

Karl Marx e Ernst Jünger. Una coabitazione

Giuseppe Raciti

Do you believe your own theory?

– No, Stephen said promptly.

(James Joyce, *Ulysses*)

Il singolo può essere individuo, ma può essere anche tipo

Storicamente il comunismo è caduto per molte ragioni; filosoficamente è caduto per una sola ragione – per l'assenza di un'adeguata teoria del soggetto comunista.¹ Si è costruito il comunismo, ma si è lasciato al suo interno un soggetto inadeguato – l'individuo o *Bürger* –, a cui è mancato subito l'«ossigeno vitale» (*Lebensluft*).²

Dietro lo scacco storico-politico c'è un deficit teoretico, che rimane comunque irrisolto, anche rovesciando polemicamente l'assunto:

El subjetivismo en política es siempre excluyente, siempre particularista, incluso allí donde el sujeto se postula como sujeto comunitario, e incluso allí donde el sujeto se autopostula como representante de lo universal.³

«No sujeto»: il monito, elevato a teoria, corre il rischio di sciogliersi nei suoi stessi languori, di estinguersi per autofagia. Il che non è senza scopo – un soggetto fluidificato risponde in termini di pura efficienza alla prassi economica del consumo. Meglio allora ripartire da una base più statica e chiedersi: come abitare (correttamente) la

¹ *Comunistico, comunista*: la prima forma aggettivale si attaglia alle questioni dottrinali, la seconda ai fatti storici. Dallo sviluppo del ragionamento verrà in chiaro come la prima forma sarà da preferirsi, senza eccezioni, alla seconda.

² Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Gestalt und Herrschaft* [1932], in *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978ss., vol. VIII, sez. 2, p. 59.

³ Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Ediciones Palinodia, Santiago de Chile 2006, p. 12. Ampia e dettagliata discussione del libro di Moreiras (e di altri autori dislocati sulla stessa "linea d'ombra") trova ricetta nello studio di Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism*, Verso, New York 2011.



casa comune? Detto diversamente: come disporre in senso egualitario della cosa comune? Il singolo può essere individuo, ma può essere anche tipo; l'abitare comunistico reclama i tipi.⁴ L'indagine sul tipo, formalizzata nell'*Arbeiter* di Ernst Jünger, svela e rivela una dottrina suppletiva per l'abitare comunistico; qui, perciò, suggeremo l'ipotesi di integrare alcuni profili tipologici all'uso marxiano dei concetti di *Gattungswesen*⁵ e *Kommunismus*.

Legami intellettuali

«Ego e Alter Ego, “egoismo” e “comunismo”»: ⁶ la sagoma teorica dell'esperienza comunistica affiora lentamente dietro questa nozione di alterità e filtra di tra le pagine di un testo che anticipa di un soffio la stesura parigina dei *Manoscritti* del 1844. Dalla celebre

⁴ Su altro piano, è bene chiarirlo fin dall'inizio, si colloca l'“abitare” heideggeriano; cfr. *Bauen Wohnen Denken* [1952], in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 2000, p. 143: «Der Grundzug des Wohnen [...] durchzieht [...] in seiner ganzen Weite [...] sobald wir daran denken, daß im Wohnen das Menschsein beruht und zwar im Sinne des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde»; «Il tratto fondamentale dell'abitare si dispiega interamente quando pensiamo che l'essere dell'uomo mette capo all'abitare, nel senso del soggiorno dei mortali sulla terra». Ora abitare la terra non è la stessa cosa che abitare il genere o la *Gestalt des Arbeiters*. L'abitare terrestre è conservativo e storico-tradizionalista (l'epoca della tecnica non è frattura ma “oblio” della continuità); esso insomma è ben lungi, per usare un'espressione di Walter Benjamin, dal «far saltare il *continuum* della storia» [*Über den Begriff der Geschichte* [1940], in «Die Neue Rundschau», 61 (1950), p. 568: «[...] aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich»].

⁵ Per la nozione di *Gattungswesen* o “ente generico” (di conio feuerbachiano) si rimanda alla rigorosa, a tutt'oggi insuperata ricognizione di Gerd Dicke, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Westdeutscher Verlag, Köln - Opladen 1966, p. 55ss. Ma cfr. anche Roberto Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati-Boringhieri, Torino 2004.

⁶ Ludwig A. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae*, in *Sämtliche Werke*, Otto Wigand Verlag, Leipzig 1846, vol. II, p. 413: «Ego und Alter Ego “Egoismus” und “Communismus”, dem beide sind so unzertrennlich, als Kopf und Herz. Ohne Egoismus hast Du *keinen Kopf*, und ohne Communismus *kein Herz*»; «Ego e Alter Ego, ‘egoismo’ e ‘comunismo’: non meno separabili che *testa e cuore*. Senza egoismo ti *manca la testa*, e senza comunismo ti *manca il cuore*».



Conclusione del primo libro della *Démocratie en Amérique*, apprendiamo che «tutto tende a divenire uguale fra gli uomini» e che «i popoli», nel tempo a venire, «paiono incamminarsi verso l'unità»:

Legami intellettuali [*liens intellectuels*] uniscono fra loro le parti più lontane della terra,⁷ e gli uomini non sembrano disposti a rimanere un solo giorno estranei gli uni agli altri [*les hommes ne sauraient rester un seul jour étrangers les uns aux autres*], o a ignorare ciò che avviene in qualsiasi angolo dell'universo: perciò le differenze che oggi si notano tra gli europei e i loro discendenti del Nuovo Mondo, nonostante li divida l'oceano, sono minori di quelle esistenti fra certe città del secolo XIII separate soltanto da un fiume.⁸

Tutto volge, per esprimerci stavolta nei termini di Benedetto Croce, verso l'«egualizzazione».⁹ Ma il processo, come svela lo stesso Croce, ha in realtà un altro approdo, ben più drammatico, un approdo che la categoria dell'eguaglianza, come una coperta troppo consumata dall'uso, a stento dissimula: «Il comunismo è nel fondo delle preoccupazioni del Tocqueville».¹⁰

L'egualizzazione suggerisce l'immagine di una massa compatta e indifferenziata e in questa veste corrisponde a una rappresentazione del comunismo largamente mediatizzata. Il paradosso consiste nel fatto che questa rappresentazione ha finito con lo stabilire una percezione “comune” dell'alterità. Il *monstrum* è diventato ordinario. In altre parole, il mercato globale ha cancellato, al suo interno, ogni traccia di alterità. In questo contesto il comunismo diventa *locus communis* e assolve a un duplice obiettivo: prefigura e insieme vanifica l'incubo di una limitazione dei mercati.

⁷ Questa è anzitutto una sorprendente prefigurazione del mondo cablato.

⁸ Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America* [1835-1840], a cura di Corrado Vivanti, trad. di Anna Vivanti Salmon, Einaudi, Torino 2006, p. 434 (ed. francese: *De la démocratie en Amérique*, Pagnerre Éditeur, Paris 1850³, vol. I, p. 503).

⁹ Benedetto Croce, *Storia d'Europa* [1932], Laterza, Bari 1965, p. 132.

¹⁰ *Ibidem*.



Serici pompadours

Un'ottica tipologica rivela che il dato essenziale nel discorso comunistico è l'articolazione gerarchica degli elementi struttivi. La gerarchia rintraccia la singolarità nel cuore stesso dell'omogeneità e segnala le differenze proprio all'interno dell'«arido egualitarismo». Si deve a Martin Heidegger, che già nel gennaio del 1940 organizza una «discussione» sull'*Arbeiter* per «una cerchia di colleghi»,¹¹ la definizione puntuale di questo concetto:

Il tipo riunisce in sé, trasformate, l'unicità, in precedenza reclamata dall'individuo, e l'omogeneità e universalità che la comunità richiede. Ma l'unicità del "tipo" consiste in una chiara regolarità dello stesso carattere che non tollera tuttavia alcun arido egualitarismo, ma ha bisogno di una peculiare gerarchia.¹²

L'*Arbeiter* di Jünger non cessa di evocare il senso di questa «peculiare gerarchia». Essa conosce anzitutto una applicazione esterna. Serve cioè a distinguere o meglio a distanziare *Arbeiter* e *Bürger*, tipo e individuo, unità e unicità. La «differenza essenziale tra *Bürger* e *Arbeiter*», scrive Jünger, non consiste «nella successione temporale delle formazioni di dominio», cioè nel passaggio da un sistema di potere all'altro, e neppure, più genericamente, «nel contrasto tra il vecchio e il nuovo». ¹³ «Ciò che sollecita la massima attenzione è piuttosto il

¹¹ Peter Trawny, *Heidegger und "Der Arbeiter". Zu Jüngers metaphysischer Grundstellung*, in *Verwandtschaften, Junger-Studien*, a cura di Günter Figal e Georg Knapp, Attempo Verlag, Tübingen 2003, vol. II, pp. 74-91, qui a p. 74.

