

Gestalt e Kommunismus.

Karl Marx, Ernst Jünger e il problema della singolarità

di Giuseppe Raciti
g.raciti@unict.it

The essay attempts to compose elements of the Jünger-type theory with some of the first Marx's suggestions on the Feuerbachian concept of the *Gattungswesen*. It is in question, on the background, a new theory about role and nature of the subject in the revolutionary process.

Il singolo può essere individuo, può essere però anche tipo.

Declinare tipologicamente la singolarità non è la stessa cosa che parlare di individui. D'altra parte, tipologico non vuol dire stereotipato o anche, introducendo nel concetto un accento sociologico, massificato. Il tipo non è il soggetto *en masse*. Questa caratterizzazione, come ha insegnato Jünger, riguarda piuttosto l'individuo – ecco il primo di una lunga serie di paradossi. È vero, l'individuo non è mai uguale a se stesso, ma è simile agli altri. «Ils se ressemblaient, mais pas plus que les autres», dice Beckett di due individui (A e B). Il rilievo è importante, perché in questo caso la differenza sortisce da un eccesso di somiglianza: come nel rapporto tra “tipi”. Stemperata dalla somiglianza, l'unicità si trasforma in isolamento. L'insieme degli individui isolati articola la massa. Ora se il tipo, come pare, antagonizza l'individuo, la sua natura rimane esterna alla massa. *Il tipo è il singolo*. Nella singolarità tipologica sperimentiamo un nuovo genere di soggettività o meglio: sperimentiamo la soggettività come genere.

Proprio in apertura dei *Grundrisse* di Karl Marx c'è un testo giustamente famoso. La prerogativa dell'individuo, dice Marx, è quella di isolarsi nella società. Qui, però, non c'è alcun riferimento all'individuo sociopatico, tanto meno al fenomeno autistico o alla pura e semplice misantropia. No, Marx parla

dell'individuo come tale, dell'individuo tout-court, insomma della “sana” individualità. Con le sue parole: «Der Mensch ist [...] nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann»¹.

L'individuo si isola come membro della società e se volesse isolarsi in altro modo, per es. rimanendo *fuori* dalla società, non riuscirebbe affatto nel suo intento. Non si può essere individui e insieme singoli. La singolarità connette i suoi membri secondo modalità esterne alla socializzazione ma estranee all'isolamento.

L'individuo si associa per dissociarsi. Sembra un altro paradosso e indubbiamente lo è: oltre i confini della società non c'è l'isolamento, ma un nuovo tipo di associazione, di cui il comunismo, in una accezione che dovremo perimetrare, sembra essere l'immagine più appropriata.

Il seguito del testo è altrettanto interessante. Immaginare che «la produzione dell'individuo isolato» avvenga «al di fuori della società», dice Marx, sarebbe come immaginare lo sviluppo di una lingua «senza individui che *vivano* e parlino assieme»². Questo significa che ogni “produzione”, cioè ogni attività economica, necessita di un contesto sociale. Socializzazione e attività economica sono evidentemente la stessa cosa. Vivere all'interno di un contesto sociale, o sia produrre, vuol dire isolarsi. L'attività economica, e segnatamente l'attività finanziaria, è resa possibile dall'isolamento che nasce dalla socializzazione.

Ciò è all'origine di un altro “apparente” paradosso.

(Ma i paradossi, se mi è permesso improvvisare una osservazione fuori campo, sono sempre apparenti, sono il tessuto dell'apparenza; a segno che l'apparenza non è illusoria, ma paradossale. E il paradosso dell'apparenza consiste precisamente in questo, che dietro di essa non si cela alcuna sostanza.)

L'altro paradosso indicato da Marx è il seguente: produrre isolatamente o sia: *socialmente*, non significa che i singoli produttori, ognuno dei quali è legato, com'è ovvio, al proprio interesse, si ostacolino a vicenda; piuttosto l'interesse

¹ K. Marx, “Kritik des Gothaer Programms”, in *Werke*, Dietz, Berlin 1973, vol. XIX, p. 16.

² *Ibidem*.

privato va inteso come l'«interesse privato di tutti»³. Gli interessi, cioè, non confliggono per il semplice fatto di essere delle istanze private. La vera ragione del conflitto sta invece nel loro carattere sociale. La società è il luogo stesso del conflitto; non c'è socializzazione che non sia intimamente conflittuale. Secondo questo modo di ragionare, la sfera privata e quella sociale non sono affatto sfere diverse. Si tratta al contrario di sfere consustanziali o, più semplicemente, concentriche. Nel senso che l'una implica l'altra. *La pointe*, seguita perciò Marx,

consiste piuttosto in questo, che l'interesse privato è già di per sé un interesse socialmente determinato, il quale può essere attinto esclusivamente all'interno delle condizioni poste dalla società e coi mezzi da essa messi a disposizione [...]. Si tratta dell'interesse dei privati, certo; ma il suo contenuto, come la forma e il mezzo che ne rendono possibile la realizzazione, si debbono a condizioni sociali indipendenti da tutti.⁴

Le condizioni sociali sono «indipendenti da tutti». Con ciò Marx intende dire che l'individuo, una volta attivo economicamente nella società, non si comporta come una vera e propria singolarità. Esso è condizionato, per non dire determinato, dal suo ruolo sociale. Il quale è principalmente un ruolo economico. La natura sociale del ruolo economico emerge con nettezza nel concetto di classe, un concetto che dalla seconda metà del secolo scorso si è cercato in tutti i modi di obliterare e che oggi appare quasi incomprensibile. Da ciò consegue che la libertà di cui gode l'individuo è quella ammessa in tutte le moderne società, vale a dire in tutti i contesti a regime capitalistico. L'individuo, nei termini scabri del *Manifest*, è libero di «vendere e comprare»⁵.

Che cosa significa? C'è libertà nella sfera della circolazione, ma non in quella della produzione. La libertà nella sfera della produzione confligge con la nozione stessa di individuo, che importa isolamento e indifferenza reciproci, come dire gli

³ Ivi, p. 74.

⁴ *Ibidem*: «La pointe liegt vielmehr darin, daß das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist und nur innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen und mit den von ihr gegebenen Mitteln erreicht werden kann [...]. Es ist das Interesse der Privaten; aber dessen Inhalt, wie Form und Mittel der Verwirklichung, durch von allen unabhängige gesellschaftliche Bedingungen gegeben».

⁵ K. Marx, F. Engels, «Manifest der Kommunistischen Partei», in *Werke*, Dietz, Berlin 1959, vol. IV, p. 476.

ingredienti di uno stato di reclusione generalizzata. La libertà nella sfera della produzione, cioè la libertà sostanziale, impone la declinazione tipologica dell'individualità. Questo, nei suoi termini essenziali, è il nostro problema.

Di qui l'ipotesi di reinquadrare il carattere sociale dell'isolamento individuale, questo concetto marxiano che non cessa di stupire i suoi lettori più attardati, traverso l'uso di un'ottica speciale, cioè l'ottica adottata da Ernst Jünger nelle pagine dell'*Arbeiter*. Tenteremo in particolare di profilare in senso tipologico i concetti marxiani di *Gattungswesen* e *Kommunismus*, e in questo proposito di incastrare tessere logiche di diversa provenienza, nella fattispecie marxiane e jüngeriane, illustreremo la nostra maniera, non più storiografica ma dichiaratamente progettuale, di riaprire la discussione sulla controversa nozione di rivoluzione conservatrice.

Cominciamo con una considerazione di carattere filosofico, rivolta al versante marxista della nostra inchiesta. *Gattungswesen* ("ente generico") e *Kommunismus* sono due aspetti della stessa realtà. L'aspetto logico e quello politico. Ciò che sul piano logico è l'ente generico, sul piano politico è il comunismo. In questa maniera il comunismo diventa un problema di logica e la logica, di rimando, un problema politico. Ciò ricorda da vicino il celebre "aforismo" di Lenin: «Non si può comprendere a pieno *Il Capitale* di Marx [...] se non si è studiata attentamente e capita *tutta* la Logica di Hegel»⁶. Ma qualcuno ricorderà anche il clamoroso rovesciamento di questa affermazione, operato da Louis Althusser, un autore oggi dimenticato: non è possibile capire Hegel, diceva, se non si è prima letto e compreso a fondo Marx⁷. Le due affermazioni si fecondano reciprocamente: Hegel e Marx stanno tra loro come i lembi combacianti della teoria e della prassi. «La philosophie», sintetizza mirabilmente Althusser, «est de la politique dans la théorie»⁸.

⁶ Lenin, "Quaderni filosofici", in Id., *Opere scelte in sei volumi*, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca 1973, vol. III, p. 445.

⁷ Cfr. L. Althusser, "Lénine devant Hegel", in Id., *Lénine et la philosophie suivie de Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris 1972, p. 79: «Personne n'a compris Hegel [...] car il n'est possible de comprendre Hegel que si on a étudié et compris à fond Le Capital!».

