

## Marx necessario

### *Ancora in margine al Marx revival curato da Marcello Musto*

Biagio Sarnataro

Nelle pagine che seguono si tratta di svolgere più distesamente alcune delle considerazioni che propongo in una recensione a *Marx revival. Concetti essenziali e nuove letture*<sup>1</sup>. Uscito per la Donzelli Editore nel novembre del 2019, il testo è a cura di Marcello Musto. Il volume presenta i contributi di ventidue studiosi, provenienti da dieci paesi diversi, tra i più eminenti del pensiero marxiano, e si lega alla stagione interpretativa della nuova edizione storico-critica delle opere complete di Marx ed Engels, la famigerata MEGA<sup>2</sup>. Ci troviamo di fronte a un compatto dizionario marxiano che raccoglie spunti critici dall'intero *corpus* degli scritti e dei pronunciamenti di Marx, uno degli esempi concreti e più avanzati di che cosa significhi oggi ripensare Marx e i marxismi, e di quanto questo duplice ripensamento coinvolga una folta platea di studiosi, militanti, attivisti, intellettuali provenienti da tutti i continenti. Unita alla considerazione degli sviluppi che si sono dati in ambito marxiano, soprattutto in relazione all'ecologia politica e ai femminismi, la lettura di *Marx revival* ci aiuta a capire come un mutamento nel modo di concepire Marx possa rendere questo lavoro di riconsiderazione un momento di consapevole partecipazione, e contributo, al generale processo di mutamento dell'egemonia culturale.

#### *I banchi di seta del capitale: la forza lavoro come concetto ecologico-politico*

La nuova edizione storico-critica MEGA<sup>2</sup> offre la possibilità di tornare ai testi di Marx come egli stesso ci tornerebbe: leggendoli nella forma in cui egli stesso li ha lasciati. Non ci pare cosa da poco, anche perché per Marx era fondamentale diversificare i modi della ricerca e dell'esposizione, *Forschungs-* e *Darstellungsweise*. Questa distinzione è uno dei fondamenti metodologici dell'opera di Marx, e perciò

---

<sup>1</sup> Il testo a cui si fa qui riferimento è una mia breve recensione uscita nel mese di aprile 2020 per la rivista mensile *Jacobin Italia*: [www.jacobinitalia.it/marxiani-contro-lalienazione-virale/](http://www.jacobinitalia.it/marxiani-contro-lalienazione-virale/)

anche del procedimento del *risalire* dall'astratto al concreto, teorizzato come procedimento *scientificamente corretto*, nella soppressa *Introduzione* del 1857. L'*Introduzione* è anche il testo che, in relazione alle circostanze esteriori della vita del suo autore, aiuta a comprendere i motivi per cui soltanto con la pubblicazione del primo libro di *Das Kapital* Marx giudicò possibile smettere di scrivere delle *Introduzioni*, delle *Zur Kritik*, e poter inserire l'espressione *critica della economia politica* finalmente come sottotitolo.

L'autofondazione della scienza del capitale ne *Il capitale* consiste nella sua fondazione nella critica – anche dello statuto epistemologico dell'economia politica, come si sa –: critica che non solo ha il suo referente reale, ma la cui esistenza dipende da una condizione di possibilità materiale che è dichiarata da Marx stesso. Questo suo referente reale e questa sua condizione di possibilità materiale si sono dati insieme quando il conflitto che *ab origine* oppone al rapporto di riproduzione capitalistico una specifica forza produttiva, la forza-lavoro, si è dimostrato come *antagonismo*. La conoscenza di questo antagonismo ha individuato una contraddizione tendenziale tra il rapporto capitalistico di produzione e *tutte* le forze produttive materiali che esso, di volta in volta, chiama all'esistenza, o alla seconda esistenza di forze materiali della autovalorizzazione del capitale. Il modo di questa chiamata ci dà la cognizione di quella che per Marx è la legge della transizione da una forma sociale a un'altra, il passaggio che si prepara ad un *altro diverso reale* in una società organizzata in relazione all'opposizione fra il carattere progressivamente sociale della produzione e l'appropriazione privata dei prodotti di questa. Oggi, l'emergenza sanitaria che stiamo attraversando, ha aperto uno squarcio profondo rispetto a tale dinamica, facendo saltare il piano delle promesse di un sistema basato sulla subordinazione della vita agli imperativi di una ideologia abilista e *machista*, competitiva e performante. Per riprendere alcune delle riflessioni proposte da Marie Moïse in *Zona rossa solidale* su Jacobin Italia (2020), si può dire che, fino a ieri, se qualcuno stava peggio di noi avevamo un agile pretesto retorico per sfuggire all'ascolto di noi stessi, ma anche per illuderci di non arrivare ultimi nella competizione per la sopravvivenza, mentre oggi la gara è sospesa e quel qualcuno sta in cima all'elenco delle chiamate da fare.

La centralità della vita, la centralità della vita minacciata, della *nuda vita*, nella forma di *epoché* che stiamo vivendo, simultaneamente e im-mediatamente tutti insieme, cosa che davvero la rende un *fatto filosofico*, un nuovo terremoto di Lisbona per la

coscienza dell'occidente, è anche il tema che ha tenuto vivo il dibattito biopolitico nelle ultime settimane, sulla scia di Agamben e del suo ancora una volta affermato concetto di *stato di eccezione*. Non posso ricostruire il dibattito. Mi limito soltanto a segnalare che dopo gli interventi di Davide Grasso su *minima&moralia* (Agamben, *il corona virus e lo stato di eccezione*), e di Luca Illetterati su *Le parole e le cose* (*Dal contagio alla vita. Ritorno. Ancora in margine alle parole di Agamben*), si possa mettere un punto solido al proliferare di spunti e appunti sul tema. Voglio farci riferimento però perché, da ultimo, Luigi Pellizzoni ci si è soffermato in modo, diciamo pure, inedito. In *La sfida del covid-19 alle scienze umane. Alcune piste di riflessione*, articolo pubblicato su *Le parole e le cose* nella rubrica «Ecologie della trasformazione», a cura di Emanuele Leonardi, lo studioso di sociologia dell'ambiente si chiede come tutti questi discorsi investano le scienze umane, soprattutto quando le scienze umane si pongono il problema, non piccolo, di avventurarsi nei *dintorni* – dirò *Umwelt* ma più precisamente *Umgebung*, o *milieu* ma anche *entourage*, meno invece nel senso di *environment*, e più di presso *ambiente* inteso come *habitat* - di una *forma di vita*. Il problema è, a partire dagli eventi attuali, come si riapre il discorso soprattutto rispetto all'uso delle categorie di *bíos* e *zoé*, all'interno di quell'ambito di studi che va sotto il nome di *ecologia politica*.

