-65). Le ricerche di questa tradizione, che effettivamente analizza la “personalità bonapartista”, si sono dimostrate notevoli, non ultimo riguardo agli esempi chiave di autorità demagogica nel XXI secolo (Id., 2019, pp. 210-23; Smith, Hanley, 2018, pp. 195-212).

130. *Empörung* compare in *Le Capital* (Marx, 1875, p. 342), come “résistance”. Ma nell'edizione russa – Karl Marx, *Kapital: Kritika politicheskoi ekonomii*, tom 1: *Protsess proizvodstva kapitala* (Capitale: Critica dell'economia politica, vol. 1: Il processo di produzione del capitale), N. P. Polyakova, Sankt Peterburg, 1872; Типография А. Бенке, Sankt Peterburg, 1878 (Marx, 1872b, p. 673) – compare come возмущение (indignazione), e nell'edizione tedesca del 1872, traducendo una lettera del dr. Charles Parsons alla Commissione per l'impiego minorile (Parsons, 1863, p. 22), Marx stesso rende “indignazione” come *Empörung* (Marx, 1872a, p. 247).

I tardi appunti di Marx ci offrono molti elementi ulteriori per comprendere la riproduzione allargata del capitale e le diramazioni dei suoi effetti dissolventi. Le sue annotazioni sull'India, l'Australia, l'Indonesia, le Americhe, l'Africa e l'Algeria – dove il *Parti ouvrier* aveva una sezione – gettano luce su molti argomenti che Marx aveva affrontato a proposito dell'Egitto e della California. Marx presta minuziosa attenzione a ciò che Engels chiamerà successivamente, sulla base della lettura di Marx dell'*Ancient History* di Lewis Henry Morgan, la «sconfitta sul piano storico universale del sesso femminile».

Spesso, Marx discute direttamente il “culto della personalità” che, quando le relazioni tra clan nell'antica Irlanda iniziavano a disfarsi, prendeva la forma di una sorta di proto-bonapartismo, in cui i capi ampliavano il loro potere reclutando al proprio servizio personale guerrieri da tribù disperse. In altri casi, il “culto della personalità” si riveste dei paramenti del feticismo personalizzato, uno degli argomenti finali degli ultimissimi gruppi di appunti etnografici, dedicato a *The Origin of Civilisation* di John Lubbock¹³¹.

Questi ultimi appunti, che Marx completa contemporaneamente ai suoi estratti dall'articolo di Mulhall sull'Egitto, chiudono il cerchio delle sue letture – poiché, in ogni aspetto essenziale, espandono e approfondiscono lo studio del feticismo che Marx aveva iniziato quarant'anni prima, nelle sue annotazioni a Charles des Bosses.

Le questioni sollevate in questi appunti rimangono, purtroppo, attuali come non mai nella misura in cui le migrazioni, nell'età della globalizzazione dei commerci e del caos climatico, sono un fenomeno rilevante e in crescita, e i demagoghi, che incitano alla reazione nativista e al culto feticistico della personalità, rimangono tutt'ora con noi.

Bibliografia

- ABBAS R., EL-DESSOUKY A. (2011), *The Large Landowning Class and the Peasantry in Egypt, 1837-1952*, Syracuse University Press, Syracuse.
- ARISTOTELE (1855), *Aristotelis Opera*, vol. VIII: *De re publica*, Georg Reimer, Berlin.
- ID. (2014), *Politica*, Mondadori, Milano.

131. Cfr. Smith (2021b), che lega brevemente la discussione etnologica di Marx sull'autorità e sul feticismo con il suo interesse di lunga durata per il feticismo del capitale.

- Arkhiv Marksa I Engel'sa* (1952), vol. XII, Gospolitizdat, Moscow.
- BAER G. (1959), *The Dissolution of the Egyptian Village Community*, in "Die Welt des Islams", 6, 1, pp. 56-70.
- ID. (1969), *Submissiveness and Revolt of the Fellah*, in Id., *Studies in the Social History of Modern Egypt*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 93-108.
- BEININ J. (2001), *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BENSAÏD D. (2007), *Les dépossédés*, La fabrique, Paris.
- BOER R. (2013), *In the Vale of Tears*, Brill, Leiden.
- BOUNIATIAN M. (1908), *Wirtschaftskrisen und Ueberkapitalisation*, Ernst Reinhardt, Munich.
- BURNS R. (1790), *A Man's a Man for a' That*, in Id., *A Musical Banquet of Choice Songs*, A. MacGoun, Glasgow.
- CANDAR G. (2016), *Socialistes et Migrations (1880-1914)*, in "Fondation Jean-Jaurès", <https://jean-jaures.org/nos-productions/jaures-et-les-migrations>.
- CASAS B. DE LAS (2012), *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Marsilio, Venezia.
- CHANG G. H. (2019), *Chinese Railroad Workers and the US Transcontinental Railroad in Global Perspective*, in G. H. Chang, S. Fisher Fishkin (eds.), *The Chinese and the Iron Road*, Stanford University Press, Stanford, pp. 27-41.
- CHATTOPADHYAY P. (2016), *Marx's Associated Mode of Production*, Palgrave, London.
- COLE J. R. I. (1993), *Colonialism and Revolution in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton.
- DANIEL'SON N. (1880), *Otcherki Nashego Poreformenogo Obschestvenogo Hoziatsva* (Saggi sulla nostra economia sociale dopo la riforma), in "Slovo", 10, pp. 77-142.
- DAVIS M. (2006), *Il pianeta degli Slum*, Feltrinelli, Milano.
- DERFLER L. (1991), *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism, 1842-1882*, Harvard University Press, Cambridge.
- DICEY E. (1881), *England and Egypt*, Chapman & Hall, London.
- DIDEROT D. (1972), *Le neveu de Rameau*, Gallimard, Paris.
- ID. (1981), *Il nipote di Rameau*, Rizzoli, Milano.
- DRAPER H. (1977), *Karl Marx's Theory of Revolution*, vol. I: *State and Bureaucracy*, Monthly Review Press, New York.
- ID. (1985), *Marx-Engels Chronicle*, Schocken, New York.
- DUĀNLÍN M. (1985), *Wen xian tong kao jing ji kao* ("Textual Examination of Confucian Classics"), East China Normal University Press, Shanghai.
- ENGELS F., LAFARGUE P., LAFARGUE L. (1956), *Correspondence*, vol. I: *1868-1886*, Foreign Languages Publishing House, Moscow.
- ETO S. (1968), *Mitcheru hokokusho ni tsuite* ("A Study on the Mitchell Report"), in Id., *Kindai chugoku seijishi kenkyu* ("Studies of Modern Chinese Politics"), University of Tokyo Press, Tokyo, pp. 215-33.

- EYGUESIER N. (2018), *Marx, Primitive Accumulation, and the Impact of Sismondi*, in "The European Journal of the History of Economic Thought", 50, 2, pp. 341-66.
- GENERAL COUNCIL OF THE FIRST INTERNATIONAL (1966), *Minutes*, vol. III, Progress Publishers, Moscow.
- ID. (1967), *Minutes*, vol. IV, Progress Publishers, Moscow.
- ID. (1968), *Minutes*, vol. V, Progress Publishers, Moscow.
- GOETHE J. W. VON (1820), *Rameau's Neffe: ein Dialog*, in Id., *Goethe's Werke*, Band XX, J. G. Cotta-Carl Armbruster, Stuttgart-Wien.
- GUESDE J., LAFARGUE P. (1880), *Le patriotisme de la bourgeoisie et les Chinois*, in "L'Égalité", 21, 2, 9 giugno, pp. 3-4.
- ID. (1882), *Sixième Congrès National du Parti Ouvrier, tenu à Roanne du mardi 20 septembre au dimanche 1er octobre*, in "L'Égalité", 44, 3, 8 ottobre, pp. 1-3.
- ID. (1883), *Le programme du Parti ouvrier: son histoire, ses considérants, ses articles*, Henri Oriol, Paris.
- HARVEY D. (1975), *The Geography of Capitalist Accumulation: A Reconstruction of the Marxian Theory*, in "Antipode", 7, 2, pp. 9-21.
- ID. (2004), *The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession*, in "Socialist Register", 40, pp. 63-87.
- ID. (2013), *A Companion to Marx's Capital*, vol. II, Verso, London.
- HEGEL G. W. F. (1910), *Fenomenologia dello Spirito*, Einaudi, Torino.
- HOUSE OF COMMONS (1867), *Return, East India, Bengal, and Orissa Famine*, Part I, Parliament, House of Commons, Great Britain.
- HÜLLMANN K. D. (1830), *Geschichte des Ursprungs der Stände in Deutschland*, Eichhoff & Krafft, Berlin.
- HUNTER H. J. (1864), *Inquiry on the State of the Dwellings of Rural Labourers, in Public Health, Seventh Report of the Medical Officer of the Privy Council*, H. M. Stationery Office, London.
- HYDÉN G. (1980), *Beyond Ujamaa in Tanzania*, University of California Press, Berkeley.
- ISAGER J. (2013), *Pliny on Art and Society: The Elder Pliny's Chapters on the History of Art*, Routledge, London.
- J. M. (1882), *La Théorie des Races*, in "L'Égalité", 23, 3, 14 maggio.
- KARUKA M. (2019), *Empire's Tracks: Indigenous Nations, Chinese Workers, and the Transcontinental Railroad*, University of California, Oakland (CA).
- KIESELBACH W. (1860), *Der Gang des Welthandels und die Entwicklung des europäischen Völkerlebens im Mittelalter*, J. G. Cotta, Stuttgart.
- KINGSTON-MANN E. (1981), *Marxism and Russian Rural Development*, in "The American Historical Review", 86, 4, pp. 731-52.
- LEASK N. (2009), *Burns and the Poetics of Abolition*, in G. Carruthers (ed.), *The Edinburgh Companion to Robert Burns*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 47-60.
- LEROY-BEAULIEU P. (1903), *Le collectivisme*, Guillaumin, Paris.

- LINEBAUGH P. (2014), *Karl Marx, the Theft of Wood, and Working-Class Composition*, in "Social Justice", 40, 1-2, pp. 137-61.
- LOCKMAN Z. (1994), *Worker and Working Class in Pre-1914 Egypt*, in Id. (ed.), *Workers and Working Class in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies*, SUNY Press, Albany, pp. 71-110.
- LUXEMBURG R. (1972), *L'accumulazione del capitale*, Einaudi, Torino.
- MALON B. (1880), *La question chinoise devant les économistes*, in "La Revue Socialiste", 9, 5 luglio, pp. 408-13.
- MANGIN A. (1880), *Les discussions de la Société d'économie politique*, in "L'économiste français", 1, 20, 15 maggio, pp. 597-600.
- MARX K. (1859), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Duncker, Berlin.
- ID. (1867), *Das Kapital*, Meissner, Hamburg.
- ID. (1869), *Letters 1868-1870*, in MECW, vol. 43.
- ID. (1872a), *Das Kapital*, Meissner, Hamburg.
- ID. (1872b), *Kapital: Kritika politicheskoj ekonomii*, tom 1: *Protsess proizvodstva kapitala* ("Capitale: Critica dell'economia politica, vol. I: Il processo di produzione del capitale") N. P. Polyakova, Tipografiya A. Benke, Sankt Petersburg.
- ID. (1875), *Le Capital*, Lachâtre, Paris.
- ID. (1878), *Economics Works 1861-1864*, in MECW, vol. 34.
- ID. (1885), *Das Kapital*, Bd. II, Otto Meissner, Hamburg.
- ID. (1894), *Das Kapital*, Bd. III, Otto Meissner, Hamburg.
- ID. (1899), *Lettera agli Otechestvenniye Zapiski*, in Nicolai-On (Hrsg.), *Die Volkswirtschaft in Russland nach der Bauern-Emancipation*, Lukaschik, Munich, pp. 528-30.
- ID. (1905), *Theorien über den Mehrwert: aus dem nachgelassenen manuskript "Zur kritik der politischen ökonomie"*, vol. II: *David Ricardo*, J. H. W. Dietz, Stuttgart.
- ID. (1910), *Theorien über den Mehrwert*, vol. III: *Von Ricardo zur vulgärökonomie*, J. H. W. Dietz, Stuttgart.
- ID. (1934), *Arkhiv Marksa i Engel'sa*, vol. IV, Partizdat, Moscow.
- ID. (1953), *Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie (Robentwurf), 1857-1858*, Dietz, Berlin.
- ID. (1967), *Briefe Januar 1881-März 1883*, in MEW, vol. XXXV.
- ID. (1972), *Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel*, in MEGA², vol. 1, 1, pp. 266-304.
- ID. (1975), *Index zu den 7 Heften*, in MEGA², vol. II, 2, pp. 22-8.
- ID. (1976a), *Manifesto of the Communist Party*, in MECW, vol. 6, pp. 477-519.
- ID. (1976b), *Il denaro*, in MEOC, vol. III: *1843-1844*, Editori Riuniti, Roma, pp. 350-4.
- ID. (1976c), *Exzerpte aus Charles De Brosses*, in MEGA², vol. IV, 1, pp. 320-8.
- ID. (1979), *Forced Migration*, in MECW, vol. 11, 12 pp. 528-34.
- ID. (1980), *Agosto 1835-marzo 1843*, in MEOC, vol. I, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1982a), *Agosto 1851-marzo 1853*, in MEOC, vol. XI, Editori Riuniti, Roma.

- ID. (1982b) *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, in MEOC, vol. XI, Editori Riuniti, Roma, pp. 105-205.
- ID. (1982c), *Ökonomische-philosophische Manuskripte*, in MEGA², vol. I, 2, pp. 318-20.
- ID. (1983), *Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie*, in MEW, vol. XLII, pp. 15-770.
- ID. (1985), *L'article "Karl Marx devant le tribunal de M. Joukowski"*, in MEGA², vol. I, 25, pp. 112-6.
- ID. (1986a), *Scritti economici di Karl Marx. Luglio 1857-febbraio 1858*, in MEOC, vol. XXIX, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1986b), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in MEOC, vol. XXX: *Scritti economici di Karl Marx. Marzo 1858-marzo 1859*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1986c), *Bullion: Das vollendete Geldsystem*, in MEGA², vol. IV, 8, pp. 3-74.
- ID. (1987), *Economic Manuscripts of 1857-61*, in MECW, vol. 29.
- ID. (1992), *Letters 1880-83*, in MECW, vol. 46.
- ID. (2000), *Briefe Januar 1875-Dezember 1880*, in MEW, vol. XXXIV.
- ID. (2006), *Lettere 1874-1879*, Lotta Comunista, Genova.
- ID. (2008), *Manuskripte zum zweiten Buch des "Kapitals" 1868 bis 1881*, in MEGA², vol. II, 11.
- ID. (2011), *Value, Price and Profit*, in MEGA², vol. II, 4.1, pp. 383-432.
- ID. (2012), *Ökonomische Manuskripte 1863-1867, Teil 2*, in MEGA², vol. II/4.2.
- ID. (2013), *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, in MEGA², vol. II, 3.
- ID. (2016), *Marx's Economic Manuscript of 1864-1865*, Brill, Leiden.
- ID. (2017), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweites Buch: Der Zirkulationsprozeß des Kapitals. Redaktionsmanuskript von Friedrich Engels, 1884/1885*, in MEGA², vol. II/12.
- ID. (2021), *Il capitale*, La Città del Sole, Napoli.
- MARX K., ENGELS F. (1848), *Manifest der Kommunistischen Partei*, J. E. Burghard, London.
- ID. (1908), *Pis'ma Karla Marksa i Fridrikha Engel'sa k Nikolaiyu-onu [N. F. Daniel'sonu]* ("Lettere di Karl Marx e Friedrich Engels a Nikolai-on [N. F. Daniel'son]"), Tipografiya A. Benke, Sankt Peterburg.
- MEI J. (1979), *Socioeconomic Origins of Emigration*, in "Modern China", 5, 4, pp. 463-501.
- MITCHELL T. (1991), *Colonising Egypt*, University of California Press, Berkeley.
- MONTANARI G. (1804), *Della moneta, trattato mercantile*, in P. Custodi (a cura di), *Scrittori classici italiani di Economia politica: Parte Antica*, tomo III, G. G. Destefanis, Milano.
- MUSTO M. (2016), *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli, Roma.
- ID. (2018), *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica, 1857-1883*, Einaudi, Torino.

- NGAI M. M. (2015), *Chinese Gold Miners and the "Chinese Question" in Nineteenth-Century California and Victoria*, in "The Journal of American History", 101, 4, pp. 1082-105.
- NICHOLS R. (2019), *Theft Is Property!*, Duke University Press, Durham.
- PARSONS C. (1863), *Letter to F. D. Longe*, in House of Commons, *Children's Employment: Factories. Reports from Commissioners*, vol. XVIII: *Appendix: Reports and Evidence of Assistant Commissioners*, Parliament, House of Commons, London.
- PFAELZER J. (2008), *Driven Out*, University of California Press, Berkeley.
- PRADELLA L. (2015), *Globalisation and the Critique of Political Economy*, Routledge, New York.
- RICHARDS A. R. (1977), *Primitive Accumulation in Egypt, 1798-1882*, in "Review", 1, 2, pp. 3-49.
- RICHARDSON R. (2015), *Emerson: The Mind on Fire*, University of California Press, Berkeley.
- RUBEL M. (1960), *Karl Marx devant le Bonapartisme*, Mouton, The Hague.
- SACHAROFF I. I. (1858), *Ueber das Grundeigenthum in China*, in C. Abel, F. A. Mecklenburg (Hrsg.), *Arbeiten der Kaiserlich russischen gesandtschaft zu Peking über China*, Heinecke, Berlin, pp. 3-43.
- SALEH M. (2014), *The Reluctant Transformation*, Toulouse School of Economics and the Institute for Advanced Study in Toulouse, Toulouse.
- SAMADDAR R. (2018), *Karl Marx and the Postcolonial Age*, Palgrave Macmillan, London.
- SASSEN S. (2018), *Espulsioni: Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna.
- SCHMIDT J. (1996), *The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel*, in "Journal of the History of Ideas", 57, 4, pp. 625-44.
- SEMPÉRÉ J. (1826), *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence de la monarchie espagnole*, tome I, Renouard, Paris.
- SHAKESPEARE W. (1811), *Timon von Athen*, in Id., *Shakespeare's dramatische Werke*, vol. XVII, Anton Pichler, Wien.
- ID. (1832), *Shakespeare's dramatische Werke*, vol. VII, Reimer, Berlin.
- SLOBODKIN Y. (2018), *Empire of Hunger: Famine and the French Colonial State, 1867-1945*, PhD, Stanford University, Stanford.
- SMITH D. N. (2001), *The Spectral Reality of Value*, in "Research in Political Economy", vol. 19, pp. 47-66.
- ID. (2017), *Sharing, Not Selling: Marx Against Value*, in "Continental Thought & Theory", 1, 4 pp. 653-95.
- ID. (2019), *Authoritarianism Reimagined*, in "The Sociological Quarterly", 60, 2, pp. 210-23.
- ID. (2020), *Anti-Authoritarian Marxism*, in K. Durkin, J. Braune (eds.), *Erich Fromm's Critical Theory*, Bloomsbury, London, pp. 131-65.
- ID. (2021a), *Capital and the Thrill of Domination*, in A. Sica (ed.), *The Routledge Handbook of Max Weber Studies*, Routledge, London.

- ID. (2021b), *Capital Fetishism and the Authoritarian Personality*, in J. Morelock (ed.), *How to Critique Authoritarian Populism: Methodologies of the Frankfurt School*, Brill, Leiden.
- ID. (2022), *Marx's World: Global Society and Capital Accumulation in Marx's Late Manuscripts*, Yale University Press, New Haven.
- SMITH D. N., HANLEY E. (2018), *The Anger Games: Who Voted for Donald Trump in the 2016 Election, and Why?*, in "Critical Sociology", 44, 2, pp. 195-212.
- SOCIÉTÉ D'ÉCONOMIE POLITIQUE (1880), *La question des Chinois en California. – Celle des juifs en Roumanie, etc.*, in "Journal des économistes", 29, pp. 298-312.
- SOFOCLE (1982), *Tragedie e Frammenti*, UTET, Torino.
- STEDMAN J. G. (1796), *Narrative of a Five Year's Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam*, vol. 1, J. Johnson, London.
- STEVENS W. (1864), *Sanitary State of Colliery Settlements at Gilesgate Moor, in Public Health, Seventh Report of the Medical Officer of the Privy Council*, H. M. Stationery Office, London.
- TRONTI M. (2013), *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma.
- VAN DER LINDEN M., HUBMANN G. (eds.) (2018), *Marx's Capital: An Unfinishable Project?*, Brill, Leiden.
- VIRGILIO (2012), *Eneide*, Garzanti, Milano.
- WATERFIELD H. (1867), *Statement Exhibiting the Moral and Material Progress and Condition of India, During the Year 1865-66*, in House of Lords, *Accounts and Papers*, vol. XIII, House of Lords, Great Britain, London.
- WEBER M. (1904), *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 20.
- WEST W. (1871), *Formation of an English-Speaking Section of the International Workingmen's Association at San Francisco, CA*, in "Woodhull & Claflin's Weekly", 16 December.
- WHITE J. D. (1996), *Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism*, St. Martins, New York.
- ID. (2019), *The Development of Capitalism in Russia in the Works of Marx, Danielson, Vorontzov, and Lenin*, in P. Zarembka (ed.), *Class History and Class Practices in the Periphery of Capitalism*, Emerald, Bingley (UK), pp. 3-31.
- WILLIAMS H. M. (1788), *A Poem on the Bill Lately Passed for Regulating the Slave Trade*, T. Cadell, London.
- WILSON S. (1982), *Ideology and Experience*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison (NJ).
- WONG E. L. (2015), *Racial Reconstruction: Black Inclusion, Chinese Exclusion, and the Fictions of Citizenship*, New York University Press, New York.
- WYCHERLY W. (1677), *The Plain-Dealer: A Comedy*, Magnes & Bentley, London.
- ZO K. Y. (1971), *Chinese Emigration into the United States*, PhD, Columbia University, New York.
- ZWEIG A. (1965), *Berliner Ausgabe*, Bd. 3, Aufbau-Verlags, Berlin-Weimar.





9

Marx sull'esercito industriale di riserva e le migrazioni: vietato abusarne!

di *Pietro Basso*

9.1

Una contraddizione-chiave che è insolubile

Nella rinnovata attenzione al suo pensiero, è toccato a Marx essere chiamato in causa, da sinistra e perfino da destra, in particolare in Italia e in Germania, per legittimare con la sua autorità le politiche di “chiusura delle frontiere” agli immigranti che impazzano in Europa, e spesso fuori dall'Europa. Si tratta di uno sfacciato abuso del pensiero di Marx, compiuto facendo riferimento alla sua analisi della funzione dell'esercito industriale di riserva e delle migrazioni nel capitalismo, ma falsificandola (in parte) e amputandola (totalmente) dalle sue conclusioni politiche. Mi occuperò qui di tale abuso prendendo in considerazione la logica di alcuni falsari di successo (Diego Fusaro, Wolfgang Streeck, Sahra Wagenknecht). Prima, però, esporrò in estrema sintesi quel che ha veramente detto Marx a riguardo.

Nella critica marxiana dell'economia politica e del modo di produzione capitalistico la categoria “esercito industriale di riserva” ha un'importanza particolare. Già nei *Grundrisse* Marx espone la *contraddizione-chiave, insopprimibile* del modo di espandersi del capitale nei seguenti termini: il capitale ha un unico scopo, autovalorizzarsi senza limiti; per autovalorizzarsi, ha bisogno di aumentare incessantemente il tempo di lavoro supplementare, la quota del tempo di lavoro erogato dai proletari che non viene retribuita, e aumentare nel contempo le giornate lavorative simultanee, e cioè la massa dei lavoratori salariati. Per aumentare il tempo di lavoro supplementare di questa massa di lavoratori, il capitale ha due vie: allungare la giornata lavorativa, accrescere la produttività del lavoro attraverso l'impiego della tecnica. Ma l'incremento della produttività del lavoro produce la diminuzione (relativa) dei proletari occupati. Insomma, per dirla con le sue parole: «Il capitale tende sia ad *aumentare la popolazione lavoratrice* [questo aumento è il primo presupposto dell'aumento del plusvalore; *N.d.A.*],



sia a porre incessantemente una sua parte come sovrappopolazione – popolazione inutile fino al momento in cui il capitale può valorizzarla» (Marx, 1968b, p. 414, corsivi miei). Questa contraddizione si ripresenta, a seconda delle congiunture storiche e immediate e dei luoghi, in forme e gradi differenti, ma è insolubile nel capitalismo e dal capitalismo. Mai come oggi è agevole comprenderlo, quando siamo in presenza di una massa di disoccupati e sottoccupati gigantesca, e in ulteriore crescita¹.

Il nesso tra accumulazione e sovrappopolazione è analizzato in modo ancora più completo nel *Capitale* (Id., 1974, cap. XXIII), dove è mediato in modo esplicito, oltre che dalla produttività del lavoro, dalla *composizione del capitale*. Con il progredire dell'accumulazione di capitale, sostiene Marx, se resta invariata la composizione del capitale (la relazione tra capitale-macchine e forza-lavoro viva), cresce la domanda di forza-lavoro. Ma di norma, nel processo di crescita e di concentrazione del capitale, il capitale costante (i mezzi di produzione) cresce in misura più che proporzionale rispetto al capitale variabile (la forza-lavoro). Con l'aumento del capitale complessivo la domanda di lavoro, pur crescendo in termini assoluti, decresce in termini relativi. Di conseguenza, man mano che il modo di produzione capitalistico avanza in tutto il mondo soppiantando i rapporti sociali pre-capitalistici, si crea, in tendenza, *una sovrappopolazione relativa di dimensioni crescenti*. Una parte di essa funziona da esercito industriale di riserva – un fenomeno generato dalla produzione mercantile capitalista, sconosciuto nei precedenti modi di produzione.

L'esercito industriale di riserva ha un'estensione variabile e non è un tutto omogeneo. Marx ne identifica, per il suo tempo, quattro strati distinti per condizioni di vita e funzioni differenti. Uno strato superiore, o fluttuante, composto dagli operai dell'industria, anche qualificati, che periodicamente restano disoccupati, ma ritrovano prima o poi il lavoro nel proprio o in altri rami d'industria. Un secondo comparto, latente, costituito dalla massa dei lavoratori delle campagne che affluiscono per la prima volta nelle città mettendosi a disposizione dei vari rami d'industria. Un terzo strato, stagnante, che si colloca ai margini dell'esercito operaio attivo, ma con un'occupazione irregolare cui appartengono i lavoratori che sono

1. Cfr. il rapporto dell'ILO, *World Employment and Social Outlook. Trends 2020*, Geneva, 2020, che dà le seguenti stime: nel mondo, su una forza-lavoro totale pari a 3,3 miliardi di persone, i disoccupati o sottoccupati sono 470 milioni, mentre i lavoratori informali che «vivono in condizioni vulnerabili e guadagnano molto meno degli occupati salariati» (stabili), sono 1,4 miliardi – una quota significativa di essi fa parte dell'esercito proletario di riserva.

alla continua ricerca di un lavoro quale che sia. Ed infine il comparto più basso e povero, a sua volta stratificato: coloro che possono lavorare e trovano solo saltuariamente lavori di fatica, i proletari divenuti inabili al lavoro e quelli precipitati nel sottoproletariato. Il principale campo di indagine di Marx è la Gran Bretagna, anche se alla fine del capitolo XXIII la sua indagine si trasferisce in Irlanda, grande fornitrice di forza-lavoro per l'industria britannica, dove tuttavia riscontra dei fenomeni analoghi a quelli che hanno riguardato il proletariato rurale inglese. Questo perché la formazione di una sovrappopolazione relativa, dell'esercito industriale di riserva, dipende dalle peculiari leggi di movimento *generali* del modo di produzione capitalistico, che per la prima volta nella storia ha reso l'insicurezza dell'esistenza di tutta la massa lavoratrice e la miseria cronica o la povertà di suoi larghi strati «un fenomeno normale della società» (Luxemburg, 1970, pp. 250 ss.). Questo processo si ritrova infatti tanto in Inghilterra quanto in Irlanda – prese in un primo momento separatamente, e considerate poi nella loro relazione coloniale – e in seguito in ogni altro paese acquisito al capitalismo. E risulta oggi di tutta evidenza quando il pieno sviluppo dei rapporti di produzione capitalistici in corso nelle campagne del Sud del mondo sotto il segno delle multinazionali dell'agribusiness sta provocando emigrazioni di massa di dimensioni ciclopiche (tra i 30 e i 40 milioni di individui l'anno) e a una velocità finora sconosciuta.

L'esercito industriale di riserva è da un lato il prodotto dello sviluppo capitalistico, dall'altro una sua condizione d'esistenza in quanto disponibile, pronto in ogni momento a soddisfare *just in time* i mutevoli bisogni dell'accumulazione del capitale. Esso è essenziale sia nei periodi di stagnazione o di crisi che in quelli di parossismo produttivo, perché in entrambi preme sull'esercito operaio attivo frenandone le rivendicazioni, contenendo o spingendo verso il basso il valore medio della forza-lavoro. Per questa via l'analisi di Marx mette capo a quella che egli definisce *la legge assoluta, generale dell'accumulazione capitalistica*, valida per tutti i paesi e per tutte le fasi di questo modo di produzione e di riproduzione della vita sociale: «Quanto più grandi sono la ricchezza sociale, il capitale in funzione, il volume e l'energia del suo aumento [...], *tanto maggiore è l'esercito industriale di riserva*». Questo nesso tra accumulazione del capitale, esercito operaio attivo, esercito industriale di riserva ha, *sul terreno della lotta di classe*, l'effetto di «inchioda[re] l'operaio al capitale più saldamente di quanto i cunei di Efesto inchiodassero Prometeo alla sua roccia» (Marx, 1974, p. 821).

L'ordinato funzionamento del meccanismo qui descritto, che divide permanentemente il corpo della classe che vive di lavoro salariato e *mette in*

concorrenza tra loro il campo degli occupati e quello dei disoccupati o dei sottoccupati, è fondamentale per il capitale. Che lo ha corredato nei secoli, e lo correda tuttora, di politiche e di rappresentazioni simboliche tese ad approfondire le linee di divisione tra i due campi. Ecco perché Marx, nemico giurato di queste moderne catene dello sfruttamento del lavoro umano, si schiera in modo incondizionato a favore della «*collaborazione sistematica* [corsivo mio] tra occupati e disoccupati per infrangere o indebolire le conseguenze rovinose sulla propria classe di quella *legge naturale della produzione capitalistica* [...] ogni solidarietà tra occupati e disoccupati turba infatti il “puro” gioco di quella legge» (ivi, p. 815). Per Marx, quindi, la produzione da parte del capitale di un esercito industriale di riserva è una *legge*, non un evento passeggero, un’occasionale disfunzione del capitalismo legata a questa o quella politica sociale, ovvero – per stare in tema – a questa o quella politica migratoria. E l’unica forza che può contrastarla è la *lotta unitaria* tra proletari occupati e disoccupati. Omettere tale doppia conclusione, storico-teorica e politica, è *falsificare* in modo impudente il pensiero marxiano e marxista in materia.

9.2

Lavoratori emigranti ed esercito industriale di riserva
non sono la stessa cosa

Tra la tematica dell’esercito industriale di riserva e quella delle migrazioni ci sono in Marx un parallelismo e un intreccio; non, però, una completa sovrapposizione.

Cominciamo dal parallelismo. In un modo altrettanto “automatico” e necessario al suo sviluppo quanto la produzione della sovrappopolazione e dell’esercito industriale di riserva, il capitalismo ha generato e continua incessantemente a generare movimenti migratori, sia all’interno dei singoli paesi sia a scala internazionale. Per Marx le migrazioni di massa sono parte integrante della formazione del modo di produzione capitalistico come processo di espropriazione dei produttori diretti, della sua riproduzione allargata su scala mondiale, e mettono capo alla costituzione del mercato del lavoro mondiale. Altro suo punto fermo è che le migrazioni di massa dell’epoca capitalistica sono *essenzialmente forzate*: niente è più lontano dal pensiero marxiano della futile teoria liberale del “libero migrante”, ricca di romantiche varianti di sinistra, che riconducono il fenomeno migratorio al caotico, casuale assemblaggio di una infinità di storie/volontà indi-

viduali, respingendo in secondo piano le sue cause strutturali e il carattere sociale, collettivo, brutale.

Il versante *europeo* di questo secolare processo è stato oggetto di una molteplicità di interventi del Marx pubblicista, tra i quali sono memorabili gli articoli contro la duchessa di Sutherland, che denunciano i metodi terroristici usati da costei per *costringere* i contadini stanziati sulle sue terre a emigrare. In essi è messo in chiaro che a premere con spietata violenza sui lavoratori agricoli e sui piccoli affittuari delle Highlands scozzesi era quella rivoluzione agricola capitalistica, che nei tempi seguenti avrebbe espulso dalle campagne moltitudini di produttori rurali in tutta Europa, costringendoli a cercare rifugio nei villaggi, nelle città o oltreoceano.

Il volto *extraeuropeo, coloniale*, di questo processo di diffusione mondiale dei rapporti di produzione capitalistici anche per mezzo di grandi migrazioni forzate di lavoratori ha una serie di capitoli ancor più tragici: l'industria della tratta degli schiavi africani, l'espianto violento dalle loro terre e dalle loro case di più di 100 milioni di schiavi, il trapianto e il super-sfruttamento dei sopravvissuti nelle Americhe, da ripopolare dopo l'olocausto delle popolazioni indie prima nel Centro-Sud, poi nel Nord. A seguire, lo sfruttamento dei *coolies* cinesi, indiani, indonesiani, giapponesi, anch'essi emigranti forzati a tempo, semi-schiavi/semi-salariati. Non a caso Marx sostiene a più riprese che il capitale si alimenta di una "doppia schiavitù": la schiavitù salariata, indiretta, in Europa, e la schiavitù "pura e semplice", diretta, degli sfruttati di colore nelle colonie.

Fin qui – con sullo sfondo l'incedere della rivoluzione agricola e industriale e l'espansione universale dei rapporti sociali capitalistici – il parallelismo tra la creazione di un esercito industriale di riserva e le migrazioni interne e internazionali. Vediamo ora l'intreccio tra i due fenomeni, limitandoci al continente europeo dove si è dato per primo. Mano a mano che l'avvento dei rapporti mercantili capitalistici ha generato in Europa una sovrappopolazione sempre più ampia, ha preso corpo un movimento emigratorio di grandi proporzioni verso le Americhe e l'Australia perché la nascente industria non era in grado di assorbire l'enorme quantità di spossessati. Solo nel caso inglese si è trattato in prevalenza di un'emigrazione di *not labourers*; per tutte le altre nazionalità, invece, è stata largamente prevalente la componente dei lavoratori. Ma per un certo tratto anche per gli emigranti *labourers* l'America del Nord e ampie zone dell'America meridionale sono state delle vere "terre promesse", in cui era data a molti la possibilità di diventare immediatamente piccoli, e non sempre piccoli, proprietari di terre. Marx dichiara chiuso questo periodo "aureo" dell'em-

grazione già nel 1867. Lo fa, spesso gli è capitato, con un buon anticipo sui tempi effettivi. Tuttavia negli ultimi 150 anni, come aveva previsto, *nessuna* emigrazione di massa a livello mondiale ha replicato tal quali le caratteristiche dell'emigrazione inglese del XVIII e della prima metà del XIX secolo. Di terre promesse come l'America del Nord, l'Australia o la stessa America del Sud, spopolate dai genocidi delle popolazioni native per mano delle potenze coloniali, non ce ne sono più state, e tanto meno ce ne sono oggi. La grande maggioranza dei 281 milioni di emigrati/e a livello mondiale stigmati dall'ONU al 2020 è composta di proletari/e, di salariati/e o destinati/e a restare tali nei paesi di immigrazione². Per questa massa di emigranti non si prospetta alcuna cuccagna fatta di terre "libere" da accaparrare o miniere d'oro da saccheggiare. I benefici sono, al contrario, per i paesi che ne possono impiegare le capacità lavorative (cervelli, muscoli, affettività) senza aver speso nulla per produrle, e a un tasso di sfruttamento *differenziale*, per effetto delle leggi e prassi discriminatorie e razziste che colpiscono ovunque i lavoratori immigrati *per mano degli Stati nazionali* – fatte salve le lotte, s'intende! Solo con il passare delle generazioni e il crescente radicamento sociale e culturale, una sezione variabile, sempre minoritaria o molto minoritaria, delle popolazioni immigrate riesce a salire dal proletariato all'interno delle mezze classi (o classi medie), in particolare in qualità di piccoli accumulatori di capitali, e solo in via di eccezione negli strati più privilegiati, o addirittura ai vertici della scala sociale.

Ma a differenza di ciò che amano raccontare i cosiddetti sovranisti di sinistra, la grande massa dei salariati e delle salariate immigrati negli ultimi decenni in Europa non si può considerare *tout court*, presa nell'insieme, il nuovo esercito industriale di riserva perché molti/molte di loro sono inseriti in forma *relativamente stabile* nei più diversi settori dell'economia. Prendiamo il caso Italia: se, specie a partire dalla grande crisi del 2008, si è allargata la quota del lavoro immigrato messa in soprannumero, tuttavia al 2017 l'indice di disoccupazione della forza-lavoro immigrata era al 14,3%, soli tre punti e mezzo più alto di quello degli italiani. Per converso in questo inizio del XXI secolo la sezione della forza-lavoro italiana di nascita messa in soprannumero, non certo per colpa o volontà degli immigrati o per la loro "concorrenza sleale", è stata così rilevante che in 13 anni (2006-19) sono

2. Una delle novità delle migrazioni internazionali contemporanee, infatti, è costituita dalla presenza delle donne e dal loro protagonismo anche nell'apertura delle "catene migratorie".

andati via dall'Italia più di due milioni di persone³. Nell'Unione Europea lo scarto tra il tasso di disoccupazione degli immigrati extra-UE e quello degli autoctoni è un po' più alto, ma il dato statistico ufficiale è questo: 4 lavoratori immigrati su 5 hanno un rapporto di lavoro che non è temporaneo (cfr. Eurostat, 2018). Per quanto si voglia depurarlo da imprecisioni e dalla nota tendenza delle statistiche ufficiali a occultare la precarietà, resta comunque il fatto che la larga maggioranza delle lavoratrici e dei lavoratori immigrati è nell'esercito dei salariati attivi, non in quello di riserva.

La *variabile indipendente* che regola l'ampiezza di disoccupazione e sottoccupazione non sono le politiche migratorie di "apertura" o chiusura, è l'andamento dell'accumulazione del capitale. E se si volessero chiamare in causa seriamente le politiche migratorie per quel che sono effettivamente, risulterebbe che sono da decenni in Italia e in Europa discriminatorie, repressive, selettive – il contrario delle politiche *no borders* di cui farfugliano i "sovrani" di destra e di sinistra. E questo tipo di politiche costringe milioni di lavoratori e lavoratrici in condizioni spesso di irregolarità forzata, e quasi sempre di inferiorità economica, giuridica, politica, simbolica (cfr. Basso, 2010).

9.3

Emigrati come avanguardia del proletariato

Marx, dunque, denuncia il carattere essenzialmente forzato delle migrazioni interne e internazionali generate dall'incedere del capitale e l'uso capitalistico di esse contro la classe operaia nel suo insieme, ma sarebbe tempo perso ricercare negli scritti di questo rifugiato politico perenne un ritratto degli emigranti alla stregua di vittime rassegnate del capitale. La forza dialettica della sua analisi, che rispecchia contraddizioni e antagonismi della diffusione internazionale dei rapporti sociali capitalistici, è nella folgorante conclusione del capitolo XXIII:

Questo metodo redditizio [lo spopolamento dell'Irlanda favorito dai magnati terrieri di cui gonfia le rendite] ha come ogni cosa di questo mondo, il suo inconveniente. Con l'accumulazione della rendita fondiaria procede di pari passo l'accumulazione degli irlandesi in America. L'irlandese eliminato dalle pecore e dai buoi riemerge al di là dell'Oceano come feniano. E di fronte alla vecchia

3. Cfr. Fondazione Migrantes (2019); Gjergji (2015); Pugliese (2018).

regina dei mari si erge sempre più minacciosa la giovane repubblica gigantesca (Marx, 1974, p. 895).

Al di là delle sue vicissitudini e della sua breve parabola, è un fatto storico che la Fenian Brotherhood, fondata a Chicago nel 1858 dagli emigrati irlandesi J. O'Mahony e M. Doheny e diffusasi, oltre che in Irlanda, in Canada, Australia, America Latina, diede un impulso decisivo alla nascita della lotta di liberazione degli irlandesi dalla dominazione britannica. Per non dire, poi, del ruolo di avanguardia svolto dai proletari emigrati nelle battaglie del movimento operaio internazionale, una storia lunga, gloriosa. Non erano forse emigrati tedeschi negli Stati Uniti August Spies, Albert Parsons, Adolph Fischer, George Engel, i magnifici araldi della lotta operaia mondiale per le 8 ore, impiccati l'11 novembre 1887 nel cortile della prigione di Chicago? E non erano emigrati boemi, polacchi, tedeschi, russi, irlandesi, italiani quelli che diedero massa e forza a quella lotta?

Del resto già nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels (1967, p. 60) avevano notato che in Nord America il passo degli svolgimenti storici era più rapido proprio per l'addensarsi lì degli «individui più evoluti dei vecchi paesi», portatori della «forma di relazione più sviluppata» (gli emigrati, appunto). E nel *Manifesto* avevano colto e lodato il rovescio della medaglia della violenza brutta con cui le masse contadine venivano cacciate dalle campagne: l'aver «strappato una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rurale» (Id., 1978, p. 105). In seguito, sulla loro scia, Lenin (1967, pp. 420-3) vedrà nelle grandi metropoli capitalistiche abitate da una molteplicità di nazionalità le grandi macine delle differenze e degli odi nazionali che hanno a lungo funestato le vicende del consorzio umano, il crogiolo che permetterà la nascita degli individui empiricamente universali che i due rivoluzionari, sempre nell'*Ideologia tedesca*, avevano antivisto.