⁸ Ivi, p. 76. E poco più sopra (p. 75): «La philosophie est une *pratique d'intervention* politique qui s'exerce sous la forme théorique».

Due sono le parole di cui disponiamo per avviare un confronto serrato tra Jünger e Marx – *Kommunismus* e *Arbeitertum*. La seconda è una parola chiave della rivoluzione conservatrice. Cornelia Schmitz-Berning ci informa che è stato Ernst Jünger a sottolineare per primo l'antinomia tra *Arbeitertum* e *Arbeiderschaft*. Il saggio *Der neue Nationalismus* (1927) anticipa, in effetti, il più noto *Von Proletariat zum Arbeitertum* (1930), di August Winnig. «Nel Nazionalsocialismo» chiarisce Schmitz-Berning «*Arbeitertum* surrogava il termine *Proletariat*, il concetto centrale della teoria marxista della lotta di classe»⁹. Ma la situazione è in realtà più complessa. Si trattava di prendere le distanze dal significato del termine *Arbeiterstand*, la cui connotazione appariva, da destra come da sinistra, esclusivamente economica. L'economia, scienza della ricchezza, denunciava da una parte e dall'altra la sua povertà di spirito.

Così, dietro la greve retorica del *Blut* non c'è solo un primato razziale e biologico: questa sarà l'opzione nazionalsocialista, non certo l'unica, ma quella vincente: «La scuola di Monaco» annota Jünger,

la più superficiale, è poi risultata vincente; offriva merce a buon mercato. Nelle mie lettere e nei miei appunti di quegli anni compaiono una quantità di persone; anche Niekisch, Hielscher, Ernst von Salomon, Kreitz e Albrecht Erich Günther, che è morto da poco, avevano grandi vedute. Molti di loro sono stati assassinati, altri sono emigrati, altri ancora si sono disillusi o ricoprono posti di prestigio nell'esercito, nel controspionaggio, nel partito. Eppure, i sopravvissuti parleranno sempre di buon grado di quei tempi; si viveva potentemente nell'idea. Così io m'immagino Robespierre ad Arras.¹⁰

Nella dicotomia *Arbeitertum/Arbeiterstand* emerge in controtuce la direttrice economica che innerva il fenomeno della socializzazione. È il tema centrale dei *Grundrisse*, già lo sappiamo. Ma è anche il motivo polemico introdotto dal sottotitolo del *Capitale: Kritik der politischen Ökonomie*.

Ora, ciò che impedisce all'analista di sovrapporre *Kommunismus* e *Arbeitertum* è in primo luogo il concetto di gerarchia. Apertamente esibito nel primo Jünger, esso opera sottotraccia in Marx. Affiora così il nostro primo

⁹ C. Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, de Gruyter, Berlin 2007, p. 42.

¹⁰ E. Jünger, "Das zweite Pariser Tagebuch", in Id., *Strahlungen II*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988, pp. 46-47, in data 20 aprile 1943.

problema: giustificare la trattazione di questo corpo estraneo in rapporto alla teoria comunistica.

Almeno in un'occasione Marx tocca la questione nel modo più significativo. Citiamo ancora una volta dalla così detta introduzione del 1857 ai *Grundrisse*:

In tutte le forme di società vi è una determinata produzione che assegna a tutte le altre, ivi compresi i loro rapporti reciproci, rango e influenza [*Rang und Einfluß*]. Si tratta di una illuminazione generale [*allgemeine Beleuchtung*], in cui sono immersi tutti gli altri colori, i quali ne risultano modificati fin nella loro particolarità [*Besonderheit*]. È un etere speciale, che determina il peso specifico di tutti gli elementi che vi si distinguono.¹¹

Marx è qui alle prese con la rimodulazione di un tema caratteristico della logica filosofica o sia il rapporto tra universale e particolare, tra genere e specie. La produzione che si impone in un certo momento storico ha il potere di ordinare gerarchicamente tutti gli elementi che vi si riferiscono. E tuttavia essa è a sua volta un elemento particolare, giacché la sua posizione apicale, il suo primato, sono determinati dalla situazione storica. Inoltre, la produzione dominante non annulla le differenze specifiche: le “illumina”. Marx dice questo. Non si tratta perciò di un processo di assorbimento, ma, più esattamente, di trascolorazione. L'universale non è allora, come si è inteso per lo più, l'*indistinto*; l'universale non è vuoto ma pieno.

Da mero contenitore o sostanza neutra l'universale diventa “corpo”. Ma ecco il nuovo dato su cui occorre riflettere: se l'universale è un corpo, la scienza che se ne occupa è una scienza del particolare. L'universale si legge attraverso la lente del particolare. Questo è un altro paradosso. Una facezia di Jacques Lacan può servire a illustrarlo meglio.

Tres faciunt collegium è un'antica sentenza accademica. Per Lacan si tratta di un perfetto esempio di *collectivité* o sia di «un gruppo formato dalle relazioni di un numero definito di individui». Ma la *collectivité* non va confusa in nessun

¹¹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857-1858*, Dietz, Berlin 1974, p. 27.

caso con la *généralité*, che è invece «una classe che comprende astrattamente un numero indefinito di individui»¹².

La “collettività” lacaniana si presenta come un caso di universale distinto o corporeo. In questa foggia l’universale si attaglia alla psicoanalisi, che infatti Lacan classifica tra le scienze del particolare. Esattamente come la scienza della storia¹³. In che senso? Lacan sta ragionando sul rapporto tra il particolare e l’universale. Sta ragionando da filosofo. Ridotta all’essenziale la sua idea è questa: il solo modo di «dare corpo all’universale» è inscriverlo nella «congiuntura del momento particolare»¹⁴. Senza il riferimento al «momento particolare», vale a dire al momento storico, *l’universel... se dissipe en généralité*¹⁵.

Ernesto Laclau, che fra l’altro è un lettore molto attento di Lacan, intende qualcosa di analogo quando rielabora la nozione gramsciana di “egemonia” e approda all’idea di una «universalità parziale e pragmatica» o «*contingente*», cioè una «universalità contaminata dalla particolarità»¹⁶.

Sono indicazioni preziose, che dobbiamo mettere a frutto. Riprendiamo allora il nostro discorso da questa postazione più avanzata.

La produzione dominante, storicamente dominante, dispone le differenze in base al rango, cioè in base al loro modo specifico di differire. Con ciò il genere non contiene le differenze; esso, piuttosto, è una differenza *generica* al cospetto delle differenze *specifiche*. Su questo nuovo modo di concepire la logica filosofica ha seriamente riflettuto, sulla scia di Lacan, Slavoj Žižek, specie nel suo primo libro su Hegel: *Le plus sublime des hystériques*. La nostra attenzione è rivolta in particolare al concetto di *point symptomal*¹⁷. Con questa espressione Žižek indica

¹² J. Lacan, “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme”, in Id., *Écrits I*, Seuil, Paris 1999, p. 210.

¹³ Cfr. J. Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, in Id., *Écrits I*, Seuil, Paris 1999, p. 259.

¹⁴ Ivi, p. 290.

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ E. Laclau, “Identità ed egemonia: il ruolo dell’universale nella costituzione delle logiche politiche”, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, a cura di L. Bazzicalupo, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 48, 53.

¹⁷ Cfr. S. Žižek, *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*, PUF, Paris 2011, p. 27. Il “secondo” libro su Hegel è il recente *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical*

la contraddizione immanente al campo dell'universale. C'è da chiedersi allora qual è la contraddizione immanente al campo comunistico. La nostra ipotesi è che il punto sintomale del campo comunistico è rappresentato dal concetto di gerarchia. *La contraddizione immanente al comunismo è la gerarchia*. Essa non fa parte del comunismo e tuttavia gli è immanente. La gerarchia è insieme interna e esterna al comunismo, dunque la gerarchia *contraddice* il comunismo. Ciò implica una affinità strutturale tra la logica dell'universale e la logica del comunismo; di più: implica che la logica del comunismo non sia altro, *au fond*, che la logica della filosofia. La questione può restare in sospeso. Al postutto, come ha osservato Boris Groys, tali implicazioni servono a spiegare l'«istintiva inclinazione al comunismo riscontrabile in tutte le persone dotate di una coscienza critica»¹⁸.

Si riparta adesso dalla domanda di Žižek: *Quelle est donc, stricto sensu, la "contradiction" qui "pousse en avant" le processus dialectique?*¹⁹

La contraddizione è l'elemento *interno* che agisce all'*esterno* del campo. Anche la gerarchia – il "rango" nel linguaggio non domesticabile dell'*Arbeiter* – denuncia una contraddizione analoga: essa funziona come un elemento esterno, ma non lo è; si relaziona al campo come un oggetto, dunque dall'esterno, ma di fatto "lavora" all'interno – non è, dunque, un "oggetto" ma un "aggetto". L'aggetto è l'oggetto artificialmente internalizzato: in questa posizione "ectopica" esso crea contraddizione e movimento. Il rango è con ciò la *particolarità* del genere comunistico, vale a dire la sua contraddizione. Senza questa contraddizione interna il genere non avrebbe identità. Esso si organizza e si costituisce in opposizione alla sua contraddizione. Žižek parla a questo riguardo di una «eccezione costitutiva»²⁰; per noi, l'eccezione costitutiva in seno al campo comunistico è il rango.