¹² Martin Heidegger, *Il nichilismo europeo* [1961], a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2003, p. 173 (ed. tedesca: *Der europäische Nihilismus*, Neske, Pfullingen 1967, pp. 121-122: «Der Typus vereinigt in sich gewandelt das Einzigartige, das vormalig vom Individuum beansprucht wurde, und das Gleichartige und Allgemeine, das die Gemeinschaft fordert. Aber das Einzigartige des "Typus" besteht in einer klaren Durchgängigkeit derselben Prägung, die gleichwohl keine öde Gleichmacherei duldet, sondern einer eigentümlichen Rangordnung bedarf»).

¹³ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 23: «Nicht in der zeitlichen Folge der Herrschaft, nicht im Gegensatz zwischen Alt und Neu liegt der wesentliche Unterschied, der zwischen dem Bürger und dem Arbeiter besteht».



fatto che tra il borghese e il lavoratore non c'è soltanto una differenza storica, ma principalmente una differenza di rango». ¹⁴

Secondo Jünger, il potere di cui dispone il lavoratore non è il frutto di un avvicendamento al vertice, di un passaggio epocale di cui si conserva traccia nella storia. La battaglia del lavoratore non si gioca nel tempo «omogeneo e vuoto», ¹⁵ ma «nello spazio elementare». ¹⁶ Con ciò stabilire un rapporto gerarchico tra tipo e individuo significa ragionare in termini di contiguità, di coabitazione, di condominio. Il tema della successione, sia nel senso politico che in quello temporale, è bandito. Il lavoratore non “prende” storicamente il potere: lo esercita da sempre. Ciò che conta, sostiene Jünger, non è il fatto che «una nuova compagine politica o sociale si impadronisca del potere»; l'elemento decisivo è un altro e riguarda la capacità, da parte di «una nuova umanità», di attingere «lo spazio del potere e colmarlo di senso». Del pari, occorre rifiutarsi all'idea

di vedere nell'*Arbeiter* il rappresentante di una nuova classe, di una nuova società, di una nuova economia, giacché egli o non è niente di tutto ciò o è di più: o sia l'esponente di una *Gestalt* di cui fa parte e che gli appartiene [...]. ¹⁷

¹⁴ *Ibidem*: «Was vielmehr die höchste Aufmerksamkeit erregt, das ist die Tatsache, daß zwischen dem Bürger und dem Arbeiter nicht nur ein Unterschied im Alter, sondern vor allem ein Unterscheid des Ranges besteht».

¹⁵ L'espressione è di Walter Benjamin ed è tolta dallo scritto postumo *Über den Begriff der Geschichte*, cit., p. 567: «Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von “Jetztzeit” erfüllte bildet»; «La storia è oggetto di una costruzione, il cui luogo deve la sua forma non al tempo omogeneo e vuoto, bensì al tempo colmo della attualità». Torneremo più avanti sul senso di questo “tempo attuale” in rapporto a Marx e Jünger.

¹⁶ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 58.

¹⁷ *Ivi*, p. 71: «[...] nicht darauf kommt es an, daß eine neue politische oder soziale Schicht die Macht ergreift, sondern darauf, daß ein neues, allen großen historischen Gestalten ebenbürtiges Menschentum den Machtraum sinnvoll erfüllt. Darum lehnten wir es ab, im Arbeiter den Vertreter eines neues Standes, einer neuen Gesellschaft, einer neuen Wirtschaft zu sehen, darum, weil er entweder nichts ist oder mehr, nämlich der Vertreter einer eigentümlichen [...] teilhaftigen Gestalt».



Come la figura dell'*Anarch*, che si affaccia nell'ultima fase della riflessione jüngeriana e che trae alimento da un'acuta riflessione sul "proprietario" stirneriano,¹⁸ anche l'*Arbeiter* «non lotta per il potere, in quanto lo riconosce come sua proprietà».¹⁹ *Arbeiter* e *Anarch* sono soggetti demaniali e cioè, alla lettera, proiezioni o "irraggiamenti" del *dominium*. Che si chiami "forma" o "genere", lo vedremo meglio tra poco, il dominio richiede anzitutto uno status soggettivo adeguato.

Ma la gerarchia si applica anche all'interno dello spazio tipologico. I suoi effetti sono più difficili a cogliersi, più misteriosi. Una pagina di Richard McGregor fornisce al riguardo una testimonianza interessante. Nove uomini incedono nella Gran Sala del Popolo sul lato ovest di piazza Tien'anmen e l'occhio non esercitato dura fatica a distinguerli. Completati scuri, cravatte rosse. «Ciascuno di loro sfoggia serici pompadours nero brillante [...], una regola interrotta solo in caso di ritiro o di arresto».²⁰ Quel che tuttavia colpisce l'attenzione dell'osservatore occidentale non è la pur «sorprendente somiglianza dell'aspetto e delle carriere»,²¹ ma il nesso che salda la gerarchia allo spazio:

La chiave stava nell'ordine di apparizione, giacché questo fissava la gerarchia della leadership per i prossimi cinque anni e impostava una linea di successione valida per l'intera decade a venire, fino al 2022.²²

Lo spettacolo (θεώρημα) di piazza Tien'anmen in occasione della cerimonia di chiusura di un congresso del partito comunista cinese (2007) non mette in scena individui ma tipi. La loro forza consiste nel

¹⁸ Per l'interpretazione jüngeriana dell'*Eigner* di Stirner ci permettiamo di rinviare a Giuseppe Raciti, *Vite Parallele. Potere e persona nelle politiche di Max Stirner e Ernst Jünger*, in «Archivio di storia della cultura», XVIII (2005), pp. 245-265.

¹⁹ Ernst Jünger, *Eumesvil* [1977], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. XVII, sez. 3, p. 324: «Der Eigner kämpft nicht um die Macht, sondern erkennt sie als sein Eigentum». Il testo ha un seguito pregnante: «Er eignet sie sich an oder, besser gesagt: zu. Das kann auf gewaltlose Weise, vor allem durch Stärkung des Selbstbewußtseins, geschehen»; «Il proprietario si annette il potere, meglio: se lo aggiudica».

²⁰ Richard McGregor, *The Party. The Secret World of China's Communist Rulers*, Penguin, London 2010, p. 1.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 2.



proiettare sullo spazio differenze di rango decisive, tali cioè da congelare il tempo storico per interi decenni. Questo primato dello spazio sul tempo è congeniale all'abitare comunistico. La Cina della così detta svolta capitalistica vi si adegua senza residui.

Il totalitarismo è la parodia della totalità

Non è vero che il moderno individuo metropolitano – poniamo il «geistige Nomade» di cui parla Spengler in pagine celebri²³ –, non è più capace di ascoltare i suoi istinti. È vero piuttosto che ha sostituito gli istinti con il loro corrispettivo più adeguato. Ciò che è l'istinto nell'animale è l'interesse (economico) nell'individuo.

L'uomo «produce universalmente», l'animale «unilateralmente».²⁴ L'antico *topos* dell'animale reinventa il senso di una vita esperita fuori dal genere e dentro la “natura”. Fuori dalla teoria e dentro il “mercato”. Nel mercato l'individuo ritrova l'*habitat* particolaristico o naturale di cui il genere minaccia di privarlo. Ciò che nel Marx dei *Manoscritti* è l'individuo in rapporto al genere, nella prosa stabilizzata del *Capitale* è il «proprietario individuale» o anche il soggetto “cooperativo”:²⁵ all'una e all'altra istanza fa riscontro il tipo in rapporto alla *Gestalt*. Da questa angolazione, che qui adottiamo in guisa sperimentale, genere e mercato si escludono come le soggettività che vi si associano: come tipo e individuo.

