

Note dialettiche sul *valore-libertà* di Graeber come criterio archeologico del neo-liberismo: la Grecia classica e il Duecento europeo

Andrea Pascali

Dialectical notes about David Graeber's freedom-value as archeological parameter of neo-capitalism: the ancient Greece and European thirteenth Century

Abstract

This essay is almost entirely concerned with an admiring censure to the social presuppositions of a good life put on the ground of David Graeber's *Debt*. Despite our own feelings we have to contrast this American scholar anarchist anthropology with a *summa* of classical Marxian critical thought, with regards either to methodological or theoretical Graeber's approach. Graeber's portrait of classical Greece and the European Middle Ages relies on a typical anarchist theoretical assumption, that is the basic relations of productivity have to be submitted to superstructural human relations. We draw on the scientific results recently pointed out in the International Symposium on Marxian Theory, to produce a neo-dialectical censure over this lack of attention to material free-wage labour conflicts. This criticism is based on the classical Marxian theory of Value and the Adorno's *Neue Lektüre* School.

Keywords: debt, theory of value, Medieval knowledge, neo-liberism, anarchism

Debt di David Graeber [Graeber, 2011] possiede, oltre i molti pregi, almeno il difetto di contribuire all'affossamento dei paradigmi marxiani come strumento di analisi del presente¹. È soprattutto *questo* a renderlo un testo moderno. Per godere nella loro compiutezza le staffilate, feroci e amabili insieme, che Graeber infligge alle nostre

¹ David Graeber è uno studioso e attivista anarchico americano che insegna attualmente Antropologia alla *Goldsmiths University* di Londra. Fu allontanato da *Yale* per la sua attività politica intorno al 2000, e la cosa fece parecchio rumore, anche perché la sua preparazione e il livello di *productivity*, oggi molto importante in accademia, non giustificavano affatto un gesto che fu di vero e proprio ostracismo. In Inghilterra, egli è stato negli ultimi anni una presenza fissa in televisione e in talk show ad alto share. È una voce preparata e critica che coniuga la sua attività di ricerca alla partecipazione attiva alle lotte sociali in corso: è ritenuto l'ideologo di *Occupy Wall Street*. Graeber si dottorò con una tesi sullo schiavismo in Madagascar, che pubblicò poi, molti anni dopo, nella monografia *Lost People: Magic and Lagacy of slavery in Madagscar* [Graeber, 2007]. Di Graeber si vedano i seguenti lavori: *Toward an Anthropological Theory of Value* [Graeber, 2001]; "The Anthropology of Globalisation (with notes on Neomedievalism, and the end of the Chinese Model of the Nation-State)" [Graeber, 2002a]; "For a new Anarchism" [Graeber, 2002b]. Su *Debt*, si vedano almeno Blackburn [2013] e Kalb [2014].

società, occorre accogliere in premessa il rifiuto di categorie marxiane entro cui pensarle, giudicate inadeguate e in definitiva complici. Dico ciò da marxista e dunque non da marxista felice. La mia fiducia nella dialettica, però, mi impone di non drammatizzare il conflitto e di non eluderlo; vorrei dunque qui provare a reagire.

Fra le varie discipline che hanno proposto, in anni non solo recenti, un approccio tanto critico al capitalismo quanto non marxiano nelle premesse, l'Antropologia Culturale si è distinta sia per la perspicacia delle analisi che per la capacità di metterle a sistema; di *accumularle*, si l'on peut dire. E non solo al suo interno. Da Braudel [1981-82] in qua, passando per altri *giganti* della Storia Sociale [Polany, 1957. Arrighi, 1994], quel discorso scientifico ha diffuso una cognizione della disuguaglianza e della violenza, già in Hegel connaturate entrambe al processo stesso di omizzazione, come di elementi *primari* e *sovraordinati* alla dialettica storica che oppone le forze produttive ai rapporti della produzione: una dialettica, quest'ultima, che sarebbe invece succedanea e largamente derivata. È oggi, quella cognizione, un dato per scontato del pensiero dominante, a ogni livello, anche a quello del radicalismo post-democratico che si cova in seno.

L'Antropologia, che per vocazione indaga l'umano oltre l'inganno prospettico della Storia, dunque dei processi ideologici dei vincitori, non ha mai avuto dubbi, sin da Mauss [1925] o Malinowski [1922. 1927], nel rifuggere da paradigmi storicisti e da economicismi vari. Studiosi con tendenze social-umanitarie o anarchiche (così è chiaro quanto mi risulti astratta l'idea della a-valutatività scientifica) vanno indagando da lustri lo specifico dell'agire *umano* aggirando le categorie critico-dialettiche, anzi *imponendosi* di evadere da qualcosa che è sentito come una gabbia, troppo carata sullo sviluppo, ritenuto particolarissimo, delle sole società occidentali e dei loro mercati². L'internazionalismo anticapitalista, con la sua posta in gioco di una

² Anche al di là dell'approccio strettamente funzionalista di un Malinowski o di un Radcliff-Brown, la *weltanshaug* dominante da sempre nella Disciplina è ancorata a olismo e a relativismo gnoseologici. Nonostante certa antropologia degli anni sessanta e settanta, sulla scorta di Leslie White [White L., 1949], abbia praticato il recupero di un approccio materialista allo studio delle società senza storia, e qui valgano White B. [1976], Goody [1976] o Harris [1979], la sostituzione dell'ermeneutica humboldtiana o dello strutturalismo al materialismo storico si mostra come una vera ossessione degli antropologi in generale. Che si tratti appunto di olismo scientifico [Wolf, 1982] o di idealismo analitico [Levi-Strauss, 1949. 1962], la nemica giurata degli antropologi è stata e sarà sempre la Dialettica, la Ragione storica dell'umanità in quanto soggetto progettante e che giunge a se stesso esplicando nel conflitto fra classi le forme del proprio divenire *per sé* (così ne facciamo irritare un bel po'). Questa 'fissazione' a voler vedere una ragione e una posta in gioco, non una semplice 'speranza', nella evoluzione umana, viene tacciata quantomeno di teo-antropologismo; in *tutte* le Scienze Sociali, a dire il vero, da Durkheim in qua. Nell'Antropologia, questa *damnatio memoriae* passa soprattutto attraverso il rifiuto delle tesi contenute in un classico della storia sociale, quel lavoro di Lewis Henry Morgan sulla società antica [Morgan, 1877] che fece innamorare di sé Marx per la sintonia che mostrava con lo studio di Engels *L'origine della Famiglia, della proprietà privata e dello Stato* [Engels, 1884], pubblicato qualche anno dopo e punto di riferimento stabile, per una sinossi dell'evoluzione sociale dal punto di vista storico-economico, almeno fino agli anni '50 del novecento.