Gli economisti, anche gli eccelsi tra gli economisti classici, non sono stati e non sono in grado di vedere negli operai, nei proletari, altro che macchine da lavoro, gli strumenti di lavoro animati di Aristotele, un semplice fattore subordinato di produzione. Invece il Marx giovane, imbattendosi nelle riunioni degli *ouvriers* socialisti francesi, aveva già visto con i propri occhi come fossero capaci di ben altro. Come fossero desiderosi di occuparsi di questioni teoriche. Come esprimessero un nuovo bisogno integrale di "società", di vera fraternità, di autentica cooperazione. E come ciò costituisse la negazione pratica radicale dell'alienazione del lavoro e della signoria assoluta del proprietario del capitale sui propri schiavi salariati (Marx, 1968a, p. 137).

9.4

La demagogia “social-nazionalista” in Italia

Veniamo ora agli utilizzatori/falsificatori del pensiero di Marx. Costoro si richiamano all'analisi marxiana dell'esercito di riserva e al suo inquadramento delle migrazioni come migrazioni forzate, distorcendoli e amputandoli dalle loro conclusioni politiche, per tentare un'operazione impossibile: farne un argomento forte del loro nazionalismo “sociale”.

Prendiamo, per l'Italia, il più abile, tra costoro, nel coniare formule e calembour, il “filosofo” Fusaro, solito spacciare slogan venduti per radicali, ma in realtà reazionari nel senso più rigoroso del termine. Nel suo scritto *Glebalizzazione* costui pretende ripetutamente di coprirsi dietro l'ombra di Marx. Qualche estratto:

In antitesi con quanti celebrano l'odierna immigrazione come modello intrinsecamente positivo, integrativo ed emancipativo, occorre ribadire con forza, da una prospettiva saldamente marxiana, che esso è tale sempre e solo per il capitale e per il Signore mondialista; i quali possono, così, impiegare senza riserve i migranti nelle filiere della produzione a prezzi stracciati e senza il giusto riconoscimento dei diritti.

Mediante le pratiche dell'immigrazione di massa e dello sradicamento capitalistico ad esse connesso, a vincere non sono né i migranti, né i lavoratori, formanti entrambi il polo in divenire del nuovo Servo precarizzato. I migranti perdono perché figurano come schiavi ricattabili e come materiale umano privato dei diritti e della dignità. [...] I lavoratori autoctoni sono anch'essi sconfitti, poiché si trovano a competere con lavoratori migranti che esercitano una pressione concorrenziale al ribasso. Vince l'élite globalista liberal-libertaria... il Signore neo-feudale e il capitale, con la sua insaziabile ricerca di braccia e neuroni disposti a fare il medesimo a un prezzo più basso (Fusaro, 2019, pp. 73-5)⁴.

Assunto un facile bersaglio di comodo – dov'è mai, chi è mai, il fantomatico soggetto che celebra in un modo così infantilmente naïf le migrazioni? – il nostro “filosofo” inscena una geremiade che di “saldamente marxiano” non ha nulla. Anzitutto: non è una privativa di Marx la presa d'atto della concorrenza tra salariati nel modo di produzione capitalistico, e neppure della concorrenza tra autoctoni e immigrati. E l'apparente, mai limpida ripresa

4. Tutto il libro suggerisce che con la globalizzazione (del capitale, dei rapporti sociali capitalistici) si stia realizzando la trasformazione dei lavoratori in *servi della gleba* (dove il calembour: glebalizzazione).

di tale tematica è utilizzata allo scopo, saldamente antimarxiano, di raffigurare sia i proletari immigrati sia quelli autoctoni alla stregua di nuovi servi della gleba: i primi come mere cose, deboli, ricattabili, miserabili, disperati, i secondi cosificati e nullificati dal malaugurato avvento dei primi. Il formale richiamo a Marx serve a Fusaro per *rovesciare* il punto di vista di Marx che già nel *Discorso sulla questione del libero scambio*, dopo aver smascherato la rivendicazione della libertà di scambio come, nei fatti, libertà del capitale di spremere il lavoro e gettare le basi per il dominio monopolistico sul mercato mondiale schiacciando le nazioni arretrate, conclude però *a favore* del libero scambio per la sua indubbia portata rivoluzionaria. Se è vero che il sistema del libero scambio ha un effetto distruttivo, infatti, lo ha nei riguardi delle “antiche nazionalità”. Il che, per Marx, è un pregio in quanto «porta all'estremo l'antagonismo tra borghesia e proletariato» *mondializzando*, e accelerando così la rivoluzione sociale (Marx, 1975, pp. 342-52). Era a Bruxelles, il 9 gennaio 1848, l'alba del primo anno della storia sociale europea segnato a lettere d'oro nel calendario della rivoluzione proletaria, in ispecie per il giugno parigino.

La recita pseudo-marxiana di Fusaro sfocia invece nella direzione *diametralmente opposta*, con l'entrata in scena dell'angelo vendicatore dei neoservi della gleba immigrati e autoctoni: sua maestà lo Stato nazionale (borghese, *of course*) ritornato sovrano contro il “globalismo” grazie alla restaurazione dell'ordine di Westfalia. A suo dire, infatti, il contesto attuale della lotta di classe sarebbe completamente cambiato rispetto al passato.

La lotta di classe ai tempi del globalismo si presenta [...] come una conflittualità tra la *financial openness* del ceto dominante cosmopolitico e la *national autonomy* del polo dominato nazionale-popolare (la *national self-sufficiency* tematizzata da Keynes). Il primo aspira all'apertura integrale del reale e dell'immaginario, in vista dell'onnidirezionale circolazione della forma-merce, libera da barriere e da frontiere, da confini e da muri. Il secondo, invece, ha tutto l'interesse nel ripristino di confini e di limitazioni, di modo che lo spazio deregolamentato e sconfinato della merce venga normato dalla politica e il *wildes Tier*, la ‘bestia selvatica’ del mercato, come la chiama Hegel, sia disciplinata dalla società in funzione dei concreti bisogni di quest'ultima (Fusaro, 2019, pp. 82-3).

Del resto, anche «Marx ha piena consapevolezza – lo esplicherà principalmente nel Libro I del *Capitale* – che le conquiste del movimento operaio avvengono sempre nel quadro degli Stati nazionali, mediante le limitazioni dell'orario della giornata lavorativa, l'introduzione di norme in difesa della condizione proletaria, le tutele del lavoro» (ivi, p. 247).

Un fritto misto di verità e di spudorate falsificazioni. La verità-confessione è che Fusaro e i suoi sodali sognano l'avvento di uno Stato nazionale che sia capace di regolamentare l'anarchia del capitale e del mercato, e sia forte, italianissimo, fino al punto da essere sovrano rispetto alla "power-élite globalista"⁵ – un vuoto idealismo antistorico che ignora le barriere che si sono frapposte in passato, e ancor più si frappongono oggi, a un tale sogno retrogrado. A seguire un coacervo di mistificazioni sinistreggianti. Sfugge a questo "filosofo" e ai suoi sodali rosso-bruni che nelle società occidentali è in atto una acutissima polarizzazione di classe, classe capitalistica *versus* classe-che-vive-del-proprio-lavoro, e la più radicale sussunzione di sempre del politico all'economico, *anche nelle singole nazioni*, non solo alla scala globale. A chi invoca la necessità di ripristinare frontiere, confini, muri tra i paesi sfugge poi un insignificante particolare: questi strumenti di tortura⁶ contro gli emigranti sono pienamente operativi in Europa almeno dai tempi dell'accordo di Schengen (1985). E da allora non hanno fatto che moltiplicarsi sotto forma di muri fisici, elettronici, legali, simbolici, europei, statuali, privati-malavitosi, terrestri, marini, aerei; per le donne, gli uomini, i bambini che emigrano c'è l'imbarazzo della scelta su dove rischiare, e spesso morire, per attraversarli. Ma il culmine della contraffazione si raggiunge quando «in nome della lotta di classe di marxiana memoria» viene invocato il «controllo politico dei flussi dei capitali e delle persone», e quando Fusaro pretende che sia stato Marx in persona a lodare lo Stato nazionale come protettore dei diritti dei lavoratori – due falsi clamorosi. Dal momento che fin dai suoi primi atti la Prima Internazionale, a cui il Moro lavorò con enorme dedizione, pose la fraterna solidarietà tra le classi operaie dei diversi paesi e la lotta contro i pregiudizi nazionali a proprio fondamento. E indicò che la sola possibilità che gli operai delle varie nazioni avevano di resistere con successo ai padroni, che già a quel tempo (1867) importavano «operai stranieri» e facevano «produrre le merci in quei luoghi dove i salari della manodopera sono più bassi», era «trasformare in internaziona-

5. Questa tematica della sovranità, declinata volta a volta come nazionale, popolare, democratica è svolta, talora in modo più argomentato, ma sempre con la testa rivolta all'indietro e il nazionalismo (sociale) nel cervello e nell'animo, anche da altri esponenti di riferimento del "sovranoismo di sinistra" in Italia, tra cui Somma (2018); Formenti (2013; 2016); Giacché (2015). Tra gli ispiratori di Fusaro c'è anche il Debray di *Éloge des frontières* (Debray, 2010).

6. Che includono, *strutturalmente*, la tortura in senso stretto, com'è documentato in modo inconfutabile nella bella ricerca *Tortura e migrazioni. Torture and Migration* (Perocco, 2019). Sulla mostruosa inflazione dei muri invocati da Fusaro & Co., cfr. Marshall (2018); Chaichian (2014); AA.VV. (2020).

li le [loro] associazioni nazionali»⁷. Altro che controllo politico dei flussi migratori e chiusura delle frontiere!

Altrettanto insostenibile è affermare che Marx abbia visto nello Stato nazionale un amico delle aspirazioni operaie a porre limiti alla illimitata giornata lavorativa di metà Ottocento.

Negli Stati Uniti dell'America del Nord ogni movimento operaio indipendente rimase paralizzato finché la schiavitù deturpava una parte della repubblica. *Il lavoro in pelle bianca non può emanciparsi in un paese dove viene marchiato a fuoco quand'è in pelle nera* [corsivo mio]. Ma dalla morte della schiavitù [che tanto deve alla strenua lotta degli schiavi stessi, discendenti dagli emigrati forzati dall'Africa] germogliò subito una vita nuova e ringiovanita. Il primo frutto della guerra civile fu *l'agitazione per le otto ore*, che cammina con gli stivali dalle sette leghe della locomotiva, dall'Atlantico al Pacifico, dalla Nuova Inghilterra alla California. Il *Congresso operaio generale di Baltimora* (16 agosto 1866) dichiara: "La prima grande necessità del presente, per liberare il lavoro di questo paese dalla schiavitù capitalista, è la promulgazione di una *legge* per la quale *otto ore* devono costituire la giornata lavorativa normale in *tutti* gli stati dell'unione americana. Noi siamo decisi ad impegnare tutta la nostra forza fino a che sarà raggiunto questo glorioso risultato". Contemporaneamente (primi di settembre del 1866) il *Congresso operaio internazionale di Ginevra*, su proposta del Consiglio Generale di Londra, approvò la seguente risoluzione: "Dichiariamo che la *limitazione della giornata lavorativa* è una condizione preliminare, senza la quale non possono non fallire tutti gli altri sforzi di emancipazione [...]. Proponiamo *otto ore lavorative come limite legale della giornata lavorativa*" (Marx, 1974, pp. 417-8).

Lo Stato nazionale come amico e protettore dei lavoratori? Qualcosa di molto diverso: una *lotta internazionale e internazionalista di auto-emancipazione* in cui gli operai «debbono assemblare le loro teste e ottenere a viva forza, *come classe*, una legge dello Stato, una *barriera sociale* [non è detto: statale, istituzionale] potentissima, che impedisca a loro stessi di vendere sé e la loro schiatta alla morte e alla schiavitù, *per mezzo di un volontario contratto con il capitale*».

Allo Stato nazionale, né amico né protettore, gli operai dovranno *imporci* con la forza della propria organizzazione generale, per proteggersi *da sé*, in quanto classe, dalla brama di profitto del capitale, e anche dalle proprie tentazioni di svendita come singoli individui.

7. Cfr. *Appello del Consiglio generale dell'Associazione internazionale degli operai alle sezioni, alle società aderenti e a tutti gli operai*, 9 luglio 1867, in Bravo (1978, p. 204). Cfr. anche Musto (2014).

9.5

Il caso *Aufstehen* in Germania

Spostiamoci ora in Germania, dove ci imbattiamo nei due esponenti di maggior rilievo del movimento *Aufstehen*, Sahra Wagenknecht e Wolfgang Streeck. La prima, fotogenica e brillante (e, a mio avviso, superficialissima) polemista, proveniente dalla Piattaforma comunista del PDS, poi esponente di spicco di Die Linke, accostata oltraggiosamente dalla Deutsche Welle a Rosa Luxemburg; il secondo, sociologo di fama e di vaglia, uno degli intellettuali di riferimento del movimento⁸.

In questo caso la falsificazione del pensiero di Marx è affidata, più che a facili calembour, all'abituale argomentare teutonico "razionale" e "realista", e resta un po' più sullo sfondo. Tuttavia i richiami a un Marx e a un marxismo contraffatti non mancano. E la postura di entrambi i nostri eroi è quella di chi sta fermamente dalla parte dei più deboli, delle "classi basse", della classe operaia, contro i poteri forti dei capitali globali che gonfiano a dismisura l'esercito industriale di riserva con gli immigrati. La differenza tra Wagenknecht e Streeck è che la prima si china misericordiosa verso i poveri rifugiati colpiti da sventure, mentre Streeck arriva a costruire da singoli casi estremi la minacciosa figura del rifugiato, in apparenza vittima, in realtà lucido pianificatore di frodi e violazioni di leggi – pronti a ritornare in perfetta sintonia, però, nell'imperioso desiderio di entrambi di aiutarli "a casa loro", il più vicino possibile "a casa loro", il più lontano possibile dal sacro suolo tedesco.

In materia di immigrazione, la loro "razionalità" e il loro "realismo" si affidano ai seguenti argomenti: 1. i lavoratori immigrati fanno concorrenza al ribasso nel mercato del lavoro nei confronti dei lavoratori autoctoni; 2. non ci sono abbastanza risorse per assicurare decenti prestazioni di welfare ai tedeschi poveri e agli immigrati (le risorse scarse sono uno dei chiodi su cui batte sistematicamente Streeck); 3. è in atto una sorta di "guerra culturale" contro le classi subalterne di cultura tedesca perché l'avvento di grandi masse di immigrati, specie se islamici, terremota il loro tradizionale

8. Cfr. Wagenknecht (2018; 2017, una sorta di autobiografia); Streeck (2016, un'opera, dopotutto, sul primato della nazione); Streeck (2018). Le posizioni di *Aufstehen* sull'immigrazione hanno ricevuto molteplici repliche, talvolta *soft* talaltra taglienti, da Crouch (2018); Sablowsky, Thien (2018); van Dyk, Graefe (2019). Un primo, chiaro accenno alla "necessità" di "controllare" e "regolare" l'immigrazione è contenuto in Lafontaine (2006, pp. 232-5).

habitat di pensieri e costumi, e perché gli immigrati hanno la tendenza a creare ghetti culturalmente omogenei e impermeabili. E poiché la sinistra, che a loro dire sarebbe sfegatatamente *no borders*, non si fa carico di questi tormenti materiali e spirituali dei proletari veri tedeschi, ecco che «the old working class is *forced* into a coalition with the protectionist wing of the capitalist class and the remnants of the anti-liberal, nationalist Right» (la vecchia classe operaia è costretta a coalizzarsi con la componente protezionista della classe capitalista e i resti della destra nazionalista e illiberale; Streeck, 2018, p. 20, corsivo mio).

In questo modo di argomentare è *naturalizzato* ogni singolo aspetto della questione: la concorrenza tra immigrati e autoctoni; la scarsità di risorse; le politiche di “austerità”; l’autoghettizzazione delle popolazioni immigrate; la non permeabilità delle culture; la xenofobia; il razzismo. Senza arrivare ai servi della gleba dello pseudo-filosofo italiano, sia i proletari tedeschi sia i proletari neo-immigrati o i richiedenti asilo sono presentati come pedine inerti del gioco storico messo in scena dalle scellerate politiche liberali di *open borders*, e come *naturalmente, antropologicamente nemici* tra loro. Il doppio bersaglio polemico è, anche in questo caso, il “globalismo” delle élite capitalistiche da un lato, la solidarietà di classe internazionalista dall’altro, declassificata a pura e pericolosa retorica, incalzata e attaccata da Streeck perfino quando si presenta con i panni istituzionali della “carità cristiana” della signora Merkel⁹, dipinta come pericoloso surrogato “anarchico” (non rispettoso delle leggi) del vecchio, dissolvente internazionalismo. Il punto di approdo è, inevitabilmente, il ripescaggio romantico del vecchio “Stato sociale” *nazionale* che sarebbe stato capace per sua intrinseca virtù di addomesticare l’economia e il capitalismo, di «rendere il capitalismo meno capitalistico» (Wagenknecht), mettendo al sicuro la vita delle «persone comuni», dei lavoratori più fragili, dalle terrificanti minacce di immigrazione e multiculturalismo, con la chiusura delle frontiere e un «nazionalismo responsabile». Anche in questo caso, quindi, la “questione sociale”, gli antagonismi di classe, si tramutano in “questione nazionale”, in conflitti tra poteri globali e Stati nazionali. E l’operazione mette così capo a un “sovranoismo” con contenuti apparentemente sociali, che pretende di essere a suo modo internazionalista, nella misura in cui ambisce (idealmente) ad aiutare gli immigrati “a casa loro”.

9. La polemica di Streeck è contro la decisione della Merkel di accogliere, nel 2015, centinaia di migliaia di profughi siriani.

L'amara verità è che una simile posizione non è affatto estranea alle peggiori tradizioni del movimento operaio tedesco¹⁰, e non solo tedesco. Sicché purtroppo non mentono i corifei di *Aufstehen* quando sostengono che il loro «coraggio» (?) sta nel riscoprire le tradizionali posizioni della sinistra socialdemocratica, la sua «agenda storica regolazionista» e la sua abituale «politica di legge e ordine (nazionale)». La menzogna sta, invece, nel ricorrere allo «sfruttamento di una fraseologia marxisteggianti» per avanzare come pro-operaia una «politica che è in antitesi con il marxismo» (Mitropoulos, 2019). E sta nell'occultare il fatto che da decenni gli immigrati in Germania e in tutta Europa sono soggetti a una infinità di regole e di controlli aggiuntivi e discriminatori, sottoposti a un diritto speciale che gli toglie il respiro e li costringe anche all'illegalità¹¹; e che, almeno dall'11 settembre 2001 è in corso una vera e propria guerra europea agli emigranti e agli immigrati che sta producendo, tra l'altro, un autentico olocausto tra il deserto del Sahara e il Mediterraneo¹². Sta, come ha mostrato Sablowski, nel mentire attribuendo a tutta la vecchia classe operaia tedesca una posizione antiimmigrati. Sta nell'occultare le lotte condotte dai proletari immigrati sul suolo tedesco nel secondo dopoguerra accanto ai proletari tedeschi, non in concorrenza con loro, semmai alla loro testa. Mai sentito parlare di quello che è stato, nella primavera-estate del 1973, uno dei più memorabili cicli di lotta della storia di classe della Germania federale? Degli scioperi operai alla John Deere di Mannheim, alle officine Hella di Lippstadt e Paderborn, alla Ford di Colonia, alla AEG di Gelsenkirchen, all'Opel di Bochum e ancora degli scioperi di Aquisgrana, Bielefeld, Duisburg, Hagen, del ruolo che hanno avuto in essi i proletari turchi, jugoslavi, italiani (cfr. Roth, 1976) – sì, proprio i *miserables* concorrenti al ribasso delle narrazioni tossiche di Wagenknecht e Streeck?

Sanno costoro, quando parlano di una guerra culturale in atto contro le “classi basse” tedesche e le loro tradizioni, che almeno il 25% della popolazione tedesca di oggi, tanto più di quella operaia, ha un *Migrationshintergrund*, uno sfondo immigratorio, e molto presto arriverà al 33%? Di quali tradizioni

10. L'attaccamento a queste tradizioni è ribadito in *Contro la sinistra liberale* (Wagenknecht, 2022) – un libro la cui inconsistenza è rilevata anche dalla recensione (*La requisitoria di Sabra Wagenknecht e i suoi limiti*) che C. Formenti gli ha dedicato sul blog “Per un socialismo del secolo XXI”, <https://socialismodelsecoloxxi.blogspot.com>.

11. Cfr. Kammerer (2003); e i saggi di Vogelskamp e Pieper in Basso (2010, pp. 215-50).

12. Sul carattere sempre più apertamente militarista, bellico delle politiche migratorie dell'Unione Europea e dell'Italia, cfr. il n. 3 della rivista “Il Cuneo rosso”, *Neo-colonialismo e guerra agli immigrati*, aprile 2019.

parlano se la Germania è ormai un paese strutturalmente, definitivamente multinazionale, multirazziale, multiculturale? E rompendo il perimetro del carcere-nazione, non furono forse sempre i lavoratori immigrati alla testa del grande ciclo delle lotte operaie che dal 1968 al 1973 scossero l'industria e l'intera vita sociale in Francia, Belgio, Nord Italia (qui gli operai neo-immigrati erano anch'essi italiani venuti dal Sud)? Quale grande forza collettiva è stata in grado di mettere in atto il primo grande sciopero *internazionale* nell'intera storia degli Stati Uniti, il 1° maggio 2006, se non quella degli immigrati e delle immigrate dal Messico, dal Sud America, dall'Asia, furenti per la criminalizzazione di Stato degli *undocumented* (Akers Chacón, Davis, 2006; Akers Chacón, 2010)? All'altro polo dello sviluppo capitalistico contemporaneo, la Cina in ascesa, chi se non i *mingong*, le giovanissime e i giovani emigrati interni, hanno riempito la scena di una miriade di scioperi a tal punto diffusa e imbarazzante da costringere gli uffici statistici di Stato a sospendere le rilevazioni dei conflitti sociali (Ngai, 2012)¹³? E nella intorpidita Italia di oggi chi ha tenuto viva per un decennio l'arma dello sciopero, chi rinnova, sia pure su piccola scala, le grandi tradizioni di solidarietà di classe ("chi tocca uno, tocca tutti"), se non i facchini e i driver della logistica di decine di nazionalità diverse, con alla testa, molto spesso, proprio quei maghrebini, quegli "arretrati islamici" che tanto repellono ai sovranisti "di sinistra" di tutta Europa (SI Cobas, 2017)?

E quanto alle tradizioni del movimento operaio tedesco, sarà pure minoritaria, *lo è*, ma c'è stata e c'è in esso anche un' *altra tradizione*, la tradizione internazionalista, che espresse Karl Liebknecht (1960, pp. 71-3) nel rapporto alla Conferenza di Essen, nel 1907:

Ho avuto molte occasioni per osservare la miseria degli immigrati in Germania, ed in particolare la loro dipendenza dalla polizia. Conosco le difficoltà a cui debbono far fronte. Il loro status legale da 'proscritti' [da 'illeghi'] dovrebbe spingere in modo speciale noi socialdemocratici tedeschi ad occuparci energicamente delle leggi che riguardano i diritti degli stranieri, e ad impegnarci per eliminare la disgrazia della deportazione. Per questo la risoluzione congressuale chiede la completa eguaglianza di diritti tra cittadini nazionali e immigrati, anche per ciò che riguarda il diritto a stare sul territorio nazionale. Abbasso la spada di Damocle della deportazione! È questa la prima condizione perché i lavoratori stranieri non siano più predestinati a deprimere i salari e a rompere gli scioperi.

13. Ren (2016), che opportunamente ha in copertina tre operaie in quanto il protagonismo femminile è stato un tratto fondamentale di questa resistenza; Pai (2013); Hong Fisher (2021).

Ecco la soluzione *à la Marx* delle contraddizioni strumentalizzate dai vari Wagenknecht e Streeck! Liebknecht sapeva bene, e noi con lui, che padroni e governanti, forti delle dinamiche spontanee del mercato, operano con metodo e abilità per scagliare i lavoratori autoctoni e quelli immigrati gli uni contro gli altri, in modo da poter più agevolmente vessare gli uni e gli altri. Per questo rivendicava la *completa, effettiva* eguaglianza di condizioni di lavoro e di diritti tra di essi, battendo su un tasto – lo status legale degli immigrati – che è ancora oggi fondamentale. E va affrontato battendosi per la *regolarizzazione incondizionata di tutte le lavoratrici e i lavoratori immigrati presenti sul territorio dell'Unione Europea con un permesso di soggiorno europeo a tempo indeterminato*. A uno Streeck che gonfia fino all'inverosimile singoli casi per dipingerci il rifugiato e, per proprietà transitiva, l'immigrato come un individuo incline a violare le leggi, quasi naturalmente attratto dalla illegalità, oppongo che la lingua tedesca ci fornisce la parola corretta per raffigurare la condizione a cui sono forzati di frequente, contro la loro volontà e i loro interessi, tanti immigrati: *illegalisierten*. Ossia: *resi illegali, obbligati* alla irregolarità dalla forza del mercato e delle legislazioni discriminatorie. Questa è la regola, non quella del rifugiato afgano furbo e benestante, di cui non contesto l'esistenza, bensì la portata effettiva, la rappresentatività. Quanto ai confini, è decisamente ingenuo credere che tutto si risolva con la loro apertura; ma è altrettanto certo che nessun problema dei lavoratori nativi si risolve con la chiusura dei confini e le connesse retoriche e prassi razziste. I veri confini sociali passano tra gli sfruttati di tutte le nazionalità e gli sfruttatori di tutte le nazionalità. Tanto più in un mondo così unificato (sia pur nella disuguaglianza) come quello contemporaneo.

Le paure, i pregiudizi, l'istintiva avversione di certi strati sociali autoctoni impoveriti, destabilizzati dalla precarietà, deprivati (anche in termini culturali), possono essere contrastati con la prospettiva e la prassi di una *lotta solidale, comune* tra popolazioni lavoratrici autoctone e immigrate. Una lotta fondata sulla comunanza di condizioni, bisogni e prospettive. I bisogni autentici della comune umanità autoctona e immigrata sono forse differenti? E non è un penoso controsenso parlare di “scarsità di risorse” per soddisfare questi bisogni, proprio all'apice dello sviluppo storico delle forze produttive da parte del capitale, che è anche l'apice della produzione pletorica, delle produzioni inutili e dannose da tagliare di netto?¹⁴

14. Cfr. Mészáros (2016), in particolare la Parte III; Goldner (2007), in particolare i capp. 5, 6, 17.

9.6

Marx ha guardato molto lontano

Abbiamo dunque tutti i motivi del mondo per ingiungere a coloro che, accodandosi alle destre europee, credono di poter usare da “sinistra” contro gli immigrati gli scritti e le posizioni di Marx sull’esercito industriale di riserva e le migrazioni, manipolandoli per gli ignari: giù le mani da Marx!

Se costoro si illudono, e illudono, che le piaghe sociali della disoccupazione e della precarietà strutturale possano essere curate, e che i meccanismi di sistema che sono alle origini delle migrazioni internazionali possano essere tenuti a bada, con l’erezione di barriere nazionali e rilanciando il “nazionalismo sociale”, a me pare invece fin troppo ovvio che questi processi sono destinati ad accentuarsi, quali che siano le politiche dei singoli Stati nazionali. Perché le loro *cause determinanti* affondano nelle leggi *impersonali* e “automatiche” del capitalismo, e non nella “globalizzazione neo-liberista”, essa stessa un prodotto di quelle leggi. In tutto l’Occidente l’esercito proletario di riserva crescerà per l’inesorabile rallentamento storico del tasso dell’accumulazione (la variabile indipendente dimenticata da costoro); in Oriente per la furiosa intensità della penetrazione capitalistica in agricoltura combinata con le ultime metodiche di asciugamento estremo della forza-lavoro viva da impiegare nei processi produttivi di beni e servizi. Insieme a questo, il debito estero, i disastri ecologici, l’interminabile catena di guerre, produrranno nuovi enormi contingenti di emigranti dal Sud e dall’Est verso il Nord e l’Ovest del mondo, ma – l’Italia insegna – ci saranno anche significativi movimenti migratori dentro il Nord e dentro il Sud del mondo. Un’ulteriore spinta in questa stessa direzione, in Occidente e in Oriente, la darà l’ossessione capitalistica per la crescita della produttività del lavoro con il dispiegamento della “quarta rivoluzione industriale” e del “Great Reset” post-pandemia, che è stato annunciato dal World Economic Forum e dall’FMI (Schwab, Davis, 2018)¹⁵. La ricerca di “modi completamente diversi di creare valore”, cioè *plusvalore*, che è il sacro scopo ultimo di Schwab e degli altri architetti di un orrido futuro “trans-umano” iper-capitalistico, va in questa stessa direzione. E l’estremizzazione in corso della “legge generale, assoluta della accumulazione capitalistica”, con la previsione, da parte di questi dottor Stranamore, di una disuguaglianza “ontologica” tra un’élite di “vincitori” e una massa sterminata di “vinti”, dà la misura

15. Cfr. anche Schwab, Malleret (2020); Gaddi (2019).

della profondità della *crisi della civiltà capitalistica*. Le sue false promesse di libertà, eguaglianza, fraternità universali sono precipitate nella polvere.

Considerando le cose con un minimo di obiettività, bisogna riconoscere che anche nella materia di cui ci siamo occupati Marx ha visto molto lontano. La possibilità di *abolire* l'attuale immenso esercito industriale di riserva, e con esso il sovraccarico di lavoro sempre più estenuante che ne costituisce l'altra faccia, la possibilità di abolire le migrazioni forzate con i loro tormenti e i loro lutti, e le discriminazioni nazionali e razziali che a esse si accompagnano, dipendono interamente dall'affermazione, nelle lotte, di quella alternativa di sistema sociale, anticapitalista, anticoloniale, integralmente umana che Marx ha delineato a grandi linee per noi.

Bibliografia

- AA.VV. (2020), *A Walled World Towards a Global Apartheid*, Centre Delàs d'Estudis per la Pau, Barcelona.
- AKERS CHACÓN J. (2010), *La persecuzione degli undocumented e la lotta per i diritti degli immigrati negli Stati Uniti*, in P. Basso (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, FrancoAngeli, Milano, pp. 61-99.
- AKERS CHACÓN J., DAVIS M. (2006), *No One Is Illegal: Fighting Racism and State Violence on the U.S. – Mexico Border*, Haymarket, Chicago.
- BASSO P. (a cura di) (2010), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2019), *Migrazioni*, in M. Musto (a cura di), *Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli, Roma, pp. 261-80.
- BASSO P., PEROCCO F. (a cura di) (2003), *Gli immigrati in Europa. Disuguaglianze, razzismo, lotte*, FrancoAngeli, Milano.
- BRAVO G. M. (1978), *La Prima Internazionale. Storia documentaria*, vol. I, Editori Riuniti, Roma.
- CHAICHIAN M. A. (2014), *Empires and Walls: Globalization, Migration and Colonial Domination*, Haymarket, Chicago.
- CROUCH C. (2018), *Sabra Wagenknecht: Brauchen wir eine Sammlungsbewegung*, in "Die Zeit", 17 agosto.
- DEBRAY R. (2010), *Éloge des frontières*, Gallimard, Paris.
- EUROSTAT (2018), *Migrant Integration Statistics 2018 Edition*, Luxembourg.
- FONDAZIONE MIGRANTES (2019), *Rapporto Italiani nel mondo 2019*, Editrice Tau, Todi.
- FORMENTI C. (2013), *Utopie letali: contro l'ideologia post-moderna*, Jaca Book, Milano.

- ID. (2016), *La variante populista. Lotta di classe nel neo-liberismo*, Derive Approdi, Roma.
- ID. (2022), *La requisitoria di Sabra Wagenknecht e i suoi limiti* in *Per un socialismo del secolo XXI*, https://socialismodelsecoloxxi.blogspot.com/2022_06_26_archive.html, ultima consultazione il 15 giugno 2023.
- FUSARO D. (2019), *Glebalizzazione. La lotta di classe al tempo del populismo*, Rizzoli, Milano.
- GADDI M. (2019), *Industria 4.0. Più liberi o più sfruttati?*, Edizioni Punto Rosso, Milano.
- GIACCHÉ V. (2015), *Costituzione italiana contro Trattati europei. Un conflitto inevitabile*, Imprimatur, Reggio Emilia.
- GJERGJI I. (a cura di) (2015), *La nuova emigrazione italiana. Cause, mete e figure sociali*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia.
- GOLDNER L. (2007), *Capitale fittizio e crisi del capitalismo*, PonSinMor, Gassino Torinese.
- HONG FISHER L. (2021), *Betraying Big Brother: The Feminist Awakening in China*, Verso, London-New York.
- IL CUNEO ROSSO (2019), *Neo-colonialismo e guerra agli immigrati*, in "Il cuneo rosso", 3, 19 aprile.
- ILO (2020), *World Employment and Social Outlook. Trends 2020*, Geneva.
- KAMMERER P. (2003), *Germania: un secolo di politica migratoria*, in P. Basso, F. Perocco, *Gli immigrati in Europa. Disuguaglianze, razzismo, lotte*, FrancoAngeli, Milano, pp. 163-88.
- LAFONTAINE O. (2006), *Politik für Alle. Streitschrift für eine Gerechte Gesellschaft*, Ullstein, Berlin.
- LENIN V. I. (1967), *Il capitalismo e l'immigrazione operaia*, in Id., *Opere complete*, vol. XIX, Editori Riuniti, Roma.
- LIEBKNECHT K. (1960), *Gesammelte Reden und Schriften*, vol. 2, Dietz, Berlin.
- LUXEMBURG R. (1970), *Introduzione all'economia politica*, Jaca Book, Milano.
- MARSHALL T. (2018), *I muri che dividono il mondo*, Garzanti, Milano.
- MARX K. (1968a), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino.
- ID. (1968b), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1974), *Il capitale*, Libro I, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino.
- ID. (1975), *Discorso sulla questione del libero scambio*, in Id., *Opere. Lotta politica e conquista del potere*, a cura di G. M. Bravo, Newton Compton Editori, Roma.
- MARX K., ENGELS F. (1967), *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1978), *Manifesto del Partito comunista*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Mondadori, Milano.
- MÉSZÁROS I. (2016), *Oltre il capitale. Verso una teoria della transizione*, Edizioni Punto Rosso, Milano.

- MITROPOULOS A. (2019), *Wolfgang Streeck's Neo-romantic Sociology*, <https://sometim3s.com/2019/03/27/streeck-sociology/>; ultima consultazione il 30 maggio 2023.
- MUSTO M. (2014), *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi!*, Donzelli, Roma.
- NGAI P. (2012), *Cina. La società armoniosa. Sfruttamento e resistenza degli operai migranti*, Jaca Book, Milano.
- PAI H. H. (2013), *Scattered Sand: The Story of China's Rural Migrants*, Verso, London-New York.
- PEROCCO F. (a cura di) (2019), *Tortura e migrazioni. Torture and Migration*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia.
- PIEPER T. (2010), *Germania: i campi come strumenti variabili di controllo delle migrazioni*, in P. Basso (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, FrancoAngeli, Milano, pp. 239-50.
- PUGLIESE E. (2018), *Quelli che se ne vanno. La nuova emigrazione italiana*, Il Mulino, Bologna.
- REN A. (ed.) (2016), *China on Strike. Narratives of Workers' Resistance*, Haymarket, Chicago.
- ROTH K. H. (1976), *L'altro movimento operaio. Storia della repressione capitalistica in Germania dal 1880 ad oggi*, Feltrinelli, Milano.
- SABLOWSKY T., THIEN H. G. (2018), *Die AfD, die ArbeiterInnenklasse und die Linke – kein Problem?*, in "PROKLA 190", 48, 1, pp. 55-71.
- SCHWAB K., DAVIS N. (2018), *Shaping the Future of the Fourth Industrial Revolution: A Guide to Building a Better World*, World Economic Forum, Geneva, e-book.
- SCHWAB K., MALLERET T. (2020), *Covid-19: The Great Reset*, World Economic Forum, Geneva, e-book.
- SI COBAS (a cura di) (2017), *Carne da macello. Le lotte degli operai della logistica*, Red Star Press, Roma.
- SOMMA A. (2018), *Sovranismi. Stato, popolo e conflitto sociale*, Derive Approdi, Roma.
- STREECK W. (2016), *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, Verso Books, London.
- ID. (2018), *Between Charity and Justice: Remarks on the Social Construction of Immigration Policy in Rich Democracies*, in "Culture, Practice & Europeanization", 3, 2, pp. 3-22.
- VAN DYK S., GRAEFE S. (2019), *The Reality of Exclusive Solidarity: A Response to Wolfgang Streeck's "Between Charity and Justice"*, in "Culture, Practice & Europeanization", 4, 1, pp. 149-54.
- VOGELSKAMPF D. (2010a), *La gestione dell'immigrazione in Germania: monitoraggio, controllo ed esclusione repressiva*, in P. Basso (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, FrancoAngeli, Milano, pp. 215-26.

- ID. (2010b), *La produzione sociale di razzismo e violenza contro immigrati e richiedenti asilo nella Repubblica federale tedesca*, in P. Basso (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, FrancoAngeli, Milano, pp. 227-38.
- WAGENKNECHT S. (2018), *Reichtum ohne Gier: Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten*, Campus Verlag, Frankfurt.
- ID. (2017), *Couragiert gegen den Strom. Über Goëthe, die Macht and die Zukunft*, Piper Verlag, München.
- ID. (2022), *Contro la sinistra liberale*, Fazi Editore, Roma.

Globalizzazione, lavoro migrante e capitalismo: passato e presente*

di *Ranabir Samaddar*

IO.1

Introduzione: la migrazione come fattore determinante della storia globale del capitalismo

Il lavoro migrante è stato uno degli aspetti del capitalismo globale fin dagli inizi. Il capitalismo necessitava di manodopera dalle colonie, dalle semi-colonie e da altre parti del mondo. Così, mentre lo schiavismo atlantico offriva lavoratori oltreoceano, ci fu un aumento della mobilità di manodopera in epoca post-affrancamento, quando il capitale divenne globale e il commercio globale divenne un aspetto distintivo del capitalismo globale. Mentre affrontava il tema dell'accumulazione originaria, Marx scrisse che i lavoratori erano come un esercito nell'accampamento in attesa di muoversi ovunque gli fosse ordinato. Disse inoltre che la maggior parte del capitale non aveva nessun certificato di nascita allegato a sé¹.

La seconda metà del XIX secolo è stata la grande epoca delle piantagioni e delle imponenti costruzioni di linee ferroviarie e pali del telegrafo nel mondo. Se è vero che questo periodo è conosciuto come l'epoca del nazionalismo, è altrettanto vero che si è trattato dell'epoca della mobilità del lavoro necessario verso piantagioni, linee ferroviarie, telegrafi e attività estrattive, con il conseguente sviluppo delle modalità di gestione e di controllo delle migrazioni; era l'epoca delle costruzioni delle infrastrutture imperiali, che richiedevano il dislocamento del lavoro in una particolare modalità². Ancora, per lungo tempo, negli scritti sulla storia gene-

* Traduzione di Fabio Ghelardoni e Raffaella Ariano.

1. Nel *Capitale*, Libro I, Marx (1980, p. 818) scrisse: «parecchi capitali che oggi si presentano negli Stati Uniti senza fede di nascita sono sangue di bambini che solo ieri è stato capitalizzato in Inghilterra».

2. Cfr. Rossiter (2017, pp. 138-83); e Adas (2010). Adas scrisse (ivi, p. 2, trad. nostra): «Se il periodo a partire dagli anni Settanta del XIX secolo viene incluso nel lungo XX secolo (anche se forse non viene incluso), la migrazione è servita come modalità di fuga dall'op-

rale del lavoro, incluse le opere marxiste, il lavoro migrante non comparve analiticamente come un fattore chiave. Tuttavia, la nuova fioritura di studi storici sui diversi aspetti dello Stato sociale e dei suoi programmi ci propone un diverso modo di pensare il lavoro migrante, in cui lo studio della nazione come forma politica-territoriale stabile non è al centro dell'analisi politica. Al suo posto abbiamo una storia, ancora in gran parte non scritta, delle pratiche di governo di un mondo fluido e caotico di flussi di popolazione che occupa un posto di rilievo molto più problematico. Gli studi sulla fame del XIX secolo, sui movimenti itineranti, sul trasporto dei *coolies*, sulla diffusione di carestie, sull'imbarco di bambini e di giovani donne, sul traffico di sesso, di lavoro, di organi umani e sulle legislazioni sociali per affrontare questa grande infamia ci dicono come siamo giunti a oggi. Tutto ciò è certamente diverso dalla tradizione degli studi storici basati sulla nazione, che ha esercitato una notevole influenza anche sugli scritti storici marxisti sul lavoro. Come questo breve articolo cercherà di spiegare, una delle principali ragioni di questa mancanza nei testi marxisti sta nell'incapacità di considerare il colonialismo come una delle più importanti dimensioni del capitalismo moderno, e di conseguenza, della storia della moderna classe operaia³. Contemporaneamente, mancava un'analisi della composizione della popolazione che costituiva la classe operaia – un processo dinamico in cui la migrazione era un elemento di assoluta rilevanza. Non solo non abbiamo colto appieno il significato del dibattito Marx-Malthus sulla questione della popolazione, ma abbiamo anche trascurato il fattore della mobilità nella formazione della classe operaia e delle classi lavoratrici. Si può dire, grosso modo, che

pressione e dalla povertà e, in molti casi, come via verso il progresso per un numero senza precedenti di persone che, alla fine del secolo, si aggirava intorno alle centinaia di milioni. Ma per una netta maggioranza di questi migranti, lo spostamento è stato determinato dalla fuga dalla guerra e dall'oppressione o è stato sostenuto da reclutatori di manodopera che hanno sfruttato i poveri disperati. Le prospettive per la grande maggioranza erano quasi invariabilmente vite di lavoro umiliante nelle fabbriche urbane, nelle piantagioni tropicali o nei porti di un'economia di esportazione globale ed espansiva».