Stando ad Agamben, ci sarà un tempo in cui il *bíos* coinciderà con la propria *zoé*. Per Pellizzoni questo tempo è già qui: la confusione, l'isomorfismo non riconosciuto ma tuttavia esistente, è ciò che il capitalismo esplicitamente riproduce. Oggi ci troviamo alle prese con una ricomposizione della frattura nell'immaginario della *ontological politics* non però in direzione di una ritrovata armonia, ma di una più completa cattura dell'ordine del capitale. Ora, poiché l'isomorfismo tra *bíos* e *zoé* negli stati di eccezione reali e immaginabili sta emergendo nel nuovo ordine mondiale con una pervasività fino ad oggi sconosciuta, c'è ancora margine perché questa sovrapposizione assuma una forma diversa da quella dell'incubo? Il problema non è nuovo, aggiunge Pellizzoni. Anzi è antico. Se noi concepiamo, con Paul Robbins, l'ecologia politica come quel filone di ricerca critica basato sull'assunto che ogni strappo nella trama della rete globale di connessioni tra esseri umani e ambiente si riverbera sul sistema nel suo complesso e che questo strappo ci obbliga a interrogare la relazione tra economia, politica e natura, allora la risposta, che si può dare da un punto di vista marxiano è: ogni comunità in ogni epoca ha agito l'isomorfismo tra *bíos* e *zoé*, finché il capitale non è

sorto come rapporto e ha incluso queste due dimensioni tra i suoi presupposti, scindendole, per appropriarsi della legge che le tiene unite da sempre: il lavoro, o meglio, la *forza lavoro*.

A John Bellamy Foster dobbiamo il concetto che più di tutti ha presentato al mondo un Marx ecologico. Nel suo contributo al *Marx revival*, Foster ci spiega come sia stato un vero e proprio processo di dissotterramento la «scoperta» – *à la Vico del vero Omero* – del pensiero ecologico di Marx. E anche un momento essenziale di autocritica dell'intera tradizione marxista. Sarò schematico: la forza-lavoro è un concetto ecologico perché è ecologica la stessa analisi della produzione di valore in Marx. La teoria della forma-valore ecologica è alla base della teoria critica di Marx. Il concetto di *metabolic rift*, la frattura metabolica tra lavoro, natura e valore, porta avanti la concezione materialistica della storia al punto da re-impostare il discorso rispetto a un metabolismo universale, naturale e sociale assieme, mediato dal lavoro e dal valore, dunque da una certa idea di ricchezza e di profitto, da una certa forma corrispettiva di povertà e pauperismo, e che non vuol dire in nessun caso né ricchezza né povertà in quanto tali. Non solo Marx ci ripete continuamente che il capitalismo lascia dietro di sé deserti, che accumula secondo *spoliazione* e per *contaminazione*, ma che quando si parla di capitale ci si riferisce sempre a una appropriazione gratuita e violenta delle forze naturali e di quelle sociali: terra e corpi diventano forze immediate del capitale.

Marx è un filosofo ecologico-politico fin dalla sua tesi di laurea: la natura è anch'essa un campo di battaglia e la questione ecologica aiuta a concepire l'emersione di un *proletariato ambientale*. Non è molto lontano il tempo in cui 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, scrive Foster. Il concetto di forza lavoro è un concetto biopolitico e da subito oltre la biopolitica. È un concetto ecologico-politico che da subito supera la differenziazione metafisica tra *bíos* e *zoé*, tra *forma di vita* e *nuda vita*. Cosa è la forza lavoro se non la capacità di esprimersi come corpi, integralità di *bíos* e *zoé*? Un corpo messo a lavoro è biologicamente e politicamente sempre in atto, è realtà effettuale produttiva e riproduttiva, *en-ergeia*, *natura naturans*. Il problema consiste in questa lotta corpo a corpo – e non è una metafora – tra ciò che è atto e ciò che è potenza nel mondo rovesciato del plusvalore, nel mondo dei banchi da seta industrializzati, tecnologizzati e digitalizzati: il problema sta nella potenza di un corpo, in ciò che un corpo può fare, e in ciò che più specificamente un corpo è stato chiamato a

fare in forma di merce, cioè nella figura, nella forma e *differentia specifica* di forza lavoro. Il capitale dimostra di non avere mai veramente problema di sbocchi, se non nella misura in cui esiste per il capitalista il problema di una realizzazione autocontraddittoria – le crisi e la risoluzione delle crisi attraverso l’istituzione di altre crisi – di un profitto che deve essere commisurato a un saggio di riproduzione in relazione a una ristrutturazione dei capitali, del fondo di investimento, e che agisce in termini di esclusione, accumulazione, spoliatura, contaminazione. Il capitale muta ogni ostacolo che incontra in un suo *proprio* limite, in un suo *proprio* vincolo riproduttivo. L’istituzione di un limite (*grenze*) come barriera (*schränke*) da oltrepassare, ovvero come suo limite, è l’istituzione di sé come rapporto, vincolo sociale di produzione e riproduzione. In questa coazione a ripetere la posizione di un ostacolo è la posizione di un *dover essere* – il dover fare profitto da profitto – e la posizione di un dover essere è la posizione di un passaggio all’infinito, a un *cattivo infinito* tale per cui la forza-lavoro concorre alla produzione delle merci e alla riproduzione del capitale come sistema sociale, società.

