

**La Rose de Personne**  
La Rosa di Nessuno

 MIMESIS

05 / 2010

# **LA SINGULARITÉ DU GÉNÉRIQUE** **LA SINGOLARITÀ DEL GENERICO**

Biopolitique et communisme  
Biopolitica e comunismo

Dirigé par / A cura di:  
Pierandrea Amato, Tristana Dini, Paolo Primi,  
Luca Salza, Adriano Vinale

*Comité de Rédaction / Comitato di redazione*

Pierandrea AMATO, Danièle AUFFRAY, Livio BONI, Michele CAMELLI, Andrea CAVAZZINI, Geneviève CLANCY, Antonella CUTRO, Tristana DINI, Jérôme DUBOIS, Jean-Pierre FAYE, Aristotelis GIANNACOS, Luis GOMEZ, Abiba GUERZIZ, Cécile GATTER, Alain GUILLERM, Maurizio GUERRI, Santiago LOPEZ PETIT, Michel MAFFESOLI, Jesus MARCHANTE, Roberto NIGRO, Sandro PALAZZO, Luca PINZOLO, Paolo PRIMI, Antonio RAFELE, Luca SALZA, Philippe TANCELIN, Pierre TREMEL, Gabriele VESCO, Adriano VINALE.

*Secrétariat de la Rédaction / Segreteria di redazione*

Christias PANAGIOTIS, Gérard DA SILVA, Gian Carlo PIZZI, Erica BUSSETTI, Pierre DALLA VIGNA.

© 2010 – Associazione Culturale Mimesis / Associazione Culturelle Mimesis France  
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com  
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
Telefono e fax: +39 02 89403935  
E-mail: mimesised@tiscali.it  
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)  
E-mail: info.mim@mim-c.net

Librairie Philosophique J. VRIN  
6, Place de la Sorbonne, F-65005 Paris  
Téléphone : (33) 01 43540347  
Télécopie : (33) 01 43544818  
www.vrin.fr  
E-mail: contact@vrin.fr



## INDICE/INDEX

### Editoriale/Éditorial

- *Comunismo-comune-biopolitica. Discussione con Toni Negri* p. 7
- *Communisme-commun-biopolitique. Entretien avec Toni Negri* p. 17
- *Communisme-commun-biopolitique. Entretien avec Toni Negri* p. 25

### Interventi/Interventions

- Paolo Primi, *Quale politica per l'essere generico? Note per una definizione bio-politica del comunismo* p. 37
- Toni Negri, *Communisme : quelques réflexions sur le concept et la critique* p. 43
- Alain Brossat - Mathilde Girard, *Du communisme, maintenant !* p. 51
- Adriano Vinale, *Difendere la democrazia?* p. 63
- Wendy Brown, *Femminismo senza legami: rivoluzione, lutto, politica* p. 73
- Massimiliano Tomba, *Can someone say communism?* p. 81
- Adalgiso Amendola, *Tra capitalismo senza proprietà e comunismo: l'ambivalenza del comune* p. 93
- Augusto Illuminati, *Elogio dell'acqua* p. 105

### Dossier (L'uomo nuovo/L'homme nouveau)

- Paolo Primi, *La macchina antropologica sovietica. L'Uomo Nuovo nelle utopie biopolitiche russe degli anni '20* p. 111
- Boris Groys, *Corpi immortali* p. 119
- Michael Hagemester, *Passeggeri della terra* p. 127
- Aleksandr Svjatogor, *La Dottrina dei Padri e l'anarco-biocosmismo* p. 135
- Aleksandr Jaroslavskij, *Il massimalismo cosmico* p. 141
- Valerian Murav'ev, *La cultura del futuro. La trasformazione scientifica degli organismi* p. 143
- Aleksandr Bogdanov, *L'integrazione dell'uomo* p. 155

### Archivio del presente/Archive du présent

- Giuseppe Antonio Di Marco, *Singolarità e congiuntura: note su una recente declinazione del comunismo in Marx* p. 173
- Pierandrea Amato, *Abitare la specie. Nota (biopolitica) su Marx* p. 189
- Andrea Cavazzini, *Discours communiste, discours de la vie : notes pour une problématisation des régimes discursifs* p. 199
- Rada Iveković, *La révolution épistémologique nécessaire* p. 213
- Francesca Saffioti, *Marx in scena: "entra il fantasma, esce il fantasma, ri-entra il fantasma"* p. 225
- Roberta Cavicchioli, *Dalla governamentalità alla biosocialità: biopolitica e "comune"* p. 235
- Roman Dominguez Jimenez, *D'une Olympiade à l'autre. Approximation politique au commun latino-américain* p. 249
- Fabrizio Denunzio, *Rivoluzione, montaggio e dialettica* p. 261
- Paola Di Mauro, *Le aporie della duplicità. L'estetica del tradimento di Heiner Müller* p. 273



# Singularità e congiuntura: note su una recente declinazione del comunismo in Marx

di

Giuseppe Antonio Di Marco

Nel *Manifesto del Partito comunista*, Engels e Marx affermano che, con una rivoluzione proletaria, «alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi subentra una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»<sup>1</sup>. Dunque, il comunismo è un' *Assoziation*, "associazione", dove questa parola mette in luce il carattere certo costitutivamente sociale dell'azione storica in questione, ma soprattutto il fatto che la forma di relazione comunista è collettiva solo e proprio in quanto espressione del pieno e onnilaterale sviluppo dell'individualità di ogni individuo. Infatti, un decennio dopo la sconfitta della rivoluzione proletaria del giugno 1848, Marx parlava nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)* dello «sviluppo dell'individualità ricca e dotata di aspirazioni universali nella produzione non meno che nel consumo»<sup>2</sup>. Nella "vecchia società, *Gesellschaft*, borghese", dove esistono le classi e l'irrisolvibile antagonismo tra loro, «l'individuo si presenta sciolto da quei vincoli naturali ecc., che nelle epoche storiche precedenti fanno di lui un elemento accessorio di un determinato e circoscritto conglomerato umano»<sup>3</sup>, ma questi individui, trasformati da accessori della comunità in individui personalmente indipendenti, «sono sussunti alla produzione sociale, la quale esiste come un fatto a loro estraneo»<sup>4</sup>. Infatti l'astratta proclamazione dei "diritti umani" della società borghese, consistenti innanzitutto nella libertà individuale e nella proprietà privata, «lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la realizzazione, ma piuttosto il limite della sua libertà»<sup>5</sup>, nelle parole della

giovanile *Questione ebraica*. La società comunista, viceversa, è costituita dalla «libera individualità, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva sociale, quale loro patrimonio sociale»<sup>6</sup> – cito di nuovo i *Lineamenti fondamentali* –, cosicché se è vero che il comunismo promuove lo sviluppo di questa individualità libera e onnilaterale, ciò può avvenire solo mediante l'associazione, ossia la trasformazione delle condizioni di produzione in patrimonio comune, cosicché massima socializzazione e massimo sviluppo dell'individualità non sono in contrasto tra loro.

Benché l'obiettivo dello sviluppo della libera individualità come base dello sviluppo complessivo della società non si possa raggiungere dall'oggi al domani, come aveva ben compreso Lenin in *Stato e rivoluzione*, le varie esperienze comuniste del Secolo ventesimo non hanno offerto neanche un indizio che si andasse nella direzione di una produzione della ricchezza sociale come presupposto e risultato immediato dell'associazione degli individui proprio in quanto individui. Ciò accadeva innanzitutto a livello dell'organizzazione dello Stato socialista della transizione, la quale contraddiceva nettamente il fatto che la dittatura del proletariato dovesse essere tutt'altro che qualcosa di permanente, volto a riprodurre l'assetto politico esistente, benché di marca proletaria, poiché essa è niente altro che il processo di estinzione dello Stato, in quanto dittatura dell'effettiva e stragrande maggioranza di sfruttati su una minoranza di sfruttatori, repressi i quali, non essendoci più classi, non c'è più bisogno neanche di un