generale liberazione umana dalle catene dello sfruttamento, viene ridotto così a *capitolo* del capitalismo stesso e ricondotto a una sua sostanziale organicità con quello.

Gli studi classici sullo *Scambio*, ma *non* dei prodotti del lavoro, come esito in Levy Strauss [1949] delle analisi di Mauss sul *Dono* [1925] o di Malinowski sul *Kula* nelle Trobriand [1922], in cui gli oggetti non si cambiano *a parità* di valore poiché non esiste una *misura* del valore, si sono poi sviluppati, a partire dagli anni settanta, nelle opere di due figure molto importanti dell'antropologia non-marxiana a orientamento anarchico³, i cui contributi alla ridefinizione di categorie storico-materialiste mi appaiono fondamentali.

Dei due, Pierre Clastres e David Graeber, proverò qui a dire qualcosa su alcune questioni di cui tratta appunto il secondo nel suo libro più recente, partendo dalla Grecia antica e dal Medioevo europeo e vicino-orientale. Del primo dirò in altra sede, ma rimando intanto, il lettore interessato, alla raccolta di saggi recentemente ripubblicata, *La société contre l'état* [Clastres, 1974], che è rappresentativa del pensiero e delle ricerche condotte da Clastres per lunghi anni presso le popolazioni indie dell'America Meridionale.

In ogni caso, il mio intento sarà anzitutto teoretico; non è mia l'ambizione di una accanita ricostruzione storica o filologica dell'opera di alcuno. Sono interessato, piuttosto, all'analisi di alcuni specifici contenuti della macro-ricerca di storia sociale prodotta da Graeber, e alla loro messa in rapporto con la prospettiva materialista e con i suoi possibili sviluppi.

I

Il best-seller di Graeber, midollo ideologico di *Occupy Wall Street* e libro bellissimo, ricostruisce cinquemila anni di storia umana, il che non è affatto semplice. Egli attinge a una vasta bibliografia di studi antropologici, di storia economica, alla letteratura la più varia, da Rabelais a Shakespeare ai mistici persiani ad Aristotele, intrecciando piani e livelli disciplinari e discorsivi diversi, esattamente come a mio avviso andrebbe fatto: la rigidità disciplinare è ormai una gabbia che ha lesa oltre

Da quel punto in poi, funzionalismo ed ermeneutica, fino ad allora minoritarie, divennero dominanti, trasformando gradatamente il polivocalismo del dopoguerra nella monotonità assordante del presente. Il testo chiave, per fissare quel passaggio, è l'ultimo capitolo de *Il Pensiero Selvaggio* di Claude Levi-Strauss [Levi-Strauss, 1949], in cui viene messa apertamente sotto accusa la *Critica della Ragione Dialettica* di Sartre, accusata di favorire una visione univoca della Ragione, identificandola con la sola Ragione greco-occidentale, con il corredo, poi divenuto un *leit motive*, di capi d'accusa quali l'etnocentrismo, l'evoluzionismo scienziato e l'idealismo culturale. Quei capi di imputazione sono tanto incardinati ormai, nell'immaginario quotidiano come in quello scientifico, da apparire quasi-naturali. Per una critica, dal punto di vista di una filosofia neo-marxiana del linguaggio, all'epistemologia di questa Disciplina, si veda Rossi Landi [1979].

³ Si vedano, oltre a Clastres [1974], almeno Boni [2003] e Montagu [1987].

misura i contorni di ogni possibile oggetto sociale, quale che sia lo sguardo specialistico che intende notomizzarlo.

Certo, padroneggiare una materia tanto vasta corre il rischio di scadere nel diletterantismo o di indulgere all'autocompiacimento. Lo specialismo è più *facile*, anche perché quasi sempre non produce alcun elemento di conoscenza reale, ma traduce soltanto luoghi comuni, spesso corrivi, in un gergo attendibile e tecnicamente accettato dai consorzi accademici. Il testo di cui discutiamo qui, invece, pur rifiutando la chiusura specialistica, non scade *mai* nella superficialità finto-divulgativa: le critiche che occorre muovergli non dovrebbero essere centrate nello sforzo, in sé auspicabile invece, di sottrarsi alla partizione disciplinare rigida entro cui il capitale oggi soffoca ogni afflato conoscitivo, quanto piuttosto proprio nella tesi di fondo su cui tutto intero il lavoro di Graeber, e più in generale dell'antropologia a orientamento anarchico, e in definitiva del pensiero anarchico in sé, si reggono e riposano.