Ma un corpo non è soltanto un oggetto di cui parlare, è soprattutto un soggetto *attraverso cui* parlare. In alcuni corpi capita ciò che in altri corpi non capita o non può capitare. Tale consapevolezza viene da mezzo secolo, almeno, di lotte e frequentazioni militanti. Ogni forma economica di produzione racchiude al proprio interno una serie di relazioni sociali possibili. Rispetto a queste possibilità il capitale fa leva su tutte le soggezioni e soggettivazioni sociali, poiché è quel rapporto che deve presupporre l’espropriazione e consentire l’alienazione materiale dei fini, degli scopi, dei prodotti dell’attività e dell’interazione tra gli uomini riuniti in società. Lo studio delle relazioni che sussistono tra produzione e riproduzione sociale, l’intreccio di questi ambiti con la questione di genere, è la questione che più di tutte è riuscita a mettere in luce i punti ciechi dell’analisi incompleta di Marx. Tuttavia, sostiene Heathe Brown nel suo contributo *Eguaglianza di genere al Marx revival*, gli scritti di Marx sulla questione di genere sono decisamente più solidi e preziosi di quanto non venga solitamente riconosciuto. Le categorie e le analisi di Marx si muovono in direzione di una critica sistemica del patriarcato quale si manifesta in seno al capitalismo. La Brown riporta un esempio davvero interessante. Marx pubblica nel 1846 un articolo, *Peuchet: del suicidio*. È la prima e unica volta in cui Marx si confronta col tema: 3 dei 4 casi citati riguardano donne. Oggi diremmo che quelle donne sono state suicidate dal sistema

patriarcale. Al centro del testo si trova una critica sprezzante alla famiglia borghese, al sistema di replicazione nel focolaio domestico della domesticazione capitalistica e viceversa. Marx scrive come le persone più penose e impotenti diventino spietate non appena possono far valere l'assoluta autorità paterna. L'abuso in questo campo è un grossolano risarcimento per la molta sudditanza e il molto servilismo a cui, volenti o nolenti, si assoggettano nella società borghese.

Marx tratta ampiamente del lavoro delle donne nel sistema industriale in tutti i libri de *Il capitale*. Ma il punto da tenere qui può essere un altro: per criticare il concetto di eguaglianza di genere, superare una rivendicazione che oggi sta bene solo a un certo femminismo di facciata *liberal*, si è imposto il bisogno di una *rottura* decisa. Si doveva passare per l'elaborazione militante di Silvia Federici e Leopoldina Fortunati e della varia e determinata comunità dei femminismi – come ha raccolto Anna Curcio ultimamente in *Introduzione ai femminismi*, edito da DeriveApprodi – per concepire il regime di doppia giornata lavorativa, per il quale si chiamava amore il lavoro non retribuito e si era inventata la figura sociale della casalinga a tempo pieno. Ma si doveva anche passare per le rivendicazioni del *Black Feminism*, dalla carica rivoluzionaria di quel *ALL THE WOMEN ARE WHITE, ALL THE BLACKS ARE MEN BUT SOME OF US ARE BRAVE*, che di nuovo ha articolato il discorso di classe. Dove si è decostruita la generica solidarietà universale, contrapponendo un'idea di solidarietà politica tra condizioni specifiche, per la quale ogni *muro ribaltato diventa un ponte*, come dirà Angela Davis. Fino, ma non certo per finire, alle favolose riflessioni proposte da Monique Wittig, rispetto allo sbarazzarci dell'“uomo” e della “donna”, e al problema di riempire categorie come “diverso” e “uguale”, palesando un radicale antiessenzialismo, perché alla fine esiste solo un sesso oppressore e un sesso oppresso, ed è l'oppressore a creare il *significato*, così come è stata la schiavitù a creare il *negro*. Mentre esiste davvero soltanto la libertà pubblica di essere chi si è, che è già una bella sfida in sé e per sé. E che vuol dire tutta la libertà che conta, per salvarci da ogni forma di oppressione: anche da quella che si genera tra gli oppressi.

Per andare, in questo caso, realmente oltre Marx, il passo è stato compiuto riconoscendo l'invisibilizzazione del sistema riproduttivo, verso il riconoscimento della stessa dignità di tutte le attività, di tutti e ciascun corpo che sopravviveva sotto la soglia del riconoscimento sociale, ovvero sotto la soglia, non solo del salario minimo, ma del vincolo salariale *tout court*. L'arcano della critica dell'al di là è stato svelato attraverso la

critica dell'al di qua. L'arcano della critica dell'al di qua è la produzione. L'arcano della produzione è la riproduzione. Posta la critica della produzione, oggi la critica della riproduzione è il presupposto di ogni critica. Questa, se si vuole, è la nostra questione. *La questione ecofemminista.*

### *Che cosa è una classe*

Anche il concetto di «proletariato» in Marx si può dire in molti modi. Per Marcel van der Linden c'è però un punto sostanziale: proletariato, quali che siano i proletari, è la contraddizione vivente del sistema capitalistico, l'esibizione della vita *come* contraddizione della produzione della vita *come* contraddizione della produzione, il soggetto che diventa rivoluzionario perché punto di leva dell'intero sistema, la classe della società civile che non è una vera e propria classe della società civile, il ceto che è la dissoluzione di tutti i ceti, lo stato della società che subisce e può rivendicare, nella universalità umana dei suoi patimenti, il diritto alla universalità. L'uomo alla radice, e dunque la radice dell'uomo, come individuo, come genere, come specie, che può per questo indicare, a partire da sé, la radicalità dell'individuo, del genere, della specie. Che cos'è che costituisce una classe come il proletariato? Un lavoro mai concluso di analisi della composizione può tuttavia partire da un ottimo assunto iniziale: il sistema di reclutamento dei ranghi sociali all'interno dei segmenti produttivi, regolati dal mercato. Accanto, anzi al di sotto di questa produzione che assorbe ed espelle forza lavoro, ci sono attività non impiegabili nel processo di scambio salariale, nella catena di montaggio sociale del lavoro sotto il dominio del capitale, ovvero il *Lumpenproletariat*. Come scrive Marx ne *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, così come ci riporta van der Linden, fanno parte di questo spettacolo di umanità varia vagabondi, soldati in congedo, forzati usciti dal bagno, galeotti evasi, birbe, furfanti, lazzaroni, tagliaborse, ciurmatori, bari, *maqueraus*, tenitori di postriboli, facchini, letterati, sonatori ambulanti, straccivendoli, arrotini, stagnini, accattoni, in una parola tutta la massa confusa, decomposta, fluttuante, che i francesi chiamano la *bohème*. Il che deve farci pensare come il sottoproletariato fosse all'epoca, e continua ad essere, un ambito economico di esclusione dal regime ufficiale della produzione, per il quale vale anche lo stigma moralistico. Uno specchio *totale* dei rapporti di produzione. Sia chiaro: anche una

sacrosanta indisponibilità, oltre che alla mercificazione, alla produttività, da parte di chi pratica persistentemente il proprio essere *una vita*.