potere politico quale che sia. Invece, le suddette esperienze comuniste hanno solo resa più feroce quella fatale sottomissione degli individui alla produzione sociale, caratteristica della società borghese, senza neanche lasciare quella libertà personale di movimento di individui atomizzati che, malgrado l'estraneità tra loro e rispetto alle loro stesse condizioni di produzione, rompeva i ristretti vincoli territoriali del passato e provocava un allargamento enorme di bisogni e consumi, benché completamente vuoti. In secondo luogo, per quanto riguarda l'organizzazione rivoluzionaria dei proletari, la famosa "coscienza apportata dall'esterno" di cui parla il *Che fare?* di Lenin, e che si può ben chiamare "dimensione soggettiva", nasceva dalla considerazione che ciascuna singola lotta può certo individuare l'avversario immediato nel padrone della singola fabbrica, nei capitalisti della singola branca di produzione, nel proprietario terriero, nel governo ecc., ma da sola non è in grado di esprimere la consapevolezza che i malesseri da cui essa nasce sono da ricondurre alla società capitalistica nel suo insieme, e perciò da sola non sarebbe capace di tradursi in un'efficace e conseguente azione organizzata nella direzione – immediata o meno qui non importa – della soppressione di tutto il sistema capitalistico. Intesa così, la "coscienza apportata dall'esterno" non doveva significare "coscienza imposta dall'alto", poiché il collegamento sistematico di un'azione di lotta con tutte le altre lotte comporta il salto di qualità di ciascuna nella direzione di un comune obiettivo anti-capitalistico, ma questo salto "generale" che ne "toglie" la particolarità, ne potenzia la "singolarità". Prescindendo qui dalle trasformazioni che i conflitti hanno avuto a partire dalla seconda metà del Novecento, quindi anche dalla rilettura che si può dare oggi del *Che fare?*, ciascuno sa che cosa sono state le burocrazie di partito della Seconda e Terza internazionale, nelle quali di tutta questa coscienza "esterna" nel senso sopra detto non si è vista traccia,

ovvero se ne è vista in una misura certo inferiore alla riproduzione di quegli apparati "dall'alto" che non hanno abbandonato l'antico vizio anche nelle metamorfosi di quel poco o molto che è rimasto di esse nel dopo Guerra fredda.

Dagli anni Settanta del secolo scorso, il cambiamento mondiale delle metodologie e tecniche di produzione (che comunemente si chiamano postfordiste) ha creato nuove figure di produttori in cui la comunanza di risorse individuali (cognitive, linguistiche e affettive) costituiscono per il capitale i primi strumenti di produzione. Di conseguenza il conflitto tra il capitale e il lavoro salariato mette di fronte al primo individui dotati di bisogni e aspirazioni che sono nuove rispetto ai precedenti scenari produttivi e conflittuali, e perciò ripropongono in termini nuovi il profilo di una società comunista come nesso immediato tra sviluppo dell'individualità e produzione comune. A questo mutamento di composizione delle classi nella non ancora scomparsa, benché latente, guerra civile mondiale che oppone capitale e lavoro, non è estraneo lo stesso crollo del comunismo novecentesco al potere. Perciò, anche nelle forme teoriche in cui l'odierna lotta di classe si presenta nella testa degli uomini, compare al centro la parola "singolarità", e in un modo così determinante da influenzare anche la parola "comunismo", che si preferisce formulare nei termini "comune", "esser comune" ecc., proprio per sottolineare la qualità dei soggetti che compongono questa relazione collettiva. Il termine "singolarità" appare estraneo al lessico e forse ai concetti in cui le classi oppresse del secolo scorso avevano rappresentato la loro prassi, in primo luogo quelli marxisti del movimento operaio. Ciò non vuol dire che il rapporto con i vari Marx, Lenin, Luxemburg, Trotskij si sia interrotto, ma che quel lessico e quei concetti, recepiti entro il nuovo quadro delle lotte, incrociano tutta una serie di filoni che nel pensiero contemporaneo partono da Nietzsche e dalle discussioni e scissioni all'interno del movi-



mento psicanalitico. Epicentro di questi incroci è notoriamente il pensiero francese del secondo Novecento.

2. Non è qui il luogo per analizzare le varie posizioni che, in modi tra loro differenti, hanno declinato politicamente la categoria di singolarità in alternativa alla concezione dell'individuo borghese e nella prospettiva dell'emancipazione dall'assetto economico, politico e ideologico dell'odierno capitalismo globalizzato, emancipazione intesa come un'impresa *comune* in radice, ma che, proprio per il suo carattere comune, tenda ad esaltare le differenze. Una tale ricognizione complessiva sarebbe opportuna per fare il punto sulle teorie dei movimenti alternativi al sistema capitalistico globalizzato dopo la fine della Guerra fredda, teorie molteplici e non riducibili, ma in cui è assodato che la singolarizzazione o soggettivazione di cui si parla è tutta altra cosa dall'individualismo neoliberale, dove l'individuo è soggetto impolitico di concorrenza, contratti ecc., ma non di antagonismo *politico* verso l'insieme dello stato di cose presenti. Questo però – se posso qui asserire una cosa che non posso dimostrare data l'impossibilità di fare un'analisi di così ampio respiro – implica un'altrettanto precisa ricognizione critica su che cosa di volta in volta, in queste varie teorie alternative, si intende per “politica” o “politico”. Per me una siffatta ricognizione è imprescindibile dal confronto con Marx, perché il suo modo di concepire il nesso tra comunismo e libero sviluppo dell'individualità mi sembra tuttora insuperato come base di una concezione dell'individuo radicalmente alternativa a quella liberale e neoliberale, nonché alle concezioni post- o tardo-borghesi (Kierkegaard, Nietzsche, Simmel, Weber ad esempio), in quanto non mette in conflitto, ma rende complementari e reciprocamente fondativi il *libero sviluppo individuale* e la *proprietà comune* della natura e di se stessi.

Qui, come un tassello di questa indagine di più ampio respiro vorrei presentare le tesi

interpretative che Luca Basso espone in un recente lavoro, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, che mette a confronto la categoria di singolarità con il tema marxiano dello sviluppo della libera individualità come risultato del comunismo. Le fonti del discorso di Basso, consapevole della provenienza di questo termine, e dei significati che esso racchiude, da un orizzonte lessicale, semantico e concettuale che non è quello marxiano in senso stretto e meno che mai quello di molta prassi e teoria del comunismo realizzato del secolo scorso, sono autori come Badiou, Nancy, Balibar, Kouvelakis, Tosel, i quali comunque con Marx si sono confrontati, o da cui persino “provengono”. L'inserimento di questa categoria di singolarità in un discorso che vuol partire da Marx e muoversi entro l'ambito della sua concettualità, è motivata dal fatto che in essa è fortemente accentuato l'aspetto della «differenza»<sup>7</sup>, ossia «dell'irriducibilità dell'individuo ad una visione identitaria»<sup>8</sup>, la quale sarebbe speculare e simmetrica all'orizzonte di pensiero che vorrebbe criticare. Ma al tempo stesso, dato che il discorso di Basso è fortemente radicato nel discorso marxiano e la sua finalità è la comprensione della dimensione della realizzazione dell'individuo come punto centrale della concezione del comunismo *di* Marx e *di* Engels, la categoria di singolarità è usata al posto di quella di individualità perché in essa si vuole sottolineare, simultaneamente alla centralità degli individui, quella inscindibile della relazione tra loro.

Quindi, l'uso del termine “singolarità” per sviluppare il punto, a mio avviso incontestabile, della centralità della realizzazione individuale nel comunismo di Marx, vuole mettere in luce che in questa prospettiva gli individui ossia “i differenti” non precedono i «nessi sociali che li costituiscono e li trasformano»<sup>9</sup>, e, al tempo stesso, che la relazione sociale non si presenta come un che di estraneo che sovrasta gli individui stessi, bensì è un “transindividuale”. Quest'ultimo termine, variamente circolante nella rifles-



sione francese del Novecento, mi sembra qui usato in un'accezione vicina a quella che ne dà Etienne Balibar nel suo *La philosophie de Marx*: «non ciò che è idealmente “in” ogni individuo (come una forma o una sostanza) o ciò che servirebbe, dall'esterno, a classificarli, ma ciò che esiste *tra gli individui*, dal fatto delle loro molteplici relazioni»<sup>10</sup>. Questo “tra gli individui” caratterizzerebbe il modo in cui Marx pensa la realtà umana differenziandosi da un lato dal «punto di vista individualistico»<sup>11</sup>, che afferma il primato dell'individuo inteso nella finzione del suo isolamento, o biologico, o psicologico o di comportamento economico, e dall'altro dal punto di vista organicistico ovvero (nei termini usati oggi dal pensiero anglosassone) “olistico”, che afferma il «primato del *tutto* e notoriamente della società, considerata come un'unità indivisibile di cui gli individui non sarebbero altro che le membra funzionali»<sup>12</sup>. Tali approcci al problema dell'umano costituiscono per Basso una sorta di «reagente»<sup>13</sup> per mettere in luce che, nella concezione di Marx, proprio la moderna società borghese, nel momento stesso in cui si rappresenta il suo punto di partenza nell'esistenza di individui liberi e uguali, capovolge questa sua asserzione sottomettendo tali individui a una relazione sociale che li sovrasta come un potere assoluto che si distende tra la società civile e lo Stato. Per questo motivo, sostenere il primato, in Marx, del momento della realizzazione individuale ha un senso completamente asimmetrico, dunque non “dialetticamente opposto”, all'orizzonte borghese, dove individui e loro sottomissione a un potere sociale sono le due facce della stessa medaglia, sono in un rapporto di co-implicazione – come Basso preferisce dire per evitare formulazioni dialettiche. Dal punto di vista della lotta delle classi oppresse, l'accento sul primato degli individui significa simultaneamente l'affermazione della socialità come un “tra” e non come un potere estraneo, cosa che avviene invece nella società borghese, il cui individualismo