Questa tesi, al centro anche di *Debt*, consiste appunto nell'idea che il rapporto, stabilito dal materialismo storico, di *subordinazione* della sovrastruttura culturale alla struttura economica, debba essere in realtà rovesciato, a favore di una primazia di quella su questa⁴. Piuttosto che polemizzare sulla revisione di quella subordinazione già operata da molto marxismo occidentale, da Lukacs in qua, fino per esempio a

⁴ Non è una tesi soltanto anarchista, questa, ma appartiene per esempio a tutto il Movimento Anti Utilitarista nelle Scienze Sociali (M.A.U.S.S.), uno dei consorzi accademico-scientifici più vivi e organizzati oggi, che è nato in Francia negli anni ottanta e che ha il suo centro teorico nella risistemazione della teoria antropologica e sociologica del Dono di Marcel Mauss. Sono lì presenti, sostanzialmente, due approcci diversi: da un lato si cerca di integrare l'utilitarismo in un paradigma più ampio e politicamente radicale, facendo interagire i presupposti della sociologia classica con quelli dei teorici della complessità [Caillé, 1991. 1995] e lavorando sul concetto centrale di *Legittimità* comunitaria, coniato da Caillé; dall'altro, animati da relativismo culturale spinto, si accentua l'elemento olistico come critica frontale alla Modernità e ci si ripromette una de-colonizzazione dell'immaginario economico contemporaneo [Latouche, 1995]. Il movimento è attivo nel generare confronto fra sociologi e antropologi sulla strutturazione di una critica al presente che è quanto di meglio ci si possa attendere, in tempi come quelli che viviamo. Il tenore però, del tutto 'borghese' (come si diceva un tempo) della critica è espresso bene, mi pare, dal seguente passo, che troviamo in Caillé [1995: p. 271], appunto sul concetto di Legittimità: "La legittimità non è (...) una cosa, ma un rapporto sociale globale. Essa non è il substrato nascosto sul fondo dell'ordine della politica, ma ciò che verso, accanto e al di sotto di esso scorre provenendo da ogni luogo, irrigando le menti e i cuori, mettendo in relazione a distanza ogni uomo con ogni altro. Laddove il dono intreccia e salda le relazioni innanzitutto tra coloro che si conoscono, le relazioni fondate sulla reciproca conoscenza, il politico opera il passaggio estremo verso gli sconosciuti che potremmo conoscere, quelli che sono estranei alla sfera del "tra-noi" senza essere tuttavia dei nemici. La legittimità, il politico rinviano dunque al modo di collegamento generale tra le molteplici sfere dell'azione sociale e tra le miriadi di relazioni interpersonali e sovra-personali, producendo un effetto d'eco e di risonanza tra tutti i luoghi dello spazio sociale"; e amen. Per le relazioni fra questo comunitarismo umanitario e quello digito-comunicazionale alla Pierre Levy, si veda il numero 13 della rivista del gruppo [M.A.U.S.S, 1991], con interventi di Maffesoli, Benoist, Morin et alii.

Bloch o ad Althusser [Bloch, 1954-59. Althusser, 1965], o ricordare il rifiuto *netto* di quel rapporto (soprattutto di una sua versione ingenua) da parte dei Francofortesi tutti [Marcuse, 1937. Horkheimer, 1974. Adorno, 1970], preferisco prendere sul serio l'inversione proposta, e rivendicare che invece, e nonostante tutto, sia cifra specifica di *ogni* approccio realmente marxiano, la considerazione di ciò che accade alla base economica come di un elemento *fondante*, e non fondato. Su questo, vale pur sempre ciò che scrisse Habermas in *Conoscenza e Interesse* [1968], epitome ed esito di una approfondita frequentazione dei testi marxiani, la cui prima vera prova fu quello studio giovanile, intorno a Marx e al marxismo, pubblicato alla fine degli anni cinquanta [Habermas, 1957]:

«In Marx, il sistema delle attività oggettive crea le condizioni di fatto della possibile riproduzione della vita sociale e, *contemporaneamente*, le condizioni trascendentali della possibile oggettività di oggetti dell'esperienza». [Habermas, 1968: 30]

Qui non si dice semplicemente che l'insieme delle attività sociali produttive *viene prima* di qualsiasi altra relazione interna alle comunità umane; si afferma invece, più inesorabilmente, che quell'insieme di attività fornisce *anche* un modo di pensare il mondo e le cose che è a) *specifico* per quel livello di produzione sociale, che b) *si evolve* in relazione a esso e da cui c) *non si sfugge*.

Nella semiotica non strutturalista questo concetto è stato fissato da Prieto [1975], il quale ha definito *pertinenza* l'insieme delle operazioni che una comunità umana mette in campo in modo pre-cosciente e collettivo per *riconoscere* alcuni oggetti come passibili di una *successiva* procedura di conoscenza, a uno qualunque dei livelli a cui la stessa comunità è in grado di produrla. Cioè una cosa, *prima* di provare a conoscerla, la devo *vedere*. E allora diciamo pure che la pertinenza sociale, e dunque quell'insieme di 'condizioni trascendentali della possibile oggettività di oggetti dell'esperienza' del brano di Habermas, un marxista la fonda *senz'altro* nelle relazioni sociali di produzione.

È questo, anche, il senso in cui, per esempio in Horkheimer e Adorno [Horkheimer, 1937. Horkheimer-Adorno, 1956], la necessità di una teoria *critica* della società si basa sulla considerazione che, fra i molti oggetti sociali che le scienze sottopongono al loro interesse, occorre porre anche le scienze sociali stesse, come *ulteriore oggetto* prodotto dal medesimo dispositivo di sviluppo che ha generato quelli. La Psicologia, la Sociologia, la Fisica, la Medicina, e dunque *anche* l'Antropologia Culturale, più che dispositivi organizzati per una qualche conoscenza neutra dei loro oggetti (*correlati*, avrebbe detto Peirce [1931-58]), che magari prescindano dal capitale come fonte concreta della loro esistenza, sono anzitutto oggetti a loro volta (*relati* in Peirce), concretamente prodotti dall'autoespansione di quello.

Bisognerebbe intanto, cioè, ricordare a Graeber che il modo *istituzionalizzato*, quale che sia il suo radicalismo, con cui si guarda ai caratteri emici ed etici delle

società non storiche, o a fasi passate di quelle storiche, è esso stesso un prodotto storico del medesimo consorzio sociale che ha distrutto le prime e superato le seconde. Gli occhiali che l'antropologo si mette sul naso sono prodotti in serie.