Il contrasto tra lavoro salariato, cosiddetto libero, e capitale viene approfondito anche in relazione alla schiavitù. Quello che poteva essere inteso come uno stadio pre-capitalistico diventa il *Keiserpanorama* del rapporto di estrazione di pluslavoro nella sua essenza: uno schiavo è latifondo e rendita, capitale fisso e tuttavia vivo. La questione è importante perché Marx, nell'analisi della schiavitù, sia dal punto di vista della produzione che del suo peso politico nella guerra civile americana, si mostra disponibile a una riconsiderazione generale della teoria del valore. Ad esempio Marx scrive come nella stessa misura in cui l'esportazione del cotone divenne interesse vitale degli Stati del Sud, il sovraccarico di lavoro *negro*, e qua e là il consumo della sua vita in sette anni di lavoro, divenne fattore della produzione del plusvalore stesso e che questo plusvalore venne considerato tutto profitto. Marx usa «negro», e lo usa esplicitamente in una lettera a Engels, del 7 agosto 1862, tutta scritta in tedesco tranne che per negro che invece è in inglese. Ora, tra le tante indicazioni essenziali che si trovano nel contributo di Kevin B. Anderson al *Marx revival* su nazionalismo e questione etnica, si trova anche una piccola e illuminante nota a piè di pagina che si riferisce a tale lettera e che riporto perché il linguaggio non è mai un dominio neutro, ma, come ogni ambito di riconoscimento e del riconoscimento sociale, è un campo di battaglia: «In questa lettera, Marx si riferiva alla necessità di un *reggimento negro* (...) Questo è un esempio dell'uso di un termine razzista per sostenere un argomento antirazzista. Tale lessico riemerge in altri scritti di Marx, anche in articoli da lui pubblicati». E, potremmo aggiungere, emerge proprio per contestare e denunciare il processo di significazione ideologico che avviene nel fenomeno della costruzione sociale della razza e che consiste nella espressione di una percezione modificata, tale per cui, come scrisse Eric Williams in *Capitalismo e schiavitù* (1971, p. 6): la schiavitù non nacque dal razzismo, al contrario il razzismo fu conseguenza della schiavitù.

Marx si interessa della questione della liberazione nazionale della Polonia e approfondisce il problema dell'autodeterminazione dei popoli, studia la guerra civile americana e il problema moderno della schiavitù come base etnica e razziale della divisione del lavoro e dell'accumulazione, perché era convinto che il lavoro in pelle bianca non può emanciparsi là dove è marchiato a fuoco in pelle nera. S'interessa della questione irlandese, perché colonia e terra di migranti economici. Ed è proprio grazie



allo studio della situazione irlandese che opera un profondo cambio di prospettiva nella teoria dell'iniziativa rivoluzionaria: la rivoluzione non è detto debba avvenire lì dove si trovano i rapporti di produzione più sviluppati. Ciò che accade nelle colonie mostra a Marx come il capitale segua logiche diverse a seconda del tipo di violenza da perpetrare. Il sistema coloniale figura come uno dei punti fondanti dell'indagine di Marx sulla cosiddetta accumulazione originaria. La forza bruta della conquista coloniale e il dominio della madre patria rappresentano, spiegano Mezzadra e Samaddar, il modello in generale per l'indagine sull'accumulazione originaria. La costruzione di una geografia del capitale consente di individuare una varietà di forme possibili in cui è avvenuta storicamente la separazione dei produttori dai mezzi di produzione. In India, in Cina, in Russia, in Irlanda e in Polonia, oltre che nella guerra civile tra sudisti e nordisti, Marx capisce come per conseguire la trasformazione sociale nel paese oppressore si rendeva necessaria l'indipendenza della colonia. Il colonizzato è il soggetto politico che esibisce tutte e ciascuna delle dannazioni che il capitale prepara su questa terra. È evidente come Marx cambi e approfondisca la sua teoria del capitalismo studiando e intervenendo in tali questioni. Diventa infatti in grado di vagliare come la costituzione delle catene globali di valore, come ricorda Seongjin Jeong, si strutturi in un sistema combinato e diseguale. Ciò che si verifica è uno scambio fra quantità di lavoro diseguali, nella formazione internazionale dei prezzi, stabilizzata sui livelli globali dei tassi di profitto. Il mercato mondiale diventa il terreno nel quale le contraddizioni del capitalismo si mettono tutte in movimento, e si muovono al massimo grado. Nelle crisi globali avviene la concentrazione massima e la compensazione violenta di tutte le contraddizioni dell'economia capitalistica. Che si tratti di schiavi neri, di *sepoys* cinesi, di giavanesi, di *coolies*, di impoveriti, contadini nelle fabbriche, salariati in competizione, lo schema di estrazione della forza lavoro punta al profitto: è coazione fisica sotto pressione padronale per l'autovalorizzazione del capitale. Ovvero: non esiste il capitalismo (anche storico) senza il colonialismo (anche storico).

Ora si pensi, come scrive Musto nel capitolo in cui tratta di *Comunismo*, che rispetto ai tentativi di intervenire nei processi reali del suo tempo, di non perdersi il minimo evento più o meno significativo per le sorti dell'Associazione Internazionale dei lavoratori, e dunque della possibilità di una rivoluzione in generale, in 40 anni di appunti e di carteggio serrato con Engels, Marx non ha mai esposto alcun sistema socialista determinato, come dice egli stesso nelle *Glosse marginali al «Trattato di*

*economia politica*» di Adolf Wagner. Neanche quando le cose sembravano mettersi per il meglio, come nella Comune di Parigi del 1871, Marx si è lasciato andare. Ne *La guerra civile in Francia*, infatti scrive: «la classe operaia non si aspetta miracoli dalla Comune, non trova utopie belle e pronte da introdurre per decreto del popolo, perché l'emancipazione del proletariato deve passare attraverso lunghe lotte e per una serie di processi storici che trasformano circostanze e uomini».