Materialism, New York 2012. Va detto che nel nome di Žižek la critica hegeliana attinge oggi vertici semplicemente impensabili fino alla metà del secolo scorso.

¹⁸ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 9.

¹⁹ S. Žižek, *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*, cit., p. 27.

²⁰ *Ibid.*

Intesa come *funzione* e come *finzione* interna al campo comunistico, la gerarchia svolge un ruolo delicato. Il suo compito è rintracciare la singolarità nel cuore stesso dell'omogeneità; essa si incarica di segnalare le differenze sulla superficie piatta e astratta dell'«arido egualitarismo». – *Öde Gleichmacherei*: l'espressione, densa di risonanze, è di Martin Heidegger.

Com'è noto, nel gennaio del 1940 Heidegger organizza una «discussione» sull'*Arbeiter* per «una cerchia di colleghi»²¹; nello stesso anno, nel quadro di una vasta e articolata ricognizione sul pensiero di Nietzsche, Heidegger costruisce la definizione forse più puntuale del concetto di tipo: «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»²².

L'*Arbeiter* di Jünger non cessa di evocare il senso di questa «peculiare gerarchia». Essa serve a distinguere – o meglio: a distanziare (spazialmente) – *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»²³. «Ciò che sollecita la massima attenzione è piuttosto il fatto che tra il borghese e il

²¹ P. Trawny, “Heidegger und ‘Der Arbeiter’. Zu Jüngers metaphysischer Grundstellung”, in G. Figal, G. Knapp (Hrsg.), *Verwandtschaften*, Attempto, Tübingen 2003, p. 74.

²² M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, p. 173; M. Heidegger, *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».

²³ E. Jünger, “Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt”, in Id., *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, vol. VIII, 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».

lavoratore non c'è soltanto una differenza storica, ma principalmente una differenza di rango»²⁴.

«Differenza storica» – traduciamo così l'espressione problematica *Unterschied im Alter* (lett. “differenza d'età”) – e «differenza di rango» [*Unterschied des Ranges*]. La prima riguarda il tempo, la seconda lo spazio. Il tipo ragiona in termini spaziali, l'individuo in termini temporali. L'individuo abita la storia, il tipo la *Gestalt*.

Certo, anche la *Gestalt* può affacciarsi alla storicità. All'epoca della gestazione dell'*Arbeiter*, al valico tra gli anni Venti e Trenta del secolo scorso, il comunismo non è ancora entrato nel tunnel del Terrore, non si è ancora configurato, secondo che afferma Karl Schlögel, come «stato di eccezione»; questo avverrà, con sinistra precisione, a partire dall'anno 1937²⁵. Di conseguenza la situazione sovietica offre più di uno spunto per l'edificazione del mondo compatto dell'*Arbeiter*. Si potrebbero elencare una serie di elementi testuali a sostegno di una lettura “costruzionista”, ma il nostro interesse verte piuttosto sulle convergenze teoretiche.

Il comunismo – come la *Gestalt* – non si situa nel tempo al modo di una realtà preterita (poniamo l'ex-Unione Sovietica) o, al contrario, di una proiezione utopica. E non c'è neppure un comunismo del passato (il comunismo “rozzo”, nel linguaggio di Marx) e un comunismo dell'avvenire. Bisogna piuttosto cominciare a saggiare, come fa oggi Schlögel, la contiguità della storia e dello spazio. Questa era del resto la strada già percorsa da Walter Benjamin. La storia, dice Benjamin, non si dipana lungo la linea “cava” del tempo e lo storico, di rimando, deve smetterla di «lasciarsi scorrere di tra le dita, come un rosario, la sequenza

²⁴ *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 Unterschied des Ranges besteht».

²⁵ Cfr. K. Schlögel, *Terror und Traum. Moskau 1937*, Fischer, Frankfurt a.M. 2011, p. 305. Il carattere “liminare” dell'anno 1937 emerge in modo impressionante nel capitolo intitolato *Eine Topographie des Verschwindes: das Moskauer Adressbuch von 1936* (ivi, pp. 86-102), in cui un semplice indirizzario si trasforma, nelle mani di Schlögel, in uno sterminato «registro dei morti». L'eco del terrore si propaga da un capo all'altro della storia: dalle cifre che compongono l'anno 1937 si ricava, per metatesi, il 1793.

degli avvenimenti»²⁶. Lo storico deve semmai considerare il fenomeno opposto, cioè l'“arresto” del tempo (*Stillstellung des Geschehens*, dice Benjamin). E tutte le volte che la storia si arresta è in atto una «*chance* rivoluzionaria»²⁷: si rende cioè visibile il punto preciso, lo *spazio*, in cui essa riparte da zero. Ecco il brano decisivo: «Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von “Jetztzeit” erfüllte bildet». Impossibile approntarne una versione letterale: *Non il tempo omogeneo e vuoto si offre alla costruzione del luogo della storia, ma il tempo che nella sua pienezza culmina nell'ora [Jetztzeit]* ²⁸.

L'espressione *Jetztzeit* non designa il tempo frammentato nella puntualità dei singoli istanti, contro cui polemizza l'ontologia temporale di Heidegger; *Jetztzeit* è piuttosto la ‘punta del tempo’, il sito apicale in cui il tempo cessa di svolgersi in guisa «omogenea e vuota» e riparte da inedite premesse – per es. da Messidoro.

La révolution, dice il Poeta, *ampute le monde*. Dunque *ab ovo* significa *a novo*. Ma ora c'è soprattutto una questione che si fa strada imperiosamente e le sormonta tutte: questa attitudine del tempo a ripartire daccapo cangiando corpo e veste, riguarda ancora il senso della storicità? – Perché ci sia ripartenza, scrive Benjamin, deve «saltare il *continuum* della storia». Sono parole di fuoco: «La coscienza di far saltare il *continuum* della storia, leggiamo, è una peculiarità delle classi rivoluzionarie al momento dell'azione»²⁹. Verosimilmente, se salta il *continuum* della storia salta anche la coscienza: dopo Hegel, infatti, non è più agevole, malgrado la Fenomenologia husserliana, distinguere il tempo della coscienza da quello della storia. La «*chance* rivoluzionaria» è allora quella in cui la coscienza fa saltare se stessa.

La rivoluzione brilla sulla punta del tempo e si rende visibile solo allo sguardo che ha saputo emanciparsi dall'illusione della storia. È dunque ancora un paradosso quello con cui abbiamo a che fare, e tra i più insidiosi. Esso riguarda

²⁶ W. Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, *Die Neue Rundschau*, LXI, 1950, p. 570.

²⁷ Ivi, p. 569.

²⁸ Ivi, p. 567.

²⁹ Ivi, p. 568: «Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich».

il nesso tra comunismo e storia, un tema su cui il ‘giovane’ Marx ci ha lasciato degli appunti notevoli; ne faremo cenno, se possibile, più avanti. Limitiamoci per ora a questo dato: ammesso che l’atto rivoluzionario disponga di una logica, essa consiste nella distruzione e nella ricostruzione della storia, nel suo azzeramento e nella sua ripartenza.

Sarebbe tuttavia un errore filosofico e politico considerare questo *passage a l’acte* nei termini di una presa del potere. 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 nello svolgimento storico. La battaglia del lavoratore riguarda il dominio dello «spazio elementare»³⁰. Il rapporto gerarchico esclude il tema temporale della successione: il lavoratore non prende storicamente il potere, piuttosto non smette di esercitarlo; di più: 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 [*Machtraum*] e colmarlo di senso»³¹. Del pari, occorre rifiutarsi all’idea «di vedere nell’*Arbeiter* il rappresentante di un nuovo ceto [*Stand*], 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 [...]»³².

Come l’*Anarch*, la figura che si affaccia nell’ultima fase della riflessione jüngeriana e che trae alimento da un’acuta riflessione sul “proprietario” stirneriano³³, anche l’*Arbeiter* «non lotta per il potere, in quanto lo riconosce come sua proprietà»³⁴. *Arbeiter* e *Anarch* sono soggetti “demaniali” e cioè, alla lettera,

³⁰ E. Jünger, “Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt”, cit., p. 58.

³¹ Ivi, p. 71.

³² *Ibidem*.

³³ Per l’interpretazione jüngeriana dell’*Eigner* di Stirner ci permettiamo di rinviare a G. Raciti, “Vite Parallele. Potere e persona nelle politiche di Max Stirner e Ernst Jünger”, *Archivio di storia della cultura*, XVIII, 2005, pp. 245-265.