Il problema del comunismo non riguarda la posizione dell'uomo nel cosmo, ma nel genere. All'interno del genere la coscienza diventa demaniale. Ciò che inficia questo dramma di formazione è il fenomeno dell'alienazione. Dagli effetti dell'alienazione dipende la capacità di abitare o meno il genere: ecco perché il tema dell'alienazione

²³ Cfr. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1923], C.H. Beck, München 1990, p. 677.

²⁴ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [1844], a cura di Michael Quante, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, p. 91: «[Das Thier] producirt einseitig, während der Mensch universell producirt».

²⁵ Cfr. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in *Werke*, Dietz, Berlin 1986, vol. 23, lb. I, cap. XXIV, § 7, p. 791: «das individuelle Eigentum auf Grundlage der [...] Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde [...]».



è il «concetto chiave» dei *Manoscritti*.²⁶ Porre la questione politica dell'abitabilità del genere, significa dis-porre, cioè rimuovere, il problema teoretico dell'alienazione.²⁷

Il «lavoro estraniato [...] rende il *genere* estraneo all'uomo». ²⁸ Da questa prima (e unica) evidenza ricaviamo che il lavoro alienato degenera l'uomo, cioè lo priva del genere a cui appartiene. Sia chiaro: non si tratta di una appartenenza naturale, per esempio biologica o razziale, bensì teoretica e politica; essa, cioè, coinvolge una prassi (l'abitabilità del genere) e una teoria (il marxismo). Sul versante tipologico la «legittimazione» del singolo è data dall'appartenere o meno a una *Gestalt*.²⁹ *Gattung* e *Gestalt* mettono in gioco il “tutto” e non una parte contro un'altra parte, come avviene continuamente in natura. Questa nozione di totalità va nettamente distinta, sembra ovvio, dalle “de-generazioni” totalitarie: il totalitarismo è la parodia della totalità, cioè l'enfasi della “parte”. I fascismi riproducono politicamente la conflittualità parcellizzata e istintuale del mondo naturale: essi, dice Boris Groys, «non sono abbastanza totali» perché oppongono una razza contro l'altra, mentre il comunismo «hat [...] allein das Ganze zu seinem Gegenstand». ³⁰

Le democrazie liberali riproducono i conflitti parziali sul piano economico, cioè all'interno della *Zivilisation*. Sotto questo rispetto, l'endiadi *Kultur/Zivilisation* è ancora feconda: la *Zivilisation* segna

²⁶ István Mészáros, *La teoria dell'alienazione in Marx* [1970], trad. di Mario ed Elena Cingoli, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 11.

²⁷ Sui rischi connessi a un'indebita dilatazione (spiritualistica, esistenzialistica) del tema dell'alienazione è ancora utile il libro di Teodor I. Oiserman (Теодор Ильич Ойзерман), *Die Entfremdung als historische Kategorie*, Dietz, Berlin 1965.

²⁸ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 90: «die entfremdete Arbeit [...] entfremdet [...] dem Menschen die *Gattung*».

²⁹ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 47: «es ist die Legitimation [...] des Einzelnen, daß er dieser oder jener *Gestalt* zugehört».

³⁰ Boris Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 34. Groys riproduce quasi letteralmente il problema staliniano della “nazione”: «La nazione non è [...] una comunità di razza né di stirpe, ma una comunità di persone formata storicamente» [Josif V. Stalin, *Il marxismo e la questione nazionale e coloniale* (1913), trad. di Carol Straneo Caracciolo, Einaudi, Torino 1948, p. 48]. Stalin si serve del concetto di nazione per fissare lo statuto teoretico del comunismo.



(spenglerianamente) la “crisi” della *Kultur*, ne mette in luce l’aspetto puramente economico. Non si dà infatti economia senza crisi e segnatamente senza crisi finanziaria. La crisi è l’apriori finanziario della civiltà della tecnica. La fase finanziaria del capitale rifunzionalizza la conflittualità della natura su basi del tutto artificiali. «La *Zivilisation* è la vittoria della società sulla natura, nel senso che ogni cosa vi si cambia in natura». ³¹ Preso nel vortice di un «movimento *sfrenato* di elementi spirituali e materiali», ³² il *Bürger* esprime la sua libertà, cioè la sua natura, traverso l’istinto «di vendere e comprare». ³³

Marx, è noto, rovescia l’assunto roussoviano: l’emancipazione non è un movimento che parte dalla totalità e approda alla parzialità; la traiettoria descritta dal comunismo non principia da un ente «parfait et solitaire» per attingere la «*partie d’un plus grand tout*». ³⁴ Il motivo è semplice: il genere non è il frutto dalla somma delle sue parti. Dalla somma dei partiti comunisti non risulta l’idea del comunismo. Queste affinità architettoniche con la jüngeriana *Gestalt des Arbeiters* ³⁵ impongono alcune considerazioni elementari: il comunismo non ha un inizio (*ordo naturalis*) e non ha un fine o una fine (*ordo artificialis*). Il comunismo non è natura (inizio) e non è utopia (fine). «Inizio e fine, nascita e morte», precisa Jünger, sono determinazioni evolutive e «la *Gestalt* ne è immune». ³⁶ In ter-

³¹ Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* [1947], Fischer, Frankfurt a.M. 2011, p. 195.

³² Karl Marx, *La questione ebraica* [1844], trad. di Giuseppe Scuto, ed. con testo originale a fronte, Massari, Bolsena (VT) 2003, p. 88: «Die Freiheit des egoistischen Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist [...] die Anerkennung der *zügellosen* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden».

³³ Karl Marx - Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in *Werke*, cit., vol. 4, p. 476.

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* [1782], a cura di Bruno Bernardi, Flammarion, Paris 2001, p. 80.

³⁵ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 37: «In der Gestalt ruht das Ganze, das mehr als die Summe seiner Teile umfaßt und das einem anatomischen Zeitalter unerreichbar war»; «Nella forma sosta il Tutto, che comprende più della somma delle sue parti e che doveva riuscire inattingibile a un’epoca (la nostra) consegnata allo spirito anatomico [ἀνατέμνω: taglio, seziono, smembro o sia creo individuo]».

³⁶ *Ivi*, p. 86: «Die Entwicklung kennt Anfang und Ende, Geburt und Tod, denen die Gestalt entzogen ist».



mini analoghi, la critica marxiana del comunismo “rozzo”, a cui si associa, in sottordine, la critica di ogni possibile “storia” o “evoluzione” del comunismo, azzera l’ipotesi genetica;³⁷ quanto all’utopia, essa progetta ambientazioni definitive, nel *design* come nell’efficienza: *Zustände* nel linguaggio di Marx, cioè “proiezioni statiche”, inabitabili, laddove la teoria del comunismo non cessa di porre il problema politico dell’abitabilità del genere.

All’inizio e alla fine, in prospettiva naturale o utopica, opera l’individuo. L’individuo è con ciò *punctum*, *status*, *Zustand*, e non importa che esso si collochi all’inizio o alla fine di un percorso; né il percorso o meglio il “movimento” può dirsi reale – *wirklich*, *actual* – se prevede, nel suo svolgersi, siffatte estremità. Come *punctum* o *Zustand*, l’individuo è *Theilwesen*, «essere parziale».³⁸ L’essere parziale è “l’uomo senza generalità”. Dice perciò Marx:

[Il lavoro estraniato] trasforma (deforma) la vita del genere (la vita *nel* genere) in un mezzo adatto agli scopi della vita individuale.³⁹

E aggiunge:

[L’alienazione] rende estranee [...] l’una all’altra la vita del genere e la vita individuale.⁴⁰

Quest’ultima notazione è importante perché denuncia la funzione abitativa, per niente astratta (“logica”) del genere. Il soggetto abita il genere e la realtà del genere è la sua abitabilità. Un edificio può rimanere vuoto, il genere no: costruirlo è lo stesso che riempirlo. Non

³⁷ La critica del *robe und gedankenlose Communismus* [«Il comunismo rozzo e meccanico»] è svolta nei *Manuskripte*, cit., alle p. 113ss. Torneremo a menzionare in appresso questi testi.