### *L'esperienza della nostra generazione*

Siamo la prima generazione del sistema-mondo a vivere una pandemia e a crescere all'ombra di ogni altra pandemia futuribile. Come deve suonarci strano quel *It's easier to image the end of the world than the end of capitalism*, ce lo racconteremo da qui in avanti, facendoci rimbalzare nella testa il Benjamin che lottava contro i deterministi della Seconda e Terza Internazionale con quel *il capitalismo non morirà di morte naturale*, o l'André Gorz che spiegava come il capitalismo fondato sulla crescita fosse già morto, assieme al socialismo fondato sulla crescita, che gli somiglia come un fratello, già nel 1973, quando nelle pagine di *Ecologia e libertà* ci invitava a riflettere sull'immagine deformata che quelle ideologie proiettavano, più che del nostro futuro, del nostro passato.

Il capitale modifica continuamente le condizioni della propria riproduzione, assimilando a sé sistemi della produzione e sistemi della riproduzione sociale. E lo fa instaurando una temporalità specifica, come descrive Moishe Postone nel capitolo del *revival* a sua firma, al punto da innescare contesti di conseguenze non intenzionali. Di come il capitale modifichi le vite di ciascuno di noi in modo diverso, e di come intervenga sui tempi di vita, secondo uno schema antagonistico, secondo il criterio della *insocievole socievolezza* che ricrea e che compensa nei modi più *normali* possibili, il periodo di quarantena ce ne sta dando una prova tragica. Le abitudini che si stanno innervando in quarantena, il buon cittadino virale (per come ne ha parlato Roberto Ciccarelli su *il manifesto* nella sua disamina della *Cittadinanza virale*) lascia presagire l'emergere di un nuovo *habitus*, di un diverso modo del prendere parte al proprio ambiente o *habitat*, il che diventa ancora più allarmante se ci si ricorda che *habito* è un

frequentativo del verbo *habeo*, e dunque concerne la sfera simbolica e di senso dell'avere, del credere di avere o del credere di non avere, anche diritti, ad esempio.

### *Fenomenologia delle occupazioni*

Prendiamo in esame la sezione del primo libro de *Il Capitale* dove si definisce la produzione del valore relativo. Qui vengono descritte tre figure di trasformazione del processo lavorativo: cooperazione, manifattura e grande industria. In questa sezione si vede come Marx metta mano a una sorta di fenomenologia sociale. Sicuramente questa fenomenologia è incrementabile. Presi come figure e non soltanto come capitoli d'inchiesta, i tre momenti non seguono una storia lineare, non concernono né tassonomie né cronologie, ma intersecano i loro livelli funzionali, nel processo generale di valorizzazione del capitale. E cioè: posto il capitale come rapporto, Marx è in grado di mostrare come ogni lavoro non potrà che specializzarsi, parcellizzarsi e infine diventare un'appendice dell'intero processo (*sussunzione formale/sussunzione reale*). Fino allo *smart working* che abbiamo sperimentato in queste ultime settimane. Da questo punto di vista il lavoratore – *Arbeiter*, non solo l'operaio della catena di montaggio interna all'opificio, alla fabbrica, ma il *lavoratore* in generale – è quel soggetto che partecipa in maniera subordinata, parcellizzata o addirittura in forma semi-automatica al processo di valorizzazione del capitale. Fa parte di questa valorizzazione tutto il sistema salariale e quando si dice sistema salariale si intende: lavoratori che percepiscono salario, disoccupati, inoccupati, ogni altro tipo di contribuzione esclusa dal vincolo del salario, e quindi anche il lavoro di riproduzione sociale – cura, lavoro domestico – come effettivo presupposto. Ogni segmento produttivo concorre alla formazione di pluslavoro. Anzi: tanto più viene invisibilizzato, tanto meglio vi concorre come gratuità effettiva. Nei *Manoscritti del '44*, ci ricorda Ricardo Antunes, Marx descrive il lavoro come attività vitale di un ente generico che riproduce se stesso attraverso la produzione dei suoi mezzi di sussistenza, e viceversa. Il capitalismo ha modificato la relazione metabolica che sussiste tra lavoro e natura. La questione è così centrale che già nel 1844 Marx era convinto di poter definire il comunismo come un *umanesimo in quanto compiuto naturalismo e naturalismo in quanto umanesimo*, verace soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo, verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra

libertà e necessità, fra individuo e genere. Oggi viviamo la drastica riduzione del *lavoro vivo*, dovuta all'aumento del *lavoro morto*, per cui il lavoratore diventa sorvegliante e regolatore del processo produttivo, senza mai realizzare concretamente il tempo liberato dalla digitalizzazione dei processi lavorativi.

*La democrazia è morta. Viva la democrazia!*

Amy Wendling ci spiega come Marx abbia elaborato un concetto critico di tecnologia. Tanto noto quanto importante è il *Frammento sulle macchine*, luogo nel quale si vede chiaramente la tendenza che segue il processo lavorativo nel contesto dell'autovalorizzazione del capitale. D'altronde, nel primo libro de *Il Capitale* si legge che si potrebbe trattare dell'intera storia delle invenzioni che sono nate dopo il 1830 soltanto come armi del capitale contro le sommosse operaie. A partire dal 1845 e fino agli anni sessanta dell'Ottocento, Marx studiò la storia dello sviluppo tecnologico dettagliatamente. Ma ciò che anche in questo ambito sembra illuminante è come abbia potuto fissare il principio di questo sviluppo: la scissione fra potenze mentali del processo di produzione e il lavoro manuale, il processo di reificazione della attività mediate da cose e da macchine, nella produzione, fa in modo che non sia l'operaio ad adoperare la condizione del lavoro ma, viceversa, la condizione del lavoro ad adoperare l'operaio. Cosa possa significare questo, aggiornato nella privatizzazione di quell'ente collettivo che abbiamo imparato a chiamare *general intellect* nel capitalismo delle piattaforme e della *datacrazia*, come la definisce Daniele Gambetta nell'antologia che cura *Datacrazia. Politica, cultura algoritmica e conflitti al tempo dei big data* per D Editore, è una sfida aperta. Non possiamo fare a meno di condividere, né, tantomeno, dovremmo fare a meno di pretendere un certo tipo di auto-organizzazione anche in quest'ambito, per condurre *direttamente* la forma di alienazione specifica che dischiude e ci lega (fino ad oggi, *relega*) come produttori di dati a mezzo di dati.