possessivo è manifestazione paradossalmente «dell'epoca dei rapporti sociali [...] finora più sviluppati»<sup>14</sup>, come dice Marx nei *Lineamenti fondamentali*. Questa asimmetria tra una co-implicazione di individui e loro relazione sociale, che finisce col rovesciarsi in un primato della seconda sui primi, e un primato degli individui “tra” cui si distende la relazione sociale che li costituisce, è quella che marca la profonda differenza “di classe” che attraversa la società moderna, la quale è in radice “disordinata”, conflittuale. Per tutti questi motivi il concetto di singolarità, che Basso propone per cogliere il senso del primato della realizzazione individuale in Marx, si contrappone nettamente a una lettura, tentata nel mondo anglosassone (Elster, ad esempio), dove, sul terreno della valorizzazione della questione dell'individuo in Marx rispetto a un'interpretazione organicistica della società, si tenta di unire il marxismo a un liberalismo progressista mediato dalla funzione regolatrice dello Stato di tipo keynesiano.

Ora, chi, come me, inclina a credere che questo condivisibile quadro “asimmetrico – conflittuale” tracciato da Basso, potrebbe essere esposto soddisfacentemente anche solo con le classiche categorie marxiane quali “libera individualità”, “individuo sociale” ecc., nonché nella forma dialettica, anch'essa tipica di Marx, senza per questo cadere in un'interpretazione organicistica e totalizzante del nesso tra individuo e società, potrebbe ritenere che l'uso dei termini “singolarità” e “transindividuale” sia solo un modo di rendere più incisivo l'indiscutibile punto del primato della realizzazione individuale nel comunismo, quindi potrebbe prendere alla lettera la suddetta metafora del “reagente”. Ma l'operazione che Basso fa, a mio avviso va molto oltre e finisce col configurare tutto un quadro interpretativo. Infatti, l'uso della categoria di singolarità riguarda due aspetti: «il tentativo di realizzazione individuale al di là della concezione moderna dell'individualità [e] l'idea dell'iscrizione di ogni



elemento in una congiuntura da cui è impossibile prescindere»<sup>15</sup>. Compare un altro termine non consueto nel lessico e forse nella concettualità interna a Marx, e che di nuovo proviene dalla riflessione francese contemporanea: “congiuntura”. A mio modo di intendere, è questa la categoria a partire da cui va letta l’interpretazione che Basso dà della realizzazione individuale in Marx, ossia come «realizzazione delle singolarità»<sup>16</sup>. Infatti la congiuntura «è unica, irriducibile ad un modello onnicomprensivo, e connessa ad una determinata situazione e ad un determinato contesto»<sup>17</sup>. Ma questo suo carattere di unicità significa che essa è radicata esclusivamente nella pratica, la quale è in continuo movimento. Di conseguenza, «il discorso sulla singolarità risulta continuamente attraversato da un “pensare nella congiuntura”, a partire dalla situazione specifica [...] irriducibile a uno schema complessivo in grado di inglobare tutte le opzioni possibili»<sup>18</sup>. Così intesa, la singolarità comunista non è l’individuo atomizzato della società borghese, perché mentre qui l’individuo è al tempo stesso sottomesso a una relazione sociale che lo schiaccia nelle sue potenzialità espansive che pure tale forma di produzione sociale mette in libertà rispetto a quanto avveniva nelle precedenti forme comunitarie, la singolarità, invece, è attraversata dalla relazione: proprio in quanto singolarità essa è permeata dal “tra” gli individui o dall’esser comune. Questa concezione della congiuntura, in cui è collocata la singolarità richiama, secondo Basso, la “verità effettuale della cosa” di cui parla Machiavelli, la quale, nel problema ogni volta determinato che essa pone, indica la sua irriducibilità ad un modello astratto.

Una siffatta singolarità, inscritta nella congiuntura, ha un carattere costitutivamente politico. Però, questa dimensione politica che attraversa le singolarità non ha il senso del contratto sociale in Rousseau, perché in tale concezione, facendo consistere la realizzazione della libertà e dell’uguaglianza nell’abnegazione della volontà generale attra-

verso l’estraneazione dall’egoismo dell’individuo privato, si crea «un’obbligazione politica dotata di un carattere di assolutezza»<sup>19</sup> e, così, «una vera e propria co-implicazione tra individualismo e assolutismo»<sup>20</sup>, come accade anche in Hobbes. Tuttavia, «il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presenti»<sup>21</sup>, di cui parla l’*Ideologia tedesca*, non è un semplice rovesciamento di quella prospettiva assolutistica in un primato del “sociale” rispetto al “politico”, giacché questa contrapposizione di sociale e politico non andrebbe oltre la co-implicazione borghese di individui liberi dai vincoli comunitari e società come un potere assoluto che si sovrappone loro. Tale co-implicazione non è una sintesi pacifica, bensì è continuamente lacerata, ed è appunto in questa lacerazione che si inserisce la prassi antagonista della classe dei proletari, la quale smaschera nei fatti la presunta pacificazione neutralizzante dei conflitti a cui tende il contrattualismo borghese, perciò assume un carattere politico completamente opposto a quello della volontà generale. In questo orizzonte Basso interpreta l’affermazione di Marx, contenuta in *Miseria della filosofia*: «Non si dica che il movimento sociale esclude il movimento politico. Non vi è mai movimento politico che non sia sociale nello stesso tempo»<sup>22</sup>.

3. In base a tale premesse Basso vede il percorso di Marx caratterizzato da varie fratture le quali però, a differenza della frattura epistemologica althusseriana, costituiscono piuttosto «dislocazioni rispetto alle posizioni precedentemente sostenute»<sup>23</sup>. In queste fratture o dislocazioni un punto importante, oltre che dai movimenti relativamente autonomi interni all’evoluzione della teoria, è rappresentato dall’aderenza del percorso intellettuale di Marx «alle lotte politiche concrete nel loro continuo spostamento di piano»<sup>24</sup>, perché esse non possono essere ricondotte a uno schema teorico complessivo.

Nel giovane Marx il “soggetto” che la teoria critica mette al centro è l’uomo so-



ciale. La fonte è la categoria di “ente generico” proveniente da Feuerbach dove, però, questa è «intesa come relazione costitutiva “io-tu”»<sup>25</sup>, assumendo «una valenza antropologica e, addirittura, religiosa»<sup>26</sup>, dunque ha scarso rilievo politico, cosa che contrasta con una significativa partecipazione di Feuerbach stesso alla prassi del movimento operaio tedesco. Malgrado che questa categoria venga declinata in Marx politicamente, tutto il discorso assume un’ambiguità perché la socialità funge da presupposto non dimostrato, che non si lascia permeare dalla contingenza della pratica. Questo fatto si riverbera sul modo di concepire il rapporto tra individuo e società: individuale e collettivo restano indistinti, vi è un’identificazione troppo immediata.

Da questa premessa, che assume «addirittura un carattere di fondamento»<sup>27</sup>, viene dedotta la critica alla società borghese, luogo della separazione. Infatti l’elemento correlato all’ente generico, ossia l’estraneazione, si configura come la separazione dell’uomo dal proprio genere che sta a fondamento. Di conseguenza il comunismo, che sopprime tale estraneazione, rischia di apparire come una reintegrazione della spezzata «conformità del singolo individuo alla natura umana propria e a quella del genere a cui appartiene»<sup>28</sup>, cacciandosi così nel vicolo cieco di un comunismo inteso come «una trasparenza originaria, di fronte alla devastazione apportata dal processo storico»<sup>29</sup>. Rispetto al tema dell’individualità, dunque, «la nozione di ente generico presenta il rischio di configurarsi come identità immediata, non fondata teoricamente né politicamente, fra l’“individuale” e il “collettivo”, in direzione di un “ricompattamento” dell’individualità»<sup>30</sup>.