³⁴ E. Jünger, “Eumeswil”, in Id., *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, vol. XVII, 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. Il che può succedere senza violenza, specie se si è rafforzata l’auto-coscienza”).

proiezioni o “irraggiamenti” del *dominium*. Che si chiami “forma” o “genere” – vedremo meglio anche questo –, il dominio richiede anzitutto uno status soggettivo adeguato.

L’inadempimento di questa richiesta attraversa come un filo indubbiamente rosso la storia del comunismo. Storicamente il comunismo è caduto per molte ragioni; filosoficamente è caduto per una sola ragione: l’assenza di un’adeguata teoria del soggetto comunistico. Il soggetto comunistico è il soggetto tipologico. Si è costruito il comunismo, ma si è lasciato al suo interno un soggetto inadeguato – l’individuo o *Bürger* –, a cui è mancato subito, come dice Jünger, il *Lebensluft*, l’«ossigeno vitale»³⁵. Dietro la catastrofe storica bisogna fiutare un deficit teoretico.

L’indagine sul tipo formalizzata nell’*Arbeiter* di Ernst Jünger, contiene al suo interno una dottrina suppletiva per l’abitare comunistico. Questa è la nostra tesi generale. Ne discende il proposito di tradurre i concetti di *Gattungswesen* e *Kommunismus*, due concetti marxiani mutuati da Feuerbach³⁶, rispettivamente nei termini jüngeriani di “tipo” e *Gestalt*.

Cominciamo da un’osservazione periferica. Non è vero che il moderno individuo metropolitano – per es. il «geistige Nomade» di cui parla Oswald Spengler in pagine celebri³⁷ –, 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 infatti è l’istinto nell’animale, è l’interesse (economico) nell’individuo. La “pulsione” individuale è una pulsione economica.

³⁵ E. Jünger, “Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt”, cit., p. 59.

³⁶ Per la nozione di *Gattungswesen* o “ente generico” si rimanda alla ricognizione di G. Dicke, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Westdeutscher Verlag, Colonia-Opladen 1966, p. 55ss. Da ultimo, cfr. R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati-Boringhieri, Torino 2004. L’idea feuerbachiana del comunismo emerge per es. in un passaggio come questo (L.A. Feuerbach, “Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae”, in Id., *Sämtliche Werke*, Otto Wigand, Leipzig 1846-1866, 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”).

³⁷ Cfr. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Beck, München 1990, p. 677.

Torniamo a Marx; egli dice: l'uomo «produce universalmente», l'ani-male «unilateralmente»³⁸. L'antico *topos* dell'animale serve qui a reinventare il senso di una vita esperita fuori dal genere e dentro la “natura”. *Fuori dalla teoria e dentro la prassi del mercato*. Nel mercato l'individuo ritrova l'*habitat* particolaristico o naturale di cui il genere minaccia di privarlo. Questo può illuminare, tra l'altro, il senso di un noto passaggio di Lenin: «La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio *solo dall'esterno* [только извне], cioè dall'esterno della lotta economica»³⁹. Da questa angolazione, che cominciamo a saggiare in guisa sperimentale, il genere e il mercato si escludono come le soggettività che vi si associano: come tipo e individuo.

Il problema del comunismo non investe la posizione dell'uomo “nel cosmo”, bensì nel genere. All'interno del genere la coscienza diventa demaniale, cresce fino al *dominium*. 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 è così importante. Per Istvan Mészáros si tratta del «concetto chiave» dei *Manoscritti*⁴⁰. Teodor Il'ich Oizerman⁴¹ invitava a maggior cautela: c'è il pericolo, scriveva negli anni Sessanta del secolo scorso, di una dilatazione indebita – spiritualistica, esistenzialistica – di una tematica, di cui bisogna tornare a rivendicare la matrice materialista.

Porre la questione di principio circa l'abitabilità del genere significa per noi *dis-porre*, cioè rimuovere, il problema dell'alienazione.

Il «lavoro estraniato» scrive Marx «rende il *genere* estraneo all'uo-mo»⁴². Da questa prima (e forse unica) evidenza ricaviamo che il lavoro alienato *degenera* l'uomo, cioè lo priva del genere a cui appartiene. Com'è ovvio, non si tratta di una

³⁸ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Hrsg. M. Quante, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, p. 91: «[Das Thier] producirt einseitig, während der Mensch universell producirt».

³⁹ Lenin, *Che fare?*, a cura di V. Strada, Einaudi, Torino 1971, p. 97.

⁴⁰ Cfr. I. Mészáros, *La teoria dell'alienazione in Marx*, tr. it. di M. e E. Cingoli, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 11.

⁴¹ Cfr. T.I. Oiserman, *Die Entfremdung als historische Kategorie*, Dietz, Berlin 1965.

⁴² K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 90: «die entfremdete Arbeit [...] entfremdet [...] dem Menschen die *Gattung*».

appartenenza naturale, poniamo biologica o razziale, bensì teoretica e politica. La «legittimazione» del singolo, sottolinea Jünger in un contesto parallelo, è data dall'appartenere o meno a una *Gestalt*⁴³. I concetti di *Gattung* e *Gestalt*, collocati su versanti a prima vista opposti o almeno estranei, convergono in realtà su un punto fondamentale. 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, lo diciamo a scanso di equivoci grossolani, dalle *degenerazioni* totalitarie: il totalitarismo è infatti la parodia della totalità, come dire l'enfasi della “parte”. I fascismi riproducono politicamente la conflittualità parcellizzata e istintuale del mondo naturale: essi, dice perciò Boris Groys, «non sono abbastanza totali», perché oppongono una razza contro l'altra, mentre il comunismo «hat [...] allein das Ganze zu seinem Gegenstand»⁴⁴.

I fascismi riproducono la frammentazione naturale sul piano politico, i mercati la riproducono sul piano economico e per meglio dire finanziario.

Le democrazie liberali riattivano i conflitti parziali sul piano finanziario, vale a dire all'interno della *Zivilisation*. E almeno sotto questo rispetto l'endiadi *Kultur/Zivilisation* è ancora feconda: la *Zivilisation* segna (spenglerianamente) la “crisi” della *Kultur*, ne mette in luce, cioè, 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 interamente artificiali. Riaffiora così il concetto di “seconda natura”, che ora, però, sarà da intendersi non solo in senso riproduttivo, ma anche e soprattutto produttivo. Proprio come si evince dal paradosso di Adorno: «La *Zivilisation* è la vittoria della società sulla natura, nel senso che ogni cosa vi si cangia in natura»⁴⁵.

Ma il rapporto tra totalità e parzialità, diciamo tra cultura e natura, è anche un problema metafisico. Marx, è noto, rovescia l'assunto roussoviano: il

⁴³ Cfr. E. Jünger, “Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt”, cit., p. 47: «es ist die Legitimation [...] des Einzelnen, daß er dieser oder jener Gestalt zugehört».

⁴⁴ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 34.

⁴⁵ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt a.M. 2011, p. 195.

movimento di emancipazione non parte dalla totalità per approdare alla parzialità; la traiettoria descritta dal comunismo non principia da un ente «parfait et solitaire» per attingere la «*partie d'un plus grand tout*»⁴⁶. Il motivo è semplice: il genere, come la *Gestalt*, non è il frutto della somma delle sue parti. Dalla somma dei partiti comunisti non risulta l'idea del comunismo.

Le affinità architettoniche tra il *Gattung* e la *Gestalt des Arbeiters*⁴⁷ si prolungano oltre i rispettivi concetti. Il comunismo, come precisa Marx nelle dense pagine dei *Manuskripte* in cui ragiona sul «comunismo rozzo e meccanico» [*der rohe und gedankenlose Communismus*]⁴⁸, non ha un inizio, ma non ha neanche una fine e meno ancora un fine; non è *ordo naturalis* e non è *ordo artificialis*. Il comunismo non è natura (inizio) e non è utopia (fine). «Inizio e fine, nascita e morte», rilancia Jünger, sono determinazioni evolutive e «la *Gestalt* ne è immune»⁴⁹. All'inizio e alla fine, cioè nei contesti isomorfi della natura e dell'utopia, opera l'individuo. Il suo statuto è quello del *Theilwesen*, l'individuo è l'«essere parziale»⁵⁰. 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»⁵¹.

E aggiunge: «[L'alienazione] rende estranee [...] l'una all'altra la vita del genere e la vita individuale»⁵².

⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, éd. B. Bernardi, Flammarion, Paris 2001, p. 80.

⁴⁷ Cfr. E. Jünger, “Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt”, cit., p. 37: «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 indivi-
dui]».

⁴⁸ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., pp. 113 ss. Torneremo a menzionare anche in appresso questi testi.

⁴⁹ Ivi, p. 86: «Die Entwicklung kennt Anfang und Ende, Geburt und Tod, denen die Gestalt entzogen ist».

⁵⁰ K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di G. Scuto, Massari, Bolsena 2003, p. 80.

⁵¹ K. 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.