³⁸ Karl Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 80.

³⁹ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 90: «[Die entfremdete Arbeit] macht [dem Menschen] das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens». Le interpolazioni tra parentesi tonde sono nostre chiose esplicative.

⁴⁰ *Ibidem*: «[Die entfremdete Arbeit] entfremdet [...] das *Gattungsleben* und das individuelle Leben».



si dà un genere, una totalità, indipendentemente dalla sua abitabilità; e non regge, di rimando, la teoria di un soggetto “liberale”, cioè costitutivamente libero da vincoli abitativi o egualitari. Con le parole di Jünger:

Il fatto che [la forma], nel senso più significativo del termine, sia reale, in rapporto al singolo vuol dir questo: o il singolo è operaio o non è [niente] –.⁴¹

Ciò può dirsi anche così: o il singolo è tipo oppure è individuo (niente). O il soggetto abita la casa comune o ricade, per dirla ora con Badiou, entro «des limites [...] imposées par l'individualité (ou l'animalité, c'est la même chose)».⁴² Tutto sta a valutare il genere, come si diceva, non i termini astratti, loici, ma reali (altri direbbe, forse incautamente, ontologici).⁴³ Se il genere è reale, se *Gattung* è *Gestalt*, il singolo dispone dell'abitare comunistico come di una sua proprietà; egli è, secondo la sorprendente (perché sottilmente stirneriana) formula del *Capitale*, il «proprietario individuale».

⁴¹ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 84: «[Die Gestalt] ist im bedeutendsten Sinne ein Sein, und das drückt sich in bezug auf den Einzelnen so aus, daß er entweder Arbeiter ist oder es nicht ist –».

⁴² Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris 2009, p. 185.

⁴³ Cfr. Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism*, cit., specie il cap. *The Ontological Turn*, alle pp. 42-74, in cui l'autore ragiona sulle insidie connesse alla escogitazione di una ontologia comunistica. È interessante il modo in cui Slavoj Žižek liquida prontamente la questione: «Communism should not serve as a predicate (designating a politics or ideology as “communist”): the moment we use communism as a predicate, we engage in the inscription of communism into the positive order of being» (*Living in the End Times*, Verso, New York 2011, p. 183). L'ordine positivo dell'essere è giusto il contrario di uno spazio 'pensato' e per ciò stesso totale. La secca fissità dello *Zustand* non regge al fiotto incandescente della teoria (comunista). Il comunismo non è, in effetti, una teoria tra le altre, bensì la forma stessa, il perimetro di ogni possibile teoria. Con le parole di Žižek: «One should bear in mind that Communism begins with [...] thinking, with the egalitarian universality of thought» (*Living in the End Times*, cit., p. 450). La parola comunismo, mettiamola così, è il calco moderno del termine greco *θεωρία*. Anticomunismo è allora lo stesso che antiteoretico, lo stesso che antifilosofico. E questo, come suggerisce Boris Groys, «spiega l'istintiva inclinazione al comunismo riscontrabile in tutte le persone dotate di una coscienza critica» (*Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 9).



Vermi e formiche

Il comunista abita il genere senza alcun rapporto al genere: il genere, cioè, non è *l'essere*, di cui il comunista (o il tipo) sarebbe il “custode”, il “pastore” o comunque l’interlocutore privilegiato. È una prerogativa dell’individuo cercare il “dialogo” con la totalità. Vi è in questo atteggiamento una premessa dualistica che non dissimula la sua natura violenta. L’individuo si rapporta alla totalità per restarne privo, escluso, e i termini di questa esclusione o “privatezza” diventano oggetto di regolamentazione giuridica, formano la materia del “diritto privato”.

Walter Benjamin ha dipanato in pagine febbrili il nesso che salda la violenza al rapporto giuridico. Ciò risulta evidente, per esempio, nel concetto hegeliano del *Privatrecht*, in cui l’«individuo astratto», frutto dell’innesto della «persona» sulla «proprietà»,⁴⁴ appare, assai crudamente, il prodotto della «putrefazione della vita politica».⁴⁵ Come l’«organismo statale» si sfalda «negli atomi delle persone private», così, seguita Hegel, «ciascun punto guadagna per sé una vita propria, che è però solo la misera vita dei vermi».⁴⁶

Dai vermi alle formiche. Nella *Gemeinschaft* vige uno stile di vita *ameisenartig*, rispetto al quale, scrive Jünger, la «pretesa all’originalità» accampata dal singolo è solo «una manifestazione illecita, abusiva della sfera privata».⁴⁷ Vermi e formiche esemplificano, nei due contesti, processi antitetici: dissoluzione e organizzazione, individualismo e comunismo. L’uso di queste metafore è largamente attestato

⁴⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [1822/23], in *Werke in Zwanzig Bänden*, a cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, vol. XII, p. 384: «Das Privatrecht [...] ist dies, daß die Person als solche gilt, in der Realität, welche sie sich gibt – im Eigentum».

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*: «Wie, wenn der physische Körper verwest, jeder Punkt ein eigenes Leben für sich gewinnt, welches aber nur das elende Leben der Würmer ist, so hat sich [...] der Staatsorganismus in die Atome der Privatpersonen aufgelöst».

⁴⁷ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pp. 48-49: «Vertreter des Arbeiters [...] sind [...] auch jene ameyenartig im Banne des Werkes lebenden Gemeinschaften, von denen aus gesehen der Anspruch auf Eigenart als eine unbefugte Äusserung der privaten Sphäre betrachtet wird».



nella tradizione occidentale, ma nell'*Arbeiter* il quadro si radicalizza. Va osservato in primo luogo un rapporto tra storia e mito, tra movimento e *Gestalt*, che rovescia lo schema della filologia positivista: la storia non sta dietro ma davanti al mito, come lo schermo rispetto al proiettore. Il che, però, non implica affatto una relativizzazione del divenire storico. Non si tratta, cioè, di rinnegare le lotte che contrassegnano la storia del movimento operaio, ma di indicarne, alla luce del mito dell'*Arbeiter*, la natura "metaforica". «Una considerazione dell'operaio improntata alla *Gestalt*», leggiamo in un punto,

potrebbe riannodarsi ai due fenomeni della comunità e del singolo, da cui già il pensiero borghese mutuò il *concetto* di operaio [...]. Ma il significato di siffatti fenomeni è destinato a variare se in essi viene assunta una nuova immagine dell'uomo.⁴⁸

Il "concetto" di operaio si articola nella storia, ma questa, a sua volta, è "articolata" dalla *Gestalt*: «La storia non produce *Gestalten*, piuttosto è la storia a modificarsi con la *Gestalt*».⁴⁹ La *Gestalt*, dunque, non è fissa, non più di quanto la storia sia davvero in movimento. *Neverchanging everchanging*. Rispetto alla fissità del mito il movimento della storia non è "apparente", è metaforico. Precisare questo punto sembra importante. Il movimento storico non rimanda ad altro da sé, per esempio a una superiore istanza regolatrice (trascendente o trascendentale); esso innerva invece un aspetto essenziale della stessa *Gestalt*, cioè l'aspetto cinetico. La storia è il «commento dinamico»⁵⁰ del mito, è l'immagine in movimento, la cinematica della *Gestalt*. La *Gestalt* si muove o si 'turba' attraverso le sue metafore storiche. La storia 'drammatizza' la *Gestalt*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 47: «Eine gestaltmäßige Betrachtung des Arbeiters könnte anknüpfen an die beiden Erscheinungen, aus denen bereits das bürgerliche Denken den *Begriff* des Arbeiters gewann [...]. Diese beiden Erscheinungen wechseln ihre Bedeutung, wenn ein neues Bild des Menschen in ihnen zum Einsatz kommt».

⁴⁹ *Ivi*, p. 86: «Die Geschichte bringt keine Gestalten hervor, sondern sie ändert sich mit der *Gestalt*».

⁵⁰ *Ibidem*. «Entwicklungsgeschichte ist [...] nicht Geschichte der *Gestalt*, sondern höchstens ihr dynamischer Kommentar».