In realtà, è tutto questo tema della inesorabilità della *costrizione oggettuale*, della imponenza di un elemento esterno che eccede e determina l'Uomo, la Libertà umana, l'Umano in generale, o comunque si voglia chiamare questa astrazione, che irrita e indigna lo spirito libertario. Quella coazione è intollerabile, disgustosa, inaccettabile per un anarchico. Non si creda che per un marxista lo sia di meno. La distanza risiede non tanto nella diagnosi quanto nell'anamnesi e relativa cura: quella di Graeber, per esempio, si ritrova fra i piedi *dopo*, alla fine, tutta quella costrizione non-umana che ha preferito ignorare all'inizio. Una specie di nemesi hegeliana del *presupposto-posto* [Bellofiore-Finelli, 1998].

Occorre quindi, per andare al cuore di *Debt*, concordare con Robin Blackburn, quando afferma che: "The book is more concerned with the social pre-suppositions of the good life than with a historical dialectic of forms of social labour or emancipation; Graeber is writing a history of debt and not a history of productivity nor of underlying systems of agricultural or industrial production" [Blackburn, 2013: 145]. Graeber è infatti molto chiaro sul valore che concede alla dialettica lavoro-capitale entro il suo impianto concettuale, e nella ricostruzione storica da lui operata, come Blackburn nota benissimo:

«He believes that conflicts over debt and indebtedness have furnished the main stake in historical class struggle, with conflicts over wages, conditions and rights to organize being less important. Indeed, he urges that free wage labour has been far rarer than is usually realized, with various regimes of debt, peonage, serfdom and slavery being correspondingly much more significant. Without altogether rejecting the proletariat, he is happy to celebrate the 'non-industrious poor' as agents of change». [Blackburn, 2013: 146]

Questa tesi, diremmo del *valore-libertà* di Kropotkin [1902] messo al posto del *valore* di Marx [1867: 67 sgg.], della relazione *in generale* umana (compresi i suoi orrori) fondante quella *in generale* produttiva, tesi che si vorrebbe meglio precisata in senso dialettico, attraversa tutto il libro e si manifesta in due modi distinti, che corrispondono alle due parti in cui la materia è divisa nel testo.

A una prima parte, per lo più analitica e teorica, segue una seconda, più sinottica e storica. Lì l'autore espone la sostanza delle sue posizioni, a partire da una critica dell'economia politica neoclassica per risalire a *Welth of the Nation* di Adam Smith e alla proposta di *tre* principi umani generali, fondanti le relazioni economiche (Scambio, Gerarchia, Comunismo). Qui ricerca l'attendibilità delle sue tesi e il confronto coi fatti storici, periodizzati in quattro grandi *overarching cycles*: *Agrarian Empires* (3500 a.c-800 a.c), *Axial Age* (800 a.c-600 d.c.), *Middle Ages* (600-1450),

Age of Great capitalist Empires (1450-1971). Del quinto e ultimo ciclo di Graeber non dirò nulla, anche perché l'autore stesso è giustamente confuso su di esso (chi non lo è), come si evince dall'espressione con cui lo nomina (*The beginning of Something yet to be determined* [Graeber, 2011: 361 sgg.]).

È nella prima parte che Graeber espone i tre principi che fonderebbero le relazioni economiche in qualsiasi comunità umana: *Exchange*, *Hierarchy*, *Communism* [Graeber, 2011: 94-113]. Mentre ciò che viene affermato sulla Gerarchia e sul *Baseline Communism* ha precedenti autorevoli e pare in realtà non troppo sorprendente, essendo il secondo una controtendenza comunitaria e vitale all'entropia devastante della prima, quel che si dice sullo Scambio rimette in discussione certezze consolidate, e del senso comune e dell'economia politica (anche se Graeber [2011: 21-22] ci richiama al fatto che «[...] for almost a century, anthropologists like me have been pointing out that there is something very wrong with this picture»):

«We did not begin with barter, discover money and then eventually discover credit systems. *It happened precisely the other way around* [sottolineatura mia: n.d.a.]. What we now call virtual money came first. Coins came much later, and their use spread only unevenly, never completely replacing credit systems. Barter, in turn, appears to be largely a kind of accidental by-product of the use of coinage or paper money: historically, it has mainly been what people who are used to cash transactions do when for one reason or another they have no access to currency». [Graeber, 2011: 40]

Storicamente non si è passati, dunque, dal baratto alle monete all'economia finanziaria, ma da quest'ultima al conio di moneta e ritorno, più volte dal credito al conio e dal conio al credito, il baratto configurandosi soprattutto come sottoprodotto (*by-product*) della circolazione monetaria. Naturalmente, Graeber non ha in mente i derivati o gli *hedge funds*, quando parla di economia del credito, di mezzi di pagamento *virtuali* e *fluttuanti* nel loro valore, di valute (*currencies*) «...devoted to regulating and promoting basic human relationships» [Blackburn, 2013: 142], come il wampum, le barrette di rame o i whale's teeth. Egli intende piuttosto articolare la storia delle transazioni entro le comunità umane, in una fase in cui si può contare su reti relazionali stabili e relativamente sicure, opposta a una in cui dominano la guerra, la conquista e l'espansione territorialista. È proprio in questi periodi, come accade nella *Axial Age* (800 a.c-600 d.c), che l'attività di conio, la funzione di *mints* e *mines*, di zecche e miniere, si impone e co-determina un brutale *coinage-slavery-military complex* [Graeber, 2011: 248] di cui ciclicamente si assiste al ritorno. Questo complesso, militarista e coniatore di moneta, contrasta pesantemente la rete mutua, di solidarietà e sostegno reciproco, che le comunità umane fanno vigere al loro interno e fra di loro, secondo una sorta di *logica dell'intesa* habermasiana [Habermas, 1981], meno prassico-contrattuale e più spontaneistica, ma che comunque si contrappone

alla subordinazione dell'uomo all'uomo come a qualcosa di *estraneo*, e affamato di metallo prezioso. Questa *fame* è motivata, spiega Graeber [ibidem: 236], dal fatto che in effetti non vi è nulla che rappresenti meglio un rischio creditorio bassissimo, di un soldato itinerante pesantemente armato (*a heavily armed itinerant soldier*).