3. Ciò è in parte sorprendente se si considera che Marx, nelle sue discussioni sull'accumulazione originaria, fa riferimento inequivocabilmente al colonialismo come elemento fondante del capitalismo. Per esempio, egli scrisse nel *Capitale*, Libro I: «Il sistema coloniale fece maturare come in una serra il commercio e la navigazione. Le "società monopolia" (Lutero) furono leve potenti della concentrazione del capitale. La colonia assicurava alle manifatture in boccio il mercato di sbocco di un'accumulazione potenziata dal monopolio del mercato. Il tesoro catturato fuori d'Europa direttamente con il saccheggio, l'asservimento, la rapina e l'assassinio rifuliva nella madre patria e quivi si trasformava in *capitale*» (Marx, 1980, p. 816). Cfr. Musto (2019).

solo con la pubblicazione di *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe* (Castles, Kosack, 1973), i movimenti migratori cominciarono a essere considerati come un serio fattore nella formazione della classe operaia. Ora sicuramente con *Confini e frontiere: la moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, del 2014, il metodo analitico marxista è arrivato ad accettare il lavoro in transito come una componente decisiva della formazione del lavoro (cfr. Mezzadra, Neilson, 2014). Tuttavia, un'analisi di questa storiografia richiederebbe un'indagine a parte. Qui dobbiamo ritornare alla questione del colonialismo nella storia globale della formazione della classe operaia.

La manodopera a contratto da paesi come l'India costituiva un segmento importante del lavoro migrante del XIX secolo. Circa un milione di lavoratori lasciò l'India per lavorare sotto contratto nelle piantagioni in varie parti del mondo coloniale⁴. In molti casi questi lavoratori venivano cercati come sostituti della manodopera africana appena liberata dalla schiavitù e l'enfasi era posta sull'ingresso diretto di manodopera. La preferenza per la manodopera importata rispetto a quella locale è stata determinata, oltre che da altri importanti fattori, anche dal genere. Il genere era al centro delle operazioni di reclutamento così come nell'impiego di manodopera nel sistema del lavoro a contratto. Il Sud Africa impediva agli emigrati uomini di portare più di una moglie con sé richiedendo prove di matrimonio e certificati di nascita alle donne e ai bambini che volevano raggiungere i loro mariti e padri nella colonia. Il genere, tutt'altro che marginale, occupava un posto centrale nella creazione del lavoro migrante. Il lavoro doveva essere identificato con un sistema familiare, e questo rendeva i governi consapevoli della necessità di gestire le popolazioni. La "schiavitù" verso cui emigravano i lavoratori indiani era un tema forte nel pensiero contro il lavoro a contratto. Ben presto, l'assunzione delle donne per l'emigrazione forzata divenne parte del pensiero anticoloniale. Dopo la fine del lavoro forzato esportato nel primo dopoguerra, il ritorno in patria di ampie fasce di manodopera forzata nei primi decenni del XX secolo – anche a seguito del miglioramento dei trasporti e delle comunicazioni – ha reso possibile la migrazione circolare del lavoro.

4. La letteratura sul lavoro a contratto è considerevole, cfr. per esempio il sito di Anitha, Pearson (2021); Bahadur (2014); Wareing (2017); Torabully, Carter (2002); Tinker (1974). Tra queste opere sul lavoro a contratto, un classico è sicuramente Breman (1989), così come Behel, van der Linden (2007).

Diverse forme di lavoro migrante

Ci sono state varie altre forme di esportazione coatta del lavoro. Prendiamo il caso del trasporto di bambini – altra importante componente dello sviluppo del capitalismo⁵. Sappiamo qualcosa del trasporto di manodopera nelle colonie, ma molto poco dei modi in cui i bambini venivano mandati oltre mari e deserti come forza lavoro. In un volume intitolato *Unprooted: The Shipment of poor Children to Canada, from 1867 to 1917*, del 2008, lo storico del trasporto del lavoro minorile Roy Parker ci offre un dettagliato resoconto dell'esportazione di centinaia di ragazzi e ragazze dall'Inghilterra al Canada nella seconda metà del XIX secolo e nei primi decenni del XX secolo – mandati a lavorare in Canada, picchiati, sessualmente abusati e ridotti in schiavitù – tutto per costruire il Canada e liberare l'Inghilterra dai suoi poveri figli indigenti (cfr. Parker, 2008; Coles, 1970). Questo è anche il periodo in cui, subito dopo la guerra civile americana, la manodopera cinese fu importata negli Stati Uniti per costruire la *Central Pacific Railway Line*. I contadini cinesi della provincia di Canton iniziarono ad arrivare sulle coste della California nel 1850. Inizialmente, trascorsero cinque an-

5. Nella prefazione alla prima edizione tedesca del *Capitale*, Libro I, Marx (1980, p. 33) ha commentato: «Noi saremmo spaventati delle nostre proprie condizioni se i nostri governi e i nostri parlamenti insediassero periodicamente commissioni d'inchiesta sulle condizioni economiche, se tali commissioni venissero fornite di pieni poteri per la ricerca della verità, come in Inghilterra, se si riuscisse a trovare per esse uomini competenti, imparziali e rispettosi della persona come gli ispettori di fabbrica inglesi, i relatori inglesi sulla *Public Health* (salute pubblica), i commissari inglesi per le inchieste sullo sfruttamento delle donne e dei fanciulli, sulle condizioni delle abitazioni e della nutrizione, e così via. Perseo usava un manto di nebbia per inseguire i mostri. Noi ci tiriamo la cappa di nebbia giù sugli occhi e le orecchie, per poter negare l'esistenza dei mostri». Per poi, alla fine del libro, tornare al ruolo del lavoro minorile per lo sviluppo del capitalismo con queste parole: «Sistema coloniale, debito pubblico, peso fiscale, protezionismo, guerre commerciali, ecc., tutti questi rampolli del periodo della manifattura in senso proprio crescono come giganti nel periodo d'infanzia della *grande industria*. La nascita di quest'ultima viene celebrata con la grande *strage erodiana degli innocenti*. Le fabbriche reclutano il proprio personale, come la regia marina, attraverso l'arruolamento forzoso. Se *Sir F. M. Eden* parla con annoiato scetticismo degli orrori dell'espropriazione della popolazione rurale e della sua espulsione dalla terra a partire dall'ultimo terzo del secolo XV fino al tempo suo, che è la fine del secolo XVIII, e si congratula tutto compiaciuto di questo processo; secondo lui "necessario" per "stabilire" l'agricoltura capitalistica e "la vera proporzione fra terra arabile e pascoli", egli non dà prova però della stessa comprensione economica per la *necessità del furto dei ragazzi e della loro schiavitù* per la trasformazione della conduzione manifatturiera in conduzione di fabbrica e per *stabilire la vera proporzione fra capitale e forza-lavoro*» (ivi, p. 820).

ni nelle miniere, al termine dei quali cercarono o accettarono lavori come manovali, lavoratori domestici e pescatori. Affrontarono forti pregiudizi e leggi sempre più restrittive che ne limitarono le possibilità di lavoro. All'inizio del 1865 la Central Pacific Railway Company iniziò a reclutare manodopera cinese a causa dell'intensa carenza di lavoro. I primi lavoratori erano per la maggior parte immigrati irlandesi. Il lavoro nelle ferrovie era duro e l'organizzazione caotica portava a un alto tasso di abbandono. La manodopera cinese sostituì quella irlandese (cfr. Bain, 2000; Ambrose, 2001). Allo stesso modo, negli ultimi decenni dell'Ottocento e soprattutto nella prima metà del Novecento, durante l'importazione di massa della manodopera per le miniere in Australia, ragazze, ragazzi e donne nubili venivano trasportati nelle spoglie case edoardiane in Australia dove (ad Adelaide, per esempio, oggi l'edificio è noto come Migration Museum) sarebbe stato scritto sul muro dalle istituzioni caritatevoli e dai consigli comunali, «voi che non avete altro luogo sulla terra entrate in questa casa – non per ricordare il mondo esterno ma per prendere questa come dimora».

Una sorprendente raccolta di documenti scritti, realizzata da Mary Geyer, e pubblicata dal Migration Museum in occasione del centenario del suffragio delle donne nell'Australia del Sud (1894-1994), intitolata *Behind the Wall: The Women of the Destitute Asylum, Adelaide, 1852-1918*, racconta la vita dei migranti indigenti dietro le pareti (Geyer, 1994).

Nelle economie capitaliste come il Regno Unito, le marce della fame alla ricerca di cibo e lavoro iniziarono nella seconda metà del XIX secolo e continuarono nel XX, di fatto sia nel nuovo che nel vecchio mondo, nei paesi coloniali e in quelli colonizzati (cfr. Vernon, 2007). È importante considerare l'esportazione della manodopera *coolie* come parte di questa più ampia storia di espropriazione e spostamento, in gran parte ancora nascosta. Questa storia generale ci aiuterà anche a comprendere meglio la relazione dialettica tra forma lavoro e forma nazione, e se vogliamo la nazione come storia e il lavoro come storia. Fondamentale nel plasmare questa relazione è stato lo sviluppo delle tecnologie di base per governare i flussi di popolazione al fine di ottenere in ogni caso la giusta composizione della popolazione, il giusto mix, come viene definito oggi, che ha portato nuove pratiche di divisione e definizione dei confini. Tutto questo, come già detto, è avvenuto dopo l'affrancamento dalla schiavitù. Il periodo successivo all'affrancamento dalla schiavitù è stato caratterizzato da diverse modalità di cambiamento del processo lavorativo – lo schiavo, la servitù debitoria, il contratto e la libera forza lavoro. Queste modalità non sono mai apparse storicamente come tipi puri, perché gran parte della disponibilità di ma-

nodopera dipendeva dalla mobilità della manodopera stessa – rendendo il lavoro mobile. Il fatto è che la globalizzazione è avvenuta in gran parte a condizione di rendere il lavoro mobile. Questo sarebbe sempre stato il lato nascosto dalla storia ufficiale della globalizzazione – l’aspetto subalterno e primitivo. Il lavoro in movimento, allora come oggi, occupa un posto cruciale nella produzione capitalistica.

Clifford Rosenberg, lo storico di *Policing Paris: The Origins of Modern Immigration Control Between the Wars*, del 2006, ha mostrato come le autorità coloniali diedero forma alle loro politiche di immigrazione proprio quando parte della classe politica coloniale espresse preoccupazioni umanitarie al fine di istituire alcune misure protettive per gli immigrati. Attingendo ampiamente dai fascicoli della polizia parigina del tempo, Rosenberg ci presenta un momento critico nella storia del controllo delle migrazioni e della politica di sorveglianza. Egli mostra come negli anni dopo la Prima guerra mondiale la polizia francese, terrorizzata dalla rivoluzione bolscevica e dallo spettro della criminalità immigrata, divenne la prima grande forza in tutto il mondo ad applicare sistematicamente le distinzioni di cittadinanza e di origini nazionali. Mentre la capitale francese emergeva come rifugio per profughi, dissidenti e lavoratori provenienti da tutta Europa e da tutto il Mediterraneo negli anni Venti, gli agenti della polizia facevano irruzione nei quartieri degli immigrati per spaventare i clandestini e indurli a registrarsi presso le autorità, arrestando coloro i cui documenti non erano in regola. Trasformate dalla loro applicazione, le categorie giuridiche che esistevano da centinaia di anni cominciarono ad assumere un peso come mai prima d’allora. Queste categorie decidevano se le famiglie potevano o meno rimanere insieme e se le persone potevano mantenere il loro lavoro o erano costrette a fuggire. Durante la Seconda guerra mondiale, i controlli sull’identità hanno individuato intere popolazioni da eliminare (cfr. Rosenberg, 2006; Lewis, 2007). Ed è stato allora che sono stati messi in atto i sistemi di controllo base, come l’introduzione del passaporto e del sistema dei visti, la registrazione degli stranieri, lo sviluppo del mercato del lavoro e il controllo del lavoro domestico, e infine lo sviluppo di un sistema di sorveglianza dettagliato⁶. La caratteristica delle democrazie moderne che praticano varie esclusioni sociali ha preso forma in quel periodo. È in

6. Torpey (1999). Per una visione più ampia cfr. Lloyd (2003). È significativo lo studio di Keshavarz (2019). Keshavarz parla di “condizioni da passaporto”, ovvero «quelle situazioni in cui il passaporto è importante, poiché è reso un agente operativo e illuminante della creazione di relazioni» (ivi, p. 13, trad. nostra). Il passaporto crea la condizione dell’immigrato, e le condizioni da passaporto «sono vissute, affrontate, contestate o negoziate».

questo modo che le società stanziali, con le loro divisioni preordinate del lavoro, volevano tornare alla stabilità⁷.

La storia del lavoro degli immigrati come gruppo di popolazione sub cittadina è dunque lunga. Così come la storia della figura giuridica del lavoratore come cittadino che accede ai diritti. La storia a cui si fa riferimento ha a che fare con la questione della visibilità del lavoratore immigrato – una questione su cui torneremo presto.

10.3

Migrazione del lavoro e migrazione forzata

La storia della migrazione è dunque il cono d'ombra della storia del capitalismo – che simboleggia le storie mai raccontate delle masse di individui erranti, deportati e sradicati che vivono in terre straniere, in paesi che non riconoscono la loro “appartenenza”, e si uniscono alle classi lavoratrici in centinaia e migliaia. Questi movimenti migratori hanno frammentato le caratteristiche nazionali, etniche e linguistiche dei sistemi politici e delle società politiche. Oggi, in un contesto globale postcoloniale, i flussi di manodopera dalla “Nuova Europa” alla “Vecchia Europa” (o dal Messico o Porto Rico agli Stati Uniti) minacciano il nucleo della civilizzazione imperiale del continente euro-atlantico. Il confine/frontiera, in questo modo, è continuamente sotto pressione, e lo stress si riproduce in un continuo rinnovamento dei modi di gestione del lavoro migrante. Le strategie di governo devono garantire che i flussi di lavoro non siano privi di direzione, ma si conformino alle regole stabilite dal regime di divisione del lavoro.

7. Sassen (2006, pp. 635-45). Sassen ha scritto: «Parte della difficoltà per la vecchia Europa è, ironicamente, la mancanza di una prospettiva storica. L'Europa ha una storia appena riconosciuta di diversi secoli di migrazioni interne di manodopera. È una storia che aleggia nella penombra della storia ufficiale europea, dominata dall'immagine dell'Europa come continente di emigrazione e mai di immigrazione. Nel Settecento, quando Amsterdam costruì i suoi polder e bonificò le sue paludi, portò lavoratori dalla Germania settentrionale; quando i francesi costruirono i loro vigneti, portarono spagnoli; quando Milano e Torino si svilupparono, portarono lavoratori dalle Alpi. Nell'Ottocento, quando Haussmann ristrutturò Parigi, ricorse a tedeschi e belgi. Quando Londra ha costruito le sue infrastrutture per l'acqua e le fognature, usò gli irlandesi. Quando la Svezia decise di diventare una monarchia e aveva bisogno di bei palazzi, reclutò muratori italiani; quando la Svizzera ha costruito il tunnel del Gottardo, ha utilizzato gli italiani; e quando la Germania ha costruito le sue ferrovie e le sue acciaierie, ha portato gli italiani e i polacchi» (ivi, p. 644, trad. nostra).

L'esercito di riserva o l'esercito del pluslavoro deve conformarsi alle regole istituzionali del mercato del lavoro globale. La logica di queste regole che formano il sistema delle quote di immigrazione di manodopera, l'acquisizione delle competenze, le procedure di rimessa dei salari e quelle di supervisione si sono formate nel periodo a cui abbiamo fatto riferimento in questo articolo.

Rimane il fatto che la globalizzazione comporta, tra le altre cose, una globalizzazione del reclutamento di lavoro migrante. La situazione odierna ci ricorda l'epoca di cui abbiamo parlato fino a ora, dalla fine dell'Ottocento all'inizio del Novecento: per esempio, lo sfruttamento insito nelle catene di approvvigionamento globale (oggi possiamo pensare ai lavoratori migranti birmani in Thailandia), la creazione di nuovi spazi economici sorti praticamente dal nulla (ad esempio Macao), le hostess e le ragazze filippine dei nightclub di Hong-Kong o la manodopera nepalese, le lavoratrici migranti in Taiwan e le grandi città segnate dai lavoratori immigrati e dal traffico di manodopera (comprese le lavoratrici del sesso), ad esempio le donne georgiane o armenie che prestano assistenza ad Atene, non sono troppo differenti, nei fatti, da quanto avveniva un tempo. La globalizzazione del lavoro sessuale adesso procede a passo spedito, con internet che svolge un ruolo fondamentale. Uno studio dell'"Economist", del 9 agosto 2014 (pp. 15-8), analizza l'ingresso delle lavoratrici del sesso di diverse origini etniche nel mercato umano globale che si costituisce in modo altrettanto differenziato. Le lavoratrici del sesso che si spostano dall'Est Europa alla Vecchia Europa e agli Stati Uniti, dall'Africa e dall'Asia centrale nelle diverse parti del mondo, in seguito all'espansione dell'Unione Europea e al conflitto finanziario globale, sono ora protagoniste del commercio sessuale (cfr. TAMPEP, 2009).

In molti sensi, l'odierna industria dell'assistenza e l'industria logistica rappresentano ciò che l'industria delle piantagioni e quella delle costruzioni ferroviarie rappresentavano nel periodo a cui fa riferimento questo articolo. Migliaia e migliaia di lavoratori migranti che prestano servizio in tutto il mondo, dagli Stati Uniti al Medio Oriente, dal Sud-Est asiatico all'estremo Oriente, come muratori, idraulici, *coolies*, infermieri, *ayah*, lavoratrici del sesso, lavoratori nell'industria dell'intrattenimento e dell'edilizia, addetti al lavoro temporaneo nelle spedizioni container, caricatori e scaricatori, compresi i gruisti, i posatori di cavi, gli autisti di camion e moto e altri impiegati nella gig economy e servizi di consegna, ci ricordano ancora una volta le pratiche di reclutamento dell'era coloniale che hanno caratterizzato la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Le scuole per infer-

mieri sono in piena espansione nei paesi in via di sviluppo per produrre il lavoro necessario⁸. Tuttavia, qui dimentichiamo che queste nuove aree di produzione di forza lavoro devono essere assicurate in questo ciclo di globalizzazione con mezzi coercitivi, proprio come nel XIX secolo, quando la popolazione coloniale doveva essere inviata come parte delle forze armate nei viaggi oltremare verso le aree in cui, non molto più tardi, sarebbe sorta l'industria delle piantagioni. La coincidenza tra la messa in sicurezza delle aree per l'occupazione e la produzione non era stata ordinata da Dio. I resoconti di spedizioni militari coloniali fanno luce su una prima fase di questo processo⁹. Gli echi di queste spedizioni nell'entroterra indiano, nell'Amazzonia, nelle foreste indonesiane o nei deserti del Medio Oriente si sentono ancora oggi. Anche allora, come oggi, la globalizzazione è stata accompagnata dalla deruralizzazione su larga scala. Anche allora come oggi il processo venne preceduto da un massiccio uso della forza. Migrazione, economia e forza erano invariabilmente fratelli di sangue in un'epoca precedente, come lo sono oggi.

IO.4

Economia dei rifugiati e degli immigrati nel capitalismo globale: alcune riflessioni teoriche

Concluderemo questo articolo con una breve discussione sugli studi accademici relativi all'economia dei rifugiati e degli immigrati nel capitalismo globale. La maggior parte degli scritti sull'economia dei rifugiati o dei migranti discute dei principali cambiamenti nelle politiche di assimilazione del lavoro degli immigrati da parte dei governi occidentali. Essi si riferiscono alle attività economiche dei rifugiati e delle altre vittime dell'immigrazione forzata e riflettono sulle attività economiche di queste ultime. I rifugiati sono visti come attori economici nel mercato. L'idea è che i rifugiati e le altre vittime della migrazione forzata vogliono essere economicamente autosufficienti; sono economicamente importanti ma purtroppo vengono

8. Per un quadro del boom dell'industria infermieristica nel mondo postcoloniale nell'ultimo decennio (prima della pandemia COVID) consultare United Nations Population Fund (2011) e Department for Professional Employees (2012). Sul personale degli Stati Uniti, cfr. Department for Professional Employees (2014). Sul personale asiatico, cfr. World Health Organization (2020).

9. Si consulti, ad esempio, il resoconto delle spedizioni militari dall'India al Sud-Est asiatico di Premansu Kumar Bandyopadhyay (2011).

discriminati. Questi scritti mostrano i tentativi dei rifugiati di sopravvivere nei campi, nelle città e in altri insediamenti, in contesti etnicamente omogenei o misti, e i modi in cui dimostrano di essere utili al mercato, alle grandi imprese e al commercio organizzato. Sebbene questi scritti riconoscano che la maggior parte dei rifugiati e degli immigrati irregolari siano abitanti delle economie informali, il filo conduttore è ancora una volta che queste economie e i loro attori sono rilevanti per il mercato¹⁰. In quest'ottica, il rifugiato o il clandestino come soggetto lavoratore è assente. Eppure, i campi si stanno trasformando. Da luoghi di protezione stanno diventando territori di detenzione di lavoro mobile, poiché contengono in un unico luogo un'enorme quantità di manodopera di riserva. I campi stanno diventando città e altri tipi di grandi insediamenti, un po' informali un po' formali.

I governi hanno imparato a trattare l'arrivo dei rifugiati e di altri migranti forzati come un'opportunità, in grado di innescare la crescita delle loro economie. Si rendono conto che la situazione richiede l'integrazione del mercato del lavoro, il che aiuterebbe ad assorbire la forza lavoro migrante, dato lo specifico profilo di competenza dei migranti, come dicono quelli della Siria in Europa. Le economie informali produrrebbero maggiori profitti. I rifugiati e gli altri attori del mercato del lavoro migrante, come i migranti climatici, gli immigrati clandestini, i migranti economici e così via, portano le firme del lavoro libero e le economie dei rifugiati sono a loro volta sussunte nelle dinamiche dell'economia informale. Ricordiamo il classico studio di Micheal J. Piore, *Birds of Passage*, del 1979, che sosteneva che la tradizionale teoria *push-pull* è fundamentalmente sbagliata e che lo sviluppo dell'industria in un luogo crea sempre un'economia informale e a bassi salari e richiede l'importazione di manodopera informale e sottopagata per impieghi che altrimenti non verrebbero svolti¹¹. In effetti, informalità e segmentazione vanno di pari passo; tra competenze e lavori stereotipati e regolarizzati esiste una gamma di modalità di lavoro che creano for-

10. Per esempio, Betts *et al.* (2017); Omata (2018, pp. 19-21). Il tema della questione è "Economies: Rights and Access to Work". Consulta anche il report di Ledstrup, Larsen (2018, pp. 14-6); e la relazione analitica di Collier (2016). Per un quadro dei segmenti di lavoro nell'economia dei rifugiati o degli immigrati cfr. per esempio Taylor *et al.* (2016, pp. 7449-53).

11. Piore (1979) sostiene che questa manodopera informale e scarsamente retribuita proveniente dall'esterno non arriva mai a stabilirsi in modo permanente nel luogo in cui migra e, in relazione a ciò, analizza la migrazione della manodopera afroamericana verso il Nord degli Stati Uniti.

me di lavoro transitorie, e che si muovono in diversi spazi istituzionali del mercato. Il globale ora ospita l'informale all'interno del formale.

Eppure, stranamente, l'assorbimento dei rifugiati e dei migranti nel mercato del lavoro informale e nel modo di produzione informale produce anche la dualità del soggetto lavoratore. Per molto tempo questo fu trattato come un caso di visibilità politica del migrante che appariva come rifugiato, ma in realtà si trattava di chiusura economica. Tuttavia, il migrante, in quanto soggetto-lavoratore libero, affronta questo mondo capovolto della politica e dell'economia con la sua autonomia di movimento. Come ho sostenuto altrove, è stato il fatto di *muoversi*, il fenomeno della *mobilità* o del *movimento*, che ha permesso al soggetto lavoratore in circolazione di emergere nella sfera politica come soggetto durante il lockdown per il COVID-19 in India – letteralmente, facendo breccia nell'invisibilità del lavoro all'interno dell'ordine politico borghese (Samaddar, 2020, pp. 1-23).

In effetti, riflettendo sulle due epoche a cui abbiamo fatto costantemente riferimento – l'era coloniale della migrazione e la nostra età post-coloniale della migrazione, l'una sempre giocata sull'altra, richiedono ancora la nostra attenzione – stiamo anche rivisitando la storia del pensiero marxiano sulla questione del lavoro migrante, del colonialismo e delle incessanti guerre associate all'epoca borghese. Per dirla senza mezzi termini, c'è una strana reticenza nelle discussioni marxiste sulla questione della migrazione, sia quella libera che quella forzata, e quindi dei confini e della gestione delle frontiere. Non abbiamo in questa sede la possibilità di approfondire esaustivamente le problematiche degli studi marxisti (ad eccezione di alcuni) per fare i conti con il fenomeno del lavoro migrante, che svolge un ruolo cruciale nell'evoluzione dell'economia capitalista, in particolare nell'era neolibérale, e con l'ordine politico borghese di oggi. Ma possiamo almeno notare quanto segue.

In primo luogo, gli studiosi marxisti non hanno prestato adeguata attenzione alla questione della gestione della popolazione, di cui una parte fondamentale è rappresentata dal controllo dei migranti e dei rifugiati. Le guerre hanno causato ripetuti cicli di espropriazione e rinnovati cicli di accumulazione, spesso attraverso modalità originarie. Il fenomeno della guerra come fattore economico ha acquisito un'importante attenzione con Lenin e altri pensatori del primo Novecento, per poi passare nuovamente in secondo piano nelle discussioni sull'accumulazione della maggior parte dei marxisti occidentali negli ultimi settant'anni. Tuttavia, data la storia della controversia Marx-Malthus, l'aver trascurato la questione demografica come parte cruciale degli studi di una società del lavoro ha reso difficile

per il marxismo rispondere alla questione di classe nell'era neoliberale. Ricordiamo che Marx sostenne l'assenza di una legge permanente della popolazione o una teoria permanente della sovrappopolazione o della popolazione improduttiva. Ci poteva essere solo un surplus relativo e un esercito del lavoro di riserva. Tuttavia, è anche vero che il fantasma malthusiano deve essere ri-affrontato nell'epoca neoliberale, quando il capitalismo globale è, ancora una volta, impegnato a riformulare la questione demografica, e quindi le due questioni malthusiane della popolazione in eccedenza e di quella produttiva. Misure punitive, confinamento, nuove strategie spaziali, informalizzazione del lavoro, catena globale di approvvigionamento delle merci, logistica ed espansione del mercato globale, al fine di rendere anche gli ultimi della società "attori abilitati al mercato": tutto ciò ridefinisce la strategia demografica del capitalismo globale del nostro tempo. Questo certamente esprime le due facce dell'economia neoliberale e del capitalismo postcoloniale. Il lavoro degli immigrati si trova sul terreno entro cui questi due campi si incontrano. Il capitalismo postcoloniale si incarna nell'era neoliberale. Senza l'elemento postcoloniale nella determinazione della questione demografica in età neoliberale non possiamo dare un senso alle intuizioni di Marx sulla questione demografica nel capitalismo. Né possiamo capire propriamente il problema della migrazione nel programma politico della sinistra odierna.

In secondo luogo, *Il capitale* (Libro I) di Marx, come tutti sanno, riguarda il capitale: il capitale come rapporto, come merce, come progenitore del lavoro salariato; il capitale come cristallizzazione del lavoro e il capitale come realizzazione del pluslavoro. Ma il capitale è anche la cristallizzazione di diversi confini che, nella sua storia attuale, per funzionare in quanto capitale, deve attraversare nelle forme di vari scambi, segnando in tal modo sempre i confini che il lavoro ha dovuto varcare per diventare capitale. *Il capitale* è dunque una doppia storia – del lavoro e del capitale – all'interno della quale possiamo leggere la storia della transizione verso un modo di produzione capitalistico e di come il lavoro per essere socialmente rilevante debba diventare lavoro salariato (inclusa la storia continua dei modi sempre più nuovi di accumulazione del capitalismo attraverso frontiere e confini). In questo lungo resoconto di cambiamenti riscontriamo una storia nascosta di confini, migrazioni e flussi costanti di territori e di mercati. Per avere un'idea di questa storia nascosta si può leggere la prima famosa sezione sull'accumulazione originaria nel *Capitale* (Libro I). Come in un'allegoria espressa in una descrizione storica, questa sezione ci parla di un eterno resoconto di come il capitale trasformi sempre più la società in

una società di lavoratori sottoposti alle sue leggi. Proseguendo nel Libro III del *Capitale*, Marx notava come i confini sempre mutevoli ma sempre presenti della produzione delle merci, del denaro, della circolazione e di nuovo della produzione di merci regolino le dinamiche di produzione del capitale e la necessaria riproduzione del lavoro – un processo che oggi si svolge su scala globale. Tuttavia, fu attraverso questa analisi che egli fece emergere dall'oscurità del biologismo la questione demografica e indicò la necessità di studiare il modo in cui il capitalismo creava le leggi della popolazione nelle diverse epoche. Fin dai manoscritti preparatori dei *Grundrisse*, uno dei suoi principali bersagli fu la pretesa malthusiana di aver formulato una legge demografica generale e della sovrappopolazione per l'umanità, basata su una semplice relazione tra riproduzione naturale degli uomini e delle donne e riproduzione sociale dei mezzi di sussistenza. Per Marx, come sappiamo, la riproduzione naturale di uomini e donne era sempre la riproduzione sociale di una popolazione predeterminata dal processo storico di una particolare formazione sociale. I due concetti centrali per lui, in questo lavoro, erano *la produzione e il surplus*. Sulla base di questi Marx lesse Malthus e costruì le proprie argomentazioni sull'espropriazione dei contadini e sull'accumulazione originaria, sulla sovrappopolazione relativa, sull'esercito industriale di riserva e sulle masse erranti di lavoro, che Marx chiamava la fanteria che si spostava da un luogo all'altro. Se questo è il modo in cui la società diventerebbe una società di lavoratori, oggi questo è anche il processo di comparsa e ricomparsa dell'indigenza e dell'emergenza di gruppi di popolazione ecologicamente marginali (devastati dalle guerre, carestie e alluvioni). In questo contesto sono emerse politiche di gestione e stabilizzazione di gruppi di popolazione indigente, come la creazione dell'Africa Fund (1966-2001) nel secolo precedente¹² o gli obiettivi del millennio delle Nazioni Unite (2015-2030) in questo secolo¹³. Fin dalle opere di Marx, in tutte le discussioni sul lavoro pauperizzato emerge ripetutamente la questione demografica, al centro della quale sta la questione del lavoro migran-

12. L'obiettivo è quello di incoraggiare gli investimenti in Africa, il secondo continente più grande con diverse lingue parlate dai suoi 1,1 miliardi di abitanti. Il Commonwealth Funds ha sviluppato il Fondo per l'Africa, progettato per trarre vantaggio dalle economie africane emergenti e dalla crescente forza dei consumatori. Il Fondo mira ad accedere a società impegnate in prodotti finanziari, iniziative sanitarie, trasporti, turismo e impianti di produzione di energia. A tal fine, esso studia le reti intergovernative e altre reti private, i particolari mercati in cui vengono scambiati gli strumenti finanziari delle imprese, i quadri giuridici e la governance e i sistemi finanziari per la fornitura di informazioni agli investitori.

13. A tal riguardo cfr. United Nations (s.d.).

te – che transita da una forma all'altra, da un luogo all'altro, da un processo all'altro. Questo è in generale il contesto in cui dobbiamo collocare la questione della migrazione e della migrazione forzata. Non sorprende che i due *Global Compacts* sulla protezione dei rifugiati e dei migranti si ispirino agli obiettivi del millennio delle Nazioni Unite¹⁴.

Ripetiamo: il contesto è quello delle relazioni tra capitalismo e popolazione. Il capitalismo sta producendo ancora una volta una nuova legge di diffusione della popolazione su scala globale, creando ancora “masse umane” che il capitale sfrutterà per la sua riproduzione, la sovrappopolazione relativa su scala globale con confini chiaramente distinguibili, ma fluttuanti, tra la popolazione attiva *necessaria* e la sovrappopolazione relativa.

In terzo luogo, come primo passo verso la comprensione della relazione tra le migrazioni e la formazione di una popolazione in eccedenza pronta a essere condotta in vari tipi di impresa, possiamo riflettere sul modo in cui un nuovo tipo di potere è emerso, sulla scia di ciò che Marx definiva accumulazione originaria: la condizione di espropriazione, la condizione di nuda vita a cui è ridotto il lavoro e che fornisce al capitale il terreno per iniziare l'accumulazione. Non possiamo che apprezzare l'importanza delle formulazioni marxiane sulle condizioni di vita che mostrano, quando queste vengono ridotte al minimo, quando l'operaio viene privato di tutti i beni tranne che della propria forza lavoro per poter produrre il capitale, per così dire, le condizioni originarie dell'emergere di un tipo di potere sulla vita. Dobbiamo notare che in vaste aree del mondo postcoloniale le forme primitive e quelle più avanzate di accumulazione si sono unite per instaurare e intensificare il modo di produzione capitalistico. Le esigenze dell'accumulazione hanno reso la gestione delle popolazioni un imperativo del nostro tempo. La *governance* sociale è emersa in questo contesto di gestione demografica in una società che dovrebbe riprodurre la vita lavorativa come forza produttrice di valore. Nella condizione postcoloniale abbiamo, oltre alla forma della fabbrica e ad altre di assemblaggio, ancora altre forme – disperse, informali e disorganizzate – con soggetti lavoratori che si muovono da un posto all'altro. Dobbiamo studiare il modo in cui questa popolazione attiva di lavoratori dispersi viene gestita nel capitalismo postcoloniale e la forma specifica di potere che la gestione di questo stato di cose produce. In questo senso, dobbiamo ancora imparare da Marx a dare un senso a questo stato transitorio del lavoro e alla combinazione di uno stato di potere disperso e di un potere statale centralizzato, in altre parole, una nuova for-

14. Sui *Global Compacts* cfr. Samaddar (2000, pp. 75-86).

ma di biopotere. Nelle sezioni III e V del capitolo 23 del *Capitale* (Libro I), Marx analizza il fenomeno della sovrappopolazione relativa e le sue diverse forme. Discute anche della popolazione nomade, che descrisse come classe di persone la cui origine è agricola, ma la cui occupazione è in gran parte industriale. È la fanteria leggera del capitale, inviata ora in un luogo, ora in un altro, secondo le necessità. Quando non marcia, si accampa. Queste sezioni suggeriscono i modi in cui la formulazione del biopotere e della biopolitica può procedere in modo proficuo, identificando i suoi elementi fondanti: l'accumulazione primitiva, le leggi demografiche, la violenza, le migrazioni e il governo dell'economia di mercato.

Un'analisi dialettica ci permetterà di capire l'interazione tra migrazione e insicurezza del lavoro e il modo in cui la sicurezza ha funzionato come principale logica del governo liberale e dell'assoggettamento dei gruppi di popolazione all'ordine governativo liberale. Il lavoro precario (cioè l'insicurezza del lavoro) sarà reso non solo sicuro per la riproduzione del capitale (cioè per la sua stabilità) ma, per riprendere un'espressione di Julian Reid e altri, biopoliticamente "resiliente" in mezzo a condizioni di insicurezza per affrontare queste condizioni (cfr. Evans, Reid, 2014; Chandler, Reid, 2016).

In quarto luogo, poiché la ricchezza ereditaria e accumulata diventa cruciale per l'espansione del capitale (di fatto non c'è mai un aristocratico puro!) sotto forma di rendita, interessi e capitale sociale, la logica espansiva del capitale cerca di evitare la spada di Damocle della popolazione. Le borghesie inattive, così come le città, i patrimoni e i paesi, possono diventare un elemento caratterizzante del capitalismo globale¹⁵. Insieme al riemergere di una borghesia che si crogiola nell'interesse e nella ricchezza prodotta dalla rendita, si assiste a un aumento delle popolazioni "incarcerate", che si cerca di confinare ovunque nelle isole, nelle colonie penali e, a volte, in interi paesi contrassegnati come terre penali, come parte dell'Africa, del Centro America e del Medio Oriente. Ancora una volta, ci ricordano la storia ottocentesca delle colonie penali come Penang, Malacca o le Isole Andamane. Questi luoghi di confinamento sono anche i territori in cui milioni di persone sono state punite con la guerra (Libia, Iraq, Guatemala, El Salvador o Afghanistan). In realtà, come già menzionato, la guerra come altra faccia della ricchezza riordina, periodicamente, gruppi di popolazione per

15. Questo è il contesto in cui va letta l'analisi di Marx nella sezione 3 del capitolo 22 del *Capitale*, Libro I, intitolata *Divisione del plusvalore in capitale e reddito. La teoria dell'astinenza* (Marx, 1980, pp. 647-55).

il mercato globale – un aspetto sottovalutato da demografi ed economisti¹⁶. Il conseguente riordinarsi dello spazio nel suo rapporto con la popolazione si traduce, da un lato, in spazi di guerra, alluvioni, persone escluse e in fuga, dall'altro in spazi di produzione, consumo e ricchezza.

L'esercito globale di riserva del lavoro oggi conta tra le sue file rifugiati, sfollati interni, contadini espropriati, detenuti, minori costretti al lavoro, lavoratori sotto nuove forme di servitù, gruppi ecologicamente marginali e tutti coloro che sono al centro di ciò che Michel Foucault avrebbe forse chiamato “giusta misura di punizione” – la punizione secondo le esigenze della società borghese. Eppure, allo stesso modo, non è solo la politica punitiva del capitalismo a contribuire alla crescita della popolazione carceraria, ma sono anche le macchine e le tecnologie che lavorano sempre di più come “misura dell'uomo”. La società liberale si è ora dispersa in una società punitiva. Ma, la caratteristica di questa società punitiva è che la popolazione migrante non deve essere considerata “ingiustamente punita”. La popolazione migrante sarà punita pubblicamente solo in via eccezionale. Dalla punizione visibile, l'ordine sposta il compito punitivo dal campo della percezione visibile a quello della coscienza astratta, dall'intensità visibile alla inevitabilità di un ordine di produzione.

C'è dunque un feticismo del “regolare”, dello “stabile”, del “giusto”, che nasconde la realtà della mobilità, del movimento e della direzione. Eppure, questa realtà di mobilità, di movimento e direzione influenza la natura sociale, geografica e duratura su larga scala della formazione del lavoro. Ricordiamo che Marx usava la parola “arcano” nel titolo del capitolo 1 (sezione quarta, *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*) e del capitolo 24 (*L'arcano dell'accumulazione originaria*) – solo due volte nei titoli dei capitoli del *Capitale*, e collegando così in modo straordinario il feticismo con la produzione dell'arcano come parte di un processo produttivo. L'ordine coloniale nascondeva il modo in cui veniva creato il valore, così come l'accumulazione originaria appariva come una storia del passato. Tutto divenne una questione di storia, un antico passato che nessuno ricorda. La produzione del valore era, come Marx ricordava, lo scrupolo di Robinson Crusoe in un'isola innocente e non contaminata dall'industria e dall'uomo. La condizione della “comparsa” del lavoro migrante come una parte data di un'isola, dove i Robinson di oggi creano ricchezza, è la naturalizzazione di ciò che chiamiamo lavoro. Ma la migrazione introduce l'anar-

16. La questione della guerra in questo contesto viene esposta, tra gli altri, da Chatterjee (2017, pp. 1-15).

chia nel processo del lavoro – un movimento che disturberà sempre l'ordine economico. Perciò, la sfida a questo ordine è: come diventare flessibili quando la migrazione non può essere controllata?

In questo articolo abbiamo parlato di “direzione” – la direzione che l'elemento del lavoratore migrante conferisce al capitalismo. In questo richiamo alla “direzione” non facciamo altro che seguire le orme delle famose formulazioni di Marx sulla “tendenza”. La “tendenza” non è mai assoluta, non si completa mai. Sarà sempre in divenire, mai pienamente realizzata. Le economie e le società migranti indicano queste “direzioni” – la realtà plasmabile dell'era neoliberale, che è contraria alle composizioni rigide e meccaniche del capitalismo industriale. La migrazione porta con sé la realtà della “direzione”, o se volete, la “tendenza”, e quindi non vi darà alcuna struttura né alcun libero trasferimento della volontà. Si potrebbe dire, solo un ordine monastico di direzione per sedersi fuori ed entrare quando arriva la chiamata al lavoro. Migrazione, economia e forza erano invariabilmente fratelli di sangue nella prima epoca capitalistica, come lo sono oggi.

Bibliografia

- ADAS M. (ed.) (2010), *Essays on Twentieth Century History*, Temple University Press, Philadelphia.
- AMBROSE S. E. (2001), *Nothing Like It in the World: The Men Who Built the Transcontinental Railroad 1863-1869*, Simon & Schuster, New York.
- ANITHA S., PEARSON R. (2013), *A History of Migration, Striking Women*, www.striking-women.org/module/migration/history-migration; ultima consultazione il 10 giugno 2023.
- BAHADUR G. (2014), *Coolie Woman: The Odyssey of Indenture*, University of Chicago Press, Chicago.
- BAIN D. H. (2002), *Empire Express: Building the First Transcontinental Railroad*, Penguin Books, New York.
- BANDYOPADHYAY P. K. (2011), *Sepoys in the British Overseas Expeditions*, vol. I: (1762-1826), K. P. Bagchi, Kolkata.
- BEHEL R. P., VAN DER LINDEN M. (ed.) (2007), *Coolies, Capital, and Colonialism: Studies in Indian Labour History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BETTS A. et al. (2017), *Refugee Economies: Forced Displacement and Development*, Oxford University Press, Oxford.
- BREMAN J. (1989), *Taming the Coolie Beast: Plantation Society and the Colonial Order in Southeast Asia*, Oxford University Press, New Delhi.