Il dramma della storia è precisamente questo: la mancata coincidenza di comunità e singolo, la perenne sfasatura tra i due lati del mondo. Ma comunità e singolo «sono metafore, *Gleichnisse der Gestalt des Arbeiters*».⁵¹ La sfasatura appartiene al movimento della storia, al dispiegarsi delle sue metafore: è la storia che non cessa di mettere in discussione il mito di una abitabilità del genere. In questo senso, la storia è indistinguibile dai processi di alienazione descritti da Marx. La storia, se possiamo dire così, è storia dell'alienazione. Inalienabile è solo il mito. Mito e storia formano piani o livelli gerarchicamente differenziati. Sappiamo però che all'interno di un ordine gerarchico il tempo non ha libero corso; questo significa che mito e storia si dispongono alla coabitazione. Dice perciò il vecchio Jünger: «Il mito accompagna la storia come un sogno».⁵²

Le fondamenta del passato

«Zeitloses wiederholt sich überraschend in der Zeit»:⁵³ «Sorprensamente, l'intemporale continua a ripetersi nella storia». Non meno sorprendente è che il comunismo, in virtù della storia, torni a visitare la coscienza umana. *Il comunismo esce eternamente sconfitto dai processi storici perché è l'elemento eterno entro i processi storici*. Questo paradosso innesca ulteriori considerazioni circa il rapporto tra comunismo e storia.

È ben noto il passo dell'*Ideologia tedesca*:

Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.⁵⁴

⁵¹ *Ivi*, p. 49.

⁵² Ernst Jünger, *Die Schere* [1990], Klett-Cotta, Stuttgart 2001⁴, p. 162: «der Mythos [...] begleitet die Geschichte traumhaft, fällt "wie der Tau" bei Nacht auf das Gras».

⁵³ *Ivi*, p. 89.

⁵⁴ Karl Marx - Friedrich Engels, *Werke*, cit., vol. 4, p. 35.



Non uno “stato di cose”, non un ideale regolativo, trascendentale: come fibra o tensore della *Wirklichkeit*, che è la realtà *in motu*, il comunismo non può spegnersi in un approdo, anche emancipatorio, e non può adeguarsi, pur con le migliori intenzioni politiche, a una direzione prestabilita, poniamo a una linea di partito. Sotto questo rispetto, la critica marxiana al *robe und gedankenlose Communismus* libera sviluppi teoretici non sempre adeguatamente valutati dai suoi numerosi commentatori. Marx vi afferma che il comunismo è “incompleto” quando ha bisogno, per giustificare i suoi fondamenti, di *exempla* storici. Dal punto di vista del comunismo “completo” (mitico) il ricorso alla «prova storica»⁵⁵ è piuttosto un sintomo di debolezza. Il commercio col passato, è vero, serve a fabbricarsi una «complète floraison historique»;⁵⁶ ma anche ammesso che tale comunismo «sia mai esistito, è proprio la sua natura preterita che ne confuta la pretesa all'essenza».⁵⁷

Che cosa significa questa affermazione? Affondare nel passato è il movimento caratteristico di ogni opera di fondazione. Ma la natura dell'essenza, ci dice Marx, non è fondazionale. L'essenza ha una sua linea temporale che non incrocia il passato e che “salta” o “fa saltare” la storia. Il rifiuto del passato come ricetta delle “prove” a sostegno della *Wirklichkeit* – l'azione che necessita di prove si chiama propriamente reazione –, ha come conseguenza la libertà dal fondamento. In luogo del fondamento affiora una libertà fondamentale. «Appartiene ai contrassegni della libertà», scrive Jünger, «la certezza d'esser parte intrinseca al *Keim der Zeit*, al nucleo essenziale del tempo».⁵⁸

⁵⁵ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 116.

⁵⁶ Questa bella espressione è tolta dall'edizione francese dei *Manoscritti*, curata da Franck Fischbach, l'ultima, a oggi, in una lingua diversa dall'originale: *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Vrin, Paris 2007, p. 146. Il corrispettivo tedesco suona: *historische Vollblütigkeit* (ed. cit., p. 116).

⁵⁷ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 116: «wenn [der unvollendete Communismus] einmal gewesen ist, eben sein vergangenes Sein die Präntention des Wesen widerlegt».

⁵⁸ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pp. 63-64: «Zu den Kennzeichen der Freiheit gehört die Gewißheit, Anteil zu haben am innersten Keime der Zeit – eine Gewißheit [...] in der sich die Freiheit des Täters als der besondere Ausdruck des Notwendigen erkennt».



Keim der Zeit è un concetto che richiama la *Jetztzeit*, il tempo attuale o “colmo” (perché senza affluenti: il passato e il futuro) di cui parla Benjamin nel suo *Begriff der Geschichte*. Questo tempo dell’essenza non è presente o puntuale al modo dello *Zustand*; non è preterito o archiviale e pertanto vincolato ai *Beweise* storici; del pari, sarebbe piuttosto scontato ascrivere al futuro il senso della rivoluzione comunista.

Lenin ragiona sul senso della «futura “estinzione”» [будущего “отмирания”] del capitale e afferma che non è possibile determinare, nel tempo, questo momento fatidico.⁵⁹ Marx, avverte, non si perde mai in «vane congetture su quel che non si può sapere». Più fecondo è lavorare all’ipotesi di un processo graduale, temporalmente indeterminabile: dal capitalismo al socialismo, dal socialismo al comunismo ecc. Cade in taglio la battuta di Bloom: «La rivoluzione bisogna farla a rate».⁶⁰ Di qui il ricorso al modello evolutivo, di cui il marxismo sarebbe la «forma più completa» [в ее наиболее полной форме].⁶¹ Ma l’assunzione di questo modello è oggi problematica, giacché non si tratta di uno strumento neutrale di cui far uso, all’occorrenza, nel modo più congeniale. Le teorie scientifiche sono “preorientate”.⁶² Di conseguenza il discorso marxista non dovrebbe occuparsi dell’estinzione futura del capitale ma dell’estinzione del futuro in quanto tale. Che cos’è il futuro se non la premessa o la promessa dell’accumulazione capitalistica? Al posto di una società senza classi bisognerebbe cominciare a parlare, in termini politici e non metafisici, di una società senza tempo.

Nel fatto la nostra esperienza del tempo è invasa e come colonizzata dalla morte. Chiamiamo futuro la possibilità della nostra

⁵⁹ Vladimir I. Lenin, *Stato e rivoluzione* [Государство и революция, 1918], testo russo consultabile nel sito: <http://www.magister.msk.ru/library/lenin/lenin007.htm>: «Ясно, что не может быть и речи об определении момента будущего “отмирания”».

⁶⁰ «A revolution must come on the due instalments plan» [James Joyce, *Ulysses* [1922], Wordsworth Classics, Ware (Hertfordshire) 2010, p. 551].

⁶¹ Vladimir I. Lenin, *Государство и революция*, cit.

⁶² Marx, è vero, progetta di dedicare il *Capitale* a Charles Darwin, ma il modo in cui liquida la faccenda in una lettera a Engels è sintomatico: «Darwin rappresenta il regno animale come la società borghese» (Karl Marx - Friedrich Engels, *Briefwechsel*, in *Werke*, cit., vol. 30, p. 249, lettera del 18 giugno 1862).



morte e passato la realtà della morte altrui. Il futuro è la possibilità della morte e il passato è la realtà della morte. In questo senso, futuro e passato sono sottoprodotti dell'idea della morte. L'attenzione che portiamo alle dimensioni del tempo, nel discorso quotidiano come in quello filosofico, soffre di questa fondamentale necrofilia.

Ora la straordinaria idea di cui si veste il comunismo è di congiungere il futuro alla vita – è un concetto molto semplice, ma che non sembra neppure pensabile senza sottrarre la dimensione del futuro all'ordine del tempo. Privo del rapporto “naturale” alla morte, il futuro cessa di essere una dimensione del tempo per diventare una dimensione della politica. Questo può spiegare perché la rivoluzione, che pur si localizza nel tempo storico, sortisce l'effetto di «far saltare il *continuum* della storia».