⁵² *Ibidem*: «[Die entfremdete Arbeit] entfremdet [...] das *Gattungsleben* und das individuelle Leben».

Proviamo adesso a mescolare queste indicazioni a un passaggio centrale dell'*Arbeiter*: «La forma è reale nel senso più significativo del termine e ciò in rapporto al singolo vuol dire: o il singolo è operaio o non è [niente] – »⁵³.

O il singolo è tipo oppure è individuo, cioè niente; così Jünger. Ma se inforchiamo l'occhiale di Marx questa alternativa si volge in un paralogismo, perché l'individualità si rivela come il prodotto dell'alienazione della singolarità. Essere individui e essere alienati è la stessa cosa. L'individuo accede all'essere alienandosi, cioè rinunciando all'essere. O il soggetto abita la casa comune oppure ricade – usiamo qui le parole di Alain Badiou – entro «i limiti [...] imposti dall'individualità ovvero dall'animalità, che è la stessa cosa»⁵⁴. Se il singolo si aliena nell'individualità, cioè nell'animalità, è perché valuta il genere in termini astratti, non reali ovvero abitativi. La casa del singolo è il genere – l'uomo alienato, cioè l'individuo, ne rimane fuori.

Lo abbiamo detto prima: il problema del comunismo concerne la posizione dell'uomo nel genere. La posizione dell'uomo nel cosmo, cioè entro un contenitore astratto, è invece il problema del liberalismo. Il comunista abita il genere, ma senza alcun rapporto al genere: il genere, si vuol dire, non è l'*essere*, di cui il comunista sarebbe il “custode”, il “pastore” o comunque l'interlocutore privilegiato. È una prerogativa dell'individuo quella di cercare da una parte il “dialogo” con la totalità e dall'altra marcarne la distanza. Vi è in questo atteggiamento una premessa dualistica inconciliabile con la vita del genere o nel genere. Come ‘ente generico’ il singolo è generalità e il genere è singolarità. Non sono in questione, dice Marx in un sorprendente testo giovanile, in cui discute lo statuto degli *Stände* prussiani, le «unità della distinzione», ma le «distinzioni dell'unità»⁵⁵. L'universale *contingente* di Ernesto Laclau presenta questo

⁵³ E. Jünger, “Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt”, 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 – [...]».

⁵⁴ A. Badiou, *L'ipotesi comunista*, Nouvelles Éditions Lignes, Clamency 2009, p. 185.

⁵⁵ K. Marx, “Über die ständischen Ausschüsse in Preußen”, in *Werke*, Dietz, Berlin 1990, vol. XL, p. 410.

impasto del genere e della singolarità. Resta adesso da capire che cosa rimane, nel contesto appena abbozzato, di ciò che abbiamo chiamato storicità.

Va osservato in primo luogo un diverso rapporto tra storia e mito, tra movimento e *Gestalt*; è un rapporto, per intenderci, che rovescia lo schema della filologia positivista: la storia non sta dietro ma davanti al mito, come lo schermo rispetto al proiettore. Il mito dell'operaio proietta le sue figure sullo schermo della storia.

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*»⁵⁶. La *Gestalt*, dunque, non è fissa, non più di quanto la storia sia davvero in movimento. Cade in taglio la formola neoalchemica di Joyce: *Neverchanging everchanging*.

Va chiarito innanzitutto che rispetto alla fissità del mito il movimento della storia non è “apparente”, è metaforico. È una precisazione importante. Il movimento storico non rimanda ad altro da sé, per es. 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»⁵⁷ del mito, è l'immagine in movimento, la cinematica della *Gestalt*. La *Gestalt* si muove o si ‘turba’ traverso le sue metafore storiche. La storia ‘drammatizza’ la *Gestalt*.

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*»⁵⁸. La sfasatura tra comunità e singolo 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 è lecito esprimersi a questo modo, è

⁵⁶ E. Jünger, “Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt”, cit., p. 86: «Die Geschichte bringt keine Gestalten hervor, sondern sie ändert sich mit der Gestalt».

⁵⁷ *Ibidem*: «Entwicklungsgeschichte ist [...] nicht Geschichte der Gestalt, sondern höchstens ihr dynamischer Kommentar».

⁵⁸ Ivi, p. 49.

storia dell'alienazione. Inalienabile è solo il mito. Mito e storia formano allora piani o livelli gerarchicamente differenziati. Questo significa che mito e storia si dispongono alla coabitazione. Dice perciò il vecchio Jünger: «Il mito accompagna la storia come un sogno»⁵⁹.

«Zeitloses wiederholt sich überraschend in der Zeit»: «Sorprensamente, l'intemporale continua a ripetersi nella storia»⁶⁰. Queste parole dello Jünger centenario intrattengono un rapporto segreto con il nostro tema. Non meno sorprendente, infatti, è che il comunismo, in virtù della storia, torni a visitare la coscienza umana. La cosa può spiegarsi così: *il comunismo esce eternamente sconfitto dai processi storici perché è l'elemento eterno entro i processi storici*. Questa semplice affermazione ha lo strano potere di reinventare i rapporti tra comunismo e storia.

È certo ben noto questo passo dell'*Ideologia tedesca*: «Per noi altri il comunismo non è uno stato da ripristinare e non è un ideale a cui l'effettualità deve attenersi. Noi diciamo comunismo il movimento effettivo che salta l'attuale stato di cose. E le condizioni di questo movimento scaturiscono dalle premesse in atto»⁶¹.

Il comunismo non è una «condizione» empiricamente cogente, ma neppure un ideale regolativo, trascendentale: come fibra o tensore della *Wirklichkeit*, che è la realtà *in motu*, il comunismo non può spegnersi in un approdo purchessia, anche emancipatorio, e non può adeguarsi, anche con le migliori intenzioni politiche, a una direzione prestabilita, poniamo a una linea di partito. Sotto questo rispetto, la critica marxiana al *rohe und gedankenlose Communismus* libera sviluppi teoretici non sempre adeguatamente valutati dai suoi numerosi

⁵⁹ E. Jünger, *Die Schere*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, p. 162: «der Mythos [...] begleitet die Geschichte traumhaft, fällt "wie der Tau" bei Nacht auf das Gras».

⁶⁰ Ivi, p. 89.

⁶¹ K. Marx, F. Engels, "Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten", in *Werke*, Dietz, Berlin 1969, vol. III, p. 35: «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».

commentatori. Marx vi afferma che il comunismo è “incompleto” quando ha bisogno, per giustificare i suoi fondamenti, di *exempla* storici. Il ricorso alla «prova storica»⁶² è piuttosto un sintomo di debolezza. A che giova, si chiede in definitiva Marx, una storia del comunismo? La storia del comunismo attesta l'incompletezza dell'idea comunistica, ne «confuta la pretesa all'essenza»⁶³. L'essenza non si realizza nella storia, ma nella forma. Questo è forse il punto di massima distanza tra Hegel e Marx, ed è significativo che tale distanza si apprezzi proprio all'altezza di un testo ordinariamente ascritto all'influenza hegeliana – i *Manuskripte* del 1844. Purtroppo, schematismi di questo genere non costituiscono l'eccezione ma la regola della storiografia filosofica.

Affondare nel passato è il movimento caratteristico di ogni opera di fondazione. Ma l'essenza, insinua Marx, non è fondazionale. L'essenza ha una sua linea temporale che non incrocia il passato e che “salta” o addirittura “fa saltare” la storia. Il rifiuto del passato come ricetto delle “prove” a sostegno della *Wirklichkeit* – l'azione che necessita di prove è propriamente una ‘reazione’ –, ha come conseguenza la libertà dal fondamento. In luogo del fondamento affiora una libertà fondamentale. «Appartiene ai contrassegni della libertà», scrive in parallelo Jünger, «la certezza d'esser parte intrinseca al *Keim der Zeit*, al nucleo essenziale del tempo»⁶⁴.

Keim der Zeit è un concetto che può richiamare la *Jetztzeit*, la “punta del tempo” di cui parla Benjamin nel suo *Begriff der Geschichte*. In un caso e nell'altro questo tempo dell'essenza non si lascia identificare. Non è presente o puntuale al modo dello *Zustand*; non è preterito o archiviale e pertanto vincolato ai *Beweise* storici; del pari, sarebbe politicamente scontato e teoreticamente avvilente ascrivere al futuro il senso della rivoluzione comunista.

⁶² K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 116.

⁶³ *Ibidem*: «[...] wenn [der unvollendete Communismus] einmal gewesen ist, eben sein vergangenes Sein die Prätentation des Wesen widerlegt».

⁶⁴ E. Jünger, “Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt”, 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».