- Briefing Prostitution and the Internet: More Bang for Your Buck* (2014), in “The Economist”, 9 agosto, <https://www.economist.com/briefing/2014/08/07/more-bang-for-your-buck>; ultima consultazione il 10 giugno 2023.
- CASTLES S., KOSACK G. (1973), *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe*, Oxford University Press, Oxford.
- CHANDLER D., REID J. (2016), *The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation, and Vulnerability*, Rowman and Littlefield, London.
- CHATTERJEE P. (2017), *Land and the Political Management of Primitive Accumulation*, in A. P. D’Costa, A. Chakraborty (eds.), *The Land Question in India: State, Dispossession, and Capitalist Transition*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-15.
- COLES R. (1970), *Uprooted Children: The Early Life of Migrant Farm Workers*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- COLLIER P. (2016), *Refugee Economics*, in “Milken Institute Review”, www.milkenreview.org/articles/refugee-economics; ultima consultazione il 10 giugno 2023.
- DEPARTMENT FOR PROFESSIONAL EMPLOYEES (2012), *The Stem Workforce: An Occupational Overview*, DPE Research Department, Washington, <http://uwua.net/wp-content/uploads/2017/01/protech-The-STEM-workforce-2012.pdf>; ultima consultazione il 4 luglio 2023.
- ID. (2014), *Nursing: A Profile of the Profession*, DPE Research Department, Washington, <https://docplayer.net/9346993-Nursing-a-profile-of-the-profession.html>; ultima consultazione il 10 giugno 2023.
- EVANS B., REID J. (2014), *Resilient Life: The Art of Living Dangerously*, Polity Press, London.
- GEYER M. (1994), *Behind the Wall: The Women of the Destitute Asylum, Adelaide, 1852-1918*, Migration Museum, Adelaide.
- KESHAVARZ M. (2019), *The Design Politics of the Passport: Materiality, Immobility, and Dissent*, Bloomsbury Visual Arts, London.
- LEDSTRUP M., LARSEN M. (2018), *From Refugee to Employee: Work Integration in Rural Denmark*, in “Forced Migration Review”, 58, pp. 14-6.
- LEWIS M. D. (2007), *The Boundaries of the Republic: Migrant Rights and the Limits of Universalism in France, 1918-1940*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- LLOYD M. (2003), *The Passport: The History of Man’s Most Travelled Document*, Sutton Publishing, Gloucestershire.
- MARX K. (2011), *Il capitale*, Libro I, in MEOC, vol. XXXI, La Città del Sole, Napoli.
- MEZZADRA S., NEILSON B. (2013), *Border as Method: Or, the Multiplication of Labour*, Duke University Press, Durham.
- MUSTO M. (a cura di) (2019), *Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli, Roma.
- OMATA N. (2018), *Refugees’ Engagement with Host Economies in Uganda*, in “Forced Migration Review”, 58, pp. 19-21.

- PARKER R. (2008), *Uprooted: The Shipment of Poor Children to Canada, 1867-1917*, The Policy Press, Bristol.
- PIORE M. J. (1979), *Birds of Passage: Migrant Labour and Industrial Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROSENBERG C. (2006), *Policing Paris: The Origins of Modern Immigration Control Between the Wars*, Cornell University Press, Ithaca.
- ROSSITER N. (2017), *Imperial Infrastructures*, in Id., *Software, Infrastructure, Labour: A Media Theory of Logistical Nightmares*, Routledge, London, pp. 138-83.
- SAMADDAR R. (2020), *The Global Gaze of Care, Protection, and Power*, in "Refuge", 36, 1, pp. 75-86.
- ID. (2020), *Introduction*, in Id. (ed.), *Borders of an Epidemic: Covid-19 and Migrant Workers*, Calcutta Research Group, Kolkata, pp. 1-23.
- SASSEN S. (2006), *Europe's Migrations: The Numbers and the Passions Are Not New*, in "Third Text", 20, 6, pp. 635-45.
- TAMPEP (2009), *Sex Work in Europe: A Mapping of the Prostitution Scene in 25 European Countries*, TAMPEP International Foundation, Amsterdam.
- TAYLOR J. E. et al. (2016), *Economic Impact of Refugees*, in "PNAS", 113, 27, pp. 7449-53.
- TINKER H. (1974), *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920*, Oxford University Press, Oxford.
- TORABULLY K., CARTER M. (2002), *Coolitude: An Anthology of the Indian Labour Diaspora*, Anthem Press, London.
- TORPEY J. (1999), *The Invention of Passport: Surveillance, Citizenship, and the State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- UNITED NATIONS (s.a.), *News on Millennium Development Goals*, in "Millennium Development Goals and Beyond 2015", www.un.org/millenniumgoals/; ultima consultazione il 10 giugno 2023.
- UNITED NATIONS POPULATION FUND (2011), *The State of the World's Midwifery, 2011: Delivering Health, Saving Lives*, United Nations Population Fund, New York.
- VERNON J. (2007), *Hunger: A Modern History*, Harvard University Press, Cambridge.
- WAREING J. (2017), *Indentured Migration and the Servant Trade from London to America, 1618-1718: 'There Is Great Want of Servants'*, Oxford University Press, Oxford.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2020), *South-East Asia Nursing and Midwifery Educational Institutions Network: Report of the Second Meeting, Yangon, Myanmar, 28-30 April 2009*, World Health Organization, New Delhi.



Parte quarta
Comunismo come libera associazione





II

L'esperienza della Comune di Parigi e le riflessioni di Marx sul comunismo

di *Marcello Musto*

II.1

La trasformazione del potere politico

In Francia i borghesi avevano sempre ottenuto tutto¹. Sin dalla rivoluzione del 1789, erano stati i soli ad arricchirsi nei periodi di prosperità, mentre la classe lavoratrice aveva dovuto regolarmente sopportare il costo delle crisi. La proclamazione della Terza Repubblica aprì nuovi scenari e offrì l'occasione per ribaltare questo corso. Napoleone III era stato sconfitto e catturato dai tedeschi, a Sedan, il 4 settembre 1870. Nel gennaio dell'anno seguente, la resa di Parigi, che era stata assediata per oltre quattro mesi, aveva costretto i francesi ad accettare le condizioni imposte da Otto von Bismarck. Ne seguì un armistizio che permise lo svolgimento di elezioni e la successiva nomina di Adolphe Thiers a capo del potere esecutivo, con il sostegno di una vasta maggioranza legittimista e orleanista. Nella capitale, però, in controtendenza con il resto del paese, lo schieramento progressista-repubblicano era risultato vincente con una schiacciante maggioranza e il malcontento popolare era più esteso che altrove. La prospettiva di un esecutivo che avrebbe lasciato immutate tutte le ingiustizie sociali, che voleva disarmare la città ed era intenzionato a far ricadere il prezzo della guerra sulle fasce meno abbienti, scatenò la ribellione. Il 18 marzo scoppiò una nuova rivoluzione; Thiers e la sua armata dovettero riparare a Versailles².

Gli insorti decisero di indire subito libere elezioni, per assicurare all'insurrezione la legittimità democratica. Il 26 marzo, una schiacciante maggioranza (190.000 voti contro 40.000) approvò le ragioni della rivolta e 70

1. Questo contributo è stato realizzato con il supporto del Social Science and Humanities Research Council of Canada (SSHRC), Insight Development Grant (progetto n. 430-2020-00985).

2. A proposito dei principali eventi che hanno portato alla rivoluzione, cfr. Choury (1960); Dalotel, Faure, Freiermuth (1980); Milza (2009a).



degli 85 eletti si dichiararono a favore della rivoluzione. I 15 rappresentanti moderati del cosiddetto *parti de maires*, un gruppo composto da ex presidenti di alcuni *arrondissement*, si dimisero immediatamente e non entrarono a far parte del Consiglio della Comune. Furono seguiti poco dopo da quattro radicali. I restanti 66 membri – non facilmente distinguibili per le loro doppie appartenenze politiche – rappresentavano posizioni molto variegata. Tra di essi vi erano una ventina di repubblicani neo-giacobini (inclusi gli autorevoli Charles Delescluze e Felix Pyat), una dozzina di proseliti di Auguste Blanqui, 17 appartenenti dell'Associazione internazionale dei lavoratori (al cui interno erano presenti sia i mutualisti seguaci di Pierre-Joseph Proudhon che i collettivisti legati a Karl Marx, spesso in contrasto tra loro) e un paio di indipendenti³. La maggioranza dei componenti della Comune erano operai o rappresentanti riconosciuti della classe lavoratrice. In 14 provenivano dalla Guardia nazionale. Fu proprio il comitato centrale di quest'ultima a consegnare il potere nelle mani della Comune, anche se questo atto fu l'inizio di una lunga serie di contraddizioni e conflitti tra le due entità.

Il 28 marzo una grande massa di cittadini si riunì nei pressi dell'Hôtel de Ville e salutò festante l'insediamento della nuova assemblea che prese ufficialmente il nome di Comune di Parigi. Anche se resistette soltanto 72 giorni, fu il più importante evento politico della storia del movimento operaio del XIX secolo. La Comune fece rinascere la speranza in una popolazione stremata da mesi di stenti. Nei quartieri sorsero comitati e gruppi in suo sostegno. In ogni angolo della metropoli, si moltiplicarono iniziative di solidarietà e piani per la costruzione di un mondo nuovo. Montmartre fu ribattezzata "la cittadella della libertà". Uno dei sentimenti predominanti fu il desiderio di condividere. Militanti come Louise Michel funsero da esempio per il loro spirito di abnegazione – Victor Hugo (2004, p. 24) scrisse di lei: «facevi ciò che fanno le grandi anime folli. Glorificavi coloro che vengono schiacciati e sottomessi». Tuttavia, la Comune non visse per impulso di un leader o di poche figure carismatiche. Anzi, la sua principale caratteristica fu la sua dimensione spiccatamente collettiva. Donne e uomini si associarono volontariamente per un progetto comune di liberazione. L'autogestione non fu più considerata un'utopia. L'autoemancipazione venne ritenuta imprescindibile.

Tra i primi decreti di emergenza emanati per arginare la dilagante povertà vi furono il blocco del pagamento degli affitti (era giusto che "la pro-

3. Cfr Rougerie (1971, p. 146); Milza (2009, pp. 236-44); e il più recente Latta (2021).

prietà facesse la sua parte di sacrifici”) e la sospensione della vendita degli oggetti – per un valore non superiore ai 20 franchi – che si trovavano presso il monte di pietà. Vennero anche istituite nove commissioni collegiali che avrebbero dovuto sostituire i ministeri esistenti: guerra, finanze, sicurezza generale, educazione, sussistenza, giustizia, lavoro e scambio, relazioni estere, servizi pubblici (cfr. Rougerie, 1988, pp. 62-3). In seguito, venne nominato un delegato alla direzione di ognuna di esse.

Il 19 aprile, tre giorni dopo le elezioni suppletive a seguito delle quali fu possibile sostituire 31 seggi rimasti quasi subito vacanti, la Comune redasse la *Dichiarazione al popolo francese*, all'interno della quale furono proclamati «la garanzia assoluta della libertà individuale, della libertà di coscienza e della libertà di lavoro» e «l'intervento permanente dei cittadini nelle vicende comunali». Venne affermato che il conflitto tra Parigi e Versailles «non poteva terminare con illusori compromessi» e che il popolo aveva «il dovere di lottare e vincere!» (The Commune of Paris, 1999, pp. 218-9). Ben più significativi dei contenuti di questo testo – sintesi alquanto ambigua per evitare tensioni tra le diverse tendenze politiche – furono gli atti concreti attraverso i quali i militanti della Comune si batterono per una trasformazione totale del potere politico. Essi avviarono un insieme di riforme che miravano a mutare profondamente non solo le modalità con le quali la politica veniva amministrata, ma la sua stessa natura. La democrazia diretta della Comune prevedeva la revocabilità degli eletti e il controllo del loro operato attraverso il vincolo di mandato (una misura insufficiente a dirimere la complessa questione della rappresentanza politica). I magistrati e le altre cariche pubbliche – anch'essi assoggettati a controllo permanente e alla possibilità di revoca – non sarebbero stati designati arbitrariamente, come in passato, ma nominati a seguito di concorso o di elezioni trasparenti. Occorreva impedire la professionalizzazione della sfera pubblica. Le decisioni politiche non spettavano a gruppi ristretti di funzionari e tecnici, ma dovevano essere prese dal popolo. Eserciti e forze di polizia non sarebbero più state istituzioni separate dal corpo della società. La separazione tra Stato e Chiesa fu reputata una necessità irrinunciabile.

Il cambiamento politico non poteva, però, esaurirsi con l'adozione di queste misure. Doveva intervenire ben più alla radice. Bisognava ridurre drasticamente la burocrazia trasferendo l'esercizio del potere nelle mani del popolo. La sfera sociale doveva prevalere su quella politica e quest'ultima – come aveva già sostenuto Henri de Saint-Simon – non sarebbe più esistita come funzione specializzata, poiché sarebbe stata progressivamente assimilata dalle attività della società civile. Il corpo sociale si sarebbe reim-

possessato di funzioni che erano state trasferite allo Stato. Abbattere il dominio di classe esistente non sarebbe stato sufficiente; occorreva estinguere il dominio di classe in quanto tale. Tutto ciò avrebbe consentito la realizzazione del disegno auspicato dai comunardi: una repubblica costituita dall'unione di libere associazioni veramente democratiche che sarebbero divenute promotrici dell'emancipazione di tutte le sue componenti. Era l'autogoverno dei produttori.

11.2

La Comune come sinonimo di rivoluzione e riforme sociali

La Comune riteneva che le riforme sociali fossero ancor più rilevanti dei rivolgimenti dell'ordine politico. Esse rappresentavano la sua ragion d'essere, il termometro attraverso il quale misurare la fedeltà ai principi per i quali era sorta, l'elemento di maggiore distinzione rispetto alle rivoluzioni che l'avevano preceduta nel 1789 e nel 1848. La Comune ratificò più di un provvedimento dal chiaro connotato di classe. Le scadenze dei debiti vennero procrastinate di tre anni e senza pagamento degli interessi. Gli sfratti per mancato versamento degli affitti vennero sospesi e si dispose che le abitazioni vacanti venissero requisite a favore dei senzatetto. Si organizzarono progetti per limitare la durata della giornata lavorativa (dalle iniziali dieci ore alle otto contemplate per il futuro), si proibì, pena sanzioni, la pratica diffusa tra gli imprenditori di comminare multe pretestuose agli operai al solo scopo di ridurre loro le paghe, furono stabiliti minimi salariali dignitosi. Venne sancita l'interdizione al cumulo di più lavori e fissato un limite massimo agli stipendi di quanti ricoprivano incarichi pubblici. Si fece quanto possibile per aumentare gli approvvigionamenti alimentari e per diminuire i prezzi. Il lavoro notturno nei panifici fu vietato e vennero aperte alcune macellerie municipali. Furono implementate diverse misure di assistenza sociale per i soggetti più deboli – compresa l'offerta di vivande a donne e bambini abbandonati – e venne deliberata la fine della discriminazione esistente tra figli legittimi e naturali (cfr. Rougerie, 1971, p. 100).

Tutti i comunardi ritennero che la funzione dell'educazione fosse un fattore indispensabile per la liberazione degli individui, sinceramente convinti che essa rappresentasse il presupposto di ogni serio e duraturo mutamento sociale e politico. Pertanto, animarono molteplici e rilevanti dibattiti intorno alle proposte di riforma del sistema educativo. La scuola sarebbe stata resa obbligatoria e gratuita per tutte e tutti. L'insegnamento di

stampo religioso sarebbe stato sostituito da quello laico, ispirato a un pensiero razionale e scientifico, e le spese di culto non sarebbero più gravate sul bilancio dello Stato. Nelle commissioni appositamente istituite e sugli organi di stampa apparvero numerose prese di posizione che evidenziarono quanto fosse fondamentale la scelta di investire sull'educazione femminile. Per diventare davvero «un servizio pubblico», la scuola doveva offrire uguali opportunità ai «bambini dei due sessi». Infine, essa doveva vietare «distinzioni di razza, nazionalità, fede o posizione sociale» (cit. in Lenoir, 2021, pp. 495-8). Agli avanzamenti di carattere teorico, si accompagnarono prime iniziative pratiche e, in più di un *arrondissement*, migliaia di bambini della classe lavoratrice ricevettero gratuitamente i materiali didattici ed entrarono, per la prima volta, in un edificio scolastico.

La Comune legiferò anche misure di carattere socialista. Si decise che le officine abbandonate dai padroni fuggiti fuori città, ai quali si garantì un indennizzo al momento del ritorno, sarebbero state consegnate ad associazioni cooperative di operai. I teatri e i musei – che sarebbero stati aperti a tutti e non a pagamento – vennero collettivizzati e affidati alla gestione di quanti si erano uniti nella “Federazione degli artisti di Parigi”, presieduta dal pittore e instancabile militante Gustave Courbet. A essa presero parte circa 300 scultori, architetti, litografi e pittori (tra i tanti anche Édouard Manet). A questa iniziativa seguì la nascita della “Federazione artistica” che raccolse gli attori e il mondo della lirica (cfr. Sanchez, 1997; Clayson, 2002).

Tutte queste azioni e disposizioni furono sorprendentemente realizzate in 54 giorni, in una Parigi ancora martoriata dagli effetti della Guerra franco-prussiana. La Comune poté operare soltanto dal 29 marzo al 21 maggio e, per giunta, nel mezzo di una eroica resistenza agli attacchi di Versailles, per difendersi dai quali fu necessario un gran dispendio di energie umane e risorse finanziarie. Inoltre, poiché la Comune non disponeva di alcun mezzo coercitivo, molte delle decisioni assunte non furono applicate uniformemente nella vasta area della città. Esse costituirono, tuttavia, un notevole tentativo di riforma sociale e indicarono il cammino per un cambiamento possibile.

La Comune fu ben più degli atti approvati dalla sua assemblea legislativa. Ambì finanche ad alterare energicamente lo spazio urbano, come dimostra la scelta di abbattere la Colonna Vendôme, reputata monumento alla barbarie e riprovevole simbolo della guerra, e a laicizzare alcuni luoghi di culto, destinando il loro uso alla collettività. La Comune visse grazie a una straordinaria partecipazione di massa e a un solido spirito di mutua

assistenza. In questo rivolgimento contro l'autorità, i club rivoluzionari sorti con incredibile rapidità in quasi tutti gli *arrondissement* ebbero una funzione ragguardevole. Se ne costituirono ben 28 e rappresentarono uno degli esempi più calzanti della mobilitazione spontanea che accompagnò la Comune⁴. Aperti ogni sera, essi offrirono ai cittadini la possibilità di incontrarsi, dopo il lavoro, per dibattere liberamente sulla situazione sociale e politica, verificare quanto realizzato dai propri rappresentanti e suggerire alternative per la risoluzione delle problematiche quotidiane. Si trattava di associazioni orizzontali che favorivano la formazione e l'espressione della sovranità popolare, ma anche di spazi di autentica sorellanza e fraternità. Erano i luoghi dove ciascuno poteva respirare l'inebriante possibilità di rendersi padrone del proprio destino.

Tale percorso di emancipazione non prevedeva discriminazioni di carattere nazionale. Il titolo di cittadini della Comune andava garantito a tutti coloro che si adoperavano per il suo sviluppo e gli stranieri avevano gli stessi diritti sociali garantiti ai francesi. Riprova di questo principio di uguaglianza fu il ruolo predominante assunto da diversi stranieri (circa 3.000 in totale). L'ungherese e membro dell'Associazione internazionale dei lavoratori Léo Frankel non solo sedette tra gli eletti della Comune, ma fu anche il responsabile della commissione lavoro – uno dei “ministeri” più importanti di Parigi. Ruolo altrettanto rilevante ebbero i polacchi Jaroslaw Dombrowski e Walery Wroblewski, entrambi autorevoli generali a capo della Guardia nazionale.

In questo contesto, le donne, sebbene ancora private del diritto al voto e, di conseguenza, anche a quello di sedere tra i rappresentanti del Consiglio della Comune, svolsero una funzione essenziale per la critica dell'ordine sociale esistente. Trasgredirono le norme della società borghese e affermarono una loro nuova identità in opposizione ai valori della famiglia patriarcale. Uscirono dalla dimensione privata e si occuparono della sfera pubblica. Costituirono l'Unione delle donne per la difesa di Parigi e per la cura dei feriti (sorta grazie all'incessante attività di Élisabeth Dmitrieff, militante dell'Associazione internazionale dei lavoratori) ed ebbero un ruolo centrale nell'identificazione di battaglie sociali strategiche. Ottennero la chiusura delle case di tolleranza, conseguirono la parità di salario con gli insegnanti maschi, coniarono lo slogan “uguale retribuzione per uguale lavoro”, rivendicarono pari diritti nel matrimonio, pretesero il rico-

4. Per un elenco dei 28 circoli esistenti all'epoca della Comune di Parigi, cfr. Johnson (1996, pp. 166-70).

noscimento delle libere unioni, promossero la nascita di camere sindacali esclusivamente femminili. Quando, alla metà di maggio, la situazione militare volse al peggio, con le truppe di Versailles giunte alle porte di Parigi, le donne presero le armi e riuscirono anche a formare un loro battaglione. In molte esalarono l'ultimo respiro sulle barricate. La propaganda borghese le rese oggetto dei più spietati attacchi, tacciandole di avere dato fuoco alla città durante gli scontri e bollandole con l'epiteto dispregiativo di *pétroleuses* (cfr. Thomas, 1963, pp. 341-55).

La Comune voleva instaurare un'autentica democrazia. Si trattava di un progetto ambizioso e di difficile attuazione. La sovranità popolare alla quale ambivano i rivoluzionari implicava una partecipazione del più alto numero possibile di cittadini. Sin dalla fine di marzo, a Parigi si era sviluppata una miriade di commissioni centrali, sottocomitati di quartiere, club rivoluzionari e battaglioni di soldati che affiancarono il già complesso duopolio composto dal Consiglio della Comune e dal Comitato centrale della Guardia nazionale. Quest'ultimo, infatti, aveva conservato il controllo del potere militare, operando, spesso, come un vero contropotere del primo. Se l'impegno diretto di un'ampia parte della popolazione costituiva una vitale garanzia democratica, le troppe autorità in campo avevano reso complicato il processo decisionale e tortuosa l'applicazione delle ordinanze⁵.

Il problema della relazione tra l'autorità centrale e gli organi locali produsse non pochi cortocircuiti, determinando una situazione caotica e non di rado paralizzante. L'equilibrio già precario saltò del tutto quando, dinanzi all'emergenza della guerra, all'indisciplina presente tra i ranghi della Guardia nazionale e a una crescente inefficacia dell'azione governativa, Jules Miot propose la creazione di un Comitato di Salute pubblica di cinque componenti – una soluzione che si ispirava al modello dittatoriale di Maximilien Robespierre nel 1793. La misura venne approvata, con 45 voti a favore e 23 contrari, il 1° maggio. Fu un drammatico errore che decretò l'inizio della fine di un'esperienza politica inedita e spacò la Comune in due blocchi contrapposti. Al primo appartenevano neo-giacobini e blanquisti, propensi alla concentrazione del potere e, al fine, in favore del primato della dimensione politica su quella sociale. Del secondo facevano parte la maggioranza dei membri dell'Associazione internazionale dei lavoratori, per i quali la sfera sociale era più significativa di quella politica. Essi ritenevano necessaria la separazione dei poteri e credevano che la repubblica non

5. A proposito di questo tema si veda lo studio classico di Georges Bourgin (1871); e il recente Zaidman (2021).

dovesse mai mettere in discussione le libertà politiche. Coordinati dall'infaticabile Eugène Varlin, pronunciarono un netto rifiuto alle derive autoritarie e non parteciparono all'elezione del Comitato di Salute pubblica. Per loro, il potere centralizzato nelle mani di pochi individui sarebbe stato in netto contrasto con i postulati della Comune. I suoi eletti non erano i possessori della sovranità – che apparteneva al popolo – e, pertanto, non avevano alcun diritto di alienarla. Il 21 maggio, allorquando la minoranza prese di nuovo parte a una seduta del Consiglio della Comune, fu posto in essere un nuovo tentativo di ritessere l'unità al suo interno. Era, però, già troppo tardi.

La Comune di Parigi fu repressa con brutale violenza dalle armate di Versailles. Durante la cosiddetta “settimana di sangue” (21-28 maggio) vennero uccisi tra i 17.000 e i 25.000 cittadini. Gli ultimi combattimenti si svolsero lungo la cinta del cimitero Père-Lachaise. Il giovane Arthur Rimbaud descrisse la capitale francese come una «città dolorosa, quasi morta». Fu il massacro più violento della storia della Francia. Solo in 6.000 riuscirono a fuggire e a riparare in esilio tra Inghilterra, Belgio e Svizzera. I prigionieri catturati furono 43.522. Un centinaio di questi subì la condanna a morte, a seguito di processi sommari inscenati da corti marziali, mentre in circa 13.500 vennero spediti in carcere, ai lavori forzati o deportati (in numero consistente soprattutto nella remota Nuova Caledonia)⁶.

Lo spettro della Comune intensificò la repressione antisocialista in tutt'Europa. Sottacendo l'inaudita violenza di Stato operata da Thiers, la stampa conservatrice e liberale accusò i comunardi dei peggiori crimini ed espresse grande sollievo per il ripristino “dell'ordine naturale” e della legalità borghese, nonché compiacimento per il trionfo della “civiltà” sull'anarchia. Quanti avevano osato infrangere l'autorità e attentare ai privilegi della classe dominante furono puniti in modo esemplare. Le donne tornarono a essere considerate inferiori e gli operai, dalle mani sporche e piene di calli, che avevano osato pensare di poter governare, furono ricacciati nei posti della società ritenuti a loro congeniali.

Eppure, l'insurrezione parigina diede forza alle lotte operaie e le spinse verso posizioni più radicali⁷. Parigi aveva mostrato che bisognava persegui-

6. Alcuni di essi solidarizzarono e condivisero la stessa sorte degli insorti algerini che avevano capeggiato la rivolta anticoloniale di Mokrani, svoltasi in contemporanea alla Comune e anch'essa schiacciata dalla violenza delle truppe francesi.

7. All'indomani della sua sconfitta, Eugène Pottier scrisse un canto destinato a diventare il più celebre del movimento dei lavoratori. I suoi versi recitavano: «Uniamoci e domani *L'Internazionale* sarà il genere umano!».

re l'obiettivo della costruzione di una società radicalmente diversa da quella capitalistica e incarnò contemporaneamente l'idea astratta e il cambiamento concreto. Divenne sinonimo del concetto stesso di rivoluzione, fu un'esperienza ontologica della classe lavoratrice (cfr. Lefebvre, 2018, p. 355).

II.3

L'Internazionale dopo la Comune di Parigi

Se Bakunin aveva incitato gli operai a trasformare la guerra patriottica in guerra rivoluzionaria (cfr. Lehning, 1977), a Londra il Consiglio generale rispose, in un primo momento, con il silenzio (cfr. Musto, 2014; 2018). L'organismo incaricò Marx di redigere un testo a nome dell'Internazionale, ma egli ne ritardò la pubblicazione. Le ragioni che lo spinsero ad attendere furono sofferte e complicate. Conoscendo bene i reali rapporti di forza in campo e le debolezze della Comune, Marx intuiva, sin dal principio, che essa era condannata alla sconfitta. Anzi, egli aveva tentato di mettere in guardia la classe operaia francese già dal settembre 1870. Nel *Secondo indirizzo sulla guerra franco-prussiana*, infatti, aveva affermato:

ogni tentativo di rovesciare il nuovo governo, nel corso della crisi attuale, con il nemico che quasi bussa alle porte di Parigi, sarebbe una follia disperata. I lavoratori francesi [...] non devono lasciarsi illudere dai ricordi del 1792 [...]. Non devono ripetere il passato, ma costruire il futuro. È bene che approfittino con calma e risolutezza delle opportunità offerte dalla libertà repubblicana, per dedicarsi alla propria organizzazione di classe. Ciò infonderà loro una nuova potenza erculea per la rigenerazione della Francia e per il nostro compito comune, l'emancipazione del lavoro. Dalle loro energie e dalla loro saggezza dipende il destino della Repubblica (Marx, 2008a, p. 195).

Una dichiarazione piena di fervore sulla vittoria della Comune avrebbe rischiato di generare false aspettative tra i lavoratori di tutta l'Europa e di contribuire, poi, al propagarsi di demoralizzazione e sfiducia. Marx decise, dunque, di ritardare la consegna del documento affidatogli e si assentò per diverse settimane dalle riunioni del Consiglio generale. Le sue amare previsioni si avverarono presto e il 28 maggio, poco più di due mesi dopo la sua proclamazione, la Comune di Parigi fu repressa nel sangue. A due giorni di distanza dall'evento, Marx ritornò al Consiglio generale e portò con sé un manoscritto intitolato *La guerra civile in Francia*. Letto e approvato all'unanimità, fu pubblicato (come d'abitudine per i documenti del Consiglio

generale) con in calce i nomi di tutti i suoi componenti e divenne, in poche settimane, il documento del movimento operaio che fece più scalpore in tutto l'Ottocento. Stampato velocemente in tre edizioni in lingua inglese, lo scritto di Marx generò, al tempo stesso, approvazione tra gli operai e grande scandalo negli ambienti borghesi. In poco tempo, venne tradotto, integralmente o in parte, in una dozzina di lingue e apparve in giornali, riviste e opuscoli di numerosi paesi d'Europa e negli Stati Uniti.

Nonostante l'appassionata e convinta difesa di Marx, è certamente da escludere che l'Internazionale possa aver spinto i parigini all'insurrezione o abbia esercitato un'influenza decisiva sulla Comune di Parigi, come affermarono tanto i reazionari del tempo ansiosi di condannarla, quanto i successivi marxisti dogmatici troppo desiderosi di osannarla⁸. D'altronde, fu lo stesso Marx a dichiarare che «la maggioranza della Comune non fu in alcun modo socialista, né avrebbe potuto esserlo» (Id., 2008b, p. 54).

Da questo momento, l'Internazionale fu nell'occhio del ciclone e venne ritenuta responsabile di ogni atto contro l'ordine costituito, al punto tale che Marx domandò ironicamente come mai non le fosse stata attribuita anche la colpa delle calamità naturali: «dopo il grande incendio di Chicago, il telegrafo annunciava la medesima notizia su tutta la terra: era l'opera infernale dell'Internazionale, ed è in effetti strano che non si sia attribuito alla sua azione demoniaca l'uragano che ha devastato le Indie occidentali» (Id., 1968, p. 100).

A nome del Consiglio generale, Marx fu costretto a passare intere giornate a rispondere alle falsificazioni sull'Internazionale e sulla sua persona scritte dai giornali: «in questo momento ho l'onore di essere l'uomo più calunniato e più minacciato di Londra» (Id., 1989, p. 229). Intanto, i governi di tutt'Europa, preoccupati che, dopo Parigi, avrebbero potuto svilupparsi altre sollevazioni, intensificarono ancor di più le loro politiche repressive.

Thiers mise subito fuori legge l'Internazionale e chiese al primo ministro inglese William Ewart Gladstone di adottare lo stesso provvedimento. Si trattò della prima nota diplomatica scambiata avente come oggetto un'organizzazione di lavoratori. Simili pressioni furono rivolte al governo elvetico dal papa Pio IX, che riteneva un gravissimo errore continuare a «tollerare quella setta dell'Internazionale che vorrebbe trattare l'Europa intera come ha trattato Parigi. Questi signori dell'Internazionale vanno

8. Haupt (1978, p. 41) mise in guardia da quanti «rimodellar[ono] la realtà della Comune per renderla conforme a un'immagine trasfigurata dall'ideologia».

temuti poiché lavorano per conto degli eterni nemici di dio e dell'umanità» (Id., 1968, p. 460). Giuseppe Mazzini – che un tempo aveva guardato all'Internazionale con speranza – mantenne una posizione simile e disapprovò fermamente l'organizzazione i cui principi erano nel frattempo divenuti «la negazione di dio, [...] della patria, [...] e d'ogni proprietà individuale» (Mazzini, 1978, pp. 499-500).

La critica della Comune venne operata anche dai settori più moderati del movimento operaio. In seguito alla pubblicazione di *La guerra civile in Francia*, i dirigenti sindacali riformisti Benjamin Lucraft (1809-1897) e George Odger (1820-1877), anch'essi intimoriti dalla campagna stampa creata contro gli operai parigini, si dimisero dall'Internazionale. Tuttavia, nessun sindacato ritirò l'appoggio all'organizzazione in seguito alla dichiarazione di sostegno alla Comune, a dimostrazione – ancora una volta – che la mancata espansione dell'Internazionale in Inghilterra fu dovuta sostanzialmente all'apatia politica dei suoi lavoratori (cfr. Collins, Abramsky, 1965).

Nonostante i drammatici avvenimenti di Parigi e il furore della brutale repressione messa in atto da tutti i governi europei, la forza dell'Internazionale aumentò in seguito agli avvenimenti della Comune di Parigi. Anche se spesso circondata dalle menzogne scritte contro di essa dai suoi avversari, la parola “L'Internazionale” divenne, in questo periodo, nota a tutti. Sulle bocche dei capitalisti e della classe borghese fu sinonimo di minaccia all'ordine costituito, ma su quella delle operaie e degli operai assunse il significato di speranza in un mondo senza sfruttamento e ingiustizie (cfr. Haupt, 1978, p. 28). La fiducia che ciò fosse realizzabile aumentò dopo la Comune. L'insurrezione parigina diede forza al movimento operaio, lo spinse ad assumere posizioni più radicali e a intensificare la militanza. Parigi mostrò che la rivoluzione era possibile, che l'obiettivo poteva e doveva essere la costruzione di una società radicalmente diversa da quella capitalistica, ma anche che, per raggiungerlo, i lavoratori dovevano dare vita a forme di associazioni politiche stabili e ben organizzate (ivi, pp. 93-5).

Questa enorme vitalità si manifestò ovunque. I giornali legati all'Internazionale – come “L'Egalité” di Ginevra, “Der Volksstaat” di Lipsia, “La Emancipation” di Madrid, “Il Gazzettino Rosa” di Milano, “il Socialisten” di Copenaghen e “La Réforme Sociale” di Rouen – incrementarono sia di numero sia nelle vendite. Infine, e ciò fu la cosa più significativa, l'Internazionale continuò a espandersi in Belgio e Spagna – dove già prima della Comune aveva raggiunto un livello di partecipazione ragguardevole –, aprì nuove sezioni in Portogallo e Danimarca ed ebbe la sua vera e propria fondazione anche in Italia. Molti ex mazziniani, delusi dalle prese di posizione di quello

che era stato, fino a poco prima, il loro leader indiscusso, decisero di unirsi all'organizzazione e Giuseppe Garibaldi, pur avendo solo una vaga idea di cosa fosse davvero quell'associazione (cfr. Rosselli, 1927, pp. 323-4), dichiarò: «L'Internazionale è il sole dell'avvenire» (Garibaldi, 1885, p. 350).

II.4

La guerra civile in Francia e le riflessioni di Marx sul comunismo

In una lettera a Liebknecht, Marx si era lamentato della «bonarietà troppo grande» dei rivoluzionari parigini. A suo modo di vedere, infatti, essi «per non dare l'apparenza di usurpare il potere», avevano perso «momenti preziosi [...] per eleggere la Comune [...] stupidamente, non [avevano] voluto aprire la guerra civile, come se non l'avesse già iniziata Thiers con il suo tentativo di disarmare con la forza Parigi» (Marx, 1989, p. 193). Simili considerazioni vennero condivise con l'amico Kugelman, al quale scrisse quattro settimane dopo gli eventi rivoluzionari: «per scrupoli di coscienza si è lasciato passare il momento opportuno. [...] Secondo errore: il Comitato centrale ha depresso il suo potere troppo presto, per cedere il posto alla Comune. Ancora una volta per esagerati scrupoli di onestà!».

Ad ogni modo, accanto alle considerazioni critiche, dettate dalla preoccupazione per quanto di negativo stava avanzando in Francia, Marx non mancò mai di porre in evidenza l'eccezionale spirito di lotta e l'abilità politica dei comunardi. Sempre a Kugelman, comunicò, infatti:

quale duttilità, quale iniziativa storica, quale capacità di sacrificio in questi parigini! Dopo sei mesi di fame e di rovina, causate dal tradimento interno ancora più che dal nemico esterno, risorgono sotto le baionette prussiane come se non ci fosse mai stata una guerra tra la Francia e la Germania e come se il nemico non fosse tuttora alle porte di Parigi. La storia non ha alcun esempio di simile grandezza!

Marx comprese che, quale fosse stato l'esito della rivoluzione, la Comune aveva aperto un nuovo capitolo nella storia del movimento operaio:

questa insurrezione di Parigi, anche se sarà sopraffatta dai lupi, dai porci e dai volgari cani della vecchia società, è l'azione più gloriosa del nostro partito dopo l'insurrezione di giugno⁹. Si confrontino questi parigini che danno l'assalto al cie-

9. Marx si riferiva all'insurrezione repubblicana del 1848.

lo con i mansueti schiavi delle divinità celesti del sacro romano impero tedesco-prussiano, con le sue postume mascherate che puzzano di caserma, di chiesa, di piccola nobiltà rurale e soprattutto di filisteismo (ivi, pp. 198-9).

Tali riflessioni furono ribadite da Marx, con ancora maggiore risolutezza, in una nuova lettera a Kugelmann, nella seconda metà di aprile. Se quest'ultimo aveva erroneamente paragonato la lotta iniziata a Parigi con i moti del 1849, Marx, viceversa, esaltò nuovamente il coraggio della Comune. Egli scrisse, infatti: «sarebbe assai comodo fare la storia universale se si accettasse la battaglia solo a condizione di un esito infallibilmente favorevole». Le considerazioni storico-politiche contenute in questa missiva, indirizzata all'amico al quale era molto legato, sono significative e rivelano quanto Marx fosse distante dal fatalismo attribuitogli dai suoi critici. Egli affermò:

d'altra parte, [la] storia sarebbe di natura assai mistica se le "casualità" non avessero alcuna parte in essa. Naturalmente, queste casualità rientrano esse stesse nel corso generale dell'evoluzione e vengono, a loro volta, compensate da altre. Tuttavia, l'accelerazione e il rallentamento dipendono molto da queste "casualità", tra le quali figura anche il "caso" del carattere delle persone che si trovano, dal principio, alla testa di un movimento (ivi, p. 202).

Ad agire sfavorevolmente contro la Comune fu la presenza in territorio francese dei prussiani, alleati delle «canaglie borghesi di Versailles». Queste, dunque, forti della pace stipulata con i tedeschi¹⁰, «posero ai parigini l'alternativa di accettare la battaglia o di soccombere senza combattere». Se ciò fosse accaduto, per Marx «la demoralizzazione della classe operaia sarebbe stata una sciagura molto più grave della perdita di un qualsiasi numero di "capi"». Grazie ai comunardi, invece, «la lotta della classe operaia contro quella capitalistica e contro il suo Stato [era] entrata [...] in una nuova fase. Qualunque sia il risultato immediato, un nuovo punto di partenza di importanza storica universale, [era] stato conquistato» (*ibid.*).

10. Cfr. Marx (1989, pp. 217-8): «i prussiani non consegneranno certo i forti nelle mani dei versagliesi, ma – dopo la definitiva stipulazione della pace (il 26 maggio) – permetteranno al governo di circondare Parigi con i suoi gendarmi. [...] Thiers e compagnia [...] hanno chiesto a Bismarck di concedere una dilazione per il pagamento della prima rata fino all'occupazione della città. Bismarck ha approvato questa condizione, poiché la Prussia ha urgente bisogno di denaro. Pertanto, saranno assicurate ai versagliesi tutte le possibili facilitazioni per accelerare l'occupazione di Parigi. State quindi in guardia!».

Parlando della *Paris Commune*, Marx (2014, p. 169) sostenne che:

Le poche ma importanti funzioni che sarebbero ancora rimaste per un governo centrale non sarebbero state soppresse, come venne affermato falsamente in malafede, ma adempiute da funzionari comunali, e quindi strettamente responsabili. L'unità della nazione non doveva essere spezzata, anzi doveva essere organizzata dalla Costituzione comunale, e doveva diventare una realtà attraverso la distruzione di quel potere statale che pretendeva essere l'incarnazione di questa unità indipendente e persino superiore alla nazione stessa, mentre non era che un'escrescenza parassitaria. Mentre gli organi puramente repressivi del vecchio potere governativo dovevano essere amputati, le sue funzioni legittime dovevano essere strappate a un'autorità che usurpava una posizione predominante sulla società stessa, e restituite agli agenti responsabili della società.

La Comune di Parigi era stata un esperimento politico del tutto innovativo:

fu essenzialmente un governo della classe operaia, il prodotto della lotta della classe dei produttori contro la classe appropriatrice, la forma politica finalmente scoperta, nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro. Senza quest'ultima condizione, la Costituzione della Comune sarebbe stata una cosa impossibile e un inganno. Il dominio politico dei produttori non può coesistere con la perpetuazione del loro asservimento sociale. La Comune doveva dunque servire da leva per svellere le basi economiche su cui riposa l'esistenza delle classi, e quindi del dominio di classe. Con l'emancipazione del lavoro tutti diventano operai, e il lavoro produttivo cessa di essere un attributo di classe (ivi, p. 171).

Per Marx, la nuova fase della lotta di classe inaugurata dalla Comune di Parigi avrebbe avuto successo – e, dunque, avrebbe prodotto cambiamenti radicali – solo mediante la realizzazione di un programma chiaramente anticapitalista:

La Comune, essi esclamano, vuole abolire la proprietà, [...] quella proprietà di classe che fa del lavoro di molti la ricchezza di pochi. Essa voleva l'espropriazione degli espropriatori. Voleva fare della proprietà individuale una realtà, trasformando i mezzi di produzione, la terra e il capitale, che ora sono essenzialmente mezzi di asservimento e di sfruttamento del lavoro, in semplici strumenti di lavoro libero e associato. [...] Ma se la produzione cooperativa non deve restare una finzione e un inganno, se essa deve subentrare al sistema capitalista; se delle associazioni cooperative unite devono regolare la produzione nazionale secondo un piano comune, prendendola così sotto il loro controllo e ponendo fine all'anarchia costante e alle convulsioni periodiche che sono la sorte inevitabile della produzione capitalistica: che cosa sarebbe questo o signori, se non comunismo, "possibile" co-

munismo? La classe operaia non attendeva miracoli dalla Comune. Essa non ha utopie belle e pronte da introdurre per decreto del popolo. Sa che per realizzare la sua propria emancipazione, e con essa quella forma più alta a cui la società odierna tende irresistibilmente per i suoi stessi fattori economici, dovrà passare per lunghe lotte, per una serie di processi storici che trasformeranno le circostanze e gli uomini. La classe operaia non ha da realizzare ideali, ma da liberare gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia e cadente società borghese (ivi, p. 172).