Compiti aoristici e fisionomie metalliche

Si trattava fin dall'inizio di capire perché «l'uomo nella sua esistenza più individuale sia al contempo *Gemeinwesen*». ⁶³ O l'uomo è ente comunistico o non è – individuarsi è possibile solo nella cosa comune. Certo, per assumere fino in fondo questa idea, è necessario, come suggerisce Badiou, «changer de subjectivité, vivre autrement, penser autrement». ⁶⁴

La *μετάνοια* (changing one's mind) è già in atto quando Marx lascia lievitare l'ipotesi di un diritto comunistico della disuguaglianza. Si tratta di pervenire al concetto che il diritto è «uguale», ma al contempo «disuguale perché si adegua al lavoro disuguale». ⁶⁵ Ogni individuo è infatti dotato di forze e talenti diversi. Il diritto comunistico non riconosce «distinzioni di classe», in questo senso è “uguale”, «ma riconosce implicitamente, stillschweigend, il talento individuale che rende disuguali: die ungleiche individuelle Begabung». ⁶⁶ L'uguale mi-

⁶³ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 115: «[der Mensch] in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist».

⁶⁴ Alain Badiou, *L'ipotesi comunista*, cit., p. 87.

⁶⁵ Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms* [1875], in *Werke*, cit., vol. 19, p. 21: «Dies gleiche Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit».

⁶⁶ *Ibidem*.



sura, prerogativa del diritto, si attaglia con ciò «agli individui disuguali», i quali, peraltro, «non sarebbero individui diversi se non fossero disuguali». ⁶⁷ È importante, qui, cogliere il nesso della unità e della disuguaglianza. Non c'è un diritto individuale, ma non c'è neppure un'istanza giuridica a cui subordinare le singolarità: la personalizzazione del diritto è il lato economico e civilizzato della spersonalizzazione politica dei soggetti giuridici. Il senso di un diritto unitario, nella cui sfera convivono soggetti disuguali, tipologicamente distanziati, si precisa solo all'interno di un modello gerarchico. Questa posizione si aggancia al nucleo delle gravi problematiche messe in luce nei lavori di Evgenij Pašukanis.

L'idea jüngeriana di gerarchia, basata su un modello tipologico, permette di osservare e non confondere il singolo impegnato nella casa comune. Altra cosa la società popolata di individui. L'individuo non è mai uguale a se stesso, è vero, ma è sempre identico agli altri. Questo è il principio della socializzazione, rispetto al quale il tipo si dispone per ranghi, si fraziona in unità instabili.

Unità del tipo, unicità dell'individuo. La distinzione è sostanziale, cioè esterna o “formale” (*gestaltmäßig*), anziché interna e psicologica; visibile, anzi “monumentale”, ⁶⁸ piuttosto che indiziale e poliziesca; essa si compie nel “lavoro” che impegna i soggetti in simultaneità, con le parole di Benjamin: «im Augenblick ihrer Aktion».

Come aderente a uno spazio di lavoro, il singolo è impegnato nell'esercizio di un compito puntuale, aoristico – né perfetto né imperfetto, ancor meno futuribile, diremo allora “mitico” –, un compito che ne taglia severamente la fisionomia: «metallica negli uomini, cosmetica nelle donne». ⁶⁹ Ciò, però, non ha niente a che vedere con l'identità. L'identità è tale, cioè unica, perché non somiglia a niente, e non somiglia a niente perché da niente differisce. È il paradigma leibniziano degli indiscernibili, a cui resta avvitata la logica

⁶⁷ *Ibidem*. «[die ungleichen Individuen] [...] wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären [...]».

⁶⁸ L'inizio della psicologia, sentenza György Lukács, coincide con «la fine della monumentalità» (*Sören Kierkegaard und Regina Olsen*, in *Die Seele und die Formen. Essays*, E. Fleischel & co., Berlin 1911, p. 85).

⁶⁹ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 126.



della individualità.⁷⁰ Sul piano tipologico, invece, due enti uguali differiscono spazialmente, vale a dire gerarchicamente, come nell'episodio raccontato all'inizio da Richard McGregor. La tipologia discerne due enti senza ricorrere all'individuazione o alla mera enumerazione ("solo numero"); senza ricorrere alla forma interna o a quella esterna della temporalità. È il paradosso dell'essere singolare e della mai sopita tensione antisociale che lo attraversa.

L'identità personale è mortale come il tempo che la spazza via. Al suo posto cresce un'identità dinamica che risponde ai concetti di «Gefolge» o «Gefolgschaft» e si oppone alle tradizionali sedimentazioni storico-sociali («Partei», «Versammlung» ecc.).⁷¹ Anche «un gruppo di disoccupati» è un'unità operativa (*Gefolge*). Ciò discende dal fatto che il lavoro ha carattere «intelligibile, non empirico»; sfuggirvi è perciò impossibile. «Lo stato di disoccupazione» va piuttosto equiparato a quello dei «riservisti» nell'organizzazione di un esercito.⁷²

Marx mostra in effetti lo stesso scenario e usa le stesse parole quando equipara i disoccupati a un «esercito industriale di riserva».⁷³ La «sovrappopolazione operaia», nient'altro che il fenomeno della disoccupazione, «diventa addirittura la leva dell'accumulazione capitalistica».⁷⁴ Il capitale cresce in virtù della disoccupazione. All'origine del paradosso c'è ancora la questione dell'alienazione. L'opposizione occupato/disoccupato non ha più senso, perché l'alienazione espelle fin dall'inizio l'operaio dal processo produttivo. Se il capitale può licenziare gli operai, è perché l'alienazione li ha già licenziati *ab origine*. In questo senso, la produzione impone la disoccupazione e non solo a causa del personale in esubero. La "crisi", si vuol dire, è la denominazione sostitutiva o "ideologica" dell'alienazione e innesca un processo che si estende oltre i limiti fisici della fabbrica. *Arbeiter* e *Nichtarbeiter* (per riprendere qui la strana distin-

⁷⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [1705], Flammarion, Paris 1921, lb. 2, § 27.

⁷¹ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., pp. 106, 108.

⁷² *Ivi*, pp. 275-276.

⁷³ Karl Marx, *Das Kapital*, cit., vol. 23, lb. I, cap. XXIII, § 3, p. 661.

⁷⁴ *Ibidem*.



zione marxiana),⁷⁵ cioè operaio di fabbrica e impiegato, lavoratore materiale e immateriale, vi sono coinvolti allo stesso titolo. Essi sono tutti disoccupati, sono tutti impiegati nel processo produttivo che li disoccupa.

Il lato rivoluzionario della miseria

La via occidentale all'alienazione (*intelligere in alio*) è tracciata da Spinoza nella celebre lettera a Henry Oldenburg, segretario della Royal Society di Londra:

Per modificationem sive per accidens intelligo id, quod in alio est et per id, in quo est, concipitur.⁷⁶

La comprensione *in alio* avviene *per accidens*. Questa affermazione proietta i suoi effetti ben oltre i confini della logica; del resto, Spinoza affida a una struttura assiomatica (*more geometrico*) l'intero edificio dell'*Ethica*: ciò significa che l'etica ha natura logica, ma anche, più profondamente, che la logica ha natura etica. La questione è tuttavia più generale. Nella storia filosofica la politica non cessa di affiorare dietro la linea fittizia della logica. Così, all'articolazione della *substantia* risponde a distanza la declinazione gerarchica della *Gestalt* o la distribuzione dialettica del *Gattungswesen*. Sostanza e accidente sono in certo modo i fossili logici della teoria e della prassi: la sostanza torna a sciogliersi in pragma tutte le volte che incrocia il principio antagonista, cioè il «lato rivoluzionario della miseria».⁷⁷ Questo genere di percezione presuppone una visione totale o «stereoscopica»⁷⁸

⁷⁵ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 98. La definizione del Nicht-arbeiter segna, se così si può dire, il passaggio da una teoria "ristretta" a una teoria "generale" dell'alienazione.

⁷⁶ Baruch Spinoza, *Epistola IV* (Londini die 27. Septemb. 1661).

⁷⁷ Karl Marx, *La misère de la philosophie. Réponse à la "Philosophie de la misère" de M. Proudhon* [1847], V. Giard & E. Brière, Paris 1896, p. 174.