Il capitale è un rapporto di produzione e un produttore di rapporti. Si fa politica, Stato, ma anche assunto, realtà e senso della realtà, ovvero *realismo*, ma, anche, *sur-realismo* (distopie, utopie, eterotopie, discronie, ucronie, eterocronie). Rispetto a dinamiche come queste si deve allargare l'obiettivo: rivalità geopolitiche, sviluppi geografici diseguali, differenziazione delle istituzioni finanziarie e loro corrispettiva

organizzazione politica, organizzazione politica delle istituzioni pubbliche e dello Stato e tra gli Stati sovrani, costituzione di poli tecnologici e di una diversa distribuzione dei livelli di tecnologia nel mondo. E tutto questo incorporato in un contesto più ampio di riproduzione sociale (famiglie, comunità), in relazioni metaboliche continue e in continua evoluzione con la natura, anche con la seconda natura dell'urbanizzazione e dell'ambiente artificiale, e con tutti i sistemi di formazione sociale, culturale, scientifica e della conoscenza, religiosa e contingente possibili, che le popolazioni creano nel corso del tempo e in uno spazio.

Partiamo dallo Stato. Uno Stato è secondo Bob Jessop una forma di relazione sociale altamente mediata. Ma mediazione è figura non solo della dialettica, è figura fattuale anche della società civile. Da un lato uno Stato politico compiuto, attraverso i suoi organi e apparati, fa valere il principio dell'autonomia del suo potere rispetto alla società; dall'altro non può non sostenere il potere sociale di chi ha la proprietà dei mezzi di produzione e riproduzione, garantendo come massima libertà possibile il diritto della proprietà privata. Il dominio di classe cambia la vita di ogni Stato, al punto che la conflittualità interna viene così ripartita: la lotta di classe economica è confinata all'interno della logica di mercato, tale per cui le lotte tra poveri le vincono i ricchi; la lotta di classe interna alle classi e ranghi dominanti, vengono decantate attraverso la gara elettorale; i lavoratori, che invece sono la sintesi vivente di questa scissione tra economia e politica, possono usare il loro potere economico per incrinare la podestà dei produttori, ammessa dai governi, attraverso lo strumento dello sciopero generale. Contro questo capitalista collettivo ideale che è lo Stato, la classe più sfruttata fa valere il principio non solo di un diverso accesso alla rappresentanza, ma incrina e incrimina l'illusione che la classe dominante sia la più adeguata a governare, che, anzi, se il governo continua a ispirarsi alla legge della formazione di questa classe, come definizione della dinamica di sviluppo sociale la più civile e progredita possibile, cessa di essere uno Stato politico compiuto, e diviene un comitato d'affari.

Senza arrivare ad affermare che dove lo sfruttamento prende la forma dello scambio, la dittatura potrebbe assumere la forma della democrazia – di mercato – possiamo chiedere con Ellen Meiksins Wood: ma allora perché la democrazia liberale è compatibile con il sistema della disuguaglianza prodotta dal capitalismo? Risposta: perché in una democrazia liberale-neoliberale-liberista-neoliberista succede una cosa su tutte. Lo sfruttamento economico non appare come una lesione dei diritti politici ma

come *altra* questione: la dialettica servo-padrone si dissolve perché nella coscienza di un lavoratore subordinato non appare più il rapporto di subordinazione in quanto sfruttamento. Lo sfruttamento, la precarietà è questa forma di signoria accettata e introiettata al punto di credere di non avere diritti. Per salvare il futuro della democrazia, come ideale e come regime, la si deve portare fuori da un contesto nel quale si sviluppa una dinamica di sussunzione. Il che significa: l'estensione della democrazia richiede la demercificazione.

La questione si complica ulteriormente se si considera la problematica della formazione del capitale come sistema di riproduzione sociale dal punto di vista delle relazioni tra Stati e della diplomazia in senso stretto. Di tutti i capitoli della critica della economia politica e della critica della politica, un tentativo di marxismo geopolitico – come lo definisce Benno Teschke – non compare nei *desiderata* della soppressa *Introduzione del '57*. Tuttavia, ci invita a considerare una cosa su tutte: le relazioni internazionali mostrano come il capitale non sia l'unica forza motrice della storia, e, al contempo, come, una volta entrato in gioco, il capitale tenda ad accaparrarsi qualsiasi forza ad esso momentaneamente estranea. Manca un concetto di guerra come categoria della critica della economia politica. Marx, come sappiamo, fornisce un'amplessissima tipizzazione storica dei conflitti, una sociologia materialistica delle faide medievali, delle rivolte contadine, delle ribellioni coloniali, delle guerre civili e di secessione. La tensione tra la concezione del capitale come categoria auto-sviluppantesi e il capitalismo come relazione sociale storica e transnazionale rimane in secondo piano in Marx, mentre sappiamo quanto questa tensione, un attimo prima che scoppiasse la pandemia, aveva portato nelle democrazie occidentali tutta una variegata tipologia di populismi e di più o meno accentuati nazionalismi rossi e neri. Teschke ha perciò ragione quando ci invita a fare attenzione a conciliare il newtonismo delle leggi di sviluppo generali con una visione storicista che valuti le singolarità storiche, in relazione alle azioni situate delle comunità e nelle comunità socio-politiche.

*Il governo dei viventi: la liturgia delle ore del Capitale*

Il dominio di classe cambia la vita di ogni Stato non soltanto rispetto allo *spirito delle leggi*, ma anche rispetto allo spirito in generale, al carattere di un popolo, direbbe

in un linguaggio hegeliano Marx. Dopo una prima fase illuministica e ateistica, quella che si sviluppa intorno alla metafora della radice e del rovesciamento, Marx si concentra sul contenuto terreno delle *nebuloze religiose*. Interessato a trattare delle forme di feticismo innescate dal processo di circolazione, arriva a stabilire un principio di critica valido non soltanto per i suoi tempi: il dominio della religione non è altro che la religione del dominio, il culto della volontà di governo, come riporta Gilbert Achcar. L'interpretazione religiosa del mondo, così come la stava pensando Marx, con il calcolo morale delle condotte di vita che implica, mostra una netta dipendenza dal tema della scarsità. All'onnipresenza di Dio la società capitalistica sapeva contrapporre l'onnipresenza del denaro, cosa che diventa più che simbolica quando, si può ricordare, la Chiesa comincia a dotarsi di magisteri come quello del tesoro della grazia della Chiesa, la cui nozione teologica disciplinava l'accesso a *grazia* e *salvezza*, nei termini moderni di *distribuzione dei mezzi di grazia*, entro la casa ecclesiastica – *extra ecclesiam nulla salus* – arrestandosi soltanto dinanzi al paradosso di una produzione totalmente individualizzata dei mezzi della redenzione.