Nella società comunista, accanto alle trasformazioni dell'economia, avrebbero dovuto essere ridefiniti anche il ruolo dello Stato e le funzioni della politica. Nella *Guerra civile in Francia*, Marx tenne a chiarire che, in seguito alla presa del potere, la classe lavoratrice avrebbe dovuto lottare per «estirpare le basi economiche sulle quali riposa l'esistenza delle classi e, quindi, il dominio di classe». Una volta che sarà «emancipato il lavoro, ogni essere umano div[errà] un lavoratore e il lavoro produttivo cess[erà] di essere l'attributo di una classe» (Marx, 2008c, p. 300). La nota affermazione «la classe operaia non può semplicemente impadronirsi della macchina statale così com'è» stava a significare, come Marx ed Engels spiegavano nell'opuscolo *Le cosiddette scissioni nell'Internazionale*, che il movimento operaio avrebbe dovuto tendere a trasformare «le funzioni governative [...] in semplici funzioni amministrative» (Id., 1972a, p. 76). Anche se con una formulazione alquanto concisa, negli *Estratti e commenti critici a "Stato e anarchia" di Bakunin*, Marx spiegò che «la distribuzione delle funzioni [governative avrebbe dovuto] diven[tare] un fatto amministrativo che non attribuisce alcun potere» (Id., 1972b, p. 357). In questo modo, si sarebbe potuto evitare, quanto più possibile, che l'esercizio degli incarichi politici generasse nuove dinamiche di dominio e soggezione.

Marx valutò che, con lo sviluppo della società moderna, «il potere dello Stato [aveva] assu[nto] sempre più il carattere di potere nazionale del capitale sul lavoro, di una forza pubblica organizzata di asservimento sociale, di uno strumento del dispotismo di classe» (Id., 2008c, p. 294). Nel comunismo, al contrario, i lavoratori avrebbero dovuto impedire che lo Stato divenisse un ostacolo alla piena emancipazione degli individui. A essi Marx indicò la necessità che «gli organi meramente repressivi del vecchio potere governativo [fossero] amputati», mentre le sue «funzioni legittime» avrebbe[ro] dovuto essere «strappate da un'autorità che usurpava il primato della società [...] e restituite agli agenti responsabili della società» (ivi, p. 298). Nella *Critica al programma di Gotha* Marx chiarì che «la libertà consiste nel mutare lo Stato da organo sovrapposto alla società in organo

assolutamente subordinato ad essa», chiosando con sagacia che «le forme dello Stato sono più o meno libere nella misura in cui limitano la “libertà dello Stato”» (Id., 1976, p. 28).

In questo stesso testo, Marx sottolineò anche l'esigenza che, nella società comunista, le politiche pubbliche privilegiassero la «soddisfazione collettiva dei bisogni». Le spese per le scuole, le istituzioni sanitarie e gli altri beni comuni sarebbero «notevolmente aumentat[e] fin dall'inizio, rispetto alla società attuale, e [sarebbero] aument[ate] nella misura in cui la nuova società si verrà sviluppando» (ivi, p. 14). L'istruzione avrebbe assunto una funzione di primario rilievo e, così come aveva ricordato nella *Guerra civile in Francia*, riferendosi al modello adottato dai comunardi parigini nel 1871, «tutti gli istituti di istruzione [sarebbero] stati aperti gratuitamente al popolo e liberati da ogni ingerenza sia della Chiesa che dello Stato». Solo così la cultura sarebbe «stata resa accessibile a tutti» e la scienza affrancata sia «dai pregiudizi di classe [che] dalla forza del governo» (Id., 2008c, p. 297).

Differentemente dalla società liberale, nella quale «l'eguale diritto» lascia inalterate le disuguaglianze esistenti, per Marx nella società comunista «il diritto [avrebbe] dov[uto] essere disuguale, invece di essere uguale». Una sua trasformazione in tal senso avrebbe riconosciuto, e tutelato, gli individui in base ai loro specifici bisogni e al minore o maggiore disagio delle loro condizioni, poiché «non sarebbero individui diversi, se non fossero disuguali». Sarebbe stato possibile, inoltre, determinare la giusta partecipazione di ciascuna persona ai servizi e alla ricchezza disponibile. La società che ambiva a seguire il principio «ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni» (Id., 1976, p. 18) aveva, davanti a sé, questo cammino complesso e irto di difficoltà. Tuttavia, l'esito finale non era garantito da «magnifiche sorti e progressive» e, allo stesso tempo, non era irreversibile.

Marx assegnò un valore fondamentale alla libertà individuale e il suo comunismo fu radicalmente diverso tanto dal livellamento delle classi, auspicato da diversi suoi predecessori, quanto dalla grigia uniformità politica ed economica, realizzata da molti suoi seguaci. Nell'*Urtext*, però, pose l'accento anche sull'«errore di quei socialisti, specialmente francesi», che, considerando «il socialismo [quale] realizzazione delle idee borghesi», avevano cercato di «dimostrare che il valore di scambio [fosse], originariamente [...], un sistema di libertà ed eguaglianza per tutti, [...] falsificato [... poi] dal capitale» (Marx, 1963, p. 91). Nei *Grundrisse*, Marx etichettò come «insulsaggine [quella] di considerare la libera concorrenza quale ultimo sviluppo della libertà umana». Difatti, questa tesi «non significa[va] altro se non che il dominio della borghesia [era] il

termine ultimo della libertà umana», idea che, ironicamente, Marx definì «allettante per i *parvenus*».

Allo stesso modo, egli contestò l'ideologia liberale secondo la quale «la negazione della libera concorrenza equivale alla negazione della libertà individuale e della produzione sociale basata sulla libertà individuale». Nella società borghese si rendeva possibile soltanto un «libero sviluppo su base limitata, sulla base del dominio del capitale». A suo avviso, «questo genere di libertà individuale [era], al tempo stesso, la più completa soppressione di ogni libertà individuale e il più completo soggiogamento dell'individualità alle condizioni sociali, le quali assumono la forma di poteri oggettivi [...] [e] oggetti indipendenti [...] dagli stessi individui e dalle loro relazioni» (Marx, 1986, p. 335).

L'alternativa all'alienazione capitalistica era realizzabile solo se le classi subalterne avessero preso coscienza della loro condizione di nuovi schiavi e avessero dato inizio alla lotta per una trasformazione radicale del mondo nel quale venivano sfruttati. La loro mobilitazione e la loro partecipazione attiva a questo processo non potevano arrestarsi, però, all'indomani della presa del potere. Avrebbero dovuto proseguire al fine di scongiurare la deriva verso un socialismo di Stato nei cui confronti Marx manifestò sempre la più tenace e convinta opposizione.

In una significativa lettera indirizzata, nel 1868, al presidente dell'Associazione generale degli operai tedeschi, Marx spiegò che «l'operaio non andava trattato con provvedimenti burocratici», affinché potesse obbedire «all'autorità e ai superiori; la cosa più importante era insegnargli a camminare da solo» (Id., 1975). Egli non mutò mai questa convinzione nel corso della sua esistenza. Non a caso, come primo punto degli *Statuti dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori*, da lui redatto, aveva posto: «l'emancipazione della classe lavoratrice deve essere opera dei lavoratori stessi». Aggiungendo, in quello immediatamente successivo, che la loro lotta non doveva «tendere a costituire nuovi privilegi e monopoli di classe, ma a stabilire diritti e doveri eguali per tutti» (Id., 1987, p. 14).

Bibliografia

- BOURGIN G. (1871), *La Commune de Paris et le Comité central*, in "Revue historique", vol. 1925, 150, pp. 1-66.
- CLAYSON H. (2002), *Paris in Despair: Art and Everyday Life under Siege (1870-1871)*, University of Chicago Press, Chicago.

- CHOURY M. (1960), *Les origines de la Commune*, Éditions sociales, Paris.
- COLLINS H., ABRAMSKY C. (1965), *Karl Marx and the British Labour Movement* MacMillan, London.
- DALOTEL A. (1997), *La barricade des femmes, 1871*, in A. Corbin, J. Mayeur (éds.), *La barricade*, Éditions la Sorbonne, Paris, pp. 341-55.
- DALOTEL A., FAURE A., FREIERMUTH J. (1980), *Aux origines de la Commune. Le mouvement des réunions publiques à Paris, 1868-1870*, Maspero, Paris.
- GARIBALDI G. (1885), *Giuseppe Garibaldi a Giorgio Pallavicino, 14 Novembre 1871*, in E. Ximenes, *Epistolario di Giuseppe Garibaldi*, vol. I, Brigola, Milano, pp. 96-8.
- HAUPT G. (1978), *L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Einaudi, Torino.
- HUGO V. (2004), *Viro Major*, in N. Maclellan (ed.), *Louise Michel*, Ocean Press, New York, pp. 46-54.
- JOHNSON M. (1996), *The Paradise of Association: Political Culture and Popular Organizations in the Paris Commune of 1871*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- LATTA C. (2021), *Minorité et majorité au sein de la Commune (avril-mai 1871)*, in M. Cordillot (éd.), *La Commune de Paris 1871. Les acteurs, l'événement, les lieux*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Ivry-sur-Seine, pp. 941-4.
- LEFEBVRE H. (2018), *La proclamation de la Commune, 26 mars 1871*, La fabrique éditions, Paris.
- LEHNING A. (1977), *Introduction*, in Id. (éd.), *Bakunin – Archiv: Michel Bakounine sur la Guerre Franco-Allemande et la Révolution Sociale en France (1870-1871)*, vol. VI, Brill, Leiden, p. XVI.
- LENOIR H. (2021), *La Commune de Paris et l'éducation*, in M. Cordillot (éd.), *La Commune de Paris 1871. Les acteurs, l'événement, les lieux*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Ivry-sur-Seine, pp. 495-8.
- MARX K. (1963), *Frammento del testo primitivo*, in Id., *Scritti inediti di Economia politica*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1968), *Report of the General Council to the Fifth Annual Congress of the International*, in *Institute of Marxism-Leninism of the C.C.*, in CPSU (ed.), *The General Council of the First International 1871-1872*, vol. V, Foreign Languages Publishing House, Moscow, pp. 460-1.
- ID. (1972a), *Le cosiddette scissioni nell'Internazionale*, in Id. *Critica dell'anarchismo*, Einaudi, Torino, pp. 28-77.
- ID. (1972b), *Estratti e commenti critici a «Stato e Anarchia» di Bakunin*, in Id., *Critica dell'anarchismo*, Einaudi, Torino, pp. 312-67.
- ID. (1975), *Karl Marx a Johann Baptist von Schweitzer, 13 ottobre 1868*, in Id., *Lettere: gennaio 1868-luglio 1870*, in MEOC, XLIII, Editori Riuniti, Roma, p. 620.
- ID. (1976), *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1986), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, in MEOC, voll. XXIX-XXX (vol. XXIX, pp. 15-557; vol. XXX, pp. 3-293), Editori Riuniti, Roma.

- ID. (1987), *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione Internazionale degli Operai*, in MEOC, vol. XX, Editori Riuniti, Roma, pp. 1-20.
- ID. (1989), *Letters 1870-73*, in MECW, vol. 44.
- ID. (2008a), *Secondo indirizzo sulla guerra franco-prussiana*, in *Secondo abbozzo de "La guerra civile in Francia"*, in MEOC, vol. XXII, Editori Riuniti, Roma, pp. 100-20.
- ID. (2008b), *K. Marx a D. Nieuwenhuis, 22 Febbraio 1881*, in K. Marx, F. Engels, *Lettere 1880-1883 (marzo)*, Lotta Comunista, Genova.
- ID. (2008c), *La guerra civile in Francia*, in MEOC, vol. XXII, Editori Riuniti, Roma, pp. 275-324.
- ID. (2014), *Sulla Comune di Parigi*, in M. Musto (a cura di), *Lavoratori di tutto il mondo unitevi!*, Donzelli, Roma.
- MAZZINI G. (1978), *L'Internazionale*, in G. Bravo, *La Prima Internazionale*, vol. II, Editori Riuniti, Roma, pp. 499-501.
- MILZA P. (2009), *L'année terrible*, vol. I: *La guerre franco-prussienne (septembre 1870-mars 1871)*, Perrin, Paris.
- ID. (2009), *L'année terrible*, II: *La Commune*, Perrin, Paris.
- MUSTO M. (2014), *Introduction*, in Id. (ed.), *Workers Unite! The International 150 Years Later*, Bloomsbury, New York, pp. 1-68.
- ID. (2018), *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica, 1857-1883*, Einaudi, Torino.
- ROSSELLI N. (1927), *Mazzini e Bakunin*, Einaudi, Torino.
- ROUGERIE J. (1971), *Paris libre 1871*, Seuil, Paris.
- ID. (1988), *La Commune de 1871*, Presses Universitaires de France, Paris.
- SANCHEZ G. (1997), *Organizing Independence: The Artists Federation of the Paris Commune and Its Legacy, 1871-1889*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- THE COMMUNE OF PARIS (1999), *Declaration to the French People*, in R. Tombs, *The Paris Commune 1871*, Longman, London, pp. 218-9.
- THOMAS E. (1963), *Les «Pétroleuses»*, Gallimard, Paris.
- ZAIMAN P. (2021), *Le Comité central contre la Commune?*, in M. Cordillot (éd.), *La Commune de Paris 1871. Les acteurs, l'événement, les lieux*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Ivry-sur-Seine, pp. 229-36.



Comunismo come possibilità e contingenza*

di *Álvaro García Linera*

12.1

Possibilità e contingenza

Che cos'è il comunismo? Indipendentemente dal nome utilizzato – comunismo, postcapitalismo, socialismo libertario, forme “comunitarie” di organizzazione (*commons* o *common goods*) – il comunismo è una delle possibili risposte alla domanda: qual è il futuro dell'umanità? È un modo di indicare una possibile e futura organizzazione della vita umana, diversa dalla attuale organizzazione capitalistica, una strada che sarà in grado di superare le ingiustizie e le contraddizioni di cui lo stesso capitalismo soffre. In questi casi, intendiamo riferirci a qualcosa di possibile e, inoltre, a qualcosa che riguarda il futuro; qualcosa che non esiste ancora ma che potrebbe sorgere nel corso del tempo.

Perché dovremmo parlare di qualcosa che non esiste? Perché oggi la società genera notevole sofferenza umana, considerevole ingiustizia e il dominio di pochi su altri, quindi, è prevedibile che le persone immaginino e desiderino l'esistenza di un altro tipo di società senza sofferenza e ingiustizia.

Qui c'è un problema logico: perché qualcosa che non esiste dovrebbe esistere? Perché non accettare quello che esiste come qualcosa che sempre sarà e quello che non esiste come qualcosa che non sarà mai? Perché non escludere dall'infinito spazio delle possibilità future qualcosa come il comunismo, che non è ancora accaduto? Perché, per scartare la possibilità di un futuro esistente, di una organizzazione sociale diversa dal capitalismo, bisogna supporre che il capitalismo sia insostituibile, che sia un ordine sociale definitivo e supremo raggiunto dall'umanità. In questo senso, la storia avrebbe raggiunto il suo apice, così che noi dovremmo solo preoccuparci di gestire questo obiettivo finale raggiunto dall'umanità.

* Traduzione di Leonardo Diddi.

La forza argomentativa di questa risposta si trova nella sua dipendenza dalla legittimazione del senso comune attraverso la naturalizzazione di un ordine sociale dominante, sempre incline a mostrare che quella che esiste è la sola esistenza possibile. Ma siamo di fronte a una visione mistica e teologica della storia umana. Non ci sono ragioni ma credenze che sostengono l'irremovibile naturalizzazione dell'ordine dominante e delle sue ingiustizie; quello che noi conosciamo del corso della storia umana, in maniera obiettiva e convincente, è la contingenza, una aleatoria articolazione delle circostanze che hanno condotto a differenti modalità di organizzazione economica e sociale.

La storia dell'umanità, nel corso degli ultimi sessantamila anni, è il prodotto di azioni umane contingenti agite dagli esseri umani stessi e non il compimento di percorsi elaborati e tracciati in precedenza da forze misteriose che si librano sopra l'umanità. Rifiutare la contingenza storica significa iniziare a discutere della presenza di forze soprannaturali o sovraterrene come, ad esempio, gli dei; se così fosse, non ci sarebbe nient'altro di cui discutere. Lasciando da parte il dibattito circa l'esistenza di forze sovraumane come grandi entità organizzatrici della storia, poiché ciò implicherebbe la non esistenza della storia sociale ma solo della divina provvidenza, ciò che è chiaro è che la mistificazione religiosa può giocare un ruolo efficace nella legittimazione delle relazioni di dominio esistenti.

Oggi, un modo più deciso di negare la possibilità del comunismo come indicazione di un'alternativa al capitalismo è quello di sostenere che esso sia già esistito e fallito nell'ex Unione Sovietica. Si sostiene che è stato lì, nell'Unione Sovietica che il comunismo si è affermato, ha prosperato per settant'anni, ha generato altri tipi di ingiustizie e infine ha ceduto il passo all'impulso democratico e tecnologico del capitalismo.

Anche se questo argomento per invalidare storicamente il comunismo riposa, ancora, sulla premessa che una mano non-umana interferisca nel dirigere la traiettoria della società giustificando così la credenza che una nuova e diversa esperienza del comunismo non possa mai essere possibile, chiaramente, riconoscere il crollo dell'URSS è un argomento più forte che si colloca in un discorso di buon senso. In realtà, negare la possibilità di un futuro comunista basandosi sul crollo dell'Unione Sovietica ha portato un'intera generazione di militanti della fine del XX secolo alla rassegnazione. La maggior parte di essi si è accontentata, a malincuore, dell'avidità neoliberista, della resistenza testimoniale delle micro-autonomie e della globalizzazione dilagante o ha optato per la marginalità dell'insegnamento accademico. Negli ultimi trent'anni, l'alternativa comunista, da tempo

orizzonte di speranza della lotta popolare, è diventata un termine di vergogna salvaguardato da una fedele minoranza di aderenti semiclandestini.

Oggi, dopo la processione di una generazione in lutto, il concetto di comunismo, di *common goods*, di *commons*, di socialismo democratico, di postcapitalismo viene riproposto in diverse parti del mondo, non solo come emblema *chic* di ribellione accademica, ma come opzione pratica, come necessità per superare i crescenti torti che i lavoratori di tutto il mondo si trovano a fronteggiare. Ci sono ragioni per tutto questo: la filosofia religiosa della “fine della storia” ha esaurito il suo potere di persuasione e di occultamento; conflitti tra governo e lavoro esplodono ovunque; anche nella sana Europa, le classi lavoratrici sono scese in piazza al fine di rivendicare riconoscimento e diritti; le vecchie diseguaglianze che dovevano essere sparite sotto la spinta della globalizzazione e del libero mercato sono tornate al livello oltraggioso visto nei primi anni del XX secolo.

La globalizzazione, come ideologia di tolleranza e di compromesso nei confronti dell’ordine capitalistico, crolla di fronte alla Brexit, ai dazi statunitensi e al discorso di Angela Merkel sulla “sicurezza continentale” nei confronti della Cina. I rappresentanti del libero scambio di ieri sono i protezionisti di oggi; i globalisti sono diventati nazionalisti e il discorso celebrativo mondiale dominante dal 1989 è oggi esploso in mille pezzi, causando un vuoto nel significato della storia, scompiglio e incertezza planetaria. Si potrebbe dire che nell’ultimo decennio la storia abbia ancora una volta assunto il suo carattere contingente, incompiuto, guidata da nuove basi sociali, nuovi concetti, nuovi gruppi vittimizzati e nuovi bisogni da soddisfare: si tratta del dibattito ineludibile del postcapitalismo.

Quando si tratta di costruire un mondo migliore, oggi, il fallimento del capitalismo nell’affrontare l’ingiustizia sociale, i rapporti di dominio, il cambiamento climatico, l’utilizzo mondiale di importanti scoperte tecnologiche è altrettanto grande quanto il fallimento dell’Unione Sovietica nel secolo scorso. E così, il comunismo risorge da diverse circostanze, in diverse lingue, come *un possibile orizzonte epocale*.

12.2

Comunismo come idea e come movimento reale

I comunisti sdegnano di nascondere le loro opinioni e intenzioni. Essi dichiarano apertamente che i loro fini possono essere raggiunti soltanto con l’abbattimento violento d’ogni ordinamento sociale finora esistente (Engels, Marx, 1973, p. 518).

Il comunismo è un'idea? Come giustifichiamo un futuro diverso da quello capitalista sulla base di un'idea? Parlare di qualcosa che non esiste ma che potrebbe eventualmente esistere almeno ha il merito di spazzare via la spiegazione sovraumana del corso della storia e di lasciare aperta la storia sociale alla contingenza e all'incertezza. È lì che riposa la coerenza logica del comunismo come idea, come ipotesi, come concetto¹. Tuttavia, il suo potere esplicativo si diluisce perché è solo una delle cento, mille, un milione di idee che esistono riguardanti un futuro migliore per l'umanità.

Nel corso della storia migliaia di persone hanno immaginato o concettualmente configurato modi diversi di concepire un futuro differente rispetto a quello presente e nessuna di queste idee si è concretizzata. Addirittura, idee con un sostegno collettivo e con la capacità di produrre comportamenti sociali, come le religioni, che offrono mezzi di salvezza, non sono diventate realtà, e con ogni probabilità non lo saranno mai. Allora, perché l'idea comunista dovrebbe avere un destino diverso comparata con le migliaia di idee, ipotesi e proposte per il futuro che non sono state attuate?

Se il comunismo fosse solo un'idea, un'ipotesi logica, la sua possibilità di realizzarsi avrebbe la stessa gamma minima di possibilità, in vista di un futuro migliore, delle abbondanti ipotesi speculative politiche, religiose o spirituali. Invece, l'idea del comunismo, come modo per superare il capitalismo, ha una maggiore probabilità di realizzazione, perché, processualmente, è un'idea performativa, è un'idea in-movimento. Non è solo un'idea capace di diffondere il movimento, cosa che gli garantirebbe già un vantaggio sulle altre idee futuristiche, ma è anche il risultato di un movimento reale oggettivo, caratteristica che ne mostra la capacità performativa di attualizzare, nello stesso momento, ciò che propone.

Marx e Engels (1972, p. 34) scrissero nell'*Ideologia tedesca*: «Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente». Nelle poche e generalmente criptiche allusioni di Marx al comunismo, una delle asserzioni centrali è che esso non sia un'idea inventata da un qualche riformatore del mondo, ma piuttosto un'idea che *esprime un*, che *emerge da*, che è il risultato di un movimento storico. In realtà, nella sua ricerca sulla critica dell'economia politica, nel capitolo sulle macchine dei *Grundrisse* (Marx,

1. Cfr. Žižek (2014); Taek-Gwang Lee, Žižek (2018); Badiou (2009); Bosteels (2011).

1970b, pp. 389-96), nel *Capitale* (Id., 1970a, Libro III, pp. 930-3)², nelle risoluzioni della Associazione internazionale dei lavoratori³ (International Working Men's Association) e altrove, Marx insiste sul fatto che le condizioni materiali all'interno del capitalismo generano dentro in loro stesse le "condizioni materiali", la base materiale che apre la reale possibilità per il comunismo, come modo di produzione risultante dal vecchio modo di produzione (Id., 2011, p. 547).

Questo costituisce un punto di massima importanza. La superiorità materiale e morale dell'ipotesi comunista rispetto a qualsiasi altra idea di futuro sta nel fatto che essa è radicata nelle reali condizioni del presente, nelle relazioni economiche e sociali che, pur essendo nate all'interno del capitalismo, utilizzate dal capitalismo, poste al suo servizio, superano il capitalismo stesso. Queste condizioni hanno un potenziale di realizzazione che va oltre il quadro del capitale stesso. Cosa sono queste condizioni reali prodotte dal capitalismo che hanno maggiori probabilità di espandersi oltre la logica capitalistica?

Sono, prima di tutto, la planetaria interconnessione e interdipendenza di beni e abilità umane. Tutte le forme di produzione prima del capitalismo erano assolutamente locali, regionali. Consistevano in produzioni familiari individuali; in produzioni individuali, familiari e comunali di lavoro per la comunità; vi era la produzione individuale, familiare e comunale per le comunità limitrofe o per quelle che richiedevano una produzione specifica. Con il capitalismo, invece, la produzione può essere orientata verso qualsiasi acquirente di qualsiasi luogo della regione, del paese o del mondo a condizione che nel processo si realizzi il suo valore di scambio e il connesso profitto; ciò avviene utilizzando tutta la manodopera di tutti i produttori del mondo necessaria per realizzare il valore di scambio e, con esso, il profitto. Il capitalismo è l'unico modo di produzione il cui obiettivo non è soddisfare sempre bisogni limitati, ma piuttosto soddisfare un profitto illimitato a partire da beni illimitati, consumo illimitato, con fornitori da ogni luogo e consumatori da ogni dove. L'unica limitazione fisica è il mondo e solo per il momento. In questo senso, è il primo modo di produzione universale-planetario.

Quando Marx compone, stesura dopo stesura, il capitolo sulle merci (Id., 2011, pp. 45-95; cfr. anche Id., 1988), quello che sta cercando di trovare è il principio guida di questa qualità universalizzante del capitalismo che

2. Cf. anche il cap. XIII di *Macchinario e grande industria* (Marx, 2011, pp. 405-551).

3. Cfr. Musto (2014, in particolare pp. 90, 92, 97-8, 103-4).

gli permette di interconnettere la produzione e il consumo di una regione, poi di un paese, di molti paesi e dell'intero mondo e, con questo, la capacità di connettere la produttività, l'inventiva, i bisogni e le risorse di ciascuna persona sul pianeta. Il codice genetico di questa società in movimento riposa sulla subordinazione del valore d'uso al valore di scambio all'interno del processo stesso per la produzione materiale di merci. Quando il valore di scambio sussume il valore d'uso e diventa il fine della produzione, apre, *ad infinitum*, le possibilità del valore d'uso che serviranno a realizzare la suprema finalità del valore di scambio. E quando si aprono le porte a infiniti valori d'uso (sia in quantità che in qualità) nei quali il valore di scambio o il profitto cercheranno di realizzarsi, si verifica un doppio processo di universalizzazione: da un lato, vendite e acquisti diffusi in tutto il mondo al fine di raggiungere maggiori profitti; dall'altro, l'impulso e la subordinazione della infinita capacità inventiva dell'umanità in tutto il mondo per produrre nuovi valori d'uso che portino a realizzare il profitto desiderato e il valore di scambio. Il mercato mondiale al servizio del capitalismo è la forma visibile e tangibile di questo processo di sussunzione formale e reale della produzione e del consumo al profitto capitalistico. Ma il processo più intimo che mette in movimento e supera questo limite capitalista della *meschinità* privata è rappresentato, da un lato, dall'interconnessione, l'interdipendenza universale-sociale della produzione e del consumo umano; e, dall'altro, dall'interconnessione universale-sociale e dall'interdipendenza delle infinite capacità creative e cognitive degli esseri umani.

Il capitalismo, con la sua sete per il profitto, sottomette tutte le persone del pianeta per creare mercati e impadronirsi della conoscenza. E così facendo, amplia il processo di valorizzazione e il processo esteso di accumulazione del capitale ma, allo stesso tempo, innesca involontariamente le forze universali-sociali della produzione, la globale interdipendenza di produzione e conoscenza che rendono possibile realizzare, materializzare, organizzare un altro modo di produzione. Un modo di produzione che abbia come suo punto di partenza questa universalizzazione delle capacità e dei bisogni umani, ma senza l'asservimento e la mutilazione che comporta il profitto privato.

La stessa cosa può essere detta circa il *general intellect* (Id., 1970b, p. 392). La forma merce sotto il capitalismo o il dominio del valore di scambio sul valore d'uso scinde in due la qualità di soddisfare i bisogni umani attraverso l'auto-oggettivazione del lavoro umano; in modo che ciò che conta come obiettivo principale della produzione non sia più *il contenuto materiale della ricchezza* (valore d'uso), ridotto a un imballaggio fortui-

to ma piuttosto la *grandezza di valore*, la quantità di lavoro umano astratto depositato in un oggetto (valore di scambio) al fine di appropriarsi di lavoro non retribuito, cioè il profitto. L'obiettivo ossessivo di ogni nuovo sviluppo scientifico e tecnologico sarà la materializzazione del valore di scambio, e con esso, del profitto, con l'aiuto di tutte le forme di valore d'uso, incluse le tecnologie sociali che permettono la crescita del tempo di lavoro non retribuito in ogni paese, in ogni regione e in ogni singola fabbrica. In questo modo, quando sorgono nuove tecnologie che incrementano la produzione riducendo il *tempo di lavoro necessario* per il mantenimento del lavoratore e incrementando il *pluslavoro* fatto proprio dal capitalista, queste saranno incorporate immediatamente come forza produttiva per lo sviluppo del capitalismo. E così, nuovi mezzi inventati nei luoghi più distanti del mondo, nuove forme di conoscenza generate in tutte le parti del pianeta saranno gradualmente integrate nel ciclo di produzione nel tentativo di incrementare sempre di più il *pluslavoro* fatto proprio dai capitalisti. E per ogni nuovo ciclo produttivo, all'interno di ogni processo lavorativo, si metteranno in moto i nuovi mezzi di produzione derivanti da un'articolazione delle capacità planetarie, diminuendo in particolare la quantità di lavoro necessaria.

Poiché la ripercussione di ciò sarà quella di spargersi negli altri processi di lavoro del paese e del mondo, a lungo termine, anche il lavoro vivo o il tempo di lavoro totale necessario per produrre una certa merce, espandendosi la quantità di lavoro incorporato trasferito attraverso quei mezzi di produzione e la tecnologia prodotta a livello mondiale, si sarà a sua volta accorciato. Seguendo una sorta di legge commerciale di Moore, che non è applicata ai *network* già integrati, ma al tempo di lavoro incorporato trasferito a ciascuna merce, ogni anno, a causa dei nuovi mezzi di produzione, ciascuna unità di merce incorporerà un tempo di lavoro trasferito che è più grande rispetto al tempo di lavoro vivo integrato dal diretto lavoratore. Questo significa che la composizione del lavoro incorporato e del lavoro vivo compreso nella produzione di ciascuna merce tenderà ad espandere il tempo di lavoro incorporato e a ridurre il tempo di lavoro vivo a infinitesimali proporzioni vicine allo zero.

In questo modo, poiché il capitalismo promuove l'implementazione di capacità tecniche e scientifiche per abbreviare il tempo di lavoro necessario al fine di incrementare il *pluslavoro*, senza desiderare o cercare di farlo, unifica le capacità creative e cognitive degli esseri umani in una sorta di astratto *general intellect* e, cosa ugualmente importante, tende a trasformare il lavoro vivo, il lavoro diretto del salariato, in una mera attività di supervisione

o di regolazione delle enormi forze produttive tecniche e cognitive mondiali. Il capitalismo vive di lavoro vivo non retribuito ma tende a renderlo irrilevante all'interno del processo di produzione. In tutto questo, c'è un risvegliato potenziale universale-sociale che consiste nell'universalità della tecnologia e della conoscenza, sebbene, cedendo all'interesse e alla avidità privata di pochi, venga continuamente reciso e limitato. Allo stesso modo, esiste il potenziale per trasformare il lavoro umano diretto in una semplice attività di gestione di un gigantesco organismo mondiale di conoscenza tecnologica e oggettivata, ma il capitalismo ancora una volta sottomette questa forza al meschino interesse di estrarre lavoro vivo non retribuito.

Il mercato mondiale che interconnette la produzione planetaria (Marx, 1986b, pp. 72-105), il *general intellect* che pone l'individuo come mero sorvegliante (ivi, p. 82) del processo sociale di lavoro nel mondo, le stesse fabbriche cooperative «come forme di transizione dal modo di produzione capitalista» a quello basato sull'associazione (Id., 1970a, Libro III, p. 522) ecc. sono ciò che Marx già nel XIX secolo identificava come «il movimento reale» che articola un futuro possibile con la realtà materiale già esistente⁴.

Per essere chiaro, questo non è un futuro comunista che già esiste all'interno del capitalismo, è un futuro la cui attualizzazione e le cui condizioni reali di possibilità hanno radici nel presente e, per questa ragione, è un movimento orientato al futuro, un processo. Quindi, il comunismo dà il nome a un possibile futuro, il cui movimento sorge dal presente. Non è il presente, ma le sue condizioni di esistenza risiedono nel presente. Il presente «è gravido»⁵ di futuro, ma questo futuro possibile non emerge spontaneamente o automaticamente. Le sue condizioni reali di possibilità «si sono separate e liberate dal loro carattere capitalistico antagonistico» (ivi, p. 456) in modo da consentire il futuro comunista.

Il comunismo non esiste oggi, ma le condizioni materiali per la sua esistenza sono prodotte attualmente. Pertanto, è un futuro in movimento, o meglio, un movimento verso un futuro comunista. Per questa ragione, l'idea di comunismo, l'ipotesi comunista, è molto più di un'idea formale o di un concetto logico da cui partire per speculare sul futuro. È un'idea che manifesta già il suo intento comunista, dal momento in cui viene enuncia-

4. Il sistema creditizio affretta quindi lo sviluppo delle forze produttive e la formazione del mercato mondiale, che il sistema capitalistico di produzione ha il compito storico di costituire, fino a un certo grado, come fondamento materiale della nuova forma di produzione (ivi, p. 523).

5. «La classe operaia non ha da realizzare ideali, ma da liberare gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia e cadente società borghese» (Marx, 1990b, p. 42).

ta, perché significa lotta, sforzo, rivoluzione per la liberazione di qualcosa di già presente, intrappolato, distorto all'interno della realtà al fine di renderlo un futuro reale. Marx (Id., 1987, p. 195) insiste che:

Per convertire la produzione sociale in un largo e armonioso sistema di libero lavoro cooperativo sono indispensabili *cambiamenti sociali generali, trasformazioni delle condizioni generali della società*, realizzabili soltanto con l'impiego delle forze organizzate della società, cioè del potere governativo, strappato dalle mani dei capitalisti e dei proprietari fondiari e posto nelle mani dei produttori.

Il comunismo è un'enunciazione che permette di creare un'idea di futuro con un'intenzionalità pratica che si distingue dal capitalismo perché rappresenta quest'intenzionalità come qualcosa che esiste intrappolata nel capitalismo stesso. O, citando Austin (1962) e Searle (2010), è un enunciato performativo con l'obiettivo di cambiare la nostra realtà attuale in modo che la realtà del futuro comunista coincida con il contenuto dell'atto del discorso riguardante il futuro comunista. In altre parole, parlare di comunismo significa anche iniziare a realizzarlo, e questo potere della parola comunismo, dell'idea comunista, di produrre cose, eventi reali verso il comunismo, non riposa in una qualità discorsiva del futuro enunciato, ma piuttosto nel contenuto rappresentato del presente che si sforza di diventare futuro e che trasforma l'idea comunista in una forza potenziale di realizzazione.

Il comunismo è un enunciato performativo, ma la performatività del comunismo non sta nella parola, bensì nel fatto che esso articola una realtà in movimento e, quindi, la parola può permettere alla realtà enunciata di emergere, poiché esiste una realtà che agisce in sé stessa per poter coincidere con la parola. In generale, la performatività delle parole, la loro capacità di produrre la realtà che enunciano, non riposa nella parola o nell'idea stessa, ma nel modo in cui queste parole o idee sono inscritte in una rete di rappresentazioni socialmente condivise e nel tipo di realtà reso possibile dall'eventuale corso d'azione di questa stessa realtà. Per questa ragione, l'ipotesi comunista è inseparabile dal movimento reale verso il comunismo nella sua duplice connotazione; come azione generalizzata collettiva e come realtà materiale che si dispiega all'interno del capitalismo. Questo costituisce la performatività dell'enunciazione comunista.

L'ipotesi comunista sarebbe solo un pio desiderio in mezzo a un milione di desideri o una categoria formale in mezzo a un milione di categorie formali se non fosse precisamente per la sua rappresentazione di un proces-

so reale che la attualizza al fine di creare la realtà che enuncia. Per questa ragione, il comunismo è *un'idea-forza*, cioè un'idea che compromette colui che la pronuncia, e che con il tempo, quando diventerà senso comune socialmente condiviso, sarà in grado di sfidare il potere politico a favore degli stessi produttori sociali, contribuirà a creare la realtà rappresentata dall'idea.

L'idea comunista, l'ipotesi comunista per il futuro, è niente senza il processo reale rivolto verso il comunismo presente nella realtà. Solo il movimento reale lo sottrae dall'anonimato nel quale dimorano le migliaia di idee impotenti sul futuro, dandogli consistenza e incrementando le probabilità di realizzazione del futuro comunista nella stessa misura in cui cresce il numero di persone che credono e si impegnano nell'idea comunista e lottano per essa politicamente. È in questo momento che l'idea-processo comunista diventa un *orizzonte comunista*.

Questo è perché l'idea-processo comunista nasce, muore e nasce ancora, si distrugge di nuovo, rinasce, cade, e riemerge perché le condizioni reali della sua esistenza futura sono presenti e rimarranno presenti finché prevarrà il capitalismo. Infatti, il capitalismo ha bisogno di uccidere permanentemente l'idea comunista, di svilupparla, bandirla di volta in volta al fine di riprodurre la sua stessa esistenza; la morte del comunismo è, quindi, una forza produttiva per il capitalismo.

Ma, allo stesso tempo, il "movimento *reale*" da solo rimane una tendenza, un potenziale larvale in una condizione di sussunzione, ma capace di andare avanti all'infinito mentre la riproduzione allargata del capitalismo avanza. Così, al fine di materializzarsi, di sorgere, il movimento reale verso un futuro comunista ha bisogno dell'idea-forza, latente nelle parole performative, che spinge i lavoratori all'azione collettiva. Solo l'idea-forza, l'idea performativa, diffonde i possibili corsi d'azione del comunismo stesso. L'articolazione tra l'idea di comunismo e il movimento reale che porta con sé la potenzialità di materializzazione del comunismo è l'idea-forza, l'azione collettiva effettiva dei subalterni; e, allo stesso tempo, è quella stessa azione collettiva universalizzante che unisce l'idea e la materia in movimento con il futuro comunista. L'unità di questa relazione tra idea, azione collettiva, materialità, movimento e futuro è ciò che noi chiamiamo *orizzonte comunista*.

Per tutte queste ragioni, l'idea comunista oggi ha bisogno del, ed è inseparabile dal, movimento reale nella società contemporanea, e il movimento reale è inseparabile dall'idea comunista al fine di essere attualizzato, ma come un'idea-forza, come un'idea mobilitante capace di materializzare

quel potenziale liberatorio per una nuova società. In altre parole, la speranza può nascere solo se ci sono le condizioni materiali per renderla possibile e queste condizioni materiali per un nuovo futuro sorgerebbero solo se ci fosse la forza collettiva dei soggetti a lottare per ottenerle, perché, in definitiva, così come oggi non esiste il comunismo, non esistono neanche individui o classi sociali capaci di guidarlo. Affinché il comunismo sia una forza di un possibile divenire, richiede che i soggetti siano in grado di liberare questo potenziale nel presente; e questa collettività sociale di soggetti sorge solo dalla lotta stessa per liberare questo potenziale sociale reale. Questo soggetto collettivo che rifiuta di essere forza lavoro del capitale e si costituisce come soggetto emancipatore fa parte di quel “movimento reale” che «abolisce lo stato di cose presente» (Engels, Marx, 1972, pp. 24-5).

Ipotesi, compromesso pratico collettivo e “movimento reale” nel presente formano una trilogia indivisibile perché il comunismo abbia attuabilità storica. L'idea comunista senza le altre due componenti può solo essere un bellissimo e impotente pensiero accademico sul futuro, come lo sono le molte centinaia di sofisticate speculazioni teoriche. L'impegno pratico senza un orientamento o un supporto reale può solo essere un attivismo passeggero ed entusiasmante. E il movimento oggettivo senza un'azione collettiva finalizzata a un orizzonte non è nient'altro che una forza produttiva che appartiene all'avanzamento della riproduzione allargata del capitalismo stesso. Solo l'idea trasformata in azione collettiva rivolta verso un orizzonte di emancipazione può liberare le condizioni reali esistenti dell'orizzonte enunciato. L'idea può essere materializzata attraverso l'azione pratica se, e solo se, riflette il movimento materiale stesso. Questo è *l'algoritmo* della contingenza comunista.

12.3

Quattro componenti fondamentali dell'idea-movimento comunista

Poiché il comunismo non esiste ancora, qualsiasi esperienza specifica per escluderlo o per giustificarlo sarà sempre parziale e limitata; ma nella misura in cui si tratta di un movimento reale e ci sono stati tentativi precedenti falliti negli ultimi centocinquanta anni, ci sono tendenze generali che possono essere individuate su ciò che si può prevedere o su ciò che non è più possibile intraprendere. Questo dovrebbe essere l'unico legame intellettuale e morale con le esperienze rivoluzionarie fallite, sconfitte o incompiute del secolo passato, cioè la consapevolezza delle esperienze pratiche che non

conducono al comunismo e delle linee d'azione che contribuiscono a rafforzare le tendenze per un futuro comunista.

12.3.1. PROPRIETÀ INDIVIDUALE-PROPRIETÀ SOCIALE

La proprietà privata del capitalista su questo lavoro può essere abolita solo convertendo la sua proprietà in proprietà del non-individuo nella sua singolarità indipendente, quindi dell'individuo associato e sociale (Marx, 1994, p. 109).

Uno dei grandi temi della lotta per il comunismo nel secolo passato è stato quello di pensare che la via d'uscita dal capitalismo, con la sua logica della proprietà privata dei mezzi di produzione e di ampia appropriazione privata del benessere sociale, fosse la proprietà statale dei principali mezzi di produzione della società. Tutte le rivoluzioni del XX secolo hanno affermato che questa era la strada, una fase transitoria, al fine di eliminare una delle condizioni per lo sfruttamento del lavoro delle classi subalterne. Il *Manifesto del Partito comunista* del 1848 e il dibattito comunista durante i primi anni della Rivoluzione sovietica e cinese tendono a giustificare il controllo dello Stato come il primo passo di ogni rivoluzione trionfante. Certamente, la nazionalizzazione centralizza la proprietà dei mezzi di produzione nelle mani dello Stato indebolendo il potere economico delle vecchie classi dominanti e indebolisce anche il potere politico detenuto da questo potere economico.