È la guerra, quindi, a generare il denaro, e non il contrario. Per l'Autore l'espansione militare, il cui motore è la violenza statale, impone il passaggio da strumenti di pagamento e di conto che siano anzitutto pegni (*pawns*), promemoria di una relazione interumana e della sua continuazione nel tempo, obbligazioni da *human economy* [ibidem: 158], a strumenti monetari *stricto sensu*, nati per *chiudere* relazioni senza strascichi o per consentire la stima di un risarcimento preciso per la deroga a quanto pattuito. Il sistema di calcolo che sottende alla moneta, la matematica applicata alla regolazione inumana degli scambi entro una economia agita pur sempre da uomini, è complice e segno insieme del passaggio *non* ad altra fase, ma a *uno* dei due (sostanzialmente) *cicli* entro cui si avviluppa da secoli l'umano divenire (conio-credito, credito-conio).

Questa funzione della matematica, e della logica in generale, nel sostenere in senso *violento* gli scambi, anzitutto di cose ma non solo, fra comunità umane e al loro interno, è descritta, forse più vividamente che altrove, nella ricostruzione dei rapporti fra denaro, democrazia ed economia schiavista nella Grecia classica [Graeber, 2011: 186 sgg.], e nella disamina del significato del termine 'Symbolon' e dei suoi rapporti con la *spiritualized economy* nel Medioevo europeo e vicino orientale [ibidem: 296 sgg.], due fra le parti a mio avviso più intriganti di un libro già intrigante di suo. Vediamole più da vicino.

II

La Grecia classica, dal VII secolo a.c. ad Aristotele circa, costituisce il precipitato più completo di tutti quei caratteri che lo studioso attribuisce alla *Axial Age*. Il mondo tradizionale, centrato sulla Gerarchia e sull'appartenenza a una comunità stabile e a un ordine sociale che lo è altrettanto, si infrange agli albori del VI secolo sullo scoglio di virulente crisi debitorie, che si trasformano in rivolte sociali anche molto cruento nelle città-stato più floride dell'epoca, da Megara e Corinto fino ad Atene [Graeber, 2011: 191]. Qui, come Aristotele racconta nella *Costituzione degli Ateniesi*, i governi saliti al potere dopo le sommosse di indebitati e diseredati, deliberano anzitutto la *cancellazione* dei debiti, anche retroattiva (Megara), o una riforma davvero strutturale del censo e della partecipazione in genere alla vita politica della città, con la riforma di Solone ad Atene, del 595 a.c., a fare da paradigma e memento. L'Atene classica dell'età di Pericle nasce da quelle lotte.

Ma non è, *ovviamente*, di natura economico-produttiva la crisi che conduce all'*Axial Age*. Essa è piuttosto dovuta alla vittoria del *secondo*, fra i due principi morali universali dell'umano agire (la violenza), sul *primo* (la solidarietà). Succede

che, da un certo punto in poi, i debiti contratti entro un regime di mutualità e reciproco interesse, vengono presi sul serio dai creditori e ne viene richiesta la remissione come strategia per approfondire e strutturare meglio e di più il proprio dominio. La libertà, da relazione di appartenenza stabile a una comunità o a uno degli ordini che strutturavano la società greco-antica, diventa potere sulle cose, possibilità di possederle, *proprietà*. La società pre-classica non legava strettamente il possesso di cose alla libertà, e quasi non lo tematizzava: la struttura sociale rigida e chiaramente articolata prevedeva che si fosse *già* possessori di cose, per essere uomini liberi, visto che chi non ne possedeva si metteva sotto la protezione di un possidente, in una relazione di sudditanza che vincolava fortemente entrambe le parti.

Le trasformazioni entro il regime della *schiavitù* e in quello del *denaro*, le evoluzioni entro questi due campi semantici e sociali, sono il segno e lo strumento insieme del processo che conduce alla *Axial Age*. Per quanto concerne la schiavitù, nel mondo antico, e dunque anche nel mondo omerico per esempio, ricorda Graeber [ibidem: 165 ssg.], essere schiavo non solo non è una condizione spregiativa e annichilente una persona, una specie di stigma che definisca la sua allocazione stabile entro la rete della differenziazione sociale, ma è anzi uno stato transitorio, che non è attribuito tanto alla persona quanto alle vicissitudini che attraversa e che spesso, soprattutto per la classe aristocratica, costituiscono la vera *posta in gioco* (stake) del proprio status. Un nobile guerriero nella Grecia antica insomma, lo è *soprattutto* perché rischia in ogni momento di perdere tutto, e di precipitare in una condizione di dipendenza e degrado:

«Our discussion on the slave money of Ireland showed that the possibility of the utter degradation of a human being was in no sense a threat to heroic honor-in a way, it was its very essence. Homeric Greeks do not appear to have been any different. It seems hardly coincidental that the quarrel between Agamemnon and Achilles that sets off the action of the Iliad [...] is a dispute over honor between two heroic warriors over the disposition of a slave girl. Agamemnon and Achilles were also well aware that it would only take an unfortunate turn in battle, or perhaps a shipwreck, for either of them to wind up as a slave. Odysseus barely escapes being enslaved on several occasions in the Odyssey». [Graeber, 2011: 189]

Nella società che muove guerra a Troia, fondata come è sull'onore militare e sull'azzardo, cadere prigioniero in azione si configura come la vera scommessa di un Achille o di un Aiace, e fino alla tarda latinità questa assiologia aristocratico-guerresca lascia copia delle sue tracce. L'imperatore Valeriano finisce i suoi giorni come sgabello; il principe sassone Shapur I lo utilizzerà fino alla fine per montare sul proprio cavallo [ibidem: 189].