Tuttavia per Basso sarebbe un errore dare un’interpretazione unitaria di questa categoria, giacché essa non rimane immutata né rispetto a Feuerbach né nello sviluppo di questa prima fase della riflessione marxiana, ma «viene sottopost[a] ad un notevole lavoro concettuale»<sup>31</sup> come ad esempio nel

*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, dove il suo contenuto diventa il lavoro, e come nella *Sacra famiglia*, di modo che essa subisce uno «sgretolamento dei suoi segni distintivi»<sup>32</sup>. Soprattutto nell’articolo degli «Annali franco-tedeschi», *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Marx tematizza esplicitamente il conflitto nella società borghese moderna e l’impossibilità di una sua mediazione. Infatti, se la borghesia è portatrice di un interesse particolare la cui universalità è una mistificazione, la classe che la contrasta, il proletariato, è sì, anch’essa, una classe determinata e con una valenza universale, ma questa universalità consiste nel fatto che questa classe distrugge tutte le classi, dunque anche se stessa, e ciò significa: «si origina da una “parte” [...] volta alla stessa dissoluzione del suo porsi in quanto tale»<sup>33</sup>, dunque è una «universalità di parte»<sup>34</sup>. Secondo Basso una siffatta universalità di parte è asimmetrica alle altre parti, perché «non può mai venir “categorizzata” una volta per tutte, risultando connessa alle situazioni singolari in cui si produce, sulla base di un’estrema mobilità»<sup>35</sup>. In questa interpretazione della classe come universalità di parte e non come classe in generale, appare chiara la nozione di congiuntura, la quale consiste nel carattere politico della prassi, costitutivamente singolare, irriducibile a uno schema che possa prevedere una volta per tutte le mosse delle soggettività che di volta in volta si formano in connessione agli eventi. Questo punto, riguardante l’interpretazione della nozione di classe, è assolutamente centrale per Basso. Egli cerca di sviluppare il concetto di classe come universalità di parte in tutte le dislocazioni del pensiero e della prassi di Marx: nelle opere giovanili, come potenzialità derivante dalla politicizzazione della nozione di ente generico, malgrado la forte persistenza di un motivo sostanzialistico; nelle fasi successive come esplicita, malgrado la persistenza di motivi generalizzanti e categoriali non sempre capaci di dar conto dell’irriducibilità del mo-



mento della prassi nella sua imprevedibilità. Dato il suo legame stretto con la congiuntura politica delle molteplici soggettivazioni, «la classe, vero e proprio "singolare collettivo" dotato di una mobilità costitutiva, svolge un ruolo fondamentale ai fini della delineazione del concetto di singolarità»<sup>36</sup>.

L'*Ideologia tedesca* sposta il soggetto dell'azione politica dall'ente generico, per quanto già destrutturato in senso politico nelle opere giovanili, «agli "individui reali" nella loro determinatezza»<sup>37</sup>, ossia inseriti in un assetto specifico, di carattere contingente, il che per Basso significa individui «nella loro singolarità»<sup>38</sup>. Tale deciso spostamento sulla questione della singolarità fa sì che questo testo abbia per Basso «un carattere straordinariamente innovativo»<sup>39</sup>, benché ciò non significhi che tutti i problemi irrisolti nella fase precedente siano superati né che il percorso marxiano, considerato nella sua interezza, sia presentabile come una lineare e graduale soluzione irreversibile di quei problemi. Certamente l'eccentricità di quest'opera è data anche dalla maturata consapevolezza che la giovanile politicizzazione dell'ente generico, malgrado erodesse il carattere di fondamento di questa categoria e introducesse tensioni nella sua implicita tendenza a identificare individuale e collettivo, non ne scardinava le premesse fondamentali. Tuttavia i conti che Marx ed Engels stanno facendo in questa fase con la loro anteriore coscienza filosofica, nella forma di una critica della filosofia tedesca post-hegeliana, non è un semplice passaggio autoreferenziale a una nuova concezione, ma una sovversione delle categorie messe a confronto con la verità effettuale della pratica, nella sua irriducibilità a uno schema categoriale prefissato, insomma con l'irruzione della congiuntura, e ciò significa l'irruzione di soggettivazioni determinate e irriducibili, come, per esempio, l'insurrezione dei tessitori della Slesia del giugno 1844 e l'organizzazione del cartismo inglese, insomma l'irruzione di quella prassi contingente studiata da En-

gels nell'opera: *La situazione della classe operaia in Inghilterra*. Tutto ciò costituisce l'emergere dell'azione di individui concreti entro situazioni determinate, ossia entro un rapporto tra loro nella sua imprevedibilità (ecco il trans-individuale), benché tale aderenza dello schema categoriale dell'opera dei due autori alla prassi effettuale contingente dei soggetti in lotta non vada intesa come un'immediata trasparenza della dimensione politica empirica nella teoria, ma piuttosto come un continuo rapporto di tensione che le categorie, a cui va riconosciuta autonomia concettuale, stabiliscono con la contingenza.

Priva «di ogni elemento di "romanticismo politico"»<sup>40</sup>, l'*Ideologia tedesca* non esita a riconoscere il progresso nel carattere distruttivo della società borghese moderna, in quanto questa rompe tutti gli assetti comunitari, patriarcali, gerarchici, che appaiono come un ostacolo al pieno sviluppo del singolo. E però quest'ultimo, liberato dal vincolo comunitario, viene contemporaneamente sottoposto a un potere sociale astratto e oggettivo, quindi le sue condizioni di vita, da lui non controllate, vengono gettate nella più assoluta casualità. In questa casualità è colta senza moralismo e nostalgie di epoche passate, la funzione paradossale e contraddittoria del denaro e della divisione del lavoro. Gli individui vengono strappati ai vincoli comunitari e il presupposto della società borghese diventa «la possibilità dello sviluppo individuale»<sup>41</sup>, ma essi sono un tale presupposto proprio in quanto isolati. E al tempo stesso è in quanto isolati che essi entrano in un reciproco scambio, cosicché presentano una connotazione sociale. Quindi nella società borghese, «socialità e isolamento costituiscono le due facce della stessa medaglia»<sup>42</sup>. Come sopra detto, il termine che Basso predilige nel descrivere e il nesso tra i due poli è quello di "co-implicazione", giacché un'interpretazione di tale nesso in termini dialettici, espone a un rischio presente nell'*Ideologia tedesca*: la concezione



della storia come mossa dalla contraddizione tra sviluppo delle forze produttive materiali e rapporti sociali di produzione esistenti, contraddizione intesa come una legge generale da cui si originerebbero tutte le collisioni della storia e da cui deriverebbe il comunismo quale risultato necessario di questo processo "oggettivo". Questa impostazione in termini di filosofia della storia o di "grande narrazione ottocentesca", come Basso la definisce, farebbe pensare alla società borghese come a un processo che si muove in modo deterministico, trascurando l'instabilità, le pieghe entro cui gli individui, sottratti all'organicità dei rapporti gerarchici e patriarcali, sviluppano potenzialità espansive, a dispetto della loro sottomissione a un potere sociale che li sovrasta. Ma nello stesso tempo l'*Ideologia tedesca* problematizza proprio questo rischio deterministico, mostrando così il suo carattere innovativo. Innanzitutto questa co-implicazione tra socialità e isolamento è peculiare di una sola forma di società, quella borghese, anzi, si potrebbe sostenere che, a rigore, solo per quest'ultima società ha senso parlare in termini di "individuo", "società", "classi". In secondo luogo, il comunismo si pone in modo assolutamente asimmetrico rispetto a questa co-implicazione, delineando una «socialità "altra" non omologa rispetto alla socialità sottoposta a critica»<sup>43</sup>, perché presenta, il carattere congiunturale della differenza rispetto a quella deterministica (o presunta tale) della dialettica.