Temporaneamente, ciò permetterebbe alle classi subalterne di organizzarsi meglio all'interno del quadro del potere politico centralizzato, di sfruttare le risorse economiche per il miglioramento dei diritti sociali delle classi lavoratrici, di incoraggiare meccanismi per una maggiore uguaglianza economica e di ridurre la possibilità di boicottaggi efficaci da parte dei grandi proprietari di beni. Comunque, questo non produce o conduce alla formazione di un nuovo rapporto di produzione sociale; si sposta solo la giurisdizione legale delle relazioni di proprietà, dall'appropriazione e dominio nelle mani dei privati a una istituzione pubblica, lo Stato, ma questo passaggio di mano è ancora diverso e separato da quello degli stessi lavoratori diretti.

Nella sua forma classica, la proprietà privata capitalista unisce tre elementi: *a*) la proprietà giuridica dei mezzi di produzione, *b*) l'appropriazione del surplus economico e *c*) il controllo diretto e indiretto dei mezzi di produzione, il loro uso e consumo.

La nazionalizzazione trattiene la proprietà privata, ora nelle mani dello Stato, che fissa limiti al potere legale discrezionale dei mezzi di produzione, ma mantiene l'appropriazione del plusvalore e il controllo sul processo

di lavoro che è separato dai lavoratori e si scontra gradualmente con i lavoratori stessi. L'appropriazione del surplus è ora una decisione dei burocrati dello Stato che hanno limitazioni sul suo uso e sulla sua cessione discrezionale. Questo surplus è sotto il controllo sociale dei beni pubblici ma, proprio come il controllo del processo di produzione, rimane separato e differenziato dai lavoratori stessi, riproducendo così ancora una volta ciò che riposa al centro della forma merce e del capitalismo: le condizioni oggettive di alienazione del lavoro, l'automatizzazione e il controllo dei mezzi di produzione, del processo di produzione, sui lavoratori.

La ben diretta e socialmente regolata nazionalizzazione dei maggiori mezzi di produzione crea condizioni sociali di vita più favorevoli per le classi subalterne, ma non si libera della legge del valore di scambio e quindi, prima o poi, le condizioni materiali del capitalismo si riprodurranno, questa volta a partire dallo Stato stesso. Storicamente nessuna rivoluzione negli ultimi centocinquanta anni è riuscita a superare le condizioni materiali del valore di scambio, o la forma merce, come nucleo organizzatore della produzione e circolazione del benessere a livello locale, nazionale e globale⁶. Per questa ragione, una volta che è passata la «catarsi» (Gramsci, 1975, vol. II, p. 1244) del processo rivoluzionario che consente il controllo e la contestazione del surplus dello Stato e degli stessi strumenti del lavoro, è inevitabile che aumentino le tendenze che promuovono graduali processi di privatizzazione pubblica per l'uso del surplus economico da parte dello Stato; quindi, la privatizzazione legale sarebbe solo una questione di tempo.

La nazionalizzazione dei maggiori mezzi di produzione, oltre a incoraggiare processi temporanei di uguaglianza sociale che potrebbero aiutare a far progredire le alternative sociali al capitalismo, può solo prendere tempo per le insorgenti classi subalterne a livello nazionale, sperando che la rivolta politica delle altre classi lavoratrici in diverse regioni e in altri paesi possa insieme creare un cambiamento reale nel sistema economico mondiale e in particolare nei rapporti di produzione della ricchezza materiale a livello sovranazionale, continentale e infine globale.

Una nuova forma di proprietà che superi la proprietà privata capitalista e trasformi il processo di produzione capitalista deve, necessariamente, andare oltre lo Stato come forza unificante degli affari sociali; deve

6. A proposito dei dibattiti e delle preoccupazioni di Lenin dopo aver stabilito il cosiddetto "comunismo di guerra" (1917-21), con la requisizione delle fabbriche, la soppressione dei cambi e degli scambi monetari, la messa al bando dell'eredità, la standardizzazione dei salari ecc., che non aveva creato un nuovo sistema economico diverso dal capitalismo, cfr. Linera (2018).

andare oltre la lotta di classe nazionale; deve avere un impatto sulla logica interna dello stesso processo di lavoro, permettendo di ripristinare il controllo diretto dei lavoratori sulle condizioni di produzione come nelle antiche comunità agrarie, ma ora, su scala sociale, planetaria e globale, oltre a modificare il rapporto dei processi lavorativi a livello nazionale, regionale e globale, come unica forza lavoro planetaria. Marx chiama questa produzione individuale e sociale, “lavoro libero e cooperativo” ecc. La base del suo pensiero risiede, da un lato, nella dimensione universale-sociale propria del processo di lavoro e dei mezzi di lavoro all’interno del capitalismo, che rende possibile l’esistenza di forme universali-sociali di proprietà; dall’altro, nel modo in cui questi mezzi di produzione universali-sociali diventano poteri alienanti che assoggettano il lavoratore («alienazione del lavoro» – Marx, 1976, pp. 296-309; «feticismo delle merci»⁷); di conseguenza, il superamento di quella qualità “altamente misteriosa” delle relazioni capitalistiche stabilisce una connessione diretta e “trasparente” con quei mezzi di produzione, come la proprietà individuale, ma, quando appartiene a tutti i lavoratori su scala globale, diventa “proprietà individuale-sociale”.

Di sicuro, ogni giorno che passa, nel capitalismo gli strumenti del lavoro, la conoscenza e la tecnologia emergono come un prodotto sociale universale alla cui produzione tutta l’umanità ha contribuito in qualche modo, ma il controllo di questi mezzi di produzione socialmente costituiti, il controllo nell’uso di questa conoscenza socialmente costituita, è privato, come lo è l’uso della ricchezza generata. Quindi, è ragionevole pensare che il controllo privato apparirà come una misera e asfissiante misura contro il suo potenziale sociale, e così il compito per il movimento verso il comunismo è di rompere questa costrizione privata e di liberare il suo potenziale umano universale.

Come potrebbero essere queste forme concrete di emancipazione della produzione? Non lo sappiamo, solo l’esperienza lo mostrerà. Quello che è chiaro è che il tentativo di liberare queste potenzialità sociali attraverso la proprietà statale è stato un fallimento. Quindi, abbiamo bisogno di risvegliare altri mezzi di azione per l’emancipazione di questo potenziale universale; in questo senso, il comunismo è anche movimento reale di questa ricerca e di questa sperimentazione storico-collettiva.

7. Si veda la sezione 4 del primo capitolo del *Capitale, Il carattere feticistico della merce e il suo arcano* (Marx, 2011, pp. 82-95).

12.3.2. VALORE D'USO PIÙ CHE VALORE DI SCAMBIO

All'interno della società collettivista, fondata sulla proprietà comune dei mezzi di produzione, i produttori non scambiano i loro prodotti; tanto meno il lavoro trasformato in prodotti appare qui *come valore* di questi prodotti, come una proprietà oggettiva da essi posseduta, poiché ora, in contrapposizione alla società capitalistica, i lavori individuali non esistono più come parti costitutive del lavoro complessivo in modo indiretto, ma in modo immediato (Marx, 1990a, p. 14).

Nell'illuminante capitolo primo, Libro I del *Capitale*, Marx dimostra che la determinazione del tempo di lavoro astratto come misura per l'universale interscambiabilità dei frutti del lavoro umano costituisce il nucleo fondamentale dell'ordine di produzione capitalistico e della vita sociale moderna. La mercificazione delle relazioni umane, la forma di valore, la forma merce, non sono il risultato del mercato né delle odiose attitudini consumistiche delle persone che si possono liquidare blandendo le loro coscienze o inviando catene di messaggi Whatsapp. Sono l'immediato risultato della relazione delle persone con le condizioni sociali della produzione.

Il feticismo delle merci – gli oggetti che esercitano potere sugli esseri umani e il potere del lavoro che si pone di fronte ai lavoratori come una forza esterna e abusiva – è il risultato della forma concomitante dell'attività lavorativa, in cui produttori isolati sono sottoposti a forze di lavoro che appaiono come forze aliene ai lavoratori stessi. La forma del valore di scambio, la forma merce, blocca il respiro di una società e la sua origine è la colonizzazione del processo di lavoro da parte di quella *forma valore* di compresenza e consumo dei mezzi di lavoro.

Come possiamo superare il valore di scambio, la forma valore come misura dello scambio dei prodotti umani? Marx (1987, p. 195) scrive sul «libero lavoro cooperativo», sui «produttori liberi e uguali, che svolgono l'attività sociale secondo un piano comune e razionale» (Id., 1969, *La nazionalizzazione della terra*). Come funzionerebbero queste forme concrete di associazione? Non lo sappiamo. Quello che sappiamo per esperienza fallimentare è che la proprietà dello Stato lascia intoccata la forma valore nel processo di produzione e che il lavoro libero e cooperativo non può essere la decisione burocratica di nessuno Stato.

Il superamento della forma merce, della forma valore di scambio, dovrebbe essere un processo creato dagli stessi produttori diretti, provenienti dagli stessi processi produttivi immediati che generano nuove modalità di accesso ai prodotti universali del lavoro per la popolazione. I Centri di la-

voro dovrebbero creare i propri modelli di auto-organizzazione capaci di superare l'imminente "privatizzazione collettiva", in modo che i lavoratori stessi di ogni centro di lavoro possano utilizzare il surplus generato dallo sforzo comune-universale. Ma allo stesso tempo, ci dovrebbero essere forme di lavoro associato capaci di interconnettersi tra loro direttamente su scala nazionale, regionale e globale al fine di monitorare i prodotti del lavoro comune-universale.

Dovrebbero esserci una sovranità e un controllo diretto dei lavoratori sul processo di lavoro o all'interno dell'ambiente di lavoro, una più generale interconnessione dei differenti processi di lavoro e l'appropriazione sociale trasparente dei prodotti nazionali e globali da parte di tutta la società. In definitiva, si tratta di realizzare forme plurali e dirette di trasformazione della produzione privata, dei mezzi privati, del surplus, e del controllo privato della produzione nel controllo, nella produzione, e nel *surplus* sociale degli stessi produttori associati in collaborazione con il resto della società.

12.3.3. LIBERTÀ SOCIALE

Ma con il superamento del carattere *immediato* del lavoro vivo come lavoro solamente *singolo*, o solo interiormente o solo esteriormente generale, con il porsi dell'attività degli individui come attività immediatamente generale o *sociale*, i momenti materiali della produzione vengono liberati da questa forma dell'estraneazione; con ciò essi vengono posti come proprietà, come corpo organico sociale nel quale gli individui si riproducono come singoli, ma come singoli sociali (Marx, 1986b, p. 228).

La rinnovata lotta per il comunismo trova la sua giustificazione morale nella ricerca di una soluzione reale alle ingiustizie e alle ineguaglianze, tra cui la colonizzazione, il razzismo e il patriarcato che sono continuamente prodotti dal capitalismo. Pertanto, l'uguaglianza e la giustizia assolute sono necessariamente valori di riferimento comunisti.

Allo stesso modo, la lotta contro lo sfruttamento capitalistico, che è la forza trainante dell'ingiustizia e dell'ineguaglianza, è un principio comunista radicale. Comunque, il comunismo, negli ultimi cento anni non ha abbracciato la causa della libertà e deve farlo. In linea di massima, noi comunisti abbiamo ceduto la fiaccola alle correnti liberali che hanno limitato e paralizzato il concetto di libertà alla mera libertà commerciale, all'arricchimento privato o all'oppressione di alcuni da parte di altri; tuttavia, esiste una libertà assoluta che si esprime come uguaglianza che Marx chiama *libertà sociale*, in cui il libero sviluppo di ciascun individuo deve contribui-

re alla libertà sociale degli altri, in cui le potenzialità di ogni essere umano servono a potenziare la libera associazione con il resto dell'umanità.

Il libero sviluppo della individualità non è né situato, né salvaguardato dallo Stato, dalle imprese o dal mercato; è la libera associazione reciproca degli individui che consente il libero sviluppo del loro potenziale individuale. In queste condizioni di libera associazione degli individui, il cumolo di libertà civili e politiche sviluppate a partire dal XVIII secolo non rappresenta che un piccolo capitolo delle infinite libertà e potenzialità necessarie alla realizzazione del comunismo. In realtà, il comunismo o i comunismi – bisogna parlare al plurale – sono impensabili senza questa serie di libertà civili ereditate e di libertà associative più recenti, che costituiscono entrambe l'eredità dell'azione comune. La libertà lavorativa e politica di associazione, la libertà di espressione, la libertà di comunicazione, il libero arbitrio nelle scelte di vita, nella vita familiare sono solo il preludio di altre più importanti libertà da raggiungere in futuro – per esempio, la libertà sul proprio corpo, negata oggi alle donne, o la libertà di produzione sul posto di lavoro, oggi negata ai lavoratori, o la libertà di gestire le proprie risorse comuni, oggi negata ai cittadini di tutti i paesi del mondo.

Non si tratta di un'affermazione innocente. Non è un gioco di parole creativo; ha implicazioni per la tradizione di sinistra e ne citerò due: la prima è che le differenti forme di democratizzazione sociale, a partire dall'associazionismo, dal parlamentarismo, dalla democrazia diretta, dalla democrazia comunitaria, dalla democrazia interculturale e da ogni altro tipo di partecipazione diretta e associata di persone che hanno problematiche comuni, fanno parte di un cerchio concentrico flessibile orientato ad ampliare attivamente la partecipazione individuale-sociale alle decisioni su tutti gli aspetti della vita sociale, che si tratti di politica, di economia o di produzione, o di vita familiare, di controllo del proprio corpo ecc. In questo senso, il comunismo può essere inteso come un processo di democratizzazione radicale che si estende a tutti gli aspetti della vita, a partire dalla produzione di ricchezza, per garantire una reale uguaglianza tra le persone. In questo modo, poiché la libertà sociale produce una reale uguaglianza tra le persone, si può parlare di costruzione del comunismo.

La seconda implicazione è che non esiste un solo mezzo organizzativo nella lotta verso il comunismo. Il partito, i sindacati, i soviet, i comuni, i *network*, le associazioni, i collettivi autonomi, i movimenti sociali sono tutti contingenti e sono forme locali di un unico movimento verso una comunità universale. Nessuna struttura organizzativa è più valida di un'altra, e, in pratica, ovunque sorgano azioni collettive da parte di classi subalterne,

queste sono sempre in grado di creare e di innovare diverse forme di organizzazione capaci di incanalare la loro forza sociale.

L'esperienza mostra che le classi sociali viste come puri conglomerati che sono definiti dal territorio, quantificati dalla demografia e caratterizzati sociologicamente si trovano solo nei libri e nei dati statistici. Le vere classi sociali sono ibride, sovrapposte, eterogenee e si definiscono e si materializzano solo attraverso un processo di lotta per affinità elettive, similarità culturali e discorsi impellenti. È attraverso questa azione contingente che si stabiliscono i confini sociali, si costruisce la leadership, si sperimentano linee d'azione più efficaci, si lanciano appelli alla mobilitazione, si sperimentano discorsi narrativi mobilitanti, si costruiscono aspettative così come referenti simbolici e si forgiavano alleanze (durature o sporadiche), dando vita a un processo su più livelli di auto-costruzione da parte di classi sociali mobilitate, leader ed egemoni. A causa di ciò, le forme di organizzazione efficienti sono sempre un'incertezza che si risolve nel cuore dello sviluppo del movimento e non possono mai essere una certezza anticipata prima dell'azione collettiva. Le forme di organizzazione del passato, derivanti da altre circostanze di lotta e da altre esperienze (come sindacati, partiti ecc.), possono facilitare l'ascesa del movimento, contribuire a rafforzarlo, a favorire l'espansione e l'articolazione nazionale di queste nuove modalità associative democratizzanti che nascono dal movimento sociale, ma non possono mai imporre sé stesse o servire da sostitute.

12.3.4. METABOLISMO RAZIONALE TRA ESSERI UMANI E NATURA

La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò: che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca (Marx, 1970a, Libro III, p. 933).

Il processo di alienazione del lavoro del capitalismo è stato strumentale alla separazione dell'uomo, dell'attività umana, dalla natura. Mentre nelle precedenti società, come le comunità agrarie, la natura e le forze della natura erano trattate come oggetti viventi, come parte organica degli individui (Id., 1986a, pp. 407-47), nel capitalismo la natura diventa un oggetto, qualcosa privo di vita e quindi di assoggettato al profitto aziendale.

L'antinomia essere umano/natura è una contraddizione appartenente al capitalismo stesso. Permette l'utilizzo della natura come ulteriore risorsa da cui ottenere profitto privato. Proprio come, sotto il capitalismo,

il lavoratore è un'altra cosa da dominare e da cui ottenere lavoro non retribuito, così la natura è una cosa da cui estrarre l'energia vitale per l'accumulazione della ricchezza. La scienza stessa, come comprensione del funzionamento interno della natura, è sviluppata per essere immediatamente limitata così che la rimanente conoscenza possa essere manipolata per servire il profitto aziendale. Anche il "capitalismo verde" sostenuto da molti paesi e imprese non è il risultato di una coscienza pentita e infelice di fronte alla catastrofe provocata dalla produzione capitalista stessa; è piuttosto il perfezionamento dei meccanismi corporativi di accumulazione per trarre profitto dagli effetti delle catastrofi ambientali e per imporre un tipo di plusvalore ambientale ai paesi del Terzo Mondo dove esistono foreste e diversità biologica. Abbiamo a che fare con una cecità strutturale, a cui è impossibile porre rimedio, che sta portando gli umani e la vita terrestre verso una distruzione abissale e senza ritorno. E se continua così, è certo che ci saranno capitalisti che faranno a gara per vendere l'ultima bara anche nell'ultima ora dell'umanità.

Solo il comunismo può liberare la produzione scientifica, il *general intellect*, la forma più raffinata di produzione universale-sociale, dall'assoggettamento al profitto privato per metterli a disposizione di una riproduzione amplificata della biodiversità e per ristabilire un rapporto metabolico reciprocamente vitale tra gli esseri umani e la natura. Proprio come la comunità universale di individui liberi richiede il libero sviluppo della libertà individuale, lo stesso vale per la comunità rispettosa di esseri umani e natura, che permette la propagazione della vita in tutte le sue forme, inclusa la vita umana, che ha bisogno di ricostruire il suo rapporto come parte viva del suo proprio corpo sociale, ora a livello universale, non solo a livello locale-comunale.

Per parafrasare il giovane Marx, la relazione umanizzata, rispettosa e sostenibile con la natura può essere possibile solo naturalizzando l'umanità⁸. Ed è questa congiunzione che supera la frattura catastrofica tra uomo e natura, a essere anche un nome per il comunismo.

Infine, e senza dubbio, il comunismo è un evento possibile per un futuro diverso dal capitalismo, un futuro che cresce man mano che la volontà

8. «Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Ecco è *verace* soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo [...]. Dunque, la *società* è la compiuta consustanziazione dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanismo della natura» (Marx, 1976, pp. 324-5).

collettiva verso il comunismo trova sostegno nelle crescenti possibilità materiali create da questo comunismo desiderato.

Bibliografia

- AUSTIN J. (1962), *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge.
- BADIOU A. (2009), *Circonstances 5: L'hypothèse communiste*, Nouvelles Éditions Lignes, Paris.
- BOSTEELS B. (2011), *The Actuality of Communism*, Verso, London.
- ENGELS F., MARX K. (1972), *1845-1846*, in MEOC, vol. V, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1973), *Ottobre 1845-marzo 1848*, in MEOC, vol. VI, Editori Riuniti, Roma.
- GRAMSCI A. (1975), *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino.
- LINERA Á. G. (2018), *¿Qué es una revolución?*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.
- MARX K. (1969), *Documenti della Associazione Internazionale dei Lavoratori; La nazionalizzazione della terra e la comune rurale; Appunti sul salario; Inchiesta operaia: scritti, documenti e lettere sulle lotte dei lavoratori*, De Adam, Parma.
- ID. (1970a), *Il capitale*, 4 voll., Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1970b), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1976), *1843-1844*, in MEOC, vol. III, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1980), *Manoscritti del 1861-1863*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1986a), *Scritti economici di Karl Marx. Luglio 1857-febbraio 1858*, in MEOC, vol. XXIX, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1986b), *Scritti economici di Karl Marx. Marzo 1858-marzo 1859*, in MEOC, vol. XXX, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1987), *Settembre 1864-luglio 1868*, in MEOC, vol. XX, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1988), *The Production Process of Capital*, in Id., *Economic Manuscript of 1861-63*, in MECW, vol. XXX, Lawrence & Wishart, London, pp. 9-171.
- ID. (1990a), *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1990b), *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1994), *Economic Manuscript of 1861-63*, in MECW, vol. XXXIV, Lawrence & Wishart, London.
- ID. (2011), *Il capitale*, in MEOC, vol. XXXI, t. I, La Città del Sole, Napoli.
- MUSTO M. (a cura di) (2014), *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi!*, Donzelli, Roma.
- SEARLE J. (2010), *Making the Social World the Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford.

12. COMUNISMO COME POSSIBILITÀ E CONTINGENZA

TAEK-GWANG LEE A., ŽIŽEK S. (ed.) (2018), *La idea de comunismo: The Seoul Conference (2013)*, Akal, Madrid.

ŽIŽEK S. (ed.) (2014), *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*, Akal, Madrid.



Unire comunismo e liberalismo: un compito irrisolvibile o una necessità urgentissima?*

di *Michael Brie*

13.1

La grande trasformazione socialista del xx secolo che non c'è mai stata

Per la prima volta nella storia, l'umanità si trova ad affrontare il compito di rivoluzionare coscientemente, volontariamente e molto velocemente il proprio processo di ricambio organico e la propria relazione sociale con la natura. La fine della Guerra fredda nel 1989 offrì un'opportunità per perseguire questo scopo, che venne tuttavia sprecata – il “nuovo pensiero” di Gorbačëv (1987) non venne attuato e la rivoluzione ecologica globale, proclamata dal Club di Roma nel 1991 (King, Schneider, 1992), non riuscì a concretizzarsi. Decenni dopo, il Summit della Terra è rimasto per lo più senza conseguenze. Piuttosto, la finestra di opportunità del 1989 è stata sfruttata per globalizzare il capitalismo finanziario neoliberista e costruire un'egemonia statunitense permanente e unilaterale. Il risultato di ciò è evidente: una “crisi a tenaglia” (*Zangenkrise*) della privatizzazione capitalistica accelerata del mondo da un lato e del superamento dei confini ecologici del pianeta dall'altro (Wijkman, Rockström, 2014). La pressione da entrambi i lati ha sottoposto le società a una sempre maggiore quantità di stress, che trova espressione in tendenze populiste, autoritarie e persino fasciste¹. L'instabilità sia dell'ordine internazionale che degli ordini nazionali sta aumentando in maniera esponenziale. Mai prima d'ora è stato così urgente guadagnare il controllo sociale sulle dinamiche interne alle società complesse e ri-orientare queste dinamiche senza opprimere o sradicare

* Traduzione di Chiara De Cosmo e Giuliano Covetti.

1. Sul concetto della crisi a tenaglia (*Zangenkrise*), cfr. Dörre (2019, pp. 3-34) [Traduciamo qui, in mancanza di un'edizione italiana, l'espressione inglese *pincer crisis*, che rende il tedesco *Zangenkrise*, con “crisi a tenaglia”; *N.d.T.*].

la libertà degli attori individuali e collettivi nell'economia, nella politica e nella cultura. Questa è la ragione per la quale il socialismo si trova di nuovo all'ordine del giorno storico-mondiale.

Fin dalla fine della Prima guerra mondiale sono stati messi in atto tentativi di fuga dal capitalismo – cioè, dall'ordine sociale ed economico dominato dall'accumulazione capitalistica – attraverso una trasformazione sociale. La prima ondata di questi tentativi è consistita nel grande esperimento della riforma comunista controllata da un unico partito, intrapreso prima in Unione Sovietica e poi nella Repubblica Popolare Cinese, a Cuba e in altri Stati; nel movimento *kibbutz* in Palestina e Israele; nel socialismo africano di Nyerere e in altri progetti socialisti. Mirando a organizzare in modo cooperativo sia la produzione che la vita – su una base centralizzata o locale – questi tentativi sottoposero le moderne società complesse a un'immediata riorganizzazione comunista. Tuttavia, come aveva già previsto il sociologo tedesco Ferdinand Tönnies nel capitolo conclusivo del suo lavoro del 1887, *Comunità e società*, tutti i «tentativi di imporre un controllo centralizzato sul traffico e sul lavoro stesso attraverso il meccanismo dello stato [...], se dovessero avere successo, segnerebbero la fine dell'intera società di mercato competitiva e della sua civiltà» (Tönnies, 2011, p. 268, trad. lievemente modificata). Gli esperimenti comunisti hanno incontrato precoci successi incoraggiati dall'entusiasmo, dalla mobilitazione statale e dall'estrazione delle risorse, ma alla fine sono incorsi nella stagnazione e non sono riusciti a resistere di fronte alle società capitaliste di mercato dell'Occidente (Brie, 2004, pp. 197-233). Sono stati o abbandonati o radicalmente riformati, come nel caso della Cina.

La seconda ondata dei tentativi successivi alla Prima guerra mondiale di superare il capitalismo e costruire una società socialista si è formata nel quadro dei progetti socialdemocratici. Oltre a democratizzare la politica ed espandere e universalizzare i diritti sociali, alcuni socialdemocratici hanno cercato di fare un ulteriore passo avanti e di portare l'economia sotto il controllo della società e della maggioranza dei lavoratori salariati. Dagli anni Venti agli anni Settanta, la Svezia è stata l'esempio più illustre di questa strategia, che era fondata sul concetto di un *socialismo funzionale* (Gurgsdies, 2006, pp. 47-129). Secondo questo concetto, particolari settori della proprietà privata dovevano essere socializzati mentre altri dovevano rimanere privati:

La chiave della nuova strategia era l'uso del potere pubblico, fondato sulle risorse organizzative ed esercitato attraverso il governo, per invadere il potere del capitale.

Attraverso politiche economiche i cicli *aziendali* si sarebbero *uniformati*. Il livello di impiego, di cruciale importanza per il *welfare* della classe lavoratrice, sarebbe stato mantenuto alto attraverso mezzi politici, e così in parte allontanato dal controllo del capitale (cit. in Trautwein, 1986, p. 44).

Erik Olin Wright ha sviluppato ulteriormente questo concetto di socialismo funzionale fondato sul controllo da parte della società civile delle risorse economiche, in contrapposizione sia al capitalismo, in cui i proprietari del capitale privato controllano le risorse economiche, sia allo statalismo, in cui lo Stato detiene questo potere nelle proprie mani (Wright, 2010, pp. 110-49).

Il successo di questa strategia socialdemocratica in Svezia fino alla fine degli anni Sessanta ha dato origine a una serie di conseguenze non intenzionali che hanno minato i suoi stessi presupposti. In primo luogo, ha condotto al frazionamento della forza lavoro. Tanto gli impiegati specializzati nel settore pubblico quanto quelli appartenenti alle fasce salariali più alte non volevano più essere vincolati al percorso di relativa equalizzazione del reddito di cui beneficiavano i lavoratori meno qualificati. Questo divise l'elettorato della socialdemocrazia, la cui percentuale di voti scese al di sotto del 50%. Intanto, al di fuori dell'ambiente elettorale, gli scioperi selvaggi stavano diventando sempre più frequenti. In secondo luogo, la politica si orientò a fornire sostegno a imprese particolarmente efficienti, che a loro volta si rivolgevano sempre più verso i mercati delle esportazioni e diventavano meno dipendenti dalla domanda interna. L'entrata nell'Unione Europea significò anche la deregolamentazione del mercato, che accrebbe il potere delle grandi corporazioni mentre indeboliva il margine d'azione dei lavoratori salariati e dei loro sindacati. Lo sviluppo economico si concentrò nel Sud della Svezia, mentre altre regioni divenivano relativamente più povere e il costo della vita esplodeva nei centri urbani. Quando il bilancio nazionale non fu più in grado di compensare questi squilibri, venne applicato un regime di austerità in condizioni di un già elevato tasso di disoccupazione. Mentre i lavoratori politicamente indeboliti erano diventati ancor più divisi fra di loro, si trovarono a confrontarsi con un fronte del capitale sempre più coeso e rafforzato, impaziente di liberarsi dalle catene del modello svedese.

Divenne chiaro che sotto condizioni capitalistiche in cui gli attori imprenditoriali privati prendevano le decisioni essenziali di investimento il modello svedese del rafforzamento simultaneo della socialdemocrazia e dell'accrescimento dell'efficienza di un'economia capitalistica non poteva

essere mantenuto. La strategia dell'applicazione di un socialismo funzionale diede origine a una disfunzione nel rapporto fra l'economia, dominata dal capitalismo, e la politica socialdemocratica. In questa situazione, l'economista laburista, emigrato dalla Germania, Rudolf Meidner propose di trasferire gradualmente i più importanti beni capitali svedesi in fondi di investimento lavorativo (chiamati fondi di compensazione salariale) come strategia per superare il dominio della valorizzazione del capitale. Secondo questo piano, una determinata fetta dei profitti delle imprese sarebbe stata utilizzata per acquistare le quote per i fondi di investimento lavorativo, mentre un insieme di accordi nazionali, regionali e per specifiche imprese avrebbe perseguito l'espansione della partecipazione lavorativa ai processi decisionali in vari campi (Åsard, 1980, pp. 371-93). Tuttavia né i sindacati né il Partito socialdemocratico dei lavoratori di Svezia sostennero con fermezza questa proposta. Essa fu col tempo privata del suo potenziale trasformativo e infine abbandonata nel suo complesso alcuni anni dopo (Sjöberg, 2006, pp. 311-22).

Il fallimento dei progetti di trasformazione sociale del partito comunista e della socialdemocrazia nel XX secolo avvenne nel contesto di un'offensiva neoliberale che aveva intensificato la soggezione dell'economia e della società all'imperativo della valorizzazione del capitale mentre prometteva nuove libertà al di là di classe, razza, genere e paternalismo di Stato (Boltanski, Chiapello, 2014). Un capitalismo sfrenato venne confuso con la libertà. La crisi multiforme del capitalismo globalizzato, che è emersa dal neoliberalismo (Candeias, 2011, pp. 45-61), ha sia mostrato i limiti di questa offensiva neoliberale sia prodotto il rovesciamento di questa promessa, lasciando il posto a un aperto razzismo, al neo-patriarcato, a nuove guerre, a una disuguaglianza crescente, a numerosi Stati falliti e alla degenerazione della democrazia liberale sotto la pressione delle crisi e dell'accelerazione della distruzione ecologica (Fraser, 2014, pp. 245-66).

La crisi a tenaglia provocata dal capitalismo neoliberale pone la questione se la trasformazione sociale sarà di nuovo all'ordine del giorno nel XXI secolo o se il campo delle alternative sarà interamente abbandonato ai progetti nazionalisti e proto-fascisti. Da un lato, il XX secolo ha mostrato che una perpetua e sistematica eliminazione dei diritti economici, politici e sociali liberali soffocherà infine le libertà collettive e condurrà alla stagnazione e al regresso, che a loro volta cederanno il passo a crisi più gravi. Dall'altro, ha reso evidente anche che le forze enormi scatenate dalla modernità liberale capitalistica conducono a crisi straordinariamente pericolose in assenza di controllo e protezione sociali dei più importanti be-

ni comuni (educazione, salute, sicurezza, diritto, finanza, trasporti, ecosistemi ecc.). Questi beni sono la base comunista delle società complesse (Brie, 2015, p. 25). Nuovi tentativi di superare il capitalismo attraverso una trasformazione sociale devono prendere sul serio entrambe le esperienze – cioè l'indispensabilità delle istituzioni sia liberali che comuniste per lo sviluppo delle società moderne.

Nel 1918, l'apparente transizione dell'Unione Sovietica verso un'aperta dittatura con l'oppressione delle libertà essenziali da parte della leadership dei bolscevichi spinse Rosa Luxemburg a confrontarsi con il problema della relazione fra liberalismo e comunismo. Come ha affermato sullo sfondo delle esperienze del momento,

abbiamo sempre distinto il nocciolo sociale dalla forma politica della democrazia *borghese*; [...] abbiamo sempre svelato il duro nocciolo della disuguaglianza e della schiavitù sociale che si nasconde sotto la dolce buccia dell'uguaglianza sociale e libertà formale, non per rigettare queste ultime, ma per spronare la classe operaia a non contentarsi della buccia, e a conquistare piuttosto il potere politico, [...] a creare al posto della democrazia borghese una democrazia socialista, non distruggere ogni democrazia (Luxemburg, 1967, p. 593).

Alla fine tutte le strategie di trasformazione orientate al socialismo del xx secolo hanno fallito a causa della loro incapacità di rendere giustizia alla duplice esigenza di preservare l'eredità liberale e realizzare obiettivi solidali e comunisti.

La crisi a tenaglia della valorizzazione illimitata neoliberale del capitale e della distruzione ecologica ha sia accresciuto la probabilità di raggiungere punti di rottura irreversibili nel nostro rapporto con la natura sia rafforzato tendenze alla ristrutturazione fascista degli stati liberal-democratici. Come rappresentanti di rilievo del *Friday for Future* con il supporto di numerosi scienziati hanno scritto alle élite globali, «noi comprendiamo e sappiamo molto bene che il mondo è complesso e che ciò che noi chiediamo potrebbe non essere semplice. I cambiamenti necessari per salvaguardare l'umanità potrebbero sembrare molto irrealistici. Ma è molto più irrealistico credere che la nostra società sarebbe in grado di sopravvivere al riscaldamento globale a cui stiamo andando incontro, come anche ad altre conseguenze ecologiche disastrose oggi di ordinaria amministrazione» (Neubauer *et al.*, 2020). Gli interventi necessari per fermare o almeno per smussare significativamente le catastrofi imminenti sono enormi. Poiché la necessaria trasformazione è stata continuamente rinviata dal 1989, questi interventi

devono verificarsi proprio ora a «ritmi bellici»² (Brown, 2008, p. 2) e a dimensioni analoghe a una situazione di guerra. Richiederanno decenni di spese del 10 o addirittura del 15% del prodotto interno lordo. Cambiamenti come questi esigeranno che sia intrapresa una massiccia azione politica nell'economia, nella società e nel modo di produzione e di vita per raggiungere obiettivi trasformativi, e *infine*, questa azione sarà possibile solo se i diritti e le libertà civili individuali e collettive verranno preservati. Mentre la difesa e l'espansione delle basi comuniste delle società moderne richiedono un tremendo sforzo supplementare, e sicuramente devono essere poste al centro della politica, esse possono riuscire soltanto sfruttando i poteri individuali, collettivi, delle imprese e delle organizzazioni. L'interesse e l'iniziativa individuale sono condizioni essenziali per il successo della Grande Trasformazione. La *volonté Générale* e la *volonté de tous* – cioè, da un lato, le prospettive generali d'insieme e una pianificazione e un'amministrazione basate su di esse e, dall'altro, la conoscenza della grande diversità degli attori con i loro propri interessi – devono essere complementari tra loro.

13.2

I tentativi di Marx per una soluzione comunista della contraddizione fondamentale delle società complesse

Il filosofo tedesco Hegel per primo tentò di unificare libertà individuale e ordinamento razionale della società come un intero, all'interno di un sistema adatto alla complessità delle società moderne. Nell'introduzione alla sua opera del 1820, *Lineamenti di filosofia del diritto*, egli sosteneva che nella società moderna, la «libertà *negativa*, o libertà per come è concepita dall'intelletto» (Hegel, 1971, p. 29, trad. lievemente modificata) passa attraverso rapporti alienati sotto la direzione di un'«autorità estranea» (ivi, p. 293) in una libertà più elevata: «l'essere umano è *in sé* (o implicitamente) razionale, ma mediante la produzione di se stesso deve elaborare sé tramite l'uscire da sé, ma parimenti tramite il figurarsi entro di sé che egli diverrà tale anche *per sé* (o esplicitamente)» (ivi, p. 288, trad. lievemente modificata).

2. Modifichiamo lievemente la traduzione per rendere meglio l'espressione di urgenza di *wartime speed* [N.d.T.].

Qui diventa chiara l'aspirazione normativa centrale della filosofia hegeliana: apprezzando la società borghese e al contempo concentrandosi sulle contraddizioni delle forme sociali borghesi, Hegel cercava di porre le basi di una società libera. Voleva dimostrare che una società il cui elemento costitutivo erano gli interessi privati della maggioranza e i rapporti puramente esterni di questi interessi fra di loro potesse mantenersi come un intero libero, morale e razionale. Nell'introduzione ai *Lineamenti*, Hegel tenta di illustrare come la «libertà negativa» possa condurre a una «individualità [...] riempita della sua libera universalità» (ivi, p. 35, trad. lievemente modificata), o in altri termini, come «*la volontà libera [...] vuole la volontà libera*» (ivi, p. 43). Secondo questo ragionamento, la condizione moderna della libertà negativa dell'individuo permetteva che fosse realizzata un'universalità razionale: «la moralità, l'eticità, l'interesse pubblico» – «ognuno di questi aspetti è determinazione e esistenza della libertà» (ivi, p. 45), e «l'un (diritto) è subordinato all'altro» (*ibid.*). Alla fine, lo Stato si eleva all'apice delle istituzioni sociali: «il diritto dello stato è [...] più alto che altri gradi; esso è la libertà nella sua più concreta configurazione, la quale ancora ricade soltanto sotto la suprema assoluta verità dello spirito del mondo» (ivi, p. 295, trad. lievemente modificata).

L'obiettivo di Hegel era quello di dimostrare – almeno sul piano filosofico – che lo Stato incarnava «la libertà nella sua forma più concreta». Tuttavia, la sua affermazione che esisteva una (relativa) unità di ragione e realtà in Prussia divenne sempre più sospetta dal momento che si era concluso un periodo di Restaurazione in Europa, con la rivoluzione in Francia del 1830 e il *British Great Reform Act* del 1832. In Prussia, la situazione arrivò a un punto limite con la successione reale del 1840. A quel tempo, Karl Marx apparteneva a un gruppo di intellettuali tedeschi che utilizzavano la filosofia hegeliana per criticare la realtà della Germania prussiana, e la sua posizione come redattore capo del giornale “Gazzetta Renana” gli fornì una tribuna per fare precisamente questo. Questa posizione lo portò anche a entrare in relazione con il comunismo. Già al suo primo giorno come redattore capo, scrisse un articolo dal titolo *Il comunismo e la “Gazzetta generale di Augusta”*. Parlando a nome del resto dei redattori (fatta eccezione per Moses Hess, che già a quel tempo aveva idee fermamente comuniste), egli sosteneva che «la “Rheinische Zeitung”, che non può concedere alle idee comuniste, nella loro forma odierna, neppure *attualità teoretica*, e quindi ancor meno può desiderare o anche solo ritenere possibile la loro *pratica realizzazione*, sottoporrà queste idee ad una critica approfondita»

(Marx, 1980a, p. 218). Allo stesso tempo, Marx metteva anche in guardia dall'idea di comunismo:

Noi abbiamo la ferma convinzione che non il *tentativo* di sperimentare in *pratica* le idee comuniste, ma la loro *elaborazione teorica* formi il vero e proprio *pericolo*, perché agli esperimenti pratici, sia pure agli *esperimenti di massa*, si può sempre rispondere col *cannone* non appena diventino pericolosi, ma le *idee*, che la nostra intelligenza ha acquisito vittoriosamente, che il nostro animo ha conquistato, alle quali l'intelletto ha forgiato la nostra coscienza, sono vincoli dai quali non ci si strappa senza lacerarsi il cuore, sono demoni che l'uomo può vincere soltanto sottomettendosi ad essi (ivi, pp. 218-9).

Lo sfondo dell'impegno ininterrotto di Marx con il comunismo fu rappresentato dalle esperienze pratiche che aveva acquisito durante il suo lavoro come redattore capo della "Gazzetta Renana", le quali mostrarono che i presupposti fondamentali della filosofia sociale hegeliana contraddicevano direttamente la realtà sia dello Stato prussiano sia più generalmente della società basata sulla proprietà privata. Al centro di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, una critica a Hegel pubblicata da Marx nel 1843 dopo aver lasciato la "Gazzetta Renana", non c'è nient'altro che una posizione di Hegel che Marx riteneva fondamentale per l'intera filosofia sociale hegeliana: l'identità, cioè (come un dovere, un'identità duale) del sistema dell'interesse particolare (la famiglia e la società civile) con il sistema dell'interesse generale (lo Stato) (Marx, 1976a, p. 5).

Rispetto a questa posizione, Marx ha operato tre scelte metodologiche. La prima è scaturita da un articolo pubblicato nella "Gazzetta Renana" nel dicembre 1842. Considerando la società borghese come costituita essenzialmente di rapporti tra proprietari privati, Marx (1980b, p. 313) scrisse in questo articolo con estrema chiarezza e pregnanza che «il particolare, nella sua attività isolata, è sempre un nemico (del tutto)». Questo è un radicale rifiuto del liberalismo, per il quale il benessere generale dipende in definitiva soprattutto dalle decisioni autonome degli individui privati. La seconda scelta metodologica era presente all'inizio di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* nell'osservazione che «lo Stato risulta dalla moltitudine tale e quale esiste come l'insieme dei membri della famiglia e della società civile», un "fatto" di cui Marx sarebbe stato convinto da allora in poi (Id., 1976a, p. 9). Questo presupposto gli consentì di far derivare lo Stato dagli interessi socio-economici degli attori della società borghese (Id., 1986, p. 297). La terza scelta metodologica di Marx, le basi della quale erano state gettate nei suoi articoli per la "Gazzetta Renana" e dalla svolta materiali-

sta di Ludwig Feuerbach, venne introdotta anch'essa in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Si trattava della decisione di non identificare più le forze motrici della società con le idee, bensì con gli individui in carne e ossa, che erano formati dagli effettivi rapporti sociali. Tuttavia, se le relazioni liberali della società borghese erano opposte all'intero razionale, quando determinavano lo Stato e coniarono la dinamica della società plasmando gli individui reali, allora il sistema hegeliano non poteva essere più mantenuto. Per questa ragione, le tre scelte metodologiche di Marx sono connesse inseparabilmente con la ricerca di una nuova visione normativa, con un orizzonte di emancipazione radicalmente trasformato – in quanto elaborato in contrasto con Hegel – per una società libera.