L'orientamento di base di questa società è legato al problema di una mancata emancipazione dei sistemi sociali in gioco: come il protestantesimo non riesce a emanciparsi dai principi del naturalismo, così il sistema creditizio non si emancipa dalla base del sistema monetario. Leggere Marx significa anche incontrare spesso cose pungenti come questa. Ma l'indicazione lanciata supera il sarcasmo: c'è qualcosa di cui riparlarne, c'è una analogia, una eguaglianza di rapporti, una equivalenza funzionale di alcune strutture, dunque, avrebbe detto Niklas Luhmann, una sostituibilità delle cause di certi fenomeni. Se si intende per religione una forma collettiva di educazione, ci si può concentrare sull'analisi del culto, della liturgia come forma di irrigidimento dei riti e della ritualità, di quanto, cioè l'uso pubblico della religione riguardi una determinata volontà di governare i viventi, e come questa dipenda da una vocazione pastorale alla governamentalità che Marx scopre nella radice della scarsità del denaro. D'altronde, persino il discorso che Marx faceva nella giovanile *Questione ebraica* non avanzava anche il problema di uno Stato politico compiuto dinanzi alla sovranità senza confini del capitale? Di un esodo di massa dai diritti politici? Per chi pensa e fa professione di critica, si ripresenta oggi il problema di ciò che costituisce un sapere, e ciò che costituisce, invece, un *possedere* – come avviene rispetto a ogni parola rivelata – dinanzi alla storia.

L'accesso al sapere e il problema della formazione della conoscenza sociale, della sua fruizione democratica, è il nesso del discorso di Robin Small sull'educazione in Marx. Confrontarsi con le affermazioni di Marx sull'educazione è importante perché, al di là dell'agenda pragmatica che mette a punto per l'istruzione del proletariato industriale inglese dell'epoca, fornisce uno strumento importante per inquadrare il tipo di organizzazione dell'educazione come sistema sociale, che in tempo di lezioni a distanza fa davvero riflettere. Intanto: gli insegnanti sono ancora il proletariato economico dei professionisti. Ma, ancora più attuale: cosa accade quando, come nell'aziendalizzazione della formazione, i sistemi incorporano conoscenza che quindi può non appartenere più soltanto a coloro che lavorano al loro interno? Quale forma assume il *general intellect* come *corpus* di conoscenze utili di una determinata società quando se ne privatizza il patrimonio? Questa considerazione avvicina Marx all'ambito di pedagogie e programmi d'insegnamento non proprio convenzionali.

*Per una teoria minore dell'incompiuto*

La *vexata quaestio* delle preposizioni legate al nome di Marx – di, con, per Marx e via dicendo – è stata risolta da Kohei Saito in *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. Questo punto di vista si deve tenere anche quando abbiamo tra le mani il Primo libro de *Il capitale*, che è stato il momento più compiuto di un percorso disatteso, dimezzato, incompiuto per l'appunto. Rispetto al progetto che aveva preventivato, quello di scrivere una critica della economia politica e una critica della politica in sei libri – sul capitale, sulla rendita fondiaria, sul lavoro salariato, sullo Stato, sul commercio estero, sul mercato mondiale – la pubblicazione del solo primo libro dei sei, e, come si sa, soltanto della prima parte, dovette apparire a Marx davvero come uno schizzo della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale, ben lontano, per metodo e contenuti, dalla possibilità di intendere questo tentativo come una teoria storico filosofia della marcia generale, come si legge nella lettera agli editori della «Otečestvennye Zapiski», scritta nel 1877 ma pubblicata solo dopo la sua morte da Engels.

Ci si potrebbe chiedere, non solo rispetto all'incompiuto più rivoluzionario che si conosca in filosofia e cioè rispetto ai *Grundrisse*, a questi prolegomeni a ogni critica che



voglia presentarsi come rivoluzionaria, ma guardando al percorso intero di Marx, se si possa interrogare l'autore proprio a partire dalla categoria di incompiutezza.

In che rapporto starebbe l'incompiuto, ad esempio, con l'aporetico? Che tipo di relazione possiamo ridestare tra discorso e scrittura, manifesto e trattato filosofico-politico a partire dall'esperienza di Marx? Cosa lega il non-finito al disegno generale, cosa annuncia, cosa segnala e di cosa può fare a meno? Cosa si scorge nei e cosa accomuna i tentativi irrealizzati – a vario titolo – dei sei libri di *Das Kapital*? È possibile accostarli ad altri documenti non terminati, come i *Passagenwerk* di Walter Benjamin oppure, *Le età del mondo* di Schelling oppure, e quasi in modo più abbagliante, alla tecnica del non-finito di Michelangelo Buonarroti?

Si potrebbe ricorrere a una sorta di *mathesis singularis*, dove il frammento acquista un valore specifico per l'interprete; o si potrebbe sollevare il problema della riduzione/aumento di complessità per ogni tipo di azione – anche quella teorica – per cui una teoria generale, anche nel caso di una teoria generale della società, è una teoria particolare, una ricerca specifica, con il suo metodo, i suoi problemi di condotta, i quali devono essere affrontati come capitoli a parte, mettendo sul tavolo il serio problema dell'indeterminazione, il problema dell'osservatore che modifica il fenomeno che osserva, mentre lo descrive e lo concepisce. In Marx abbiamo una continua mappatura del suo pensiero, attraverso piani di lavoro continuamente riaggiornati. Ma la mappa, si sa, non coincide con il territorio. Neanche nel migliore dei casi. E questo sarebbe bene ricordarlo a chi ha irrigidito l'analisi di Marx.