⁷⁸ Ernst Jünger, *Das abenteuerliche Herz. Erste Fassung* [1929], in *Sämtliche Werke*, cit., vol. 9, sez. II, p. 83: «Stereoskopisch wahrnehmen heißt [...], ein und demselben Gegenstande gleichzeitig zwei Sinnesqualitäten abgewinnen, und zwar – das ist das Wesentliche – durch ein einziges Sinnesorgan». Teoria e prassi si offrono in simultaneità, cioè sensibilmente, alla mente "generica".



della realtà. «Il punto di vista totale» osserva un raffinato teoreta, è «il vero dato materiale e lo stesso processo reale».⁷⁹

«Tempo libero e tempo di lavoro sono modificazioni che fanno capo alla stessa funzione tecnica».⁸⁰ La tecnica è con ciò sostanza – ozio e lavoro, come facce della stessa medaglia, sono i suoi accidenti («Modifikationen»). Lo schema si ripropone a proposito del macchinismo asiatico, con particolare riferimento alla tecnocrazia giapponese: si tratta di «una delle modificazioni [*Modifikationen*], in cui si realizza la forma dell'operaio».⁸¹ Marx ha istituito lo stesso rapporto tra alienazione e asservimento: «tutte le situazioni di asservimento», leggiamo nei *Manuskripte*, sono *Modificationen* (“accidenti”) del «rapporto dell'operaio alla produzione», sono cioè «conseguenze» dell'alienazione.⁸² Occupazione, disoccupazione e ricreazione sono pertanto condizioni accidentali di una sostanziale estraneità: quella dell'operaio all'intero processo produttivo.

Il percorso occidentale è il percorso accidentale: *intelligere in alio*. La conseguenza dell'estraniamento, la sua estrinsecazione accidentale, è la socializzazione. Il lavoro diventa sociale quando prevale, in esso, la funzione produttiva. Produttività e socializzazione si basano sullo stesso principio: la produzione è produzione di *partes* (merci), la socializzazione è aggregato di *partes* (individui). Ma dal punto di vista del tipo il lavoro non è affatto un'attività sociale; il lavoro è forma. La forma del lavoro emerge a misura che l'operaio si emancipa dalla frammentazione sociale e si ricompone a unità. Proviamo a spostare il ragionamento sul piano tattico. «Quando il capitale si scopre come forza sociale», è giocoforza opporsi «a tutta intera questa socialità del capitale».⁸³ Ciò non significa «diluire» l'opposizione «dentro il rap-

⁷⁹ Mario Tronti, *Operai e capitale* [1966], Einaudi, Torino 1977, p. 94.

⁸⁰ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 264: «Freizeit und Arbeitszeit sind zwei Modifikationen, in denen man von ein und demselben technischen Betriebe in Anspruch genommen wird».

⁸¹ Ernst Jünger, *Siebzig verwebt I*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. IV, sez. 1, p. 131.

⁸² Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 96: «die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältniß des Arbeiters zur Production involvirt ist und alle Knechtsschaftsverhältnisse nur Modificationen und Konsequenzen dieses Verhältnisses sind».

⁸³ Mario Tronti, *Operai e capitale*, cit., p. 82.



porto sociale generale», significa invece puntualizzare, solidificare e unificare la «forza rivoluzionaria antisociale». ⁸⁴ Tornando al piano teorico, si tratta di opporre la forma al principio che la deforma: il genere all'universale, la totalità al totalitarismo.

Solitudine e totalità

L'individuo «si lascia inquadrare solo *en masse*». ⁸⁵ Da solo non esiste, da solo è socialmente equivoco. Eppure la solitudine assicura al tipo il possesso della totalità, gli garantisce la proprietà della casa comune; il che ha poco o punto a che vedere, ne abbiamo fatto cenno prima, con il “rapporto” alla totalità. Del resto non ha senso, non senza il rischio di adottare i modi espressivi della mistica, parlare di una totalità condivisa. Il comunismo non è questo genere di totalità, piuttosto è la totalità del genere, in cui ogni singolarità non è *pars* ma *totum*. Questo esclude in linea di principio la conflittualità politica e la concorrenza economica. Il tipo “forma” un'unità (fa tutt'uno col genere, ne è la forma), ma è anche una singolarità ossia un'entità gerarchicamente differenziata, perché il suo status non è solidale, non è assimilabile allo schema *pars pro toto*.

Tipizzazione e *self-sustaining*; individualismo e socializzazione: ecco i termini della questione. Dall'individuo si pretende riconoscibilità e conformismo, unicità e reperibilità. ⁸⁶ L'individuo fa sempre ‘parte’ di qualcosa: associazioni, squadre, giunte ecc. O è capo o è gregario. Si sente libero come il particolare rispetto al generale, si sente irresponsabile come il generale rispetto al particolare. Di conseguenza anche la sua libertà risulta parziale e necessita di una integrazione. A ciò provvede la “massa”. Anche nei suoi atteggiamenti più autarchici, dalle tragedie dittatoriali alle quotidiane malversazioni finanziarie, l'individuo inclina alla massa come al proprio *terminus ad quem*, come

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 119.

⁸⁶ L'incremento esponenziale della telefonia mobile (*pantelefonìa* dice Guido Ceronetti) risponde perfettamente alle suddette caratteristiche: alla esasperata personalizzazione dei *gadgets* informatici corrisponde una soggettività sempre più inerte e stereotipata.



alla sua stessa ragion d'essere. La massa è l'indifferenziato a cui tendono le differenze individuali. In effetti, le *qualitates* di cui gode l'individuo, in primo luogo l'identità e la compattezza, sono le stesse che caratterizzano in astratto la massa. L'*homo democraticus* è l'«individuo isolato e massificato, quanto più globalizzato tanto più “particolarizzato”», è «il singolo nel gregge».⁸⁷

Finanziare la realtà

L'accento comunistico (singolarmente) posto sulla singolarità piuttosto che sulla socialità prende luce dal concetto di “proprietà individuale”, *individuelles Eigentum*, in cui si organizza, sullo scorcio del primo libro del *Capitale*, la struttura “aggiornata” del giovanile *Gattungswesen*, in parte ancora affetto da «residui idealistici».⁸⁸ Un colpo d'occhio sul contesto servirà a precisare i termini della questione:

das kapitalistische Privateigentum ist die erste Negation des individuellen [...] Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt [...] ihre eigne Negation. Es ist Negation der Negation. Diese stellt nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation [...].⁸⁹

La «conquista dell'era capitalistica» si chiama *Kooperation* o, meglio, socializzazione. Il suo terreno di coltura è la fabbrica. Come fulcro

⁸⁷ Mario Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, p. 199.

⁸⁸ Come spiega Gerd Dicke, il concetto di ‘genere’ «bildet die unmittelbare Überleitung von Hegels absolutem Geist zur klassenlosen Gesellschaft von Marx, so sehr dieser gegen Feuerbach und speziell gegen dessen Vorstellung von der Gattung wegen des idealistischen Restbestandes polemisiert» (*Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, cit., p. 70).

⁸⁹ Karl Marx, *Das Kapital*, cit., lb. 1, cap. XXIV, § 7, p. 791: «La proprietà privata capitalistica è la prima negazione della... proprietà privata individuale. Ma la produzione capitalistica genera... la sua stessa negazione. Negazione della negazione. Il che non comporta il ripristino della proprietà privata; è in questione, invece, la proprietà individuale fondata sulla cooperazione, che è la conquista dell'era capitalistica».



della socializzazione, la fabbrica non è solo il luogo fisicamente circoscritto in cui si pratica il lavoro meccanizzato; il suo raggio d'azione è molto più vasto, perciò l'espressione jüngeriana «paesaggio d'officina» (*Werkstättenlandschaft*)⁹⁰ è insieme più atmosferica e più appropriata.⁹¹ La fabbrica è la regione tecnologica in cui tramonta l'«idiotisme du métier» (l'individualismo artigiano) e cresce, per converso, «le besoin d'universalité, la tendance vers un développement intégral de l'individu».⁹² L'individuo integrale non è più individuo, è tipo. La fabbrica integra i soggetti, ma disintegra l'individuo. Questo è tuttavia solo un aspetto del lavoro associato; Marx lo chiama «la côté révolutionnaire de l'atelier automatique».⁹³ La socializzazione è rivoluzionaria rispetto all'anarchia individuale, ma è regressiva rispetto alla singolarità tipologica.