Marx prese decisamente sul serio l'aspirazione hegeliana. Anche Hegel era interessato alla «prodigiosa unificazione dell'autonomia dell'individualità e della sostanzialità universale» (Hegel, 1971, p. 295). A questo proposito, Marx rimase fedele all'eredità di Rousseau e Hegel fino alla fine della sua vita. Tuttavia, le sue esperienze dal 1841 al 1843, soprattutto quella di redattore della "Gazzetta Renana", lo portarono a rompere con la soluzione hegeliana a questo problema e con l'idealizzazione di Hegel della burocrazia come potere universale. Per Marx, la burocrazia era semplicemente un'espressione dell'impossibilità di unificare il particolare e l'universale sulla base della proprietà privata e dei rapporti borghesi, che lui ora vedeva come le forze formative delle società moderne. Come aveva scritto, «il superamento della burocrazia è possibile solo a patto che l'interesse generale diventi *realmente* – e non come in Hegel meramente nel pensiero, nell'*astrazione* – interesse particolare, il che è possibile soltanto se il *particolare* interesse diventa realmente l'interesse *generale*» (Marx, 1976a, p. 54). Con ciò, Marx aveva nominato il *problema centrale* che credeva si potesse risolvere se la società fosse stata ordinata secondo ragione: il problema, cioè, di *come l'interesse particolare potesse divenire universale in modo tale che l'interesse universale divenisse allo stesso tempo effettivamente l'interesse particolare*. È stato il tentativo di rispondere a questa domanda che lo ha portato a scegliere il comunismo.

A questo punto, Marx si è occupato della separazione della società borghese e dello Stato, che aveva riconosciuto come principio costitutivo della filosofia dello Stato e del diritto di Hegel, rafforzandone la critica. Questo implicava tanto studi comprensivi della Rivoluzione francese, del dibattito costituzionale negli Stati Uniti, della storia di una serie di Stati europei (Inghilterra, Polonia, Svezia) quanto una rilettura del *Contratto sociale* di Rousseau e di Montesquieu e Machiavelli. In *Sulla questione ebraica*, Marx ha

individuato una rigida antinomia tra «lo Stato politico perfetto» e la «vita materiale»: mentre il primo, uno Stato in cui l'emancipazione politica è stata raggiunta, rappresenta «la propria universalità solo in opposizione con [questi] suoi elementi» (Marx, 1976b, p. 166), la seconda corrisponde alla vita egoistica. Nella sfera politica, l'essere umano è un «ente generico», mentre nella «vita in *società civile*, [...] agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee» (*ibid.*). Per Marx, la società borghese era la «sfera dell'egoismo, del *bellum omnium contra omnes*», una «espressione della *separazione* dell'uomo dalla sua *natura comunitaria*, da sé e dagli altri uomini» (ivi, p. 168). In considerazione di questo, egli adottò la terminologia hegeliana di verità ed essenza, di esistenza e realtà. Sostenendo che l'essere umano era diviso in «*uomo pubblico* e *uomo privato*» (*ibid.*), in «*bourgeois*» e «cittadino» (ivi, p. 167), Marx ha individuato la non vera realtà dei rapporti tra individui egoisti privati in guerra l'uno con l'altro in contrapposizione con la vera irrealtà della comunità politica, il mondo astratto degli individui reciprocamente opposti in contrapposizione con il mondo astrattamente uguale del comune universale. «Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoista, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità» (ivi, p. 178), sosteneva, prima di aggiungere che «il *citoyen* viene considerato servo dell'*homme* egoista» (*ibid.*). Questa linea argomentativa di *Sulla questione ebraica* può essere riassunta come segue: *l'emancipazione umana dovrebbe conformare la realtà delle attività vitali degli individui con la loro verità come esseri sociali.*

Per afferrare questa unità immediata delle attività vitali degli individui con la loro essenza sociale come possibilità storica, Marx richiama il *Contratto sociale* di Rousseau in un passo successivo di *Sulla questione ebraica*. In questo testo del 1762, Rousseau aveva sottolineato la difficoltà di trovare «una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima». Secondo lui, questo costituiva «il problema fondamentale a cui il contratto sociale dà una soluzione» (Rousseau, 1997, p. 21). Approfondendo questa soluzione, Rousseau aveva scritto quanto segue:

Chi affronta l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve, per così dire, sentirsi in grado di cambiare la *natura* umana; di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in una *parte* di un tutto più grande da cui

l'individuo riceve, in qualche modo, la vita e l'essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rafforzarla; di sostituire un'esistenza *parziale e morale* all'esistenza fisica e indipendente che tutti abbiamo ricevuto dalla natura. Bisogna, in una parola, che tolga *all'uomo le forze che gli sono proprie* per dargliene di estranee a lui, di cui non possa fare uso se non col sussidio di altri (ivi, p. 84; Marx, 1976b, p. 182).

Dopo aver citato questo passaggio in *Sulla questione ebraica*, Marx commentava poi con la famosa affermazione che «ogni emancipazione è un *riconduurre* il mondo umano, i rapporti umani all'*uomo stesso*» (*ibid.*). Tuttavia, con il «riconduurre» all'essere umano, Marx non intendeva un riconduurre «all'individuo *egoista, indipendente*» o «al *cittadino*, alla persona morale» (*ibid.*), ma all'essere umano come immediatamente essere sociale. Secondo l'idea marxiana, l'emancipazione è un imperativo a formare la società, un imperativo che può essere realizzato soltanto attraverso un processo di trasformazione onnicomprensivo. Il rovesciamento dell'alienazione è stato concepito da Marx come un duplice processo di trasformazione dei modi individuali di lavoro e di attività e dell'organizzazione sociale della forza degli individui:

Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue *forces propres* come forze *sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta (*ibid.*).

Queste affermazioni concludono la parte principale dell'articolo di Marx *Sulla questione ebraica*.

La soluzione di Marx al “problema fondamentale” posto da Rousseau faceva ricorso ai socialisti dell'inizio del XIX secolo. Con Charles Fourier e molti altri socialisti francesi, Marx ha insistito sul fatto che il lavoro degli individui e i loro rapporti individuali formino la base immediata per lo sviluppo del loro potere di specie e per i modi di un'autorealizzazione creativa che contribuisca direttamente allo sviluppo universale di tutti. Il lavoro non avrebbe più dovuto essere meccanico e astratto; l'essere umano non avrebbe dovuto più essere costretto a condurre un'esistenza parziale. Una rivoluzione dell'intero modo di produzione e di vita, del modo in cui le persone vivevano, lavoravano, comunicavano, del rapporto erotico e del godimento, era già stata immaginata dai primi socialisti francesi, che Marx aveva studiato in quegli anni. Nello stesso tempo, Marx faceva ricorso an-

che alle posizioni comuniste contemporanee: la sua esigenza di un'organizzazione sociale delle forze sociali corrispondeva a quella del trasferimento dei mezzi di produzione a una proprietà sociale e dell'amministrazione sociale comune del lavoro, della produzione e della vita collettiva. In questo modo, l'attività degli individui doveva diventare immediatamente sociale. Lo scopo di questa soluzione socialista-comunista del problema delle società complesse era quello di realizzare la «prodigiosa unificazione dell'autonomia dell'individualità e della sostanzialità universale» domandata da Hegel. Si potrebbe anche dire che Marx volesse stabilire una *soluzione emancipativa del problema fondamentale delle moderne società complesse – il problema del rapporto tra individuo e sviluppo sociale – su una base socialista-comunista*. Tale base si supponeva potesse rendere possibile l'identità non mediata, priva di contraddizioni, dell'essere umano come individuo e come essere sociale, un'identità fra la realtà dell'attività vitale degli individui e la loro verità come esseri sociali. La risoluzione di Marx per il socialismo e il comunismo in *Sulla questione ebraica* fu una risoluzione *filosoficamente giustificata* (Löwy, 2001, p. 95).

Nel corso dei quarant'anni della sua vita che seguirono *Sulla questione ebraica*, Marx tenne ferma la sua risoluzione per il socialismo-comunismo sviluppandola e affinandola ulteriormente attraverso la collaborazione con Friedrich Engels. Alla fine, si è lasciato alle spalle una visione chiara: quella di una rivoluzione sociale che ceda il passo a una dittatura del proletariato che instauri la proprietà comune dei mezzi di produzione, che usi di conseguenza il potere dello Stato per trasformare il modo di produzione e di vita nella sua interezza, fino a creare le condizioni sotto le quali il libero sviluppo degli individui e lo sviluppo solidale del tutto siano immediatamente interdipendenti. In questa visione, l'immediata socialità dell'attività vitale degli individui e la loro libera auto-realizzazione si uniscono sulla base del comunismo. Al contempo, si estingue, su questa stessa base, la contraddizione fra gli interessi sociali e individuali e la necessità dei mercati, delle leggi e dello Stato.

Dal 1844 in poi, il comunismo significò per Marx una società basata sulla proprietà comune della totalità dei mezzi di produzione. I produttori della ricchezza e dei rapporti in questa società agirebbero secondo un piano predeterminato, e gli individui all'interno di questa società diventerebbero proprietari soltanto sulla base di questa proprietà sociale³. Rivoluzionando il

3. Richiamandosi alla prospettiva di una società comunista nel *Capitale* Marx (2011, p. 838) ha scritto: «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 nuo-

modo di produzione, la proprietà sociale diventerebbe proprietà individuale, nel senso che renderebbe la ricchezza sociale in grado di essere fatta propria liberamente dagli individui allo scopo della propria solidale auto-realizzazione. Il lavoro verrebbe a rappresentare lo sviluppo libero degli individui e sarebbe concepito come bisogno primario della vita⁴.

Con la pubblicazione del Libro I del *Capitale* nel 1867, Marx ha articolato questa concezione del comunismo descrivendo una società la cui ricchezza sarebbe stata prodotta da individui liberi «che lavorano con mezzi di produzione in comune e che spendono le loro molte forze-lavoro individuali, in maniera consapevole, come *una* forza-lavoro sociale» (Marx, 2011, p. 89). In questa società, il lavoro di ogni singolo individuo diventerebbe immediatamente sociale e si manifesterebbe come immediata auto-realizzazione degli individui. Qui, la società è concepita come un “monosoggetto” comunista che consiste di individui che realizzano sé stessi in una maniera completamente libera⁵. In questo modello, gli interessi di tutti e di ogni singolo individuo coincidono *immediatamente*.

Nel loro *Manifesto del Partito comunista* (1848), Marx ed Engels (1973, p. 506) delineavano la visione di «un’associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti». Più tardi Marx riassunse le condizioni dell’emergere di tale associazione nel suo testo del 1875 *Critica del programma di Gotha*. Dopo la rivoluzione sociale la dittatura del proletariato avrebbe stabilito una «società collettivistica, fondata sulla proprietà comune dei mezzi di produzione» (Marx, 1966, p. 960), dando inizio a un processo di trasformazione a lungo termine. Marx descrisse così lo scopo di questo processo:

in una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto di lavoro intellettuale e corporale; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di

vo 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*».

4. Nell’*Ideologia tedesca* questo aspetto viene riassunto come segue: «nell’ambito della società comunista, l’unica società in cui lo sviluppo originale e libero degli individui non è una frase, esso è condizionato appunto dalla connessione degli individui, connessione che consiste in parte nei presupposti economici, in parte nella necessaria solidarietà del libero sviluppo di tutti, e infine nel modo universale in cui gli individui manifestano la propria attività sulla base delle forze di produzione esistenti» (Marx, Engels, 1972, p. 457).

5. Sul rapporto fra l’opera di Marx *Il capitale* e la sua concezione del comunismo, cfr. Wygodski (1978).

vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo generale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti delle ricchezze sociali scendono in tutta la loro pienezza, – solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: – Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!» (ivi, pp. 961-2).

Rispetto alla contraddizione fondamentale delle società complesse, la contraddizione, cioè, fra la libertà degli individui e la socialità delle loro condizioni di vita, Marx sembra trovare una soluzione elegante. Per quanto possa apparire tale, tuttavia, essa assomiglia alla “soluzione” di Alessandro Magno del nodo gordiano, che eliminava semplicemente il problema. In un primo passaggio, viene posta l'esigenza della *completa* subordinazione degli individui a un piano socialmente determinato, la quale, in un secondo passaggio, si dice che porti alla *più alta* libertà possibile, poiché trasforma il lavoro nello «sviluppo generale dell'individuo». Tuttavia nella misura in cui il lavoro diventa sia più individuale che più collettivo, e lo sviluppo sia degli individui che della collettività diventa più creativo, crescono anche le differenze tra la conoscenza, le abilità e gli interessi degli individui, della collettività e della società nel suo complesso. Sebbene si possa rimuovere il carattere antagonistico e di sfruttamento di queste differenze, organizzando i rapporti sulla base della solidarietà, queste differenze costituiranno comunque una contraddizione. In contrasto con l'assunzione di Marx del Libro I del *Capitale*, i rapporti di una società complessa non sono in nessuna circostanza «perfettamente semplici e intelligibili» (Id., 2011, p. 90). Egli si sbagliava nel presumere che lo sarebbero stati in una società di lavoratori associati: «tutte le determinazioni del lavoro di Robinson si ripetono qui, solamente *in maniera sociale*, invece che *individuale*» (*ibid.*). Se la soluzione marxiana non ha avuto successo nei progetti dei partiti comunisti del XX secolo, allora rimane la domanda se ci sia un altro modo in cui la libertà individuale e il controllo sociale potrebbero essere unificati in maniera socialista nello sviluppo di una società complessa, in modo che la civiltà umana sia capace di sfuggire dalla crisi a tenaglia del capitalismo dispiegato e della distruzione ecologica.

13.3

Le forze e i limiti del capitalismo

Le concezioni ortodosse del capitalismo, come quelle che prevalsero nella Seconda Internazionale alla fine del XIX secolo, erano caratterizzate da

un'assunzione centrale che August Bebel in *La donna e il socialismo* ha espresso in questo modo:

Tutti i mali sociali, senza eccezione trovano la loro sorgente nell'ordinamento sociale presente che, come è stato mostrato, è fondato sul capitalismo, sul metodo di produzione capitalistico. Questo metodo di produzione rende capaci la classe capitalista, i proprietari di tutti i mezzi di produzione, la terra, le cave e le miniere, le materie prime, gli strumenti, le macchine, i mezzi di trasporto di sfruttare e opprimere le masse, porta all'insicurezza dell'esistenza e alla degradazione delle classi oppresse (Bebel, 1973, p. 327, trad. modificata).

La conclusione che veniva tratta da ciò era inequivocabile:

Di conseguenza, il passo più breve e più veloce sarebbe quello di trasformare questa proprietà capitalista in proprietà sociale (proprietà collettiva) attraverso l'espropriazione generale. La produzione di merci sarebbe trasformata in produzione socialista, cioè una produzione portata avanti per e dalla società. Le grandi imprese e la capacità di produzione continuamente crescente del lavoro sociale, fino ad ora fonte di miseria ed oppressione per le classi sfruttate, diventeranno una fonte del migliore welfare e dell'armoniosa educazione di tutti (*ibid.*, trad. modificata).

Questa concezione marxista ortodossa del socialismo non può spiegare come mai la capacità del modo di produzione capitalistico di «rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, e quindi i rapporti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali» (Marx, Engels, 1973, p. 489) non sia perdurata sotto le condizioni di proprietà statale-sociale dell'Unione Sovietica, e come mai l'Unione Sovietica non si sia mai organizzata per espandere intensivamente la capacità della propria economia, nonostante i suoi leader la considerassero, al più tardi dagli anni Sessanta in poi, come una questione di vita o di morte. Una concezione del capitalismo che veda la sua essenza nella proprietà capitalistica dei mezzi di produzione non comprende ciò che è specificatamente “capitalistico” in questo tipo di proprietà, e non permette di domandarsi come apparirebbe un ordine sociale postcapitalistico che non regredisca al di sotto delle capacità di sviluppo del capitalismo. Secondo Wolfgang Fritz Haug:

Oggi al posto di quella fiducia storicamente originaria [nel socialismo e nelle sue potenzialità produttive] si spalanca un'assenza epocale. Questo costituisce il nucleo negativo della situazione post-comunista. Un anticapitalismo che non superi l'“anti” in rapporto al capitalismo e non pervenga ad un “pro” che prometta di

liberare quella produttività dalla logica del profitto concorrenziale del capitalismo e perciò al contempo dalla sua distruttività non può contestargli il suo diritto ad esistere (Haug, 2008, p. 9, trad. lievemente modificata).

La produttività del modo di produzione capitalistico è legata inseparabilmente con quanto Marx riporta nel Libro I del *Capitale*. *Critica dell'economia politica* come formula generale del capitale: D-M-D' – la trasformazione del denaro (D) in maggiore denaro (D') attraverso lo scambio delle merci (M). La rivendicazione dei diritti di proprietà incorporati nel denaro è data in credito con l'aspettativa di ricevere indietro un importo maggiore (denaro con interesse: plusvalore) in futuro (Marx, 2011, pp. 163 ss.). L'economia capitalistica è un'economia creditizia. Mira all'«auto-valorizzazione del valore». La proprietà capitalistica è un rapporto di autorinnovamento permanente e dinamico. Il presupposto di questa formula è che la forza lavoro e i mezzi di produzione siano trasformati in merci e utilizzati come tali. L'universalizzazione della forma-merce della ricchezza sociale caratterizza l'ordine sociale capitalistico. La formula generale del capitale può divenire la formula che definisce una particolare formazione storico-sociale soltanto se essa sottopone a sé stessa la produzione e usa le merci come un mezzo per la propria valorizzazione. Nel suo articolo *Capitalismo*, Michael R. Krätke (2020, p. 9) riassume questo aspetto come segue: «la definizione più precisa del capitalismo moderno non dovrebbe essere la «produzione delle merci mediante merci», ma, piuttosto «la produzione di merci come prodotto del capitale mediante merci come prodotto del capitale». Il movimento di autovalorizzazione del valore è *legato al futuro*. È questione di speculazione o scommessa su un futuro «più ricco». Il capitalismo è perciò orientato alla crescita. Dal punto di vista dello sviluppo del prodotto interno lordo del secolo scorso, questa scommessa sul futuro è stata ripagata. Prima del 1750, l'aumento mondiale del prodotto interno lordo pro capite era di non più dello 0,08% (meno di un millesimo l'anno). Esso raddoppiò nei successivi cento anni fino al 1850, quintuplicò nel periodo fra il 1850 e il 1950 (0,88%), raggiunse più del 2,2% tra il 1950 e il 1990 e arrivò tra 2,5 e 3,25% nell'ultimo decennio.

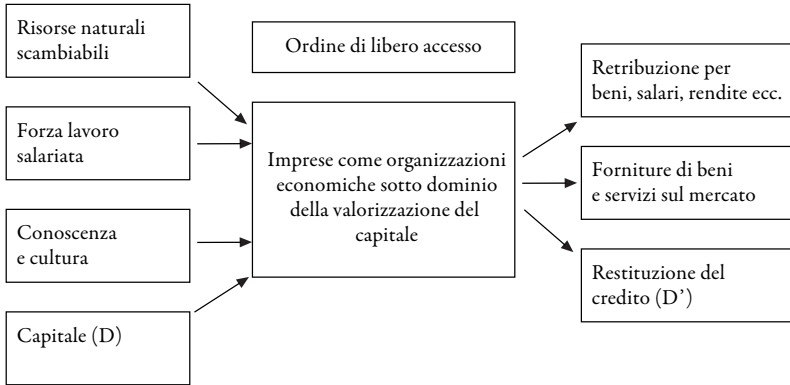
È indiscutibile che il modo di produzione capitalistico è quello che inizialmente rese in grado la maggior parte della popolazione mondiale di abbandonare una vita in povertà. Tuttavia, resta valida la domanda sul perché il capitalismo sia così lontano dall'essere capace di completare questo processo. Quanto segue dimostrerà che questa incapacità è provocata dal capitalismo stesso: nonostante crei le principali *condizioni* tecnologi-

che, istituzionali e culturali per lo sviluppo libero e solidale di tutti, esso trasforma queste condizioni in mezzi per la subordinazione di tutti ai vincoli della propria stessa valorizzazione e all'accumulazione antagonista del potere da parte di una piccola minoranza oligarchica. Il capitalismo è il regno della necessità materiale basata sull'abbondanza di una ricchezza materiale distribuita in maniera estremamente ineguale. In sé stesse, le condizioni per un regno della libertà esistono da tempo, ma sono sistematicamente trasformate in mezzi per sottomettere gli individui a condizioni reificate. E dato che il capitalismo non è nella posizione di risolvere questa contraddizione, ma piuttosto ne è costituito, esso spinge a porre il socialismo all'ordine del giorno della storia. Tuttavia, per essere in grado di rispondere alla questione su *quale* forma di socialismo sarebbe capace di risolvere il problema posto dal capitalismo, portando potenzialmente a compimento nello stesso tempo anche la transizione al regno della libertà, devono essere comprese in prima istanza le forze e i limiti sistematici del capitalismo.

Il capitalismo si afferma in tutta la società solo quando le imprese capitalistiche possono disporre liberamente dei fattori necessari di produzione, dopo che questi siano stati strappati via dalla loro incorporazione in contesti tradizionali. Ciò si applica allo stesso modo alla terra, alle materie prime, agli strumenti di produzione e soprattutto alla forza lavoro. Il capitalismo si può espandere soltanto quando le connessioni tradizionali tra i mezzi di produzione e la forza lavoro vengono distrutte (un processo che Marx nel *Capitale* chiama «accumulazione originaria del capitale») e quando questi fattori di produzione, trasporto, servizi, comunicazione possono di nuovo essere combinati dalle imprese a loro rischio e responsabilità. L'accesso a questi fattori è mediato dai mercati (mercati dei capitali, mercati del lavoro e mercati per i mezzi di produzione) sulla base del credito. Salvaguardare questo processo richiede importanti elementi di un «ordine ad accesso aperto» liberale (North, Wallis, Weingast, 2012, pp. 53-7). Solo in seguito si verifica una costante ricombinazione dei fattori di produzione – un fenomeno sia consentito dal sistema di credito, dal mercato del lavoro e da altri fattori di produzione sia forzato dalla competizione fra le imprese. In questo senso, il capitalismo è segnato tanto da una creazione distruttiva quanto da una «distruzione creatrice» (Schumpeter, 1977, pp. 77-82).

La possibilità creativa del capitalismo si realizza quando le imprese devono competere per il credito, cioè quando i prestatori possono scegliere tra offerte competitive. Questo allora istituzionalizza sia la coazione alla

FIGURA 13.1
La forma elementare del modo di produzione capitalistico



crescita (allo scopo della propria stessa sopravvivenza, le imprese devono produrre dei *surplus*) sia la costrizione al rinnovamento (le imprese possono produrre più alti rendimenti soprattutto attraverso una combinazione innovativa dei fattori di produzione). Il modo di produzione capitalistico è un'economia dominata dall'autovalorizzazione del capitale (cfr. FIG. 13.1). È organizzato come un'economia di valorizzazione del capitale (Land, 2018, pp. 63-5). Proprio per questo, tuttavia, è distruttivamente creativo. Come ha messo in chiaro Karl Polanyi in *La grande trasformazione*, la causa principale di questa distruzione risiede nel fatto che la combinazione dei fattori di produzione mediata dal mercato è possibile solo quando i beni che *non* sono *merci* assumono per natura la "forma-merce":

Il punto cruciale è questo: lavoro, terra e moneta sono elementi essenziali dell'industria; anch'essi debbono anche essere organizzati in mercati poiché formano una parte assolutamente vitale del sistema economico; tuttavia essi non sono ovviamente delle merci, e il postulato per cui tutto ciò che è comprato e venduto deve essere stato prodotto per la vendita è falso. In altre parole, secondo la definizione empirica di merci essi non sono delle merci. Il lavoro è soltanto un altro nome per un'attività umana che si accompagna alla vita stessa la quale a sua volta non è prodotta per essere venduta ma per ragioni del tutto diverse, né questo tipo di attività può essere distaccato dal resto della vita, essere accumulato o mobilitato. La terra è soltanto un altro nome per la natura che non è prodotta dall'uomo, la moneta infine è soltanto un simbolo del potere d'acquisto che di regola non è

affatto prodotto ma si sviluppa attraverso il meccanismo della banca o della finanza di stato. Nessuno di questi elementi è prodotto per la vendita. La descrizione, quindi, del lavoro, della terra e della moneta come merce è interamente fittizia (Polanyi, 1974, pp. 93-4).

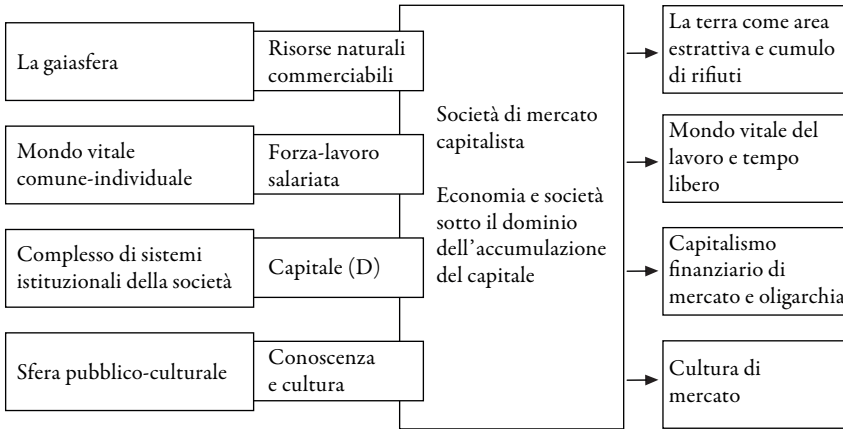
Così come cultura e conoscenza sono utilizzate dalle imprese capitalistiche, esse devono essere anche trasformate in merci fittizie.

I quattro fattori di produzione identificati sopra nella FIG. 13.1 – risorse naturali, forza lavoro, capitale e conoscenza – sono prodotti e riprodotti in sfere che sono una componente immediata dell'accumulazione del capitale solo entro un'estensione limitata. Questo è senza dubbio vero per l'ecosistema della terra e per quella che viene definita anche la giasfera – il sottile strato di atmosfera sulla superficie della terra e dell'acqua, questa superficie stessa e i mari e gli strati superiori della roccia. Ma è anche vero per i mondi della vita delle famiglie, dei quartieri e dei collettivi di lavoro come anche per l'intero sistema delle istituzioni sociali, del quale il sistema finanziario – il sistema che rende possibile il credito, stabilisce sicurezza legale e crea fiducia istituzionale – è una parte inseparabile. Si applica anche alla sfera del pubblico-culturale. L'economia di valorizzazione del capitale è incorporata in queste quattro sfere, dalle quali estrae le proprie risorse e a cui restituisce i propri prodotti. Il dominio dell'accumulazione del capitale sulla dinamica totale della riproduzione di tutte le quattro sfere deriva dal ruolo particolare che l'economia di valorizzazione del capitale occupa nelle società modellate dal capitalismo⁶. Se questo dominio avesse avuto pieno effetto, la giasfera si sarebbe trasformata in una mera fonte di materie prime e in luogo di smaltimento di rifiuti, il mondo della vita sarebbe diventato nient'altro che lavoro salariato e consumo, un'oligarchia capitalista avrebbe dominato la sfera delle istituzioni sociali e la cultura sarebbe stata ridotta a conoscenza valorizzabile e all'industria di intrattenimento (FIG. 13.2). Come scrisse Marx (2011, pp. 550-1) nel Libro I del *Capitale* «la produzione capitalistica [...] sviluppa quindi la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale solo minando al contempo le fonti da cui sgorga ogni ricchezza: *la terra e il lavoratore*».

Procedendo da questi limiti, si possono anche trarre le seguenti conclusioni: il modo di produzione capitalista si sforza di diventare universale sebbene non possa mai farlo completamente (Luxemburg, 1972, p. 470). Esso può esistere solo come un particolare modo dell'economia fra gli altri,

6. In dettaglio, Polanyi (1974, pp. 194 ss.).

FIGURA 13.2
La forma elementare del modo di produzione capitalistico



o distruggerebbe la società. Nel momento in cui l'economia di una società fosse completamente penetrata dal capitalismo e determinasse la società, sorgerebbero precisamente i fenomeni che sono sempre stati enumerati dai critici del capitalismo. È sensato distinguere dal capitalismo stesso il modo capitalistico dell'*economia come un settore particolare della società moderna*. Il *capitalismo è il dominio di peculiari tendenze del settore capitalistico dell'economia sull'intera economia e la subordinazione dell'intera società a questa economia*. Questo solleva la questione di come questo dominio possa essere spezzato senza distruggere la capacità di sviluppo e il potenziale produttivo che caratterizza il modo di produzione capitalistico. Una cosa è senza dubbio vera: chiunque non sia preparato a discutere delle forze del capitalismo dovrebbe anche rimanere in silenzio a proposito delle sue alternative e a proposito del socialismo.

13.4

Le basi comuniste, gli elementi liberali e le forme di mediazione socialista delle società sostenibili

Per esprimere accuratamente il problema di un socialismo che abolisca il capitalismo senza negare le capacità di sviluppo che esso crea, bisogna chia-

rire un fatale equivoco: il socialismo non è il comunismo (Ruben, 1998, pp. 5-18), non è una società della proprietà comune, ma della combinazione di forme di proprietà comune e forme di proprietà separata a disposizione autonoma delle risorse produttive degli individui o degli attori economici collettivi. La distinzione analitica in *Comunità e società* di Ferdinand Tönnies fra comunismo come sistema di relazioni comunitarie e società come sistema (liberale) di relazioni contrattuali è una parte indelebile della modernità. Entrambi gli elementi esistono *sempre* nei rapporti effettivi, ma seguono rispettivamente la loro propria logica. Entrambi sono necessari: la salvaguardia delle basi comuni di una vita ricca e buona – della gaiasfera, dei mondi di vita comune-individuale, dei sistemi istituzionali della società, della scienza e della cultura – e la libertà economica, politica e culturale della persona. Mentre il comunismo come tendenza ideologica della modernità ha reso uno dei due poli assoluto, il liberalismo moderno ha fatto lo stesso con l'altro. Quando vennero fatti tentativi di realizzare tali progetti utopici per sottomettere le società complesse totalmente sotto uno o l'altro principio, l'uno e l'altro le portarono sull'orlo dell'abisso.

In primo luogo, le società moderne hanno basi comuniste, senza la cui preservazione la riproduzione sostenibile di queste società non potrebbe essere assicurata. Tali basi sono le quattro sfere sopra menzionate dalle quali l'economia di valorizzazione del capitale deriva i suoi fattori di produzione. Si potrebbero anche definire come sistemi di fonti comuni di risorse (Ostrom, 2006, p. 52). Esse esistono dall'immediato mondo della vita delle famiglie fino alla comunità globale. La conservazione, lo sviluppo e l'arricchimento di queste quattro basi assicurano qualsiasi cosa venga costruito su di esse. Marx (1968, p. 168) era completamente nel giusto quando scriveva nel Libro III del *Capitale* che «anche un'intera società, una nazione e anche tutte le società di una stessa epoca prese complessivamente, non sono proprietarie della terra. Sono soltanto i suoi possessori, i suoi usufruttuari e hanno il dovere di tramandarla migliorata, come *boni patres familias*, alle generazioni successive». Queste basi comuniste non sono perciò una proprietà di cui disporre arbitrariamente, ma piuttosto appartengono all'amministrazione fiduciaria di organizzazioni che dovrebbero assumere il compito delineato da Marx di assicurare la loro preservazione e il loro arricchimento (Barnes, 2013, pp. 79-98), rappresentando la *volonté Générale* e dirigendo le maggiori trasformazioni nel processo. Questo è il nocciolo razionale di quello che Marx ed Engels chiamarono dittatura del proletariato.

Tuttavia, l'amministrazione fiduciaria delle basi comuniste della società non deve cedere il passo all'immediato controllo comune di tutti i mezzi di produzione e del lavoro, che distruggerebbe la particolare capacità di sviluppo delle società moderne e il loro potenziale di costante rinnovamento. L'autodeterminazione relativa individuale e collettiva degli attori riguardo alle condizioni della loro attività economica, politica e culturale, la *volonté de tous*, è una seconda essenziale caratteristica delle società moderne. Le società complesse richiedono molte differenti forme di proprietà e rappresentanza politica. Non dovrebbero sopprimere il libero sviluppo degli individui e delle loro forme collettive di organizzazione, ma piuttosto potenziare la solidarietà che coscientemente modella questo sviluppo per trasformarla nel «libero sviluppo di tutti». Nelle strategie neoliberali, la libertà dell'individuo è resa assoluta, una libertà identificata con la proprietà privata e un'attività statale ridotta al rafforzamento delle condizioni istituzionali della proprietà privata. Tutto questo per perseguire la cruda utopia di una società di mercato. Nella *Grande trasformazione*, Polanyi (1974, p. 38) biasimava «lo sforzo utopistico del liberalismo economico di organizzare un sistema di mercato autoregolato» come direttamente responsabile dell'ascesa del fascismo negli anni Venti e Trenta. Sulla base di questa triplice esperienza del capitalismo, del fascismo e del socialismo sovietico, Ernst Bloch (2005, pp. 193-4) formulò così il compito di una transizione socialista:

per quel che riguarda la felicità e la dignità, gli interessi sottolineati dall'utopia sociale da un lato e dalle teorie giusnaturalistiche dall'altro, che camminano da tanto tempo separate e purtroppo continuano a non marciare sullo stesso ritmo, con un *prius* del sostentamento umano ed un primato della dignità umana: accanto all'eredità concreta dell'elemento dell'utopia sociale l'ora è più che mai matura per un'eredità altrettanto concreta del programma rappresentato dal *citoyen*. Quindi è più che mai giunta l'ora di vedere finalmente alleate funzionalmente ed eliminate praticamente anche le differenze nei campi intenzionali dell'utopia sociale e del diritto naturale. In forza della certezza: non c'è dignità umana senza la fine del bisogno, ma nemmeno una felicità adeguata all'uomo senza la fine della sudditanza, vecchia e nuova.

C'è un disordine ideologico pericolosamente infantile, endemico al socialismo, che si ripropone in quasi tutti i nuovi movimenti e le nuove generazioni: il desiderio di un mondo al di là delle contraddizioni della modernità. Questo desiderio identifica il superamento della forma capitalista, statista o fascista di queste contraddizioni con la loro eliminazione. Ed è

anche una falsa utopia che conduce a catastrofi, che siano su piccola o grande scala, e che prende il posto di una trasformazione sociale autentica. Uno dei compiti dei movimenti reali, trasformativi, non è di fuggire dalle contraddizioni di società complesse, ma piuttosto di scoprirle, di confrontarsi con esse e di rimodellarle con passione e vigore. Una socialità liberamente comunista nello spirito di Karl Marx e una libertà liberale responsabile in senso comunitario nello spirito di John Stuart Mill (2014, pp. 16-137) formano i poli più importanti di opposizione nelle società moderne, la cui complessità discende dalla mediazione di questi opposti. Questa può stare sotto il dominio della valorizzazione del capitale o di un progetto stalinista o fondamentalista.

Il punto di riferimento normativo delle società moderne venne formulato nella grande Rivoluzione francese: l'unità della libertà e dell'egualianza sulla base di una mediazione solidale delle contraddizioni della società. Se le quattro sfere sopramenzionate costituiscono le basi sociali della modernità, la sua base materiale che deve essere preservata, allora la "egualibertà" (Balibar, 2014, pp. 35-7) all'interno di una comunità solidale costituisce il cielo della modernità. Il socialismo inteso come il movimento reale che abolisce le varie forme di subordinazione della società moderna alla valorizzazione del capitale, allo stalinismo e al fondamentalismo ideologico è un socialismo che cerca le forme concrete in cui la socialità comunista e la libertà liberale possono essere mediate in maniera solidale. Tale socialismo deve proteggere e sviluppare le basi di una Terra comunista mentre punta alla stella fissa della "egualibertà". Fra questo cielo e questa terra, il suo compito è di confrontarsi con la pluralità delle forme miste, comuniste e liberali, di regolazione dei complessi rapporti di una molteplicità di attori e di modellare queste forme in accordo con la solidarietà.

Bibliografia

- ÅSARD E. (1980), *Employee Participation in Sweden 1971-1979: The Issue of Economic Democracy*, in "Economic and Industrial Democracy. An International Journal", 1, 3, pp. 371-93.
- BALIBAR E. (2014), *Equaliberty: Political Essays*, Duke University Press, Durham.
- BARNES P. (2013), *Capitalismo 3.0. Il pianeta patrimonio di tutti*, trad. it. di A. Delfanti, Egea, Milano.
- BEBEL A. (1973), *La donna e il socialismo*, trad. it. di V. Olivieri, Giulio Savelli Editore, Roma.

- BLOCH E. (2005), *Diritto naturale e dignità umana*, G. Giappichelli Editore, Torino, pp. 193-4.
- BOLTANSKI L., CHIAPELLO E. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, trad. it. di M. Schianchi, Mimesis, Milano-Udine.
- BRIE M. (2004), *Der Sowjetische Staatsparteizualismus im Lichte der Marx'schen Theorie "progressiver Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation"*, in R. Luxemburg Stiftung Sachsen (ed.), *Aufstieg und Fall des osteuropäischen Staatssozialismus: Ursachen und Wirkungen*, Leipzig, pp. 197-233.
- ID. (2015), *Wie der Sozialismus praktisch wurde. Robert Owen- Reformen, Visionär, Experimentator*, Helle Panke, Berlin.
- BROWN LESTER R. (2008), *Piano B 3.0. Mobilitarsi per salvare la civiltà*, Edizioni Ambiente, Milano.
- CANDEIAS M. (2011), *Interregnum. Molekulare Verdichtung Und Organische Krise*, in A. Demirović et al. (Hrsg.), *Vielfachkrise. Im finanzmarktdominierten Kapitalismus*, vSA, Hamburg, pp. 45-61.
- DÖRRE K. (2019), *Risiko Kapitalismus. Landnahme, Zangenkrise, Nachhaltigkeitsrevolution*, in K. Dörre et al. (Hrsg.), *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften*, Springer, Wiesbaden, pp. 3-34.
- FRASER N. (2014), *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo stato alla crisi neolibera*, trad. it. di A. Curcio, ombre corte, Verona.
- GORBAČEV M. S. (1987), *Perestrojka: il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, trad. it. di R. Rambelli, Mondadori, Milano.
- GURSDIES E. (2006), *Schweden: Zivilgesellschaft im universalistischen Sozialstaat*, in T. Meyer (Hrsg.), *Praxis der Sozialen Demokratie*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, pp. 47-129.
- HAUG W. F. (2008), *Per una dialettica dell'altermondanismo e dell'anticapitalismo*, trad. it. di E. Alessandrini, in "Trasform", 1.
- HEGEL G. W. F. (1971), *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Laterza, Roma-Bari.
- KING A., SCHNEIDER B. (1992), *Questioni di sopravvivenza. La prima rivoluzione globale e il futuro dell'umanità*, trad. it. di I. C. Blum, Mondadori, Milano.
- KRÄTKE M. R. (2020), *Capitalismo*, in M. Musto (a cura di), *Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli, Milano.
- LAND R. (2018), *Ökokapital. Bedingungen der Möglichkeit eines neuen Regimes wirtschaftlicher Entwicklung. Ein systemtheoretischer Bauplan*, Forschungsinstitut für gesellschaftliche Weiterentwicklung, Düsseldorf.
- LÖWY M. (2001), *Il giovane Marx e la rivoluzione*, trad. it. di A. Marazzi, Massari Editore, Bolsena.
- LUXEMBURG R. (1967), *La rivoluzione russa*, in Id., *Scritti politici*, a cura di Lelio Basso, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1972), *L'accumulazione del capitale. Contributo alla spiegazione economica dell'imperialismo*, trad. it. di B. Maffi, Einaudi, Torino.

- MARX K. (1966), *Critica del programma di Gotha*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1968), *Il capitale*, Libro III, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1976a), *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in MEOC, vol. III: 1843-1844, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1976b), *Sulla questione ebraica*, in MEOC, vol. III: 1843-1844, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1980a), *Il comunismo e la "Gazzetta generale di Augusta"*, in MEOC, vol. I: 1835-1843, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1980b), *La "Allgemeine Zeitung" sui comitati dei ceti in Prussia*, in MEOC, vol. I: 1835-1843, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1986), *Per la critica dell'economia politica. Prefazione*, in MEOC, vol. XXX: *Scritti economici di Karl Marx: marzo 1858-marzo 1859*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (2011), *Il capitale*, Libro I, in MEOC, vol. XXXI, La Città del Sole, Napoli.
- MARX K., ENGELS F. (1972), *L'ideologia tedesca*, in MEOC, vol. V: 1845-1846, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1973), *Manifesto del Partito comunista*, in MEOC, vol. VI: ottobre 1845-marzo 1848, Editori Riuniti, Roma.
- MILL J. S. (2014), *Saggio sulla libertà*, trad. it. di S. Magistretti, il Saggiatore, Milano.
- NEUBAUER L. et al. (2020), *Open Letter and Demands to World Leaders*, <https://climateemergencyeu.org/>; ultima consultazione il 30 maggio 2023.
- NORTH D. C., WALLIS J. J., WEINGAST B. R. (2012), *Violenza e ordini sociali. Un'interpretazione della storia*, trad. it. di N. Negro, Il Mulino, Bologna.
- OSTROM E. (2006), *Governare i beni collettivi. Istituzioni pubbliche e iniziative della comunità*, trad. it. di G. Vetrutto e G. Velo, Marsilio, Padova.
- POLANYI K. (1974), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino.
- ROUSSEAU J.-J. (1997), *Il contratto sociale*, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari.
- RUBEN P. (1998), *Die Kommunistische Antwort auf die soziale Frage*, in "Berliner Debatte Initial", 9, 1, pp. 5-18.
- SCHUMPETER J. A. (1977), *Capitalismo, socialismo e democrazia*, trad. it. di E. Zuffi, Etas, Milano.
- SJÖBERG S. (2006), *Kollektive Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand*, in "Utopie Kreativ", 186, pp. 311-22.
- TÖNNIES F. (2011), *Comunità e società*, trad. it. di G. Giordano, Laterza, Roma-Bari.
- TRAUTWEIN H.-M. (1986), *Arbeitnehmerfonds in Schweden- Der Dritte Weg? Entwicklung und Kritik eines aktuellen Modells zur Demokratisierung der Wirtschaft*, Lang, Frankfurt am Main.

WIJKMAN A., ROCKSTRÖM J. (2014), *Natura in bancarotta. Perché rispettare i confini del pianeta. Rapporto al Club di Roma*, trad. it. di M. Moro, Edizioni Ambiente, Milano.