Questa asimmetria, presente già *in nuce* nel concetto di proletariato in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, ma rinchiusa entro i limiti del presupposto dell'ente generico, può ora meglio emergere alla luce della centralità del tema degli "individui determinati", di cui parla l'*Ideologia tedesca*, nel loro disporsi tra la "comunità apparente", ma non certo fittizia, della società borghese e la "comunità reale" del comunismo. Pur valendo per entrambe le comunità, termini come "individuo", "classe", e la stessa parola "comunità", subiscono una di-

slocazione di significato, giacché si configurano in maniera «non del tutto disomogenea rispetto alla struttura sottoposta a critica»<sup>44</sup> – altrimenti la rottura del dominio della borghesia, come classe particolare che domina mediante l'astrazione generalizzante sugli individui isolati, sarebbe un'inversione speculare dei rapporti di soggezione borghese, sostituendo una classe particolare all'altra – e posseggono al tempo stesso un «carattere dirompente»<sup>45</sup> nei confronti di quella struttura. In tal modo emerge «l'ambivalenza dello statuto del proletariato»<sup>46</sup>, giacché se da una parte esso rappresenta una classe particolare alla maniera della borghesia, dall'altra «si pone in distonia rispetto allo scenario classista proprio della comunità apparente»<sup>47</sup>. In forza di questa ambivalenza, il punto di partenza del proletariato, visto nella prospettiva della singolarità, è la situazione degli individui nella società borghese, giacché qui essi non fanno riferimento a un bene comune, ma a un elemento strutturale di conflitto. Di conseguenza le classi esistono solo a partire da questa struttura conflittuale, dunque hanno non un senso a priori, ma solo all'interno della lotta di classe. Perciò il proletariato non può essere inteso in senso sostanzialistico, ma sul terreno della pratica, quindi esso è «una nozione eminentemente politica»<sup>48</sup>, a condizione, però, che si intenda la pratica politica come l'irruzione della contingenza, il che dà alla classe un'«estrema mobilità»<sup>49</sup>. Così questa politicizzazione della nozione di classe, vale a dire la sua definizione solo a partire dalla contingenza delle lotte, fa cadere la distinzione tra sociale e politico, in modo che ne emerga l'asimmetria rispetto alla distinzione borghese tra società civile e Stato. Questa distinzione sottomette gli individui, che pur costituiscono il punto di partenza della società borghese, a un potere sociale schiacciante. Invece la politicità proletaria di classe è tesa «alla realizzazione degli "individui come individui"»<sup>50</sup>.

La sconfitta dell'«insorgenza rivoluzionaria»<sup>51</sup> del 1848, che nella prospettiva di Marx



avrebbe dovuto unire il proletariato europeo in un progetto e azione comuni dal «carattere massimamente espansivo»<sup>52</sup>, che potesse «scardinare l'assetto complessivo del tempo»<sup>53</sup>, lo costrinse a «ricalibrare [...] il percorso»<sup>54</sup>. Risultato di questa ulteriore dislocazione è la critica dell'economia politica. Anche in questo caso la critica si pone in dissimmetria rispetto all'economia politica stessa, in quanto non è omologa alla scienza destituita, cioè non è un semplice riconoscimento dei limiti di un determinato paradigma, il che si risolverebbe, in un certo senso, in un suo prolungamento o ampliamento. La critica dell'economia politica mette in luce il carattere borghese, dunque non neutrale, del punto di vista che è alla base di questa scienza, vale a dire della classe che può rovesciare la forma capitalistica di produzione. In altri termini, dell'economia politica viene smascherato il carattere di non neutralità, funzionale al domino della società borghese, mostrandosi così la parzialità del punto di vista proletario che ne smaschera la pretesa oggettività. Di conseguenza, della «nuova scienza»<sup>55</sup> che è la critica dell'economia politica, non è sufficiente mettere in luce il carattere teorico, perché essa, ferma restante la relativa autonomia del suo quadro concettuale che ne fa una «scienza» oltre che «nuova», è in continuo scambio con l'irrompere della lotta di classe ossia della pratica col suo carattere congiunturale. Tuttavia, mettere in luce il carattere «non neutralmente scientifico, ma politico del ragionamento»<sup>56</sup> non significa che la scientificità dell'economia classica sia fittizia, altrimenti avremmo la simmetria tra un presunto falso di questa teoria economica, la quale è, invece, «un intreccio di mistificazione e realtà»<sup>57</sup>, e un presunto vero della critica, inteso come piena trasparenza.

I *Lineamenti fondamentali* sono per Basso, insieme con l'*Ideologia tedesca*, un'opera importante per affrontare la questione della realizzazione individuale e il radicamento di quest'ultima nella congiuntura determina-

ta in cui si iscrive. Anche la composizione di questo testo è fortemente condizionata dalla congiuntura del 1857, ossia dalla crisi di sovrapproduzione, rispetto a cui si aprivano potenzialità rivoluzionarie. Il mancato sbocco in questo senso indusse successivamente Marx a sviluppare il tema della periodicità di tali crisi di sovrapproduzione come estrema contraddizione del sistema capitalistico e insieme accelerazione dello sviluppo delle forze produttive.

Il dominio del valore di scambio connette in modo imprescindibile la produzione di ogni singolo individuo a quella di tutti gli altri, quindi l'interesse privato, malgrado appaia come base della società borghese, è in realtà fondato sulla struttura di questa società: «Così ci si trova di fronte a due *Trennungen*, connesse l'una all'altra, di cui l'una riguarda la relazione individui-condizioni sociali, l'altra il rapporto degli individui tra di loro»<sup>58</sup>. Grazie al superamento, avvenuto nell'*Ideologia tedesca*, del carattere sostanzialistico della categoria di ente generico, assumere la società come criterio per spiegare e criticare la mistificazione borghese degli individui isolati come punto di partenza, non significa ipostatizzare il sociale a scapito dell'individuale, bensì porta a una critica della società capitalistica moderna proprio per la sottomissione, che essa fa, dell'individuo a un potere oggettivo. Perciò, l'universalità dei rapporti che il capitalismo introduce rispetto alle forme di produzione che lo precedono e, al tempo stesso, lo svuotamento seriale dei singoli, sono «attraversati dalle insorgenze soggettive della classe operaia»<sup>59</sup>. Il termine «attraversare», usato da Basso, allude all'asimmetria del rapporto tra la comunità capitalistica del denaro e quella dell'«esser comune» proletario, che implica la realizzazione individuale. Infatti il superamento della situazione presente non può avvenire mediante lo sviluppo delle contraddizioni oggettive del capitalismo perché universalità e svuotamento sono, come abbiamo visto, in un rapporto di co-implicazione,



quindi non si può mantenere l'uno e eliminare l'altro. Di conseguenza, le innovazioni non vanno ricercate solo nello sviluppo dei movimenti oggettivi del capitalismo rispetto alle forme precedenti, nei suoi meccanismi interni e nella sua strutturale ambivalenza, ma anche e soprattutto nella presenza della soggettività operaia, la quale fa emergere le contraddizioni della società capitalistica attraverso l'irriducibilità delle sue lotte a uno schema predeterminato dall'analisi, e non per semplice movimento oggettivo di creazione delle contraddizioni: «è a partire dall'elemento in questione, nel suo carattere politico, non teorico in senso stretto, che va interpretato il comunismo marxiano, in quanto realizzazione delle singolarità»<sup>60</sup>. Perciò la critica dell'economia politica, per quanto politicamente schierata, non può indicare immediatamente pratiche di soggettivazione, perché queste emergono specificamente nelle concrete dinamiche politiche e sarebbero annullate in un teoreticismo incapace di farvi presa: «la critica dell'economia politica può far emergere soggetti, e quindi potenzialmente soggettività, ma non specifiche soggettivazioni», come invece è il caso degli scritti in cui Marx fa l'analisi delle concrete lotte di classe sviluppatesi in Europa nel 1848 e oltre.

Basso ritiene che i *Lineamenti fondamentali* presentano un continuo intreccio di fattori oggettivi e soggettivi, ma anche qui – come nell'*Ideologia tedesca* con la dialettica forze produttive – rapporti di produzione – in modo ambivalente, insieme a un'idea di superamento del capitalismo a partire dallo sviluppo interno, automatico, delle sue contraddizioni, piuttosto che da un «“piegare” politicamente le contraddizioni esistenti»<sup>61</sup>. Certamente, rispetto alle forme precapitalistiche, dove le lotte non intaccano mai l'unità tra l'uomo e la terra, è nel rapporto capitalistico che appare in senso proprio la soggettività di classe nella sua irriducibile asimmetria rispetto a tale rapporto. Tuttavia il passaggio da questa soggettività