Dunque, il rischio previsto dalle credenze morali delle classi dominanti antiche investe la libertà e *non* il possesso di oggetti: più la si rischia, più si ha il

diritto di comandare sugli altri. Lo schiavo non è un degradato al livello umano più basso; egli non è proprio più umano, perché esserlo significa stare in modo stabile entro una rete di relazioni comunitarie, che è lo stesso che essere liberi. Se si perde quella rete di relazioni si diventa sgabelli, appunto, o qualsiasi altra cosa piaccia a chi intende non tanto *usarti*, quanto *mostrarti* come una cosa di cui pubblicamente fa dono a se stesso.

La chiave di trasformazione di questa società, certo piuttosto atroce, in quell'altra (*Axial Age*), che per Graeber lo è ancora di più, è la modifica del rapporto di schiavitù. Non ci si aspetti qualcosa che abbia a che vedere con la base economica della società antica o con i caratteri strutturali di un modo di produzione incentrato sullo schiavo come forza-lavoro primaria. Graeber ricostruisce certo con perizia le funzioni storiche del denaro, la relazione fra equivalente generale e democrazia, e mostra in filigrana il rapporto *economico* fra quest'ultima e la guerra. Ma non ci si attenda da Graeber che tutto ciò abbia la sua origine *entro* le trasformazioni del rapporto produttivo-riproduttivo: il punto è e resta il decorso storico della Libertà.

Si prenda la *schiavitù*: a un certo punto, per una serie di cause concomitanti, a nessuna delle quali spetta un primato e che occorrono casualmente, a volte insieme, a volte no, e chissà perché (ma la vita, si sa, odia essere determinata), si comincia a pretendere la restituzione di quanto previsto da un patto liberamente contratto e, non si capisce bene come mai, le obbligazioni *soltanto umane*, incominciano a diventare *economiche*, e dunque si riscuote la cosa posta a garanzia del debito, il pegno, quasi sempre costituito dalla prole o dalla moglie/i del debitore. Questa riscossione reale, questa trasformazione di un promemoria in un interesse esigibile in esseri umani, fa assaporare il gusto del sangue alla belva che redime in molti fra noi, e dunque da allora, ogni eventuale calamità che preveda l'impossibilità per l'indebitato di restituire quanto era stato concesso, si trasforma in occasione di accumulo di beni altrui (spesso beni-persona), che vanno a ingrassare i propri. Da allora, questa attitudine predatoria prende piede e concede, a coloro che più la incarnano, di ritagliarsi una posizione di privilegio e potere: costoro sono i *pirati*, che commerciano in schiavi e depredano di mestiere, e i *prestatori a interesse*, che svolgono il proprio servizio soprattutto verso coloro che devono liberare un parente caduto nelle mani dei primi [ibidem: 193].

La conquista della scena da parte di questi due distinti ma complementari tipi di tagliagole (*cutthroat*, nel testo) dà un forte impulso a un'altra attitudine, in atto da sempre come ogni cosa umana, quella di *quantificare* in modo *preciso* qualcosa, che mentre prima veniva esplicita in un rapporto di uno a uno *esclusivamente* nel caso del debito d'onore, passa ora a definire svariati tipi di transazioni su svariati tipi di mercati:

«[...] the mass production of coinage permitted a degree of anonymity for transactions that, in a pure credit regime, simply could not exist. Pirates and kidnappers do

buisness in cash-yet the loan sharks at Aegina's marketplace could not have operated without them. It is on this same combination of illegal cash buisness, usual involving violence, and extremely harsh credit terms, also enforced through violence, that innumerable criminal underworlds have been constructed ever since». [Graeber, 2011: 195]

Il decorso storico *umano*, dunque politetico e spesso casuale, con le variabili che interagiscono l'una sull'altra in modo reciproco e difficilmente determinabile, secondo un modello che non sarebbe dispiaciuto a Weber o a Schutz [Weber, 1920-22. Schutz, 1932], questa imprevedibile *autoespansione umana* insomma, costruisce quella alleanza fra atteggiamenti predatorii e quantificazione universale, fra violenza e denaro che è la vera essenza della Grecia di Pericle, ad opinione di Graeber. Ciò comporta la ridefinizione del concetto di *schiavitù*, da un lato, e la nascita di quello di *democrazia* dall'altro. Entrambi sono descritti come una rinuncia storica alla Gerarchia, fra i tre principi umani generali, a favore dello Scambio, col corollario disastroso di un livello di incertezza vitale che mai si era realizzato nella fase precedente.

Seguendo una linea espositiva e analitica che ricorda le somiglianze di famiglia di Wittgenstein [1953], la schiavitù si imparenta ora con la prostituzione: la figura chiave per comprendere il passaggio d'epoca è quella della prostituta [Graeber, 2011: 187]. Atene è un luogo pieno di *brothels*, dove donne e uomini diseredati, e dunque senza libertà, vendono il proprio corpo a chiunque, in cambio di denaro. Molti sono schiavi perché, ormai, la differenza fra essere schiavo ed essere povero non esiste quasi più: uno schiavo è *anzitutto* un povero e la mancanza della sua libertà è la sua stessa mancanza di denaro. Qui il possesso di cose, come cifra che determina lo stato di uomo libero, si sostituisce davvero all'appartenenza a una comunità.

La storia di Nicostrato, tramandataci da Demostene [ibidem: 194], ricapitola e testimonia il passaggio di un'epoca. La cura nei rapporti di vicinato e la cortesia umana, già messe sotto attacco da un po', come l'autore evince da un'altra storiella popolarissima di area turco-egea, quella di Nasruddyn [ibidem: 192], vengono contraccambiate nel peggiore dei modi da Nicostrato, un ricco ateniese di antica famiglia aristocratica. Egli chiede aiuto a un vicino nuovo-ricco, Apollodoro, che volentieri, e onorato dal rapporto costruitosi fra loro al di là delle rispettive appartenenze di ceto, gli presta il denaro che a lui serve per ripagare i propri debiti e per essere riscattato dalla prigionia in cui si trova. Per tutta risposta Nicostrato, che ritiene dell'onore, forse inconsciamente, una versione ancora antica, e dunque sente come insopportabile l'essere in debito con qualcuno che non sia del suo rango, trama insieme ad altri e, appena può, manda in fallimento Apollodoro e si appropria dei suoi beni. La vicenda è narrata da uno scandalizzato Demostene, che celebra le nuove virtù imprenditoriali, e la civiltà che ne deriverebbe, rispetto alla sicumera padronale e alle ingiustizie del mondo antico. Nicostrato è rappresentativo, secondo Graeber, di

una psicologia presente fra molti vecchi potenti al trascorrere di un'epoca in un'altra. Mentre l'arroganza padronale che fonda il potere sull'onore gli impedisce di accettare di essere in debito con Apollodoro, purtuttavia non disdegna di adoperare gli strumenti contabili finanziari, con il corredo legale della loro recente cogenza, per acquisire maggior denaro, e dunque potere, secondo la forma *nuova* che esso assume, divenendo un campione della modernità.