Lenin, è noto, ragiona sul senso della «futura “estinzione”» [будущего “отмирания”] del capitale e afferma che non è possibile determinare, nel tempo, questo momento fatidico⁶⁵. Ci ricorda inoltre che Marx non si perde mai in «vane congetture su quel che non si può sapere». Più fecondo, semmai, 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»⁶⁶. Di qui il ricorso al modello evolutivo, di cui il marxismo sarebbe la «forma più completa» [в ее наиболее полной форме]⁶⁷. Ma l’assunzione di questo modello è di per sé problematica, giacché non si tratta di uno strumento neutrale di cui far uso, all’occorrenza, nel modo più congeniale. 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 se fosse la società borghese»⁶⁸. Le teorie scientifiche sono insomma preorientate. Meglio affidarsi allora alla filosofia piuttosto che alle scienze; alla tecnica piuttosto che alle tecnologie. Il discorso marxista, filosoficamente riattivato, 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 e la promessa dell’accumulazione capitalistica? Al posto di una società senza classi bisognerebbe cominciare a parlare, in termini politici e metafisici, di una società senza tempo. Ora, quale sarebbe, anzi qual è la soggettività più adeguata a questo nuovo contesto? Siamo tornati alla domanda iniziale.

⁶⁵ Cfr. Lenin, *Государство и революция*, 1918: il testo russo è consultabile al sito:

<http://www.magister.msk.ru/library/lenin/lenin007.htm>.

⁶⁶ J. Joyce, *Ulysses*, Wordsworth Classics, Ware 2010, p. 551: «A revolution must come on the due instalments plan».

⁶⁷ Lenin, *Государство и революция*, 1918: il testo russo è consultabile al sito:

<http://www.magister.msk.ru/library/lenin/lenin007.htm>.

⁶⁸ K. Marx, F. Engels, *Briefwechsel 1861-1867*, Dietz, Berlin 1949, vol. III, p. 249 (lettera del 18 giugno 1862).

Ripartiamo da una affermazione di Marx, assai impegnativa: «Anche nella sua esistenza più individuale l'uomo è, al contempo, *Gemeinwesen*, ente generico»⁶⁹.

Attenzione: Marx non pone, in termini classici, l'alternativa tra ente generico e individualità, tra collettività e singolarità; egli dice invece che il *Gemeinwesen* “convive” con l'espressione più acuta dell'individualità. L'uno e l'altra sono in qualche strana maniera solidali⁷⁰.

Per comprendere nel modo migliore un concetto impervio ma decisivo, l'unica cosa da fare è radicalizzarlo. Essere più radicali di Marx significa affermare che il *Gemeinwesen* è l'espressione più acuta dell'individualità umana: 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»⁷¹. Il mondo antico ha conosciuto un'esperienza del genere, ha conosciuto, cioè, alla lettera, l'esperienza *del* genere, e l'ha chiamata *μετάνοια* (*changing one's mind*).

La *μετάνοια* 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»⁷². 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»⁷³. L'uguale misura, prerogativa del diritto, si attaglia con ciò «agli individui disuguali». È importante, qui, cogliere il nesso dell'unità e della disuguaglianza. Non c'è un diritto individuale, ma non c'è neppure un'istanza giuridica a cui subordinare le singolarità: la

⁶⁹ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 115: «[Der Mensch] in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist».

⁷⁰ Per una lettura diametralmente opposta di questi testi giovanili di Marx, cfr. Finelli, *Un paricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, cit., pp. 136-163.

⁷¹ A. Badiou, *L'ipotesi comunista*, cit., p. 87.

⁷² K. Marx, “Kritik des Gothaer Programms”, cit., p. 21: «Dies gleiche Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit».

⁷³ *Ibidem*.

personalizzazione del diritto è il lato economico 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.

L'idea jüngeriana di gerarchia, basata su un modello tipologico, permette di osservare e non confondere il singolo impegnato nella casa comune. Altra casa e altra casa 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; 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 sempre impegnato nell'esercizio di un compito "aoristico": puntuale ma temporalmente indeterminato – né perfettivo né imperfettivo, ancor meno futuribile, diremo allora "mitico" –, un compito che ne taglia severamente la fisionomia: «metallica negli uomini, cosmetica nelle donne»⁷⁴. Ciò, però, non ha niente a che fare con l'identità. L'identità è tale, cioè unica, perché non somiglia a niente, ma, si badi bene, non somiglia a niente perché da niente differisce. Qualcuno vi riconoscerà il paradigma leibniziano degli indiscernibili, al quale resta avvitata la logica dell'individualità. Sul piano tipologico, invece, due enti uguali differiscono spazialmente, vale a dire gerarchicamente. La tipologia discerne cioè due enti senza per questo 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.

⁷⁴ E. Jünger, "Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt", cit., p. 126.

In luogo dell'identità personale cresce a questo punto un'identità dinamica che risponde ai concetti di «Gefolge» o «Gefolgschaft» e si oppone alle tradizionali sedimentazioni storico-sociali («Partei», «Versammlung» ecc.)⁷⁵. Anche «un gruppo di disoccupati» è un'unità operativa (*Gefolge*). Ciò discende direttamente dal fatto che il lavoro, come ripete Jünger, ha carattere «intelligibile, non empirico» – sfuggirvi è perciò impossibile. La conseguenza di ciò è che «lo stato di disoccupazione» va equiparato a quello dei «riservisti» nell'organizzazione di un esercito⁷⁶.

Marx illustra lo stesso scenario e usa quasi le stesse parole quando equipara i disoccupati a un «esercito industriale di riserva»⁷⁷. La «sovrappopolazione operaia», nient'altro che il fenomeno della disoccupazione, «diventa addirittura la leva dell'accumulazione capitalistica»⁷⁸. *Il capitale cresce in virtù della disoccupazione*. All'origine di quest'altro paradosso c'è ancora, se si guarda più attentamente, la questione dell'alienazione. L'opposizione occupato/disoccupato non ha *mai* avuto 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*. Con ciò è la produzione a imporre la disoccupazione e non soltanto, come ripetono senza fantasia tutti i moderni vertici aziendali, a causa del personale in esubero. La “crisi”, insomma, 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 la singolare distinzione marxiana⁷⁹) – o sia: operaio di fabbrica e impiegato, lavoratore materiale e immateriale, vi sono coinvolti allo stesso titolo. Per quanto “impiegati” a vari livelli nel processo produttivo, essi, in realtà, sono estranei o esterni al processo produttivo: sono “disoccupati”. Il *Nichtarbeiter* segna per così dire il passaggio da una teoria “ristretta” a una teoria “generale” dell'alienazione.

⁷⁵ Ivi, pp. 106, 108.

⁷⁶ Cfr. ivi, pp. 275-276.

⁷⁷ K. Marx, “Das Kapital”, in *Werke*, Dietz, Berlin 1986, p. 661.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cfr. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., p. 98.

Possiamo porre la questione anche in un'altra maniera: l'alienazione rappresenta il lato "accidentale" di una sostanza che in Jünger si chiama *Gestalt* e in Marx *Kommunismus. L'Arbeiter* contiene per es. questa sentenza caratteristica: «Tempo libero e tempo di lavoro sono modificazioni che fanno capo alla stessa funzione tecnica»⁸⁰. La tecnica, più precisamente *die Gestalt der Technik*, appare qui come *sostanza*, mentre l'ozio e il lavoro sono i suoi accidenti («Modifikationen»). A distanza di molti anni, Jünger ripropone il medesimo schema a proposito del macchinismo asiatico, con particolare riferimento alla tecnocrazia giapponese: si tratta, scrive, 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» [*Consequenzen*] dell'alienazione⁸². In breve, occupazione e disoccupazione sono condizioni accidentali (e occidentali) di un'estraneità sostanziale: quella dell'operaio rispetto all'intero processo produttivo.

Il tema ritorna in tutta la sua problematicità nella febbrile officina dei *Grundrisse*. Il fatto che il tempo di lavoro, argomenta Marx, «non possa rimanere in astratta opposizione al tempo libero», vale a dire al tempo libero «*così come esso appare dal punto di vista dell'economia borghese*», «è una cosa che si capisce da sé»⁸³. Qualche rigo più sotto Marx sottolinea che il tempo libero non è «gioco». Il riferimento (esplicito) è a Fourier. Ora, se il tempo libero non è gioco, è lavoro. Solo che non si tratta più del "pluslavoro" da cui il capitale ricava il profitto; si tratta invece del «tempo impiegato *für die volle Entwicklung des Individuums*»⁸⁴.

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

⁸¹ Jünger 1982, p. 131.

⁸² K. 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 Consequenzen dieses Verhältnisses sind».

⁸³ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857-1858*, cit., p. 599 (il corsivo è mio).

⁸⁴ *Ibidem*.

È un passaggio cruciale; seguiamone il rapido sviluppo: «Il tempo libero – che è tanto tempo dell’ozio o dell’agio, quanto tempo da dedicare a una attività superiore – ha trasformato insensibilmente il suo possessore in un altro soggetto e quest’altra specie di soggetto diventa poi parte integrante del processo produttivo immediato»⁸⁵.