«alla pratica della soggettivazione non è immediato, dal momento che l'azione politica nella sua singolarità non può essere ricavata *sic et simpliciter* da un'articolazione complessiva»<sup>62</sup>. Questo automatismo appare evidente, secondo Basso, nelle pagine del *Quaderno settimo* sulle macchine, dove si passa da una descrizione degli effetti devastanti della macchina sull'operaio a un'enfaticizzazione dell'accrescimento delle forze produttive tale che la contraddizione tra massimo potenziamento dell'individualità e sottomissione a un potere sociale oggettivo sia in grado da sola di far saltare il sistema capitalistico. Ma il percorso dei *Lineamenti fondamentali* non può essere ridotto a questo determinismo di filosofia della storia, perché nella contrapposizione tra lavoro morto, passato, oggettivato e lavoro vivente presente, la forza lavoro comprata dal capitalista, se da un lato serve alla valorizzazione del capitale, dall'altro è «indisgiungibile dalla singolarità vivente dell'*Arbeiter*»<sup>63</sup>. Questa sua singolarità costituisce «un'eccedenza, rappresentata dal fatto che il corpo operaio non può mai venire “catturato” pienamente. All'interno di tale scenario, emerge la rilevanza del lavoro vivo, in quanto valore d'uso della forza-lavoro, che, per un verso, è finalizzato alla valorizzazione del capitale, per l'altro, però, si configura come opposizione dirompente al capitale, in grado di “spezzare” il suo “meccanismo morto”»<sup>64</sup>. Dunque il lavoro vivo erogato da questa forza-lavoro non è solo valore d'uso del capitale che se ne è appropriato senza scambio, ma valore d'uso della forza-lavoro stessa, perché l'eccedenza che esso rappresenta rispetto al suo valore di scambio costituisce un elemento irriducibile alla misura predeterminata che è imposta dall'astratta e spettrale comunità del denaro. In questa eccedenza del lavoro vivo risiede la materializzazione dell'ingiustizia ma anche la possibilità di superare l'orizzonte di classe della società e la stessa classe operaia come classe. In tal modo lo stesso concetto di soggettività che nei pri-



mi scritti marxiani è formulato a partire dal concetto di ente generico qui «è riarticolato a partire dall'individuazione delle potenzialità del lavoro vivo»<sup>65</sup>.

4. Vorrei, a questo punto, fare delle osservazioni. È vero che termini come "individuo", "società", "classe" hanno la massima pregnanza concettuale a partire dalla società borghese. Tuttavia, se Marx li usa qua e là sporadicamente anche per le altre società, non è, a mio avviso, per mancanza di rigore, bensì per il modo caratteristico in cui nel suo metodo funziona l'astrazione. Nei *Lineamenti fondamentali* egli fa l'esempio del concetto di "produzione", che è sempre «produzione di individui sociali»<sup>66</sup> (qui il genitivo è sia soggettivo che oggettivo) e avviene «ad un determinato livello di sviluppo sociale»<sup>67</sup>. Ma il fatto che questa produzione sia sempre storicamente determinata a vari gradi di sviluppo della società, non significa né che bisogna sempre «seguire il processo di sviluppo storico nelle sue diverse fasi»<sup>68</sup>, né che bisogna «dichiarare fin dall'inizio che abbiamo a che fare con una determinata epoca storica, e quindi ad esempio con la moderna produzione borghese, che in effetti è il tema specifico della nostra analisi»<sup>69</sup>, dal che si deduce che qui la produzione di individui sociali intanto è riferita alla moderna società borghese in quanto essa è l'oggetto della critica dell'economia politica, ma nulla impedirebbe di assumerla in riferimento ad altre formazioni sociali. Perciò si può anche parlare di «produzione in generale»<sup>70</sup>, ma precisando che da un lato essa è «un'astrazione che ha un senso, nella misura in cui mette effettivamente in rilievo l'elemento comune, lo fissa e ci risparmia una ripetizione»<sup>71</sup>, e dall'altro lato che l'unità non deve far dimenticare «la diversità essenziale»<sup>72</sup> tra le varie epoche, altrimenti dietro quell'astrazione si sta solo surrettiziamente spacciando come eterni i rapporti sociali esistenti, vale a dire storicamente determinati. L'esempio è ancora più chiaro

a proposito dell'«enorme progresso»<sup>73</sup> di Adam Smith nel rifiutare qualsiasi determinazione nell'attività produttrice della ricchezza e di considerarla come lavoro puro e semplice. Questa che sembra – e per certi versi è – un'astrazione valvole per qualsiasi forma di società, al tempo stesso, nella sua verità pratica presuppone «una totalità molto sviluppata di generi reali di lavoro, nessuno dei quali domini più sull'insieme [...], dove una sola caratteristica appare comune a un gran numero, a una totalità di elementi»<sup>74</sup>. Così Marx constatava avvenisse negli Stati Uniti d'America, ossia «nella forma d'esistenza più moderna delle società borghesi»<sup>75</sup>, dove gli individui passano facilmente da un lavoro all'altro e sono indifferenti a questo o quell'altro lavoro determinato che per loro è del tutto casuale. Commenta Marx: «L'astrazione più semplice che l'economia moderna pone al vertice e che esprime una relazione antichissima e valida per tutte le forme di società, si presenta tuttavia praticamente vera in questa astrazione solo come categoria della società più moderna»<sup>76</sup>. Questa indifferenza è maledettamente<sup>77</sup> diversa da quella della Russia, dove Marx constatava che essa appariva come una disposizione naturale, o, per meglio dire, si produceva per l'intervento di influenze esterne che strappavano gli individui al legame con un lavoro determinato, mentre invece per popoli inciviliti è un consapevole applicare se stessi a tutto. Quest'ultimo fenomeno si verifica o per necessità, benché in modo formalmente libero, come nel lavoro della società borghese, o in modo davvero libero nella società comunista dove, essendo soppressa la divisione del lavoro, «ciascuno può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa domani quell'altra»<sup>78</sup>, senza che quella determinata attività diventi esclusiva, secondo il noto passo dell'*Ideologia tedesca*. Orbene, questo «esempio del lavoro», riprendendo i *Lineamenti fondamentali*, «mostra in modo



evidente che anche le categorie più astratte, sebbene siano valide – proprio a causa della loro natura astratta – per tutte le epoche, sono tuttavia, in ciò che vi è di determinato in questa astrazione, il prodotto di condizioni storiche e posseggono la loro piena validità solo e per ed entro queste condizioni»<sup>79</sup>.

Adesso, spostiamoci sui termini “individuo”, “società”, “classe”. Engels e Marx dicono nell’*Ideologia tedesca* che «gli individui hanno sempre preso le mosse da se stessi, ma naturalmente da sé nell’ambito delle loro date condizioni e situazioni storiche, non dal “puro” individuo nel senso degli ideologi»<sup>80</sup>. Gli individui che prendono sempre le mosse da se stessi sono sempre quelli che fanno la storia e la fanno stando in un’epoca storica determinata, altrimenti avremmo l’astrazione dell’“Uomo” come ente generico o una socialità io-tu, che in realtà per Engels e Marx è solo l’ideologia del tedesco, quindi di nuovo il riflesso di una situazione storica determinata. Ma al tempo stesso la differenza tra l’individuo personale e l’individuo come membro di una classe, quindi l’autonomizzarsi dell’individuo, è un prodotto della società borghese. Qui il rapporto della sua esistenza personale con le condizioni generali di vita è assolutamente casuale, tanto che i proletari, ai quali questa casualità è imposta fin dall’inizio, «per affermarsi personalmente»<sup>81</sup> devono abolire tutta la loro condizione di esistenza quale c’è stata fino a oggi, vale a dire distruggere la loro stessa esistenza come classe, perché essi non possono emanciparsi dal vincolo precedente passando a un’altra classe, così come invece accadeva ai servi della gleba fuggitivi dalle campagne, i quali si liberavano dal vincolo feudale dentro e grazie al sistema degli ordini, che essi conservarono anche quando costituirono le corporazioni cittadine. Nelle società che precedono quella borghese la differenza tra individuo personale e individuo in quanto sottomesso a un determinato ramo di lavoro «rimane ancora nascost[o]»<sup>82</sup>, ma sta in uno sviluppo storico che è insito nel-

la stessa divisione del lavoro man mano che si sviluppa. Perciò quel “sempre” riferito al fatto che gli individui hanno preso le mosse da se stessi nell’ambito delle loro condizioni storiche, non è in contraddizione con la determinatezza borghese e/o comunista (l’una apparente, l’altra reale) che assume questo loro essere presupposto di ogni azione storica. Riguardo all’“astrazione che ci risparmia una ripetizione”, potremmo dire che gli individui presupposto lo sono sempre, anche quando il loro rapporto con la natura è mediato dalla comunità, e viceversa essi sono sociali pure quando si espandono massimamente come liberi individui onnilaterali. Ovvero, anche nelle forme comunitarie organiche i *Träger* sono individui determinati, benché la loro esistenza sia accidentale alla comunità, così come l’associazione (*Assoziation*) del comunismo è pur sempre una “società”, benché il concetto di “società” contenga una determinatezza che la riferisce alla società borghese dove essa si erge come un potere estraneo su individui posti nell’isolamento, svuotati e serializzati.