Anche la descrizione dei bordelli e delle dissipatezze dei ricchi vecchi e nuovi nell'Atene del V secolo testimonia del medesimo passaggio alla violenza nuova del *denaro*. La figura umana che rappresenta il denaro e la sua nuova funzione è appunto la *prostituta*: e questo spiega anche perché, a differenza che nel Medio Oriente un secolo prima, le Ateniesi libere, cioè figlie o mogli o madri di uomini benestanti, devono girare con il velo e in genere pagare, con la rinuncia a tutte le opportunità della vita pubblica, il privilegio di non poter essere fatte schiave. È una forma paradossale di cura e rispetto muliebre che induce a quella reclusione obbligata nel gineceo, a quella perdita di autonomia e di valore della donna che caratterizzano in generale la letteratura e la filosofia greche classiche e che ne sono uno dei temi dominanti, da Socrate ad Aristofane. Chi non ha denaro, invece, è libero *anzitutto* di prostituirsi, e poi *anche* di girare senza velo, di andare ovunque la sua necessità di darsi in pasto ai possessori di ricchezza monetaria lo conduca. Il tema della funzione sociale del bordello è un tema tipico della letteratura e del teatro del periodo, e Graeber mette in evidenza come sia il denaro a consentire, praticamente, questa trasformazione nei modi e nelle forme della schiavitù (da mancanza di comunità a mancanza di cose) [ibidem: 187 sgg.], in un senso ampiamente applicabile, con poche modifiche, al mondo che ci circonda.

Il denaro consente poi un *doppio* movimento fra i cittadini liberi: *da un lato* solidarizza i nuovi ricchi, e coloro in odore di ricchezza, nella critica morale spietata di certi comportamenti tipici delle vecchie élites del potere, come l'omosessualità, che nella Grecia tradizionale non è null'altro che l'apprendistato per la cooptazione di un giovane rampollo entro la cerchia dei possidenti onore e terre. *Dall'altro*, l'equivalenza generale e la fungibilità universale che esso stabilisce, creano una *democratizzazione* del desiderio e diffondono per esempio l'omosessualità stessa come comportamento collettivo, o quantomeno più collettivo, dunque democratico, di quanto non fosse mai stato prima. La *sostanza* del denaro (il potere) favorisce l'avvento di una nuova classe; la *forma* del denaro (l'equivalenza) re-distribuisce in maniera più larga i benefit prima appartenenti solo ai vecchi padroni. Tuttavia, mentre la forma del denaro è l'equivalente generale di Marx, la sostanza del denaro *non* è il valore-lavoro ma il valore-libertà, la trasformazione nell'essenza stessa dell'essere liberi o meno. È l'ansia di dominio sull'altro, il pericolo predatorio sempre in agguato nelle umane vicende, a incarnarsi nel *nouveau riche*, il quale usa il denaro e vede nel denaro una opportunità per semplificare e migliorare i propri *ménages*. Pirati e *money-lenders* favoriscono poi il diffondersi del denaro stesso come modo di

pensare, e di pensarsi in relazione agli altri, per il tramite dell'uso che ne fanno e della sua funzione nei loro affari. Il calcolo preciso, il rapporto di uno a uno, che tradizionalmente esisteva, come abbiamo detto, *solo* per il debito d'onore, viene così esteso, scrive Graeber, a giustificare ogni sorta di nefandezza possibile ed ogni sozzura, che si nutre anzitutto, ed anzi si basa, sull'abuso totale dell'altro inteso come cosa disponibile perché acquistata.

In questa descrizione della società greca a capitale commerciale in espansione e a composizione organica schiavista, c'è *moltissimo* pensiero critico e marxiano, anzi a volte pare che Graeber attinga direttamente a Morgan o a Engels [Morgan, 1877. Engels, 1884], ma manca sempre l'essenziale. C'è una lucida e avvincente ricostruzione dialettica, con le singole determinazioni che poi incidono retroattivamente l'una sull'altra secondo una stringente logica storica; c'è il formarsi stesso del capitalismo schiavistico e *in nuce* anche il suo declino, dovuto allo sviluppo spontaneo di crisi da sovrapproduzione (gli schiavi non spendono per il consumo), come mise in luce Marx nel terzo libro del Capitale [Marx, 1978] e come è stato argomentato in un autorevole studio di scuola marxiana sull'economia antica [Austin-Vidal, 1982]. C'è tanto Adorno anche, ma un Adorno esangue, come privato della sua polpa, di cui non resta che la scorza. Manca in realtà un punto di attacco, una causa determinante che conduca dalla soggettività individuale alla soggettività del Capitale come *Feticcio automatico*, a quel mostro-zombie di cui parleremo più avanti nel solco della *Neue Lektüre* che Backhaus o Reichelt [Backhaus, 1997. Reichelt, 1970. 2008] hanno sviluppato a partire dal *vero* Adorno, e che in Italia risuona ancora nelle posizioni di Bellofiore o di Fineschi [Bellofiore, 2013. Fineschi, 2001]. Ma questo a tempo debito. Qui occorre intanto celebrare questa bellissima applicazione di metodi dialettici a materiale antropologico, analizzato ma soltanto *esposto* (*ersheint*, come diremo), e non anche compreso sinteticamente, dallo sguardo anarchico. Alla faccia del debito, dovremmo dire.