L'altro aspetto riguarda perciò il nesso della socializzazione e della temporalità. Il fatto che Marx tratti il tema della produttività del capitale (valore di scambio, divisione del lavoro, socializzazione) in termini esclusivamente temporali, deve far riflettere. «Il capitale sormonta per natura ogni limitazione spaziale».⁹⁴ La sua vocazione è mondiale, globale. Ma ciò che diciamo mondo o globo non è affatto spazio: “essere nel mondo”, spiega Heidegger, significa essere nel tempo.⁹⁵ L'intuizione di Boris Groys, secondo cui «nella società capitalistica il denaro gioca lo stesso ruolo del tempo nella filosofia di

⁹⁰ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 222.

⁹¹ «Nessuna meraviglia – muß nicht die *Idee* der Präzision präziser sein als die Präzision? (Ernst Jünger, *Das abenteuerliche Herz. Erste Fassung*, cit., p. 87).

⁹² Karl Marx, *La misère de la philosophie*, cit., p. 200.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [1857-1858], Dietz, Berlin 1974, p. 423: «Das Kapital treibt seiner Natur nach über jede räumliche Schranke hinaus».

⁹⁵ Com'è noto, Heidegger sostiene la tesi secondo cui è lo spazio a situarsi nel mondo, non il mondo nello spazio [cfr. *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer Verlag, Tübingen 1967¹¹, § 23, pp. 104-110: *Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins*]. Così, per esempio, la parola tedesca *Entfernung*, che significa distanza e connota il carattere principale della spazialità, viene intesa da Heidegger come *Ent-fernung*, cioè “dis-allontamento”: il prefisso *ent-* nega il sostantivo *Ferne* e l'aggettivo *fern* (distanza, distante). La natura del mondo è tale, dunque, da neutralizzare ogni forma di distanza e, con essa, il senso stesso della spazialità. La natura del mondo, come quella dell'uomo che lo abita, è temporale.



Heidegger»,⁹⁶ è illuminante. In sostanza per Heidegger «l'essente è così com'è perché non dispone del tempo per essere altrimenti»;⁹⁷ per lo stesso principio, «la potenza poetica del capitale», cioè la sua capacità di foggare forme stabili, «è frutto del sottofinanziamento [*Unterfinanzierung*]». ⁹⁸ A far scattare la molla del cambiamento sono i finanziamenti. Più finanziamenti, più fluidità, più tempo, meno forme. La «ricchezza» della materia, in senso letterale e metaforico, dipende dai finanziamenti necessari a potenziare l'acceleratore di particelle.⁹⁹ C'è in definitiva un conflitto ontologico tra il finanziamento e la forma: l'uno esclude l'altra. Certo, il sistema creditizio ha sperimentato varie forme di finanziamento, ma la forma, di per sé, richiede il sottofinanziamento. Anche la tecnologia è in linea con questa logica. La «creazione delle condizioni fisiche dello scambio», per esempio l'uso di «mezzi di trasporto» e in generale ogni forma di comunicazione, sia materiale che immateriale, risponde al medesimo principio: «die Vernichtung des Raums durch die Zeit». ¹⁰⁰ L'uomo, dichiara a questo riguardo Martin Heidegger, «è caratterizzato da una essenziale tendenza alla vicinanza»: ¹⁰¹ «Ogni tipo di incremento della velocità», vale a dire ogni progresso tecnologico, «preme verso il superamento della distanza», ¹⁰² cioè verso la neutralizzazione temporale o finanziaria della spazialità.

Non c'è modo di edificare il comunismo nel tempo, nel mondo, nella storia. Tempo mondo e storia sono infatti processi soggetti a finanziamento. Dove cessa il finanziamento, dove il tempo si arresta, inizia il comunismo. Ciò spiega la singolarità del caso cinese: esso offre il paradosso di una forma inscritta nel flusso temporale del finanzia-

⁹⁶ Boris Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 75. Ma si veda anche l'intervento di Groys in *Der göttliche Kapitalismus. Ein Gespräch über Geld, Konsum, Kunst und Zerstörung*, a cura di Mark Jongen, Fink, München 2007, p. 21: «Das Heideggersche Buch hieß "Sein und Zeit", aber wir wissen, dass Zeit eigentlich Geld ist, und das Buch genauso gut "Sein und Geld" heißen könnte».

⁹⁷ Boris Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 75.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 423.

¹⁰¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 105: «*Im Dasein liegt eine wesentliche Tendenz auf Nähe*».

¹⁰² *Ibidem*.



mento. I cinesi ripensano in chiave comunista la produzione mediante scambio. L'esperimento appare irreali, perché il tempo, in primo luogo il tempo di lavoro, il tempo che si dilata nell'asiatica, interminabile giornata lavorativa,¹⁰³ non svolge più un ruolo determinante. Il comunismo cinese ha per così dire rispazializzato il capitale e per questa via lo ha restituito alla sua ferocia costitutiva. Si grida perciò al "cinismo" dei cinesi, senza considerare, come avvertiva Marx a proposito delle crudeltà di Ricardo, che il cinismo «est dans les choses et non dans les mots qui expriment les choses».¹⁰⁴ In modo del tutto analogo, quelli che oggi rimproverano ai cinesi un eccesso di cinismo, non sopportano, in realtà, «de voir exposer les rapports économiques dans toute leur crudité, de voir trahis les mystères de la bourgeoisie».¹⁰⁵

La socializzazione non sfugge alla logica del finanziamento. Se i rapporti umani non cessano di farsi e disfarsi, è perché gli individui non sono più forme, cioè tipi, ma cose e più esattamente merci. «Nel valore di scambio la relazione sociale tra persone si volge in un contesto sociale dominato dalle cose».¹⁰⁶ Di rimando, l'«indipendenza personale» cede il passo alla «dipendenza materiale».¹⁰⁷ In questo avvicendamento il «valore di scambio» opera come un «fattore universale», *ein Allgemeines*; ma l'universale non ha niente a che vedere con il genere, non più di quanto il comunismo sia compatibile con il valore di scambio. L'universale è semmai la parodia del genere: esso sta alla "società di massa" come il genere al comunismo. Sotto l'azione dell'universale «ogni singolarità è negata e disciolta».¹⁰⁸ L'individuo, come dice Hegel, affonda nell'universale. Ma il tipo non affonda nel genere, al contrario: il tipo fonda il genere. Come *Gattungswesen* – essere del genere, essere nel genere, essere generico – egli è *gestaltmäÙig*, cioè ente totale.

¹⁰³ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 95: «Der Arbeitsraum ist unbegrenzt, ebenso wie der Arbeitstag vierundzwanzig Stunden umfaÙt». L'"utopia" jüngeriana è la realtà cinese.

¹⁰⁴ Karl Marx, *La misère de la philosophie*, cit., p. 65.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 66.

¹⁰⁶ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 75.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*: «Die Tätigkeit [...] ist der Tauschwert, d.h. ein Allgemeines, worin alle [...] Eigenheit negiert und ausgelöscht ist».



“L’uomo totale non c’è più”, lamenta Ulrich in risposta al dotto quesito di Walter («Man muß es schätzen, wenn ein Mann heute noch das Bestreben hat, etwas Ganzes zu sein»). «Non c’è più un uomo totale a petto d’un mondo totale, c’è piuttosto qualcosa di umano che flotta entro una sostanza nutritizia universale». ¹⁰⁹ Ulrich allude qui al fenomeno che abbiamo messo in questione: l’umanità che residua in questa vaga bolla amniotica è l’umanità socializzata.

Poiché la natura del capitale è *subjektlos*, ¹¹⁰ spetta al comunismo il compito di negare la socializzazione e ristabilire la soggettività sotto colore di “proprietà individuale” (“negazione della negazione”).

Dopo secoli di forzata socializzazione economica occorre restaurare i tratti ormai corrosi, corrotti dell’immagine dell’uomo. In questo ruolo il comunismo giunge a compimento. Il comunismo compiuto, integrale, colmo – *полный коммунизм*, dice Lenin (dove l’aggettivo *полный* è affine a *plenus*, *πληρης*) –, è una buona alternativa al comunismo realizzato.

¹⁰⁹ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaft* [1930-1943], a cura di Adolf Frisé, Rowohlt, Reinbek (Hamburg) 1978, p. 217.

¹¹⁰ Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 121: «Der subjektlose Kapitalismus».