Il “ritorno” dell’operaio nel processo produttivo immediato implica la fine dello stato di alienazione, così come l’impossibilità di distinguere tra occupazione e disoccupazione è il portato dello stato di alienazione. Sembra inoltre altrettanto chiaro che l’«altro soggetto», l’individuo *diversamente* soggetto, cioè “pienamente esplicito”, sia la figura delegata all’abitare comunistico ovvero la figura di cui stiamo cercando non l’identità, bensì la forma: la forma della singolarità tipologica. Singolarità piena, non parziale: singolarità non socializzata. Essa lavora nel tempo che il capitale valorizza *astrattamente* in forma di “gioco”. In quanto forma astratta del lavoro disalienato, il gioco è la riproposizione dell’alienazione a un livello più sofisticato, quello in cui, come dice Jünger, «il piacere e il servizio s’intrecciano in un tessuto cangiante»⁸⁶.

L’intreccio della produzione e della socializzazione funziona invece a un livello più concreto, con effetti perfettamente sovrapponibili. La prima produce *partes*, cioè merci; la seconda, parimenti, aggrega *partes*, cioè individui. E poiché la totalità è irriducibile alla somma delle sue parti, merci e individui rimangono entità separate, oggetti alienati. Per questo motivo il tipo non concepisce il lavoro come un’attività sociale, ma come forma. La forma del lavoro emerge a misura che l’operaio si emancipa dalla frammentazione sociale e si ricompone a unità.

Cominciamo allora a capire che la forma comunistica non può avere niente a che fare con la socializzazione e che, semmai, ne è il principio eversivo. Così, sullo scorcio del primo libro del *Capitale* ci imbattiamo nel concetto insolito di «proprietà individuale». Si tratta probabilmente di un apax. La struttura di

⁸⁵ *Ibidem*: «Die freie Zeit – die sowohl Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeit ist – hat ihren Besitzer natürlich in ein andres Subjekt verwandelt und als dies andre Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionsprozeß».

⁸⁶ E. Jünger, “Maxima-Minima. Adnoten zum ‘Arbeiter’”, in Id., *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, vol. VIII, p. 362.

questo concetto, sottilmente stirneriana, è il frutto indubbiamente “positivo” del processo capitalistico. – Leggiamo il testo:

La proprietà privata capitalistica è la prima negazione della proprietà privata individuale, basata sul lavoro personale. Ma la produzione capitalistica genera con la necessità di un processo naturale la sua stessa negazione. Negazione della negazione. Il che non comporta il ripristino della proprietà privata; è in questione, invece, la proprietà individuale fondata sulle conquiste dell'era capitalistica: la cooperazione, il comune possesso della terra e i mezzi di produzione ottenuti mediante il lavoro stesso.⁸⁷

Kooperation, il termine usato qui da Marx, non è, *sic et simpliciter*, sinonimo di socializzazione. La cooperazione è la socializzazione declinata in chiave tipologica. Il suo terreno di coltura è la fabbrica. Come fulcro della cooperazione, la fabbrica non è soltanto il luogo fisicamente circoscritto in cui si pratica il lavoro meccanizzato; il suo raggio d'azione è molto più vasto. L'espressione jüngeriana «paesaggio di officina» [*Werkstättenlandschaft*⁸⁸], forse la più caratteristica dell'*Arbeiter*, è più appropriata; è insieme più atmosferica e più precisa.

La fabbrica è la compagine tecnologica in cui tramonta l'«idiotisme du métier» e cresce, per converso, «le besoin d'universalité, la tendance vers un développement intégral de l'individu»⁸⁹. Così dice Marx nella *Misère de la philosophie*. Ma l'individuo integrale, come il «soggetto diverso» dei *Grundrisse*, non è più, in senso stretto, individuo, è già tipo. La fabbrica integra i soggetti e disintegra gli individui. Questo è uno degli aspetti del lavoro associato; Marx lo chiama «la côté révolutionnaire de l'atelier automatique»⁹⁰.

L'altro aspetto riguarda il nesso della cooperazione e della temporalità. Il fatto che Marx tratti il tema della produttività del capitale (valore di scambio,

⁸⁷ K. Marx, “Das Kapital”, cit., vol. XXIII, p. 791: «[...] das kapitalistische Privateigentum ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses 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 und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel [...]».

⁸⁸ E. Jünger, “Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt”, cit., p. 222.

⁸⁹ K. Marx, *La misère de la philosophie. Réponse a la “Philosophie de la misère” de M. Proudhon*, Giard e Brière, Paris 1896, p. 200.

⁹⁰ *Ibidem*.

divisione del lavoro, socializzazione) in termini esclusivamente temporali, può far riflettere. Nei *Grundrisse* è facile inciampare in frasi come questa: «Il capitale sormonta per natura ogni limitazione spaziale»⁹¹. Nel linguaggio odierno diremo che il capitale ha una vocazione mondiale, globale. Ma chiunque abbia qualche dimestichezza con i concetti filosofici sa bene che mondo e globo hanno poco o punto a che vedere con lo spazio: “essere nel mondo”, spiega Heidegger, significa “essere nel tempo”. Sono pagine troppe note per subire un’altra parafrasi⁹². Soffermiamoci piuttosto sugli sviluppi decisivi che derivano dalla coincidenza dei concetti di mondo e tempo. L’intuizione di Boris Groys, secondo cui «nella società capitalista il denaro gioca lo stesso ruolo del tempo nella filosofia di Heidegger»⁹³, è illuminante. Per Heidegger, sostiene Groys, «l’essente è così com’è perché non dispone del tempo per essere altrimenti»⁹⁴. Ora, la disponibilità del tempo è legata a quella del denaro: è il finanziamento a prolungare la linea del tempo; per contro, «la potenza poetica del capitale», cioè la sua capacità di foggare forme stabili, «è frutto del sottofinanziamento [*Unterfinanzierung*]]»⁹⁵. In altre parole, la molla del cambiamento scatta con l’erogazione dei finanziamenti. Più finanziamenti, più fluidità, più tempo – meno forme. La “ricchezza” della materia dipende, in un senso letterale e metaforico, dai finanziamenti necessari a potenziare l’acceleratore di particelle⁹⁶. C’è in

⁹¹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857-1858*, cit., p. 423: «Das Kapital treibt seiner Natur nach über jede räumliche Schranke hinaus».

⁹² Sinteticamente: secondo Heidegger è lo spazio a situarsi nel mondo, non il mondo nello spazio (cfr. M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, cit., 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-allontanamento”: 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.

⁹³ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 75. Ma si veda anche B. Groys, *Der göttliche Kapitalismus. Ein Gespräch über Geld, Konsum, Kunst und Zerstörung mit Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk und Peter Weibel*, Hrsg. M. Jongen, Wilhelm 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».

⁹⁴ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 75.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*: «Da un lato le particelle elementari sono primarie, giacché di esse è fatta l’intera materia. Ma in rapporto al finanziamento sono secondarie: più potente è l’acceleratore che le libera

definitiva un conflitto ontologico tra il finanziamento e la forma, nel senso che l'uno esclude l'altra. Certo, il sistema creditizio ha sperimentato storicamente varie forme di finanziamento, ma la forma, di per sé, esige il sottofinanziamento. Questo va tenuto presente anche in relazione alla affannosa ricerca di finanziamenti da parte degli odierni ministeri della cultura. La realtà viaggia in direzione contraria: meno soldi, più forma, e dunque più cultura.

Karl Schlögel giunge a conclusioni analoghe quando parla dello spirito di sopravvivenza che ha caratterizzato il destino delle grandi città dell'Est: «Nell'Europa orientale molte cose sono sopravvissute perché i soldi mancavano e la miseria era grande; perché non ci si poteva permettere di demolire e perché la morte di solito arrivava sotto forma di una prolungata trascuratezza»⁹⁷.

Mentre le metropoli orientali sono rimaste per così dire immerse nella formalina del comunismo, l'Occidente tecnocratico si è sviluppato sotto l'impulso di una logica temporale e finanziaria. Così, la «creazione delle condizioni fisiche dello scambio», per es. l'uso di «mezzi di trasporto»⁹⁸ e in generale ogni forma di comunicazione, sia materiale che immateriale, risponde al medesimo principio enunciato da Marx: «die Vernichtung des Raums durch die Zeit»⁹⁹. «Ogni sorta di incremento della velocità», incalza Heidegger, vale a dire ogni progresso tecnologico, «preme verso il superamento della distanza»¹⁰⁰, cioè verso la neutralizzazione temporale o finanziaria della spazialità. Preme verso la dissoluzione della forma e dei tipi, che ne sono i legittimi proprietari.

La forma è la «proprietà individuale» del tipo. Tale possesso non è soggetto al lavoro del tempo. Marx, è vero, ritiene che il capitale, giunto al culmine del suo sviluppo (la “società per azioni”), possa generare dalle sue stesse viscere la «necessaria transizione» da cui risulterà la «ritrasformazione del capitale in

mediante la scissione della materia, maggiore è il numero di particelle che vengono scoperte – e l'efficacia dell'acceleratore di particelle dipende unicamente dal suo finanziamento».