Ma è Isabelle Garo, attraverso le cose che dice sull'arte in Marx, a parlare di incompiutezza come consistenza ontica di un oggetto che si mostra refrattario a farsi sussumere dal valore di scambio. Certo, l'analisi di Marx sull'arte è molto collocata nel suo tempo, un attimo prima che si ponesse il problema della riproducibilità tecnica dell'opera e dell'evento d'arte. La preoccupazione di Marx riguardava il tipo di lavoro e di attività creatrice di singolarità, nella forma di alienazioni che spezzano il circolo di accumulazione anche simbolica del capitale tipico dell'arte. La Garo, tuttavia, rintraccia in Marx l'esistenza di una *insolita estetica*. Marx spiega come i segni della immaginazione e della creatività umana *latu sensu* mettano in crisi il modello stesso di ricchezza borghese, come accumulo/allocazione di merci, certo, non immediatamente negli effetti, ma in relazione al principio della formazione di questa certa idea di ricchezza mercatile. Nei *Grundrisse*, riporta la Garo, Marx scrive:

una volta cancellata la limitata forma borghese, che cosa è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle forze produttive, degli individui, creati nello scambio universale? Che cosa è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senz'altro presupposto dal 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 su di un metro già dato? Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione determinata, ma produce la propria totalità? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire?

In quest'ottica, l'attenzione per l'arte, se è stata sporadica, non è stata per nulla secondaria, dal momento che ha permesso a Marx di corroborare la sua definizione di comunismo nei termini del libero sviluppo di ciascuno come *condizione* per il libero sviluppo di tutti. E in cosa consiste tale libero sviluppo? Nella produzione di ricchezza, di un altro genere di ricchezza, storica e inattuale, individuale e collettiva, una volta cancellato il diritto della proprietà privata, cioè una volta cancellata la proprietà privata *come* diritto. Altro che la libertà negativa dei moderni, o la tolleranza di un Voltaire: non conta l'essere divenuti, conta solo il divenire, questa tipica forma di negatività dell'immaginazione e creatività umana, fonte ecologica di libertà, per cui ogni individuo, nell'esperienza del movimento assoluto del suo divenire, si mostra come *differenza che fa differenza*, vettore di emancipazione, condizione vivente di libertà da sé e di sé.

L'emancipazione è una forma di sensibilità pratica, una forma di attenzione alla propria intelligenza di specie. Il *prossimo* è la figura di un sé che diviene. In questo senso ci si approssima all'altro, si è prossimi all'altro come a se stessi. Non eraclitismo del *commom sense*, e nemmeno semplice rilievo attribuito alla figura della negazione. Una prassi, un sapere senza fondamenti e fondazioni: un libero gioco delle facoltà. E non è un caso se pongo il discorso sull'incompiutezza della critica e quello sull'arte accanto all'idea di comunismo, e, come vedremo, anche a quella di rivoluzione: non solo la Garo ma anche il contributo di Lowy mi offre l'opportunità di farlo, in termini strutturali, intrinseci, per così dire esoterici al discorso stesso di Marx. Il ponte è sicuramente rappresentato dal concetto marxiano di *prassi*. Prassi è al centro della definizione che Michael Löwy ci dà della rivoluzione in Karl Marx. La rivoluzione è il movimento pratico di auto-emancipazione del proletariato. Movimento che muta simultaneamente le condizioni sociali e le forme del processo di auto-emancipazione

degli individui, ovvero di sé e delle circostanze. Perciò una rivoluzione non è soltanto necessaria per abbattere un sistema produttivo e riproduttivo, ma consente allo stesso tempo al proletariato, quale che sia la sua conformazione, di superare, nella prassi, i suoi limiti interni, preparando quelle relazioni che saranno utili in una società che si integra senza aver bisogno del valore di scambio, della proprietà, del pluslavoro. Ad ogni stagione va riscoperto il segno di questa prima radice, la forza e la grazia degli oppressi, che hanno da perdere, in questa danza scomposta e spossante, soltanto le loro catene.

*Universalismo pratico-morale proletario contro regressione economico-politica del capitalismo dei disastri*

Che si tratti di colonizzare, che si tratti di estrarre, che si tratti di ridurre in schiavitù, che si tratti di far finta di non vedere, il capitale comincia come furto e finisce come rovina. sottrarsi al suo dominio è tanto difficile perché il suo dominio si basa sulla sottrazione: di tempo, di idee, di terra, di forza, e di ogni altra risorsa. E per quale motivo? Perché il capitale non può fare altrimenti.

Quando insorgono problemi sistemici che non possono più venir risolti in accordo con il modo di produzione dominante, come nel periodo che stiamo vivendo, la forma esistente dell'integrazione sociale è minacciata. Un meccanismo endogeno di apprendimento provvede all'accumulazione di un potenziale cognitivo-tecnico, che può venir utilizzato per risolvere i problemi che generano tali crisi. Ma questo sapere può essere messo in opera in modo da consentire un dispiegamento delle forze produttive soltanto se è già stato compiuto il passo evolutivo verso un nuovo quadro istituzionale e una nuova forma dell'integrazione sociale. Questo passo può essere spiegato solamente in base a processi di apprendimento di un altro tipo, cioè pratico-morale, scriveva Jürgen Habermas nel 1975, nella *IV Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*. Oggi sappiamo che questo quadro istituzionale, questa nuova forma di integrazione sociale, l'assimilazione nel fare quotidiano di un meccanismo endogeno di apprendimento che ha accumulato potenziale cognitivo-tecnico – *general intellect* che coabita col capitalismo delle piattaforme –, è l'esito di un processo di apprendimento pratico-morale che dura da almeno mezzo secolo e si chiama reddito universale e incondizionato di autodeterminazione. Non sarà la rivoluzione. Ma è il minimo

necessario. Un reddito di base incondizionato e un sistema universale di ammortizzatori sociali è il minimo necessario. E come minimo è necessario un sistema di progressività sociale e redistribuzione politica capace di tutelare la salute, la casa, l'istruzione, la connessione, la cooperazione e la vita in comune, come ha sostenuto Roberto Ciccarelli. Questa è l'unica reale base possibile per fare della *solidarietà tra estranei* il prototipo della *cura* tra consimili.