WRIGHT E. O. (2010), *Envisioning Real Utopias*, Verso, London.

WYGODSKI W. S. (1978), *Das Werden der ökonomischen Theorie von Marx und der wissenschaftliche Kommunismus*, Karl Dietz, Berlin.

Religione e alienazione in Marx

di *Stefano Petrucciani*

14.1

Critica della religione e laicità dello Stato

La critica della religione è un filo conduttore che attraversa tutta l'opera di Marx, dalla tesi di laurea sulla differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro (Marx, 1980) fino agli ultimi scritti. Essa, però, non è mai al centro di un'opera specifica; pervade la riflessione di Marx in tutti i suoi aspetti, anche se di rado viene propriamente messa a tema, come accade per esempio (ma è davvero uno dei pochi casi) nelle dense ed efficaci pagine che Marx dedica alla questione religiosa nella *Introduzione* alla mai pubblicata *Per la critica della Filosofia del diritto di Hegel*.

Già nel suo primo testo significativo, la sopra ricordata dissertazione di laurea, il giovane Karl Marx, molto vicino alla critica della religione che caratterizzava gli esponenti più in vista della "sinistra hegeliana", esprime in materia un punto di vista decisamente radicale. Nella Prefazione alla tesi, datata marzo 1841 e concepita in vista di una pubblicazione che non avrebbe mai avuto luogo, Marx, facendo riferimento anche a un passaggio del *Trattato sulla natura umana* di Hume, valorizza massimamente la riflessione epicurea sulla religione e la carica di un enfatico pathos critico:

La filosofia, finché una goccia di sangue pulserà ancora nel suo cuore assolutamente libero, dominatore del mondo, griderà sempre ai suoi avversari, insieme a Epicuro: "Empio non è chi nega gli dèi del volgo, ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi". La filosofia non fa mistero di ciò. La dichiarazione di Prometeo: "detto francamente, io odio tutti gli dèi" è la sua propria dichiarazione, la sua propria sentenza contro tutti gli dèi celesti e terreni che non riconoscono come divinità suprema l'autocoscienza umana (ivi, p. 24).

Lapidaria è dunque la conclusione della Prefazione: «Prometeo è il più grande santo e martire del calendario filosofico» (ivi, p. 25).

Ma per ricostruire l'atteggiamento del primo Marx nei confronti della religione e della teologia è utile anche leggere l'Appendice della dissertazione, intitolata *Critica della polemica di Plutarco contro la teologia di Epicuro* (ivi, pp. 99-102). Concludendo questo breve testo il giovane laureando, come afferma egli stesso, coglie l'occasione per svolgere qualche considerazione su un «tema divenuto quasi famigerato, *le prove dell'esistenza di Dio*» (ivi, p. 101). Dopo aver ricordato che la difesa hegeliana di quelle prove è in realtà il loro compiuto affossamento, Marx dedica qualche parola alla critica kantiana della prova ontologica, sviluppata nella *Critica della ragion pura*. Un punto che mi sembra meriti di essere notato, perché a mio modo di vedere è indice di un approccio alquanto limitativo che Marx ha nei confronti del pensiero filosofico in generale e di quello kantiano in particolare, è che egli sorvola sovraneamente sul notevolissimo (anzi, si dovrebbe dire geniale) argomento kantiano teso a dimostrare che l'esistenza non è un predicato reale, ma si sofferma invece sulla dimensione che potremmo chiamare "sociologica", per fare osservare che le rappresentazioni religiose sono socialmente reali non meno dei corpi fisici. «Qui non significa nulla neanche la critica di Kant», scrive. Infatti se questi aveva insistito sul punto che l'idea di cento talleri non serve a comprare alcunché (a questo fine sono necessari i sonanti talleri effettivi), Marx gli obietta che anche il valore del denaro non esiste al di fuori della fiducia che gli uomini ripongono in esso, e dunque a rigore non ha alcuna realtà propriamente oggettiva. Dunque, i talleri reali non esistono al di fuori della rappresentazione che gli uomini se ne fanno, mentre, per converso, anche i talleri solo rappresentati possono avere un impatto nella realtà. Ma cosa riteniamo si possa evincere da questa discussione? Che a Marx interessa molto di più il significato "sociale" delle idee filosofiche che non la loro logica propria e specifica. Che è invece il terreno sul quale si attesta il Kant teoretico, che dice poco (ma questo è un suo limite) a un Marx tutto imbevuto di filosofia storicizzante hegeliana e posthegeliana. Anche questo breve testo, comunque, si conclude con una perorazione antireligiosa: «Ciò che un determinato paese è per determinati dèi stranieri, il paese della ragione lo è per Dio in generale: una regione nella quale la sua esistenza cessa» (ivi, p. 102). Prigioniero della sua potente retorica, Marx non si avvede del fatto che la sottile argomentazione kantiana infligge alla teologia un autentico colpo mortale, molto più di quanto non faccia la polemica antiteologica di matrice sinistro-hegeliana.

Mentre come giovane filosofo Marx contrappone ragione e religione, come giornalista politico (attività che lo impegna dal febbraio 1842 al marzo 1843 nella "Gazzetta Renana") egli si batte per la causa di un liberalismo

hegelianamente razionale e progressisticamente sociale, impegnato tra l'altro a difendere il concetto della laicità dello Stato contro la folta schiera dei sostenitori dello Stato a base religiosa o confessionale. L'idea di uno "Stato cristiano", sostiene, è del tutto incompatibile con i principi della cittadinanza politica moderna: uno Stato che si dichiara cristiano è programmaticamente discriminatorio, anche quando tollera al suo interno l'esercizio di culti religiosi diversi.

E del resto, ricorda Marx, l'"autonomia del concetto di Stato" non è conquista dei tempi recenti, ma è propria di tutta la riflessione razionale sulla politica, da Machiavelli a Hegel. Netta e chiara è dunque, in Marx, la rivendicazione della autonomia della politica rispetto alla dimensione religiosa.

Come non domandate al medico se è credente, così non dovete chiederlo al politico. Contemporaneamente o quasi all'epoca della grande scoperta di Copernico sul vero sistema solare, venne scoperta la legge di gravità dello Stato, e si trovò in esso medesimo il suo centro di gravità [...]; così cominciarono dapprima Machiavelli e Campanella, quindi Hobbes, Spinoza, Ugo Grozio, giù fino a Rousseau, Fichte, Hegel, a considerare lo Stato con occhio umano e a sviluppare le sue leggi dalla ragione e dall'esperienza, non dalla teologia (ivi, pp. 203-4).

Questa rivendicazione della laicità dello Stato, discutendo la quale, tra l'altro, Marx incontra forse per la prima volta il tema del feticismo (ivi, p. 190), impronta di sé anche le riflessioni che egli dedica al tema del divorzio, affrontando il quale sostiene che il matrimonio non trae la sua legittimità dalla dimensione religiosa, ma dalla autodeterminazione e dalla eticità puramente umana.

14.2

La religione negli "Annali franco-tedeschi"

La riflessione marxiana sulla religione conosce un salto di qualità nel momento in cui il pensatore di Treviri entra in contatto con la critica feuerbachiana del cristianesimo.

Il "mistero della religione", secondo l'interpretazione che Feuerbach ne offre nelle sue opere, può essere descritto nelle modalità seguenti¹.

1. Riprendo qui alcuni passaggi che ho sviluppato nella voce *Alienazione* del mio *Marx in dieci parole* (Petrucciani, 2020).

Nella religione, per esempio in quella cristiana, gli uomini operano una scissione in sé stessi. Essi proiettano fuori di sé le loro qualità più alte, per esempio la sapienza, la potenza, la bontà, attribuendole a un essere altro da essi, a un Dio che si rappresentano come onnisciente, onnipotente, infinitamente buono. A questo punto l'uomo, che è il vero soggetto della creazione della divinità, alla quale vengono attribuite le qualità umane totalmente potenziate (quali potrebbero darsi solo nella specie umana nel suo complesso), considera sé stesso come «oggetto di questo essere metamorfosato in soggetto, in persona; egli si pensa, ma come oggetto del pensiero di un altro essere, e questo essere è Dio» (Feuerbach, 1994, p. 50). L'individuo dunque, in una curiosa inversione, vede sé stesso non come il soggetto che crea la divinità, ma come l'oggetto di un Dio che ha di mira la salvezza morale dell'uomo e che gli prescrive la retta via da seguire per ottenere la beatitudine eterna. Riassumendo: l'uomo separa da sé la sua potenza di specie, ne fa una soggettività altra da sé e quindi si pensa come assolutamente dipendente da questo Altro che lo sovrasta. Per Feuerbach dunque, come è stato giustamente osservato, «una teologia è una specie di antropologia inconscia: l'uomo vi parla di sé stesso e della sua opera, credendo di parlare di un essere altro da sé stesso» (Trân-vàn-Toàn, 1970, p. 57). «Dio è dunque l'essenza dell'uomo ma posto fuori dall'uomo, essendogli straniero e ostile. L'antropologia di Feuerbach consiste nel recupero da parte dell'uomo delle sue qualità alienate in Dio» (ivi, p. 58).

Partendo dalla tesi feuerbachiana, Marx sviluppa un ragionamento che va in due direzioni: da un lato bisogna spiegare perché si determina l'alienazione religiosa, e come (e se) la si può superare; dall'altro viene utilizzato il modello della critica feuerbachiana della religione per "applicarlo", se così si può dire, a due diverse e più mondane forme di alienazione, quella economica e quella politica. Vediamo dunque distintamente questi due aspetti, che pure sono senza dubbio molto intrecciati tra loro.

L'*Introduzione* alla mai scritta critica della filosofia del diritto di Hegel prende le mosse proprio dal pensiero feuerbachiano, assumendolo come un dato acquisito:

Per la Germania la *critica della religione* per l'essenziale è compiuta, e la critica della religione è il presupposto di ogni critica. [...] L'uomo il quale nella realtà fantastica del cielo, dove cercava un superuomo, non ha trovato che l'*immagine riflessa* di se stesso, non sarà più disposto a trovare soltanto l'*immagine* di sé, soltanto il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà. Il fondamento della critica

religiosa è: *l'uomo fa la religione* e non la religione l'uomo. Infatti la religione 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. Ma *l'uomo* non è un'entità astratta, posta fuori dal mondo. L'uomo è il *mondo dell'uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società, producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un *mondo capovolto*» (Marx, 1976a, p. 190).

La prima tesi che Marx sostiene sembra essere dunque la seguente: la realtà perfetta, quella della divinità dotata di tutte le qualità positive, è generata dalla realtà povera e manchevole nella quale gli individui reali si trovano a vivere e ad agire. Anche se talvolta questo punto non è stato notato dalla vulgata marxista, già in Feuerbach si può trovare non solo la critica dell'alienazione religiosa, ma anche la riflessione sulle sue radici sociali. Nell'*Essenza della religione* egli scrive infatti:

Da un punto di vista politico e sociale, la religione e Dio si fondano soltanto sulla malvagità degli uomini o sull'iniquità delle loro situazioni e dei loro rapporti. Poiché non sempre la virtù è premiata e felice, poiché, in generale, c'è tanto contrasto, tanto male e tanta miseria nella vita umana, per questo ci deve essere un cielo, per questo ci deve essere un dio. Ma la miseria degli uomini, e la più grande, deriva per lo più dagli uomini stessi. Solo sull'imperfezione della giustizia, dell'amore e della saggezza umana riposa quindi la necessità e l'esistenza di Dio; Dio è ciò che gli uomini non sono (o almeno, non sono tutti, non sono sempre, ma devono essere, e, in sé, possono essere) (Feuerbach, 1972, pp. 109-10).

La religione è dunque, da questo punto di vista, innanzitutto una sorta di compensazione, di risarcimento nell'aldilà per ciò che manca nell'aldiqua. Come scrive Marx, «essa è la *realizzazione fantastica* dell'essenza umana, poiché *l'essenza umana* non possiede una realtà vera» (Marx, 1976a, p. 190). La religione ha dunque per Marx un duplice aspetto: per un verso è una forma di consolazione, perché consente agli individui di credere che ciò che a essi manca non è sottratto irrevocabilmente, ma può essere recuperato in una dimensione diversa; per esempio, chi subisce ingiustizia in questo mondo può sperare che l'ingiusto venga punito e la vittima riscattata. Per altro verso, però, la consolazione è anche protesta, perché confidare in una giustizia che non è di questo mondo significa anche acquisire la consapevolezza che in questo mondo non c'è giustizia, e dunque protestare almeno potenzialmente contro di essa. Si potrebbe dire, insomma, che la religione è al tempo stesso giustificazione e critica, legittimazione e protesta. Questo è quanto emerge dalla lettura dei passi marxiani:

La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point d'honneur* spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo completamento solenne, la sua fondamentale ragione di consolazione e di giustificazione. [...] La miseria *religiosa* è insieme l'espressione della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'*oppio* del popolo (ivi, pp. 190-1).

Leggendo queste righe non si può fare a meno di notare, peraltro, che Marx considera la religione in generale come una compensazione della sofferenza e della miseria sociale, non del dolore e delle difficoltà che talvolta ineriscono semplicemente alla condizione umana, quale che sia la società in cui l'individuo vive. In altre parole, Marx evita nettamente qualsiasi riflessione di tipo antropologico o esistenziale per adoperare solo una chiave di lettura sociale.

La critica della religione, però, come ha sottolineato a più riprese anche Habermas (2019) nella sua recente e monumentale opera, può essere di due tipi molto diversi l'uno dall'altro; una critica di tipo razionalistico, scettico o illuministico, come per esempio quella *humana*, che si limita a dissipare l'illusione religiosa, si distingue da quella che ad esempio Habermas ritrova, prima che in Marx, in Kant e nell'idealismo tedesco; una critica, cioè, che non vuole semplicemente liberarsi della religione, ma vuole recuperarne in qualche modo il contenuto di verità. Marx appartiene sicuramente a questa seconda categoria, con la differenza che per lui, diversamente da quanto accadeva nei maestri dell'idealismo tedesco, il recupero del contenuto di verità della religione non deve aver luogo sul terreno teoretico, ma su quello pratico. Si tratta cioè di realizzare effettivamente, nel mondo reale, quella felicità che la religione assicurava in modo solo illusorio. Allo scetticismo borghese-illuministico si contrappone in Marx un *pathos* romantico-rivoluzionario. «La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia e sconsolante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi. [...] 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*» (Marx, 1976a, p. 191). Perciò Marx può coerentemente concludere – e così ci avviciniamo al secondo tema sul quale intendevamo soffermarci – che, una volta smascherata l'autoalienazione umana nella sua

figura sacra, bisogna ora smascherarne le 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*» (*ibid.*).

14.3

Alienazione religiosa e alienazione economica

Nel passo appena citato la critica dell'economia non viene neppure menzionata, ma in realtà il nesso più stringente e anche retoricamente efficace è quello che unisce la critica della religione con la critica del denaro. Per dirla a grandi linee, Marx ritiene che il meccanismo alienante che Feuerbach vedeva all'opera nella religione sia strutturalmente analogo a quello che domina là dove i rapporti e gli scambi di beni e servizi tra gli individui sono mediati dal denaro. La grande differenza tra le due situazioni sta nel fatto che nella seconda ci troviamo di fronte non tanto a un processo mentale (quale quello che caratterizza la dimensione religiosa) ma a un processo reale. Nell'alienazione religiosa gli individui si spogliano delle loro più alte qualità (che nel loro massimo potenziamento sono qualità della specie umana) per proiettarle su un essere diverso da loro, una divinità dalla quale si pensano dipendenti e che media anche la relazione tra gli individui stessi, che viene appunto normata dai comandamenti divini. Nel rapporto di scambio mercantile, invece, gli individui si spogliano della loro capacità di gestire in modo comune e concertato le attività che servono alla riproduzione della loro vita e affidano le proprie interazioni (e i propri scambi reciproci di beni e servizi) alla mediazione del denaro. Ma così facendo essi vengono effettivamente asserviti alla potenza che essi stessi hanno creato (così come hanno creato la divinità), perché se per esempio si ritrovano privi di denaro, non possono più soddisfare neanche le loro più immediate necessità vitali. Essi dipendono realmente (non immaginariamente, come gli individui religiosi) dal denaro, che comanda le loro vite, perché il primo comandamento al quale essi sono sottoposti è quello di procurarsi denaro, in mancanza del quale non possono neanche sopravvivere. Naturalmente, anche se non ci fosse il denaro gli individui sarebbero sottoposti al giogo della necessità, perché non possono vivere senza produrre i loro mezzi di sussistenza. Ma quando si affidano al medium denaro rinunciano a "dire la loro" su chi, quando, cosa produrre, e lasciano che le loro interazioni procedano come un meccanismo cieco e oggettivo, che essi non controllano ma da cui sono controllati.

La messa a fuoco dell'analogia tra religione e denaro, peraltro, non è propria del solo Marx. Anzi, su questa strada egli è preceduto dal suo compagno nell'impresa degli "Annali franco-tedeschi" Moses Hess, che svolge la questione in un saggio su *L'essenza del denaro* pensato proprio per gli "Annali", ma di fatto pubblicato poi in un'altra sede². Dopo avere esordito con la sintetica affermazione secondo la quale «la vita è scambio di attività vitale produttiva» (Hess, 1988, p. 203), Hess si sofferma sulla situazione che si determina quando questo scambio è mediato dal denaro: «Il denaro – scrive – è il prodotto degli uomini mutualmente alienati, dell'uomo estraniato» (ivi, p. 210). Ma, aggiunge, «l'essenza del moderno mondo del commercio, il denaro, è la realizzazione dell'essenza del cristianesimo» (ivi, p. 212). Ma come pensa Hess il rapporto tra denaro e cristianesimo? Senza entrare troppo nel merito di un'analisi assai articolata e complessa, si potrebbe mettere a fuoco almeno un punto piuttosto centrale: in entrambi i casi la realtà umana è svuotata a favore di un aldilà che trascende i singoli: sia essa la «sempre lontana e mai raggiungibile beatitudine» (ivi, p. 216) del credente, sia essa la felicità sostanzialmente irraggiungibile che si dovrebbe conseguire attraverso il possesso del denaro. Leggendo Hess a modo nostro potremmo dire che si tratti di due simili forme di alienazione, perché in entrambi i casi gli individui pongono il loro appagamento fuori di sé, nella beatitudine ultraterrena o in quella anch'essa a suo modo trascendente del denaro. Per questo Hess può arrivare alla singolare affermazione secondo cui «il compito di realizzare il cristianesimo, il compito cioè di sottrarre assolutamente agli uomini [...] ogni forma di facoltà per attribuirle a un essere immaginario, chimerico [...] questo compito è stato risolto dal mondo dei mercanti» (ivi, p. 219). Queste riflessioni si possono leggere a riscontro di quelle che Marx sviluppa nella seconda parte della *Questione ebraica*: «Il denaro è il *valore* universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo e la natura, del loro valore peculiare. Il denaro è l'essenza, estraniata all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l'adora» (Marx, 1976b, p. 187). Come il filosofo di Treviri scriverà in una pagina famosa dei *Manoscritti del 1844*, «il denaro è il potere alienato dell'*umanità*» (Id., 1968, p. 154). Il paragone tra le due forme di alienazione, quella economica e quella religiosa, è sintetizzato in modo piuttosto chiaro in un passaggio della *Questione ebraica*:

2. Cfr. M. Hess (1988). Pubblicato per la prima volta nei *Jahrbücher zur gesellschaftliche Reform*, a cura di H. Püttmann, Band 1, Darmstadt 1845.

L'alienazione è la pratica dell'espropriazione. Come l'uomo, fino a che è impigliato nella religione, sa oggettivare il proprio essere solo facendone un *estraneo* essere fantastico, così sotto il dominio del bisogno egoistico egli può operare praticamente, praticamente produrre oggetti, soltanto ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo: il denaro (Id., 1976b, p. 87)³.

Si potrebbe dire, insomma, che quello dell'economia monetaria sia, come quello della religione, un mondo "ultrasensibile", come Marx chiarirà ulteriormente nelle famose pagine del *Capitale* dedicate alla questione del feticismo delle merci:

è solo il rapporto sociale ben determinato esistente tra gli uomini che qui assume ai loro occhi la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose. Per trovare un'analogia a questo fenomeno, dobbiamo rifugiarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Qui i prodotti della testa umana appaiono come figure autonome, dotate di vita propria, che stanno in rapporto l'una con l'altra e tutte insieme con gli uomini. Così accade, nel mondo delle merci, anche ai prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che aderisce ai prodotti del lavoro non appena sono prodotti come merci (Id., 1974, p. 150).

14.4

Alienazione religiosa e alienazione politica

L'altra forma di alienazione che Marx sviluppa attraverso il paragone con quella religiosa è quella politica. La tesi di Marx su questo punto è che nella democrazia politica rappresentativa gli individui rinunciano a governare direttamente i propri rapporti vitali ed economici e delegano il potere di coordinamento a una istanza da essi separata ed estranea, che essi stessi hanno generato e che sfugge al loro controllo. Lo schema generale è quindi sempre il medesimo: gli individui separano da sé la propria capacità sociale e la trasferiscono a un'entità estranea che essi hanno creato ma che si rende autonoma da loro e li domina. Questa tesi marxiana si traduce, nella *Questione ebraica*, nell'affermazione che il moderno Stato politico, proprio quando si pone modernamente come Stato laico e non più come Stato cristiano o confessionale, proprio allora è davvero *Stato cristiano*.

3. Per la critica del denaro come medio delle relazioni tra gli individui cfr. anche Marx (1976c).

Conviene dunque leggere per intero uno dei passi più eloquenti di Marx su questo tema:

I membri dello Stato politico sono religiosi a causa del dualismo tra la vita individuale e la vita del genere, tra la vita della società civile e la vita politica, sono religiosi in quanto l'uomo considera la vita statale, posta al di là della sua vera individualità, come la sua vita vera [...]. La democrazia politica è cristiana perché in essa l'uomo, non soltanto un uomo, ma ogni uomo, vale come essere *sovrano*, come essere supremo [...]. La finzione fantastica, il sogno, il postulato del cristianesimo, cioè la sovranità dell'uomo, ma in quanto ente estraneo e differente rispetto all'uomo reale, nella democrazia è realtà e presenza sensibile, massima mondana (Marx, 1976b, p. 172).

L'analogia tra moderna politica rappresentativa e religione si impone, secondo Marx (se si vuole ridurre la questione al suo punto essenziale) per il fatto che gli individui vengono trasferiti in una dimensione in qualche modo "immaginaria", quella in cui sono "sovrani", mentre restano limitati e asserviti in tutte le altre dimensioni della loro vita materiale.

Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo – scrive ancora nella *Questione ebraica* – l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensì nella *realtà*, nella *vita*, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella *comunità politica*, nella quale egli si considera come *ente comunitario* e la vita nella società civile nella quale agisce come *uomo privato* [...]. Alla società civile lo Stato politico si rapporta nel modo spiritualistico in cui il cielo si rapporta alla terra (ivi, p. 166).

Il carattere "religioso" che lo Stato democratico-rappresentativo e l'economia capitalistica di mercato condividono può dunque essere messo in risalto sotto vari profili. Per un verso in entrambi i casi, come in quello della religione cristiana, il nesso sociale tra gli individui diventa qualcosa di esterno a essi, dominante e sovraordinato: se non è mediato dalla divinità che comanda agli individui "amatevi l'un l'altro", lo è dal denaro che regola i loro scambi o dalla politica rappresentativa che li governa. In tutti questi casi, inoltre, si potrebbe dire che la dimensione materiale-sensibile sia subordinata a una dimensione diversa, che ha caratteristiche molto più immateriali, simboliche, sovrasensibili. Anche se, da questo punto di vista sembra che l'analogia tra il denaro e la democrazia politica rappresentativa non si possa spingere molto oltre: nella democrazia l'individuo, ci ha detto Marx, è illusoriamente sovrano; nel rapporto di scambio mercantile lo

è nel senso diverso che, sebbene sia libero autore delle sue transazioni economiche, esse però sono sottoposte a condizioni che gli si impongono in modo costringente (come accade per il “libero” lavoratore “costretto” a vendere la sua forza lavoro). Per concludere potremmo dunque affermare che, nella prospettiva di Marx, il cittadino sovrano e il lavoratore libero siano entrambi, in un certo senso, figure appartenenti al mondo della religione: abitano al tempo stesso nella loro dimensione materiale e in una diversa, superiore e idealizzata.

Giunti a questo punto, però, si potrebbe aprire una serie di questioni che vogliamo limitarci a enunciare, senza poter dare loro, in questa sede, il più ampio spazio che in generale meriterebbero. La prima è quella che riguarda il rapporto tra illusione e realtà. Per l’ateo Marx la dimensione religiosa è chiaramente una dimensione illusoria, anche se, come abbiamo visto, si tratta di un’illusione che può avere effetti potentemente reali. Ma la sovranità del cittadino e la libertà del lavoratore non possono essere trattate come le illusioni religiose. Per certi versi esse sono illusione, ma sono anche una corporea realtà che segna con la sua presenza la dialettica sociale del mondo moderno. Forse, allora, la sovranità del cittadino e la libertà del lavoratore hanno uno statuto più complesso e difficile da afferrare rispetto a quanto non appaia nelle pagine del giovane Marx.

L’altra grande questione che le sue riflessioni ci lasciano è quella che riguarda i complicati rapporti tra mediazione, differenziazione e alienazione. Se si leggono le pagine del giovane Marx (ma io non credo che quelle più mature le contraddicano nei punti essenziali), l’economia monetaria di mercato e la democrazia politica rappresentativa sono viste come forme di alienazione di una sorta di costitutiva socialità umana, che dovrebbe essere superata in una società non alienata⁴. Quello che però in questa prospettiva resta oscuro, e sostanzialmente problematico, è se e come il superamento delle alienazioni possa coesistere con lo sviluppo delle differenziazioni sociali che sembrano richieste per articolare e organizzare un ambiente sociale ipercomplesso. Ciò che risulta problematico, per dirla in altri termini, è l’idea di una società che si trasforma non diventando sempre più articolata ma, al contrario, riassorbendo o ricomponendo le rotture e le lacerazioni che si sono determinate nella modernità. A quest’esito sembra portare il

4. Nel recente lavoro di Michele Prospero (2021) si trova, però, una lettura della critica marxiana della politica che cerca di liberarla del tutto dalla problematica dell’alienazione. Tentativo molto riccamente sviluppato, ma in ultima analisi, almeno dal mio punto di vista, non del tutto persuasivo.

paradigma marxiano dell'alienazione, anche se resta aperta la discussione su quanto Marx sia effettivamente riconducibile a questo paradigma, e su quanto invece non ne sia progressivamente uscito nel corso della sua maturazione teorica⁵.

Bibliografia

- FEUERBACH L. (1972), *L'essenza della religione*, a cura di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino.
- ID. (1994), *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano.
- FINELLI R. (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano.
- HABERMAS J. (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Berlin.
- HESS M. (1988), *L'essenza del denaro*, in Id., *Filosofia e socialismo*, a cura di G. B. Vaccaro, Milella, Lecce, pp. 203-27.
- MARX K. (1968), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino.
- ID. (1974), *Il capitale*, Libro I, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino.
- ID. (1976a), *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in MEOC, vol. III, Editori Riuniti, Roma, pp. 190-204.
- ID. (1976b), *Sulla questione ebraica*, in MEOC, vol. III, Editori Riuniti, Roma, pp. 158-89.
- ID. (1976c), *Estratti dal libro di James Mill "Éléments d'économie politique"*, in MEOC, vol. III, Editori Riuniti, Roma, pp. 229-48.
- ID. (1980), *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, in MEOC, vol. I, Editori Riuniti, Roma, pp. 19-102.
- PETRUCCIANI S. (2020), *Marx in dieci parole*, Carocci, Roma.
- PROSPERO M. (2021), *La teoria politica di Marx*, 2 voll., Bordeaux Edizioni, Roma.
- TRÂN-VÀN-TOÀN (1970), *La critique de la religion par Marx*, in "Revue Philosophique de Louvain", Troisième série, 68, 97, pp. 55-78.

5. Secondo Prospero, come si diceva, non c'è mai entrato; secondo altri, come Finelli (2014), se ne è liberato con grande fatica e forse mai in modo davvero completo.

Ringraziamenti

Questo libro raccoglie gli atti della conferenza internazionale *Marx 201. Ripensare l'alternativa* che si è svolta, presso l'Università di Pisa, dall'8 al 10 maggio 2019. L'evento, organizzato dai curatori del volume, ha beneficiato del sostegno dell'Università di Pisa, della Regione Toscana e della York University (Canada).

I tre giorni della conferenza sono stati divisi in nove sessioni, con la partecipazione di 25 studiosi provenienti da tredici diverse nazioni. Questo libro pubblica una selezione di tredici interventi presentati nelle sessioni: "Capitalismo", "Ecologia", "Migrazioni" e "Comunismo".

I curatori ringraziano l'allora presidente della Regione Toscana Enrico Rossi e l'allora rettore Paolo Mancarella, il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, per il sostegno finanziario fornito a questo lavoro, nonché Enrico Campo, Fabio Ghelardoni, Mirko Franco, Matteo Marcheschi, Luca Mori, Giacomo Brucciani e Gabriella Capece che hanno collaborato alla revisione dei testi e alla ricerca delle fonti bibliografiche. Questa pubblicazione è stata sostenuta dal Social Sciences and Humanities Research Council (SSHRC) of Canada, Insight Development Grant (Progetto n. 430-2020-00985).



Indice dei nomi*

- Ali Mehmet, 189 e n, 190-1, 193
Aristotele, 171n, 211, 226
- Badiou Alain, 286n
Bakunin Mikahil, 125n, 271, 277
Bray John Francis, 162, 163 e n, 165-6
- Cohen Gerald Allan, 116-7, 119
- Daniel'son Nikolai, 176 e n, 186 e n,
187 e n, 188 e n, 196 e n, 202, 204 e n
- Engels Friedrich, 14, 22n, 25n, 26-9,
36n, 37n, 38n, 42n, 49, 50, 55, 64,
68n, 69 e n, 71, 86, 125, 171n, 176n,
177 e n, 179n, 180 e n, 184 e n, 185n,
186 e n, 195n, 196 e n, 200n, 211, 226,
277, 285-6, 293, 316, 317 e n, 319, 325
- Feuerbach Ludwig, 313, 333-5, 337
Foster John Bellamy, 48n, 73n, 108,
117-8
Fourier Charles, 38n, 49, 315
- Goethe Johann Wolfgang von, 171n,
172n
Gorz André, 142-6, 149, 150 e n, 151
Gramsci Antonio, 25, 75, 295
- Harvey David, 95-6, 106, 178n
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 25-7,
68, 74-5, 171, 172 e n, 228, 310-3, 316,
333-4
- Heller Agnes, 142-6, 149-51
- Jameson Fredric, 97-8, 105
- Lafargue Paul, 14n, 195, 196 e n, 198 e
n, 199 e n
Lebowitz Michael A., 72n, 74, 80
Lefebvre Henri, 21n, 45, 144, 271, 280
Lenin, pseud. di Vladimir Il'ič Uľjanov,
226, 251, 295n
Lukács György, 143-4
Luxemburg Rosa, 43, 192e n, 221, 231,
309, 323
- Malthus Thomas Robert, 37, 242, 251,
253
Mill John Stuart, 327
- Pascià Isma'il, 191-3, 194 e n, 195
Polanyi Karl, 82, 85n, 108, 322, 323 e n,
326
- Rousseau Jean-Jacques, 124, 313-5, 333
- Smith Adam, 180
- Thompson Edward Palmer, 32, 52
Tönnies Ferdinand, 306, 325
- White James D., 176n, 187n, 188n
- Zasulich Vera, 161n, 176, 188
Žižek Slavoj, 286n

* Si esclude dal presente indice il nome di Marx, presente in quasi tutte le pagine del testo.



Gli autori

HIMANI BANNERJI è professoressa emerita di Sociologia presso la York University (Toronto, Canada). È autrice di *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism and Anti-Racism* (Women's Press, 1995), *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Racism* (Canadian Scholars' Press, 2000), *Inventing Subjects: Studies in Hegemony, Patriarchy and Colonialism* (Anthem, 2001), *Demography and Democracy: Essays on Nationalism, Gender and Ideology* (Canadian Scholars' Press, 2011) e *The Ideological Condition: Selected Essays on History, Race and Gender* (Brill, 2020).

PIETRO BASSO è professore associato di Sociologia all'Università Ca' Foscari (Venezia). È autore di *Modern Times, Ancient Hours: Working Lives in the Twenty-First Century* (Verso, 2003) e *Le racisme européen. Critique de la rationalité institutionnelle de l'oppression* (Syllepse, 2016). Ha curato *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia* (Angeli, 2010) e *The Science and Passion of Communism: Selected Writings of Amadeo Bordiga 1912-1965* (Brill, 2020).

MICHAEL BRIE è Senior Fellow e presidente dello Scientific Advisory Board della Rosa Luxemburg Foundation (Berlino). È autore di *Rediscovering Lenin: Dialectics of Revolution and Metaphysics of Domination* (Palgrave Macmillan, 2019) e *Rosa Luxemburg: A Revolutionary Marxist at the Limits of Marxism* (con Jörn Schütrumpf; Palgrave Macmillan, 2021). Ha curato, tra gli altri, *Karl Polanyi in Dialogue: A Socialist Thinker of Our Times* (Black Rose Books, 2017), *Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus* (Westfälisches Dampfboot, 2014) e *Karl Polanyi's Vision of a Socialist Transformation* (con Claus Thomasberger; Black Rose Books, 2018).

GREGORY CLAEYS è professore emerito di Storia presso l'Università di Londra. È autore di *Dystopia: A Natural History* (Oxford, 2017), *Marx and Marxism* (Penguin Books, 2018), *Utopia: The History of an Idea* (Thames & Hudson, 2020) e *Utopianism for a Dying Planet* (Princeton University Press, 2023). Ha inoltre curato *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (Cambridge Universi-

ty Press, 2010) e *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought* (con Gareth Stedman Jones, Cambridge University Press, 2011).

SILVIA FEDERICI è professoressa emerita di Filosofia politica alla Hofstra University (Hempstead, USA). È autrice di *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria* (Mimesis, 2004), *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista* (ombre corte, 2020), *The New York Wages for Housework Committee 1972-1977: Theory, History, Documents* (con Arlen Austin; Autonomedia, 2017), *Witches, Witch-Hunting, and Women* (PM Press, 2018), *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism* (PM Press, 2020) e *Patriarchy of the Wage: Notes on Marx, Gender, and Feminism* (PM Press, 2021).

ÁLVARO GARCÍA LINERA è stato vicepresidente della Bolivia dal 2006 al 2019. È autore di *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (Prometeo/CLACSO, 2010), *Plebeian Power: Collective Action and Indigenous, Working-Class and Popular Identities in Bolivia* (Brill, 2014) e *Democracia, Estado, Revolución: Antología de textos políticos* (Tlalparta, 2016).

ALFONSO MAURIZIO IACONO è professore di Teoria e storia dei sistemi filosofici presso l'Università di Pisa. È autore di numerosi volumi, tra i quali figurano *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un immenso malinteso* (Giuffrè, 1985), *L'evento e l'osservatore. Ricerche sulla storicità della conoscenza* (Pierluigi Lubrina, 1987), *Autonomia, potere, minorità* (Feltrinelli, 2000), *Storia, verità, finzione* (manifestolibri, 2006), *L'illusione e il sostituto* (Bruno Mondadori, 2010), *Il sogno di una copia* (Guerini Scientifica, 2016) e *Studi su Marx* (ETS, 2018).

BOB JESSOP è professore emerito di Sociologia presso la Lancaster University (Regno Unito). È autore di *The Future of the Capitalist State* (Polity, 2002), *State Power: A Strategic-Relational Approach* (Polity, 2007), *Towards a Cultural Political Economy* (con Ngai-Ling Sum; Edward Elgar, 2013), *The State: Past, Present, Future* (Polity, 2015) e *Putting Civil Society in Its Place* (Policy Press, 2020). Ha curato *Transnational Capitalism and Fractions of Capital* (con Henk Overbeek; Routledge, 2018) e *The Pedagogy of Economic, Political, and Social Crises: Dynamics, Construals, and Lessons* (con Karim Knou; Routledge, 2018).

RAZMIG KEUCHEYAN è professore di Sociologia all'Università di Bordeaux (Francia). È autore di *The Left Hemisphere: Mapping Critical Theory Today* (Verso, 2014), *Nature Is a Battlefield: Towards a Political Ecology* (Polity, 2016) e *Les Besoins artificiels: Comment sortir du consumérisme* (La Découverte, 2019). Ha curato *The End of the Democratic State: Nicos Poulantzas, A Marxism for the 21st Century* (con Jean-Numa Ducange; Palgrave Macmillan, 2019).

MARCELLO MUSTO è professore di Sociologia alla York University (Toronto, Canada). È autore di *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi* (Carocci, 2011), *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale* (Donzelli, 2016), *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica 1857-1883* (Einaudi, 2018). Tra le sue recenti curatele vi sono *Karl Marx, Scritti sull'alienazione. Per la critica della società capitalistica* (Donzelli, 2018), *Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture critiche* (Donzelli, 2019) e *Il Capitale alla prova dei tempi. Nuove letture dell'opera di Marx* (Edizioni Alegre, 2022).

STEFANO PETRUCCIANI è professore di Filosofia politica presso l'Università di Roma La Sapienza. È autore di, tra gli altri, *Modelli di filosofia politica* (Einaudi, 2003), *Marx* (Carocci, 2009), *Democrazia* (Einaudi, 2014), *Politica. Una introduzione filosofica* (Einaudi, 2020). Ha curato una *Storia del marxismo* (3 voll., Carocci, 2015) e, per la Einaudi, l'edizione delle opere di Adorno.

KOHEI SAITO è professore associato di Filosofia presso la University of Tokyo. È autore di *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy* (Monthly Review Press, 2017). Ha curato (con Teinosuke Otani e Timm Großmann) la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2)*, vol. IV/18, *Exzerpte und Notizen: Februar 1864 bis Oktober 1868, November 1869, März, April, Juni 1870, Dezember 1872* (De Gruyter, 2019) e *Reexamining Engels's Legacy in the 21st Century* (Palgrave Macmillan, 2021).




RANABIR SAMADDAR è Distinguished Chair in Studi sulle migrazioni e migrazioni forzate presso il Calcutta Research Group (India). Tra i suoi libri *Memory, Identity, Power: Politics in the Junglemahals, 1890-1950* (Orient Longman, 1998), *The Marginal Nation: Transborder Migration from Bangladesh to West Bengal* (Sage, 1999), *Karl Marx and the Postcolonial Age* (Palgrave Macmillan, 2017) e *The Postcolonial Age of Migration* (Routledge, 2020). Ha curato, tra gli altri, *Beyond Kolkata: Rajarhat and the Dystopia of Urban Imagination* (con Ishita Dey e Suhit K. Sen; Routledge, 2014).

DAVID NORMAN SMITH è professore di Sociologia presso l'Università del Kansas (USA). È autore di *Marx's Capital Illustrated* (Haymarket, 2014) e *George Orwell Illustrated* (Haymarket, 2018). È curatore di *Authority, Culture, and Communication: The Sociology of Ernest Manheim* (con Frank Baron e Charles Reitz; Synchron, 2015) e *Marx's World: Global Society and Capital Accumulation in Marx's Late Manuscripts* (Yale University Press, 2022).



Volumi pubblicati nella collana

1. Alessandra Lischi, *La lezione della videoarte. Sguardi e percorsi*
2. Antonio Masala e Lorenzo Viviani (a cura di), *L'età dei populismi. Un'analisi politica e sociale*
3. Luca Bellotti, Angelo Marinucci, Stefano Salvia (a cura di), *Scienza e filosofia della complessità. Studi in memoria di Aldo Giorgio Gargani*
4. Michela Lazzeroni e Monica Morazzoni (a cura di), *Interpretare la quarta rivoluzione industriale. La geografia in dialogo con le altre discipline*
5. Alessandro Buono, Matteo Giuli (a cura di), *Archivi del mondo moderno. Pratiche, conflitti, convergenze*
6. Simonetta Bassi, Maria Antonella Galanti e Valentina Serio (a cura di), *Le figure della melancolia. Un fil noir tra filosofia, letteratura, scienza e arte*
7. Bruno Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*
8. Alberto Cotza, *Prove di memoria. Origini e sviluppi della storiografia nella Toscana medievale (1080-1250 ca.)*
9. Matteo Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale. Storia di un trattato di economia e del gesuita Antonil*
10. Vincenzo Farinella, *Raffaello pittore archeologo. Eguagliare e superare gli antichi*
11. Chiara Savettieri (a cura di), *Le rappresentazioni dei neri in età moderna. Temi e questioni metodologiche*
12. Marco Collareta e Laura Violi (a cura di), *L'artista medievale. Contesti, mestieri, famiglie (secc. XI-XIII)*
13. Marco Matteoli, *Teoria della conoscenza e filosofia nella prima età moderna. Cusano, Fracastoro, Bruno*
14. Simonetta Bassi (a cura di), *Il lessico della modernità. Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo*
15. Filippo Battistoni (a cura di), *Polibio e Roma, l'alba di un impero*
16. Francesco Marchesi, *Ritorno ai principi. Concezioni della storia da Machiavelli alla Rivoluzione francese*
17. Elisa Baccini, *L'impero culturale di Napoleone in Italia. Stampa, teatro, scuola secondo il modello francese*
18. Giovanni Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*
19. Daniele Mascitelli e Renata Pepicelli (a cura di), *Italia e islam. Culture, persone e merci dal Medioevo all'età contemporanea*
20. Fabiana Dimpflmeier (a cura di), «*Il coro disvela una legge segreta*». James G. Frazer fra antropologia, studi classici e letteratura
21. Matteo Marcheschi, *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti del tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*

- 
22. Chiara Carmen Scordari, *Umanità alla prova. Figure bibliche nella filosofia della religione di Maimonide*
 23. Elisa Coda (a cura di), *Insegnare e disputare. La vita intellettuale e universitaria nel Medioevo*
 24. Cristiano Giometti, Loredana Lorizzo e Cinzia Maria Sicca (a cura di), *La fabbrica della copia. Firenze e Napoli fra Settecento e Ottocento*
 25. Chiara Savettieri (a cura di), *Modernità per immagini. Un atlante in venti parole*
- 
- 
- 