È vero altresì che non si può stabilire una scissione tra “sociale” e “politico” con un primato del primo sul secondo, perché in tal modo si riprodurrebbe l’antitesi borghese di società civile e Stato. Ma, a mio avviso, l’affermazione di *Miseria della filosofia* ricorda che un movimento politico è nello stesso tempo “sociale” perché la società borghese è divisa irrimediabilmente dall’urto fra classi e una lotta di classe è lotta politica, dunque niente affatto una concorrenza tra interessi privati in una presunta impolitica società civile opposta allo Stato e preminente rispetto ad esso. Che in un “sociale” così inteso gli individui non vi siano sottoposti come a un fato estraneo, lo dimostravano a Marx gli operai cartisti di Bolton e Manchester, i quali volentieri rinunciavano a parte del loro salario per mantenere le coalizioni, superando così la concorrenza individuale tra loro per farla alla classe capitalista in generale. Bene, ma questo sociale-politico ha senso



nella «guerra civile più o meno latente»<sup>83</sup> che oppone le classi nella società attuale e nell'urto e transizione rivoluzionari che le sopprimono, dopo di che le «evoluzioni sociali»<sup>84</sup> cesseranno di essere «rivoluzioni politiche»<sup>85</sup>, le quali presuppongono appunto le classi in lotta. Nel *Manifesto* Engels e Marx sostengono che scompare le differenze di classe nel corso dell'evoluzione storica e concentrata tutta la produzione in mano agli individui associati, «il pubblico potere perderà il suo carattere politico»<sup>86</sup>, dato che «in senso proprio il potere politico è il potere di una classe organizzato per opprimerne un'altra»<sup>87</sup>. Il proletariato deve necessariamente unirsi in classe contro la borghesia e farsi classe dominante con una rivoluzione, per abolire con la forza i rapporti di produzione borghesi, insieme ad essi le condizioni di esistenza della lotta di classe e delle classi in genere, e conseguentemente «anche il suo proprio dominio in quanto classe»<sup>88</sup>. Questo unirsi in classe e farsi classe dominante, è dettato dal fatto che nella società borghese, essendo essa fondata sull'antagonismo di classe, i rapporti sociali hanno la forma di rapporti politici ossia di lotta per il dominio di una classe su un'altra, e di conseguenza le evoluzioni e trasformazioni sociali possono avvenire solo come rivoluzioni politiche. Ma sopresse le condizioni per cui esistono le classi, «non vi sarà più», ritornando a *Miseria della filosofia*, «potere politico propriamente detto, poiché il potere politico è precisamente l'espressione ufficiale dell'antagonismo nella società civile»<sup>89</sup>.

Allora mi chiedo: quello che Basso intende per «politica» investe il comunismo stesso o solo la fase di transizione? Il senso di questa domanda emerge meglio facendo un confronto con il modo in cui vede la questione della transizione Antonio Negri nel suo *Marx oltre Marx*, dedicato a un'interpretazione dei *Lineamenti fondamentali*. Secondo Negri, nella tradizione comunista del Novecento, ma anche in parti significative della concezione di Marx ed Engels, il comuni-

simo è il «dopo» del capitalismo, quindi si identifica con la transizione stessa in quanto negazione del capitale. Così, vi sarebbe un processo «oggettivo» che va dalle lotte, alla crisi del capitale, al suo crollo e infine alla transizione rivoluzionaria che assume la forma del comunismo. Ma in questo modo oggettivistico di vedere non ci sarebbe spazio per la libertà creativa del soggetto operaio, perché tutto appare come la proiezione di un movimento il cui soggetto è il capitale, a dispetto della forma «oggettiva» del processo. Al massimo ci può essere libertà lottando in una prima fase negli interstizi del capitalismo, nell'attesa di realizzarla pienamente in una seconda fase, comunista. Pur riconoscendo in questa concezione che rimanda il comunismo alla transizione «il carattere comunista del processo di liberazione»<sup>90</sup>, qui non c'è spazio per identificare il processo di liberazione stesso nella sua autonomia rispetto alla presunta oggettività di un movimento dialettico che si proietta in modo deterministico nel futuro. Invece per Negri «non la transizione si [da] (e si annull[a]!) nella forma del comunismo ma [...] il comunismo si [da] nella forma della transizione»<sup>91</sup>. Quindi il processo di liberazione comunista è la costituzione della soggettività comunista già dentro e, contemporaneamente, contro il capitale. Questa costituzione non è la formazione di uno Stato nello Stato, ma un continuo processo creativo, l'esercizio di un potere costituente in termini completamente differenti rispetto ai dispositivi della sovranità statale moderna. Istanze parimenti «soggettivanti», magari con diverse declinazioni, abbiamo trovato anche nel lavoro di Basso: «l'innovazione [capitalistica] non va ricercata solo all'interno dei meccanismi «oggettivi» del capitalismo, in raffronto ai modi di produzione precedenti, dal momento che la soggettività operaia sposta continuamente il piano della pratica politica, e quindi le insorgenze soggettive mettono in discussione la presunta compattezza del sistema indicato, facendone emergere crepe interne»<sup>92</sup>.



Anche Negri coglie in Marx una contraddizione, in alcuni passaggi dei *Lineamenti fondamentali*, tra orientamento antagonistico e incapacità di questo antagonismo di superare «la soglia critica dell'imputazione soggettiva del processo»<sup>93</sup>. Il lavoro vivo non sempre mostra il suo carattere autonomo: «L'antagonismo [...] è fortissimo: ma lo vediamo ancora come risultato di una proiezione anziché nella figura del salto innovativo, della libertà rivoluzionaria»<sup>94</sup>. Infatti tale autonomia appare come la conseguenza dell'antagonismo posto dal capitale stesso con le sue crisi. Sarebbe la teoria del plusvalore a sciogliere questa ambivalenza, in quanto essa è «la teoria dello sfruttamento e la risoluta soggettivazione dell'antagonismo»<sup>95</sup>, dunque è «teoria della rivoluzione»<sup>96</sup>, facendo emergere, per converso, la «teoria della crisi come teoria del capitale»<sup>97</sup>, ossia come risposta reattiva al continuo dislocarsi soggettivo dell'antagonismo operaio. Di conseguenza la teoria del valore è completamente subordinata a quella del plusvalore e pertanto «il suo senso è totalmente politico»<sup>98</sup>. Così, la pratica della libertà comunista nella forma della transizione, è «ontologicamente» politica, in quanto nell'antagonismo si costituisce una soggettività creativa proletaria che smaschera – praticamente appunto – il presunto oggettivismo della legge del valore. Quest'ultima è solo la soggettività mascherata reattiva del capitale che nel caso della «transizione nella forma del comunismo» finirebbe col proiettarsi sulla pianificazione socialista del lavoro. In questo quadro interpretativo Negri concepisce le categorie del metodo marxiano come immediatamente operative: «Astrazione determinata, tendenza e “praticamente vero” sono principi che producono categorie in movimento, principi di approssimazione non solo dell'anatomia ma anche della fisiologia della realtà, non solo della struttura ma anche del suo rivoluzionamento»<sup>99</sup>, tanto che queste categorie trovano la sintesi in quello che Negri chiama il «principio di costituzione»<sup>100</sup>. Questo principio «porta

nella metodologia il senso del salto qualitativo, una concezione della storia ridotta ai rapporti collettivi di forza [...]. Ogni nuova struttura costituita è un nuovo antagonismo costituito»<sup>101</sup>. Anche per Basso la critica dell'economia politica è, più che un rovesciamento, una «destituzione»<sup>102</sup> della scienza criticata perché esprime il punto di vista di una soggettività politica che nella congiuntura muta le condizioni della teoria. Tuttavia, più che un'immediata operatività delle categorie, c'è «un mobile “scambio”»<sup>103</sup> tra queste e la “verità effettuale della cosa”, prodotta nelle lotte.

Vengo dunque al punto: se si sottolinea la “politicalità” come il carattere ontologicamente costitutivo della soggettività comunista, facendo consistere proprio in questo l'asimmetria rispetto alla dialettica borghese di società civile e Stato, allora la concezione di Negri del “comunismo nella forma della transizione” mi sembrerebbe lo sbocco più coerente. Questo tipo di sbocco sarebbe un'alternativa all'esperienza del socialismo realizzato del Novecento, la cui palese contraddizione con lo sviluppo delle singolarità o libere individualità, starebbe nel fatto che esso altro non è stato se non la conservazione, nella transizione, del tratto proprio della socializzazione capitalistica, cioè del dominio dei rapporti sociali come un fato estraneo sopra individui separati. Se invece si concepisce un processo che scandisce le due fasi classiche: crisi capitalistica/transizione rivoluzionaria, allora certamente il carattere politico del comportamento di classe dei proletari non è omologabile a quello borghese, perché il proletariato è una classe che abolisce tutte le classi e se stesso come classe; però questa sua politicalità, per quanto differente, non ha nulla di costitutivo. Ma in questo caso non si può eludere il collo di bottiglia del farsi, con una rivoluzione (non importa qui quanto lunga, discontinua, travagliata), classe dominante, quindi soggetto “politico”, per sopprimere, con le classi, il carattere politico del pubblico potere.