⁹⁷ K. Schlögel, *Arcipelago Europa. Viaggio nello spirito delle città*, tr. it. di M. Cupellaro, Mondadori, Milano-Torino 2011, p. 86.

⁹⁸ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857-1858*, cit., p. 423.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, cit., p. 105.

proprietà dei produttori» [*Rückverwandlung des Kapitals in Eigentum der Produzenten*]¹⁰¹. Ritiene che il tempo, cioè la forza dissolutrice delle forme, possa giocare a favore della forma comunistica. È il “prezzo”, sia detto fuor di metafora, pagato allo spirito del darwinismo. In realtà, non c'è modo di edificare il comunismo nel tempo, nel mondo, nella storia. Non perché il comunismo appartenga a un “altro” mondo, ma perché tempo mondo e storia sono processi soggetti a finanziamento e dipendono più che mai dalle dinamiche del capitale. Dove cessa il finanziamento, dove il tempo si arresta, inizia il comunismo – si compie la forma.

Il caso cinese presenta tuttavia il paradosso di una forma inscritta nel flusso temporale del finanziamento. Com'è noto, i Cinesi ripensano in chiave comunistica la produzione mediante scambio. L'esperimento appare irreali in primo luogo perché il tempo di lavoro, il tempo che si dilata nell'asiatica, interminabile giornata lavorativa, non svolge più un ruolo determinante. Ciò ricorda in parte lo scenario aperto dai *Grundrisse*, specie nei passi in cui Marx evidenzia la grottesca permanenza del criterio del «tempo di lavoro», che il capitale considera ancora l'«unico elemento determinante» [*einzig bestimmendes Element*], e la contestuale scomparsa del «lavoro immediato», ormai soppiantato dall'«applicazione tecnologica delle scienze della natura» [*technologische Anwendung der Naturwissenschaften*]¹⁰². Ne deriva una situazione anomala, in cui il tempo di lavoro non misura più il lavoro, bensì la progressiva estinzione del lavoro. In questa anomalia Marx scorgeva l'inizio della fine: «Das Kapital arbeitet so an seiner eignen Auflösung als die Produktion beherrschende Form»¹⁰³.

Ma la singolarità del caso cinese è sfuggita a ogni predizione. In Cina il potere comunista ha soppresso il discrimine tra il «regno della necessità» e il «regno della libertà», diciamo tra la natura e la cultura, con la conseguenza che la

¹⁰¹ K. Marx, “Das Kapital”, cit., vol. XXV, p. 453.

¹⁰² Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857-1858*, cit., p. 587.

¹⁰³ Ivi, p. 588.

«riduzione della giornata lavorativa», un presupposto per Marx inaggirabile¹⁰⁴, ha perduto il suo significato eversivo. La situazione in atto sembra essere quella delineata a suo tempo da Jünger: «Der Arbeitsraum ist unbegrenzt, ebenso wie der Arbeitstag vierund-zwanzig Stunden umfaßt»¹⁰⁵ («Lo spazio di lavoro è illimitato, allo stesso modo che la giornata lavorativa si estende per ventiquattr'ore).

La diagnosi è ribadita a distanza di un trentennio: «Der Arbeitstag zählt vierundzwanzig Stunden; demgegenüber bleibt die Unterscheidung von Arbeits- und Freizeit sekundär»¹⁰⁶ («La giornata di lavoro conta ventiquattr'ore; un dato rispetto al quale la differenza tra tempo di lavoro e tempo libero resta secondaria»).

Forse che l'«utopia» jüngeriana ha ceduto il posto alla realtà cinese? Può essere, ma il punto decisivo è per noi un altro e riguarda la destituzione del ruolo del tempo nei processi di emancipazione. 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 notava Marx a proposito delle crudeltà di Ricardo, che il cinismo «est dans les choses et non dans les mots qui expriment les choses»¹⁰⁷. 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»¹⁰⁸. L'esperimento cinese ha violato per sempre i «misteri» del capitale.

Nel suo *Poscritto comunista* Boris Groys ha circostanziato in termini semplici e efficaci il senso di questa violazione. Il fatto che i Cinesi o i Russi abbiano potuto «adottare» l'economia di mercato, dimostra che il capitalismo è una opzione politica tra le altre e che la sua natura, per esprimerci così, non ha niente di

¹⁰⁴ Cfr. Marx, «Das Kapital», cit., vol. XXV, p. 828.

¹⁰⁵ E. Jünger, «Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt», cit., p. 95.

¹⁰⁶ E. Jünger, «Maxima-Minima. Adnoten zum 'Arbeiter'», cit., p. 362.

¹⁰⁷ K. Marx, *La misère de la philosophie. Réponse à la "Philosophie de la misère" de M. Proudhon*, cit., p. 65.

¹⁰⁸ Ivi, p. 66.

“naturale”. La condizione post-comunista «si caratterizza per il fatto di rivelare l’artificio del capitale, giacché presenta la nascita del capitalismo come un progetto puramente politico di riconversione sociale e non come il risultato di un processo “naturale” che impronta lo sviluppo economico»¹⁰⁹.

Il capitale non è un “destino”, ma una realtà contingente; è un “modo di produzione”, appunto, che si presta altrettanto bene a una rifunzionalizzazione come a un’azione sovvertitrice. Il paradosso è allora questo, che sia toccato proprio alla Cina millenaria il compito di restituire il capitale alla sua storicità. L’storico Oriente ha costretto l’Occidente a fare i conti con la propria storia.

“Fare i conti con la storia”: sembra una di quelle frasi convenzionali ormai svuotate dall’uso. Ma in questo caso sta a significare che il tempo storico è indissolubilmente intrecciato alle dinamiche finanziarie. Il tempo, come si dice volgarmente, è denaro e tutta la storia del capitale procede per successivi e forzati finanziamenti. Tutto il meccanismo della socializzazione appare di fatto improntato alla logica del finanziamento. Se i rapporti umani non cessano di farsi e disfarsi, se il conflitto prevale sistematicamente sulla pacificazione, è perché gli individui non sono forme, cioè tipi, ma cose e più esattamente merci. È ancora Marx a chiarire la situazione: «Nel valore di scambio la relazione sociale tra persone si volge in un contesto sociale dominato dalle cose»¹¹⁰. L’«indipendenza personale» cede così il passo alla «dipendenza materiale»¹¹¹. In questo avvicendamento il «valore di scambio» opera come un «fattore universale», *ein Allgemeines*; ma non lo è; esso è piuttosto la contraffazione dell’universale, è la contraffazione su scala universale ovvero l’universalizzazione della merce. Sotto l’azione corrosiva della merce universale, conchiude Marx, «ogni singolarità è negata e disciolta»¹¹².

Spetta con ciò al comunismo il compito di negare la socializzazione e ristabilire la soggettività sotto colore di «proprietà individuale». Il dispositivo

¹⁰⁹ B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, cit., p. 94.

¹¹⁰ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857-1858*, cit., p. 75.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*: «Die Tätigkeit [...] ist der *Tauschwert*, d.h. ein Allgemeines, worin alle [...] Eigenheit negiert und ausgelöscht ist».

tipicamente hegeliano della «negazione della negazione» sopprime in una volta un sistema economico e il soggetto che lo asseconda *nel tempo*. Al fondo dell'uno e dell'altro c'è infatti la stessa radice. Ma la radice del capitale non è, per parafrasare Marx, l'uomo stesso, bensì l'individuo.

L'individuo, a rigore, non è l'uomo, ma la sua proiezione "oggettuale", la sua armatura «ortopedica»¹¹³. Sono parole di J. Lacan. L'individuo è l'appendice separata o "alienata" dell'uomo. In essa si concentra *la formule la plus générale de la folie*¹¹⁴. Follia è qui sinonimo di fissazione, ma nella dialettica tra paziente e analista – tecnicamente si parla di transfert – non c'è posto per gli *Zustände*, non c'è spazio per l'individualità e il suo logico correlato: la follia identitaria. Il flusso dialettico, argomenta Lacan contro «ogni filosofia uscita direttamente dal *Cogito*»¹¹⁵, volge dal soggetto al soggetto e "fa saltare" l'oggetto – come dire: l'immagine dell'uomo. Se perciò il comunismo è apparso a taluni un umanesimo, si è trattato, in senso letterale, di illusione ottica. Un'illusione che si è spinta fino alla follia.

La fine dell'umanesimo segna il compimento del comunismo. Il comunismo compiuto, integrale, colmo – *полный коммунизм*, dice Lenin (dove l'aggettivo *полный* è affine a *plenus*, πληρης) –, è una buona alternativa all'immagine del comunismo nel tempo, nella storia, nel mondo: al comunismo realizzato.

¹¹³ J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique", in Id., *Écrits I*, Seuil, Paris 1999, p. 99.

¹¹⁴ Ivi, p. 96.

¹¹⁵ Ivi, p. 87.