Un ultimo punto: per fare “reagire” la concettualità e il lessico marxiani con le categorie novecentesche di singolarità e di transindividuale, Basso, come abbiamo visto, deve accentuare e sviluppare, nell’*Ideologia tedesca* e nei *Lineamenti fondamentali*, tutta una serie di elementi che, secondo lui, lacererebbero un quadro concettuale talvolta orientato alla costruzione di una filosofia della storia, la quale farebbe pensare a una necessaria progressione dal capitalismo al comunismo come risultato delle contraddizioni critiche del capitalismo, mettendo in ombra l’eccedenza e l’imprevedibilità delle congiunture, le quali sono il contesto entro cui si iscrive la singolarità nella sua asimmetria rispetto all’individuo borghese, data la sua costituzione transindividuale. La domanda che pongo è duplice. Innanzitutto: si può fare una simile scissione tra questi due momenti del pensiero di Marx, dove, come a me sembra, le differenze si producono in un processo storico di sviluppo della produzione sociale che va dal semplice al complesso? In secondo luogo: l’esposizione di questo sviluppo progressivo quale si è svolto finora, sarebbe davvero una “grande narrazione” su un canovaccio la cui sceneggiatura sarebbe il movimento contraddittorio, da parte delle epoche della produzione sociale, di apogeo, tramonto e passaggio rivoluzionario a una forma successiva? O non si tratta piuttosto, come Marx stesso dice nel *Poscritto alla seconda edizione del Capitale*, Libro primo, dell’esposizione di un materiale storico indagato preliminarmente in modo empirico, rintracciandone l’interna connessione, della quale poi il pensiero si appropria nel modo specifico in cui esso lo fa, ossia dando l’impressione di essere una costruzione a priori? Qui non è possibile affrontare questo punto, pur fondamentale proprio per la trattazione del tema della differenza e di tutto quel che ne consegue, perché esso ha bisogno del più ampio respiro di una trattazione autonoma su Marx e la filosofia della storia, presunta o meno.

Importante, invece, mi sembra qui sottolineare che in fondo tutta la questione dell’individuo in Marx sta nell’ossimoro: individuo sociale, che è il soggetto e l’oggetto della produzione materiale (e anche “immateriale”, che resta pur sempre materiale). Il punto è come si sviluppa questo ossimoro: io preferirei svolgerlo dialetticamente, Basso mi sembra lo svolga a livello dell’ontologia politica<sup>104</sup>, se è lecito riprendere il termine “ontologia” da Balibar, dove esso non ha il significato che ha assunto nella tradizione filosofica in connessione a impostazioni metafisiche, sostanzialistiche o essenzialistiche, ma è un’ontologia relazionale, donde il ricorso al termine “transindividuale” per indicare il carattere costitutivo del momento della relazione. Tra le due vie vi è certo diversità metodologica; tuttavia penso che esse siano dei modi egualmente validi per arrivare allo stesso obiettivo, ossia alla centralità che nel comunismo, cioè nel pieno sviluppo della *relazione*, assume la realizzazione dell’*individuo*.

#### Note

- 1 K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, Dietz Verlag, Berlin 1972, p. 482; tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, *Manifesto del Partito Comunista*, Laterza, Bari 1995, p. 121.
- 2 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) 1857-1858; Anhang 1850-1859*, Dietz Verlag, Berlin 1974, p. 230; tr. it. E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica, 1857-1858*, La Nuova Italia, Scandicci 1997, vol. I, p. 317.
- 3 Ivi, p. 5; tr. it. cit., p. 4.
- 4 Ivi, p. 76; tr. it. cit., p. 100.
- 5 K. Marx, F. Engels, *Werke*, cit., Bd. 1, 1970, p. 365; tr. it. R. Panzieri, *La questione ebraica. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 72.
- 6 K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 75; tr. it. cit., p. 99.
- 7 L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Carocci, Roma 2008, p. 10.
- 8 *Ibidem*.
- 9 *Ibidem*.
- 10 E. Balibar, *La philosophie de Marx*, Editions La Découverte, Paris 2001, p. 31.



- 11 Ivi, p. 30.  
12 *Ibidem*.  
13 L. Basso, *Socialità e isolamento*, cit., p. 9.  
14 K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 6; tr. it. cit., p. 5.  
15 L. Basso, *Socialità e isolamento*, cit., p. 29.  
16 Ivi, p. 191.  
17 Ivi, p. 11.  
18 *Ibidem*.  
19 Ivi, p. 117.  
20 *Ibidem*.  
21 K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*, Text bearbeitet von I. Taubert und H. Pelger, «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», hg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, Akademie Verlag, Berlin 2004, p. 21; tr. it. F. Codino, *Opere V 1845-1846*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 34.  
22 K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 182; tr. it. F. Rodano, *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della Miseria del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 146.  
23 L. Basso, *Socialità e isolamento*, cit., p. 79.  
24 *Ibidem*.  
25 Ivi, p. 51.  
26 *Ibidem*.  
27 Ivi, p. 47.  
28 *Ibidem*.  
29 Ivi, p. 48.  
30 Ivi, p. 84.  
31 Ivi, p. 86.  
32 Ivi, p. 51.  
33 Ivi, p. 84.  
34 *Ibidem*.  
35 *Ibidem*.  
36 Ivi, p. 33.  
37 Ivi, p. 90.  
38 *Ibidem*.  
39 Ivi, p. 91.  
40 Ivi, p. 103.  
41 Ivi, p. 104.  
42 *Ibidem*.  
43 Ivi, p. 105.  
44 Ivi, p. 134.  
45 *Ibidem*.  
46 *Ibidem*.  
47 *Ibidem*.  
48 Ivi, p. 135.  
49 *Ibidem*.  
50 *Ibidem*.  
51 Ivi, p. 153.  
52 *Ibidem*.  
53 *Ibidem*.  
54 *Ibidem*.  
55 Ivi, p. 154.  
56 Ivi, p. 155.  
57 *Ibidem*.  
58 Ivi, p. 179.  
59 Ivi, p. 190.  
60 Ivi, p. 191.  
61 Ivi, p. 199.  
62 Ivi, p. 212.  
63 Ivi, p. 206.  
64 *Ibidem*.  
65 *Ibidem*.  
66 K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 6; tr. it. cit., p. 6.  
67 *Ibidem*.  
68 Ivi, p. 7; tr. it. cit., *ibidem*.  
69 *Ibidem*.  
70 *Ibidem*.  
71 *Ibidem*.  
72 *Ibidem*; tr. it. cit., p. 7.  
73 Ivi, p. 24; tr. it. cit., p. 31.  
74 Ivi, p. 25; tr. it. cit., *ibidem*.  
75 *Ibidem*; tr. it. cit., p. 32.  
76 *Ibidem*.  
77 Cfr. *ibidem*.  
78 K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie*, cit., p. 20; tr. it. cit., p. 33.  
79 K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 25; tr. it. cit., p. 32.  
80 K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie*, cit., p. 74; tr. it. cit., p. 64.  
81 Ivi, p. 77; tr. it. cit., p. 66.  
82 Ivi, p. 74; tr. it. cit., p. 64.  
83 K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, cit., p. 473; tr. it. cit., p. 102.  
84 Ivi, p. 182; tr. it. cit., p. 147;  
85 *Ibidem*.  
86 Ivi, p. 482; tr. it. cit., p. 121.  
87 *Ibidem*.  
88 *Ibidem*.  
89 Ivi, p. 182; tr. it. cit., p. 146.  
90 A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 161.  
91 *Ibidem*.  
92 L. Basso, *Socialità e isolamento*, cit., p. 166.  
93 A. Negri, *Marx oltre Marx*, cit., p. 65.  
94 *Ibidem*.  
95 Ivi, p. 68.  
96 Ivi, p. 67.  
97 *Ibidem*.  
98 Ivi, p. 91.  
99 Ivi, p. 66.  
100 Ivi, p. 67.  
101 *Ibidem*.  
102 L. Basso, *Socialità e isolamento*, cit., p. 24.  
103 Ivi, p. 21.  
104 Cfr. E. Balibar, *La philosophie de Marx*, cit., p. 30.