C'è qui il denaro come forma della relazione sociale e la concretezza pratico-storica dell'ideologia che si *incarna* in classi, le quali manifestano attitudini etiche e modi di predare che sono in linea con i modi in cui pensano. C'è qui, anche, una considerazione piuttosto ingenerosa del Materialismo come scuola filosofica Classica, che Graeber accusa di colpevole rispecchiamento dello stato di cose vigente [ibidem: 248], proponendo anche qui una paradossale teoria del riflesso *a contrario*. È ingeneroso, questo giudizio, soprattutto nei confronti di Epicuro o di Lucrezio.

L'Autore osserva, ci pare, il formarsi di una soggettività solo *mediatamente* umana, collettiva e alienata, che si sviluppa a partire da determinate avventure storiche dei processi produttivi, ma la immagina come un coacervo di individualità tipiche (singolari o collettive poco importa), ognuna rappresentante un modo *immediatamente* umano di porsi in relazione al mondo. La violenza e i violenti, la schiavitù e gli schiavi, i danarosi e il denaro, recitano in una avvincente commedia umana: quando il sipario cala, però, il capocomico ti saluta con un sorriso amaro, e in

fondo impotente. Senza una lettura anche economico-critica dei fenomeni, le analisi di Graeber finiscono entro l'impasse della soggettività non mediata dal processo storico, proprio come accade a Socrate.

Si veda per esempio la ricostruzione che vien fatta, dalla *Repubblica* di Platone, del discorso sulla giustizia lì sviluppato da Socrate, Polemarco e Trasimaco [Graeber, 2011: 195-196]. Alla relazione, problematizzata dal primo, fra giustizia e ricchezza, relazione che Polemarco affronta e articola in senso rigidamente legalista, risponde lo scettico Trasimaco, col cinismo di chi richiama a togliersi il prosciutto dagli occhi e a guardare in faccia l'evidenza del Potere, di cui il denaro non è che la manifestazione e la legalità una copertura. Il rispetto della legge però, dice Socrate a Polemarco, il politico delle magnifiche sorti e progressive, non garantisce affatto dall'ingiustizia, come quando tu restituissi a un uomo in evidente stato di follia la spada che ti aveva prestato, onorando sì formalmente il tuo debito ma rendendoti nei fatti corresponsabile dell'omicidio che quell'uomo probabilmente andrà a compiere. La legge, per essere giusta, deve essere agita da un uomo che possieda la giustizia, la quale è un carattere interno ai *soggetti* che nessuna istanza esterna potrà mai surrogare del tutto. C'è qui la responsabilità come compito dell'intelligenza soggettiva, secondo la tipica *phronesis* greca; un *riflesso*, questo sì, della *ragionevolezza solidaristica*, finché il saggio del profitto lo consente, degli imprenditori del commercio di lunga tratta fra di loro, nelle fasi espansive di sviluppo del capitale commerciale. A Trasimaco invece, il Soggetto viene gettato in faccia in modo diverso, nella fattispecie dell'*onore tradizionale* che impalca l'immaginario di quelle comunità dedite ad attività oggettive ancora pratico-artigianali, e che segna il modo di pensare della società greca *prima* della sua espansione liberoscambista del V secolo. L'essenza di una azione risiede, lo apostrofa Socrate, non nell'utile che ci si ripromette di guadagnare dal suo prodotto, e dal potere che ne deriva, ma nella *cura* e nella maestria con cui quell'azione si esercita sul proprio oggetto. Sta tutto qui il significato greco del termine 'arte', così come migrerà attraverso la latinità fino alle Gilde medievali, e così come Heidegger lo recupererà nella sua *Khere* [1954: pgg. 109-124; 96-108]. Sempre *chiuso*, però, entro un qualche regime funzionale che lo articola allo sviluppo coestensivo del capitale come *forma* storicamente concreta del rapporto sociale, fino a caratterizzare oggi l'ideologia del *ritorno* ai tanti proto-mestieri artigianali, attraverso il quale i nuovi diseredati tentano di reagire a crisi di profittività sempre più virulente. A Socrate comunque non resta che richiamarsi, nei confronti dell'*integrato* Polemarco, ai pericoli insiti in una logica inumana, mentre è costretto a difendere, contro l'*apocalittico* Trasimaco, le ragioni di una umanità proto-logica che ormai non esiste più. Senza Dialettica non rimane, tanto a Socrate quanto a Graeber, che una saggezza soltanto soggettiva, che si illude sul presente e si inganna sul passato.

III

La *Middle Ages* è un'epoca davvero diversa [Graeber, 2011: 296 sgg.], anzitutto perché il punto di origine di questa fase, a differenza di quella precedente, non è il Mediterraneo greco ma il Vicino Oriente. Molte delle innovazioni che investono la vita culturale ed economica eurasiatica in questo periodo, nascono in Cina o in India, ma soprattutto nel mondo islamico, e si diffondono in Europa, definita da Graeber *far west* [ibidem: 282], solo molto dopo.

Le Università autonome per esempio, già esistenti da secoli a Nalanda, a Costantinopoli, ad Alessandria d'Egitto, arrivano in Europa con molto ritardo. È il Duecento che si presenta come secolo chiave del passaggio, nel mondo occidentale, dall'*Axial* alla *Middle Ages*. Nascono le Università di Bologna, Parigi e Oxford. Si diffondono la partita doppia e le lettere di cambio, un *must* delle transazioni commerciali nel mondo islamico già da molto tempo. La vita, in generale, diventa più vivibile. La pressione della schiavitù sulla realtà sociale si attenua. Dai vecchi imperi non ne nascono di nuovi e la guerra, come fenomeno complessivo, assume sempre meno importanza. La distensione nelle relazioni globali consente una maggiore circolazione di merci e di idee, il che è un dato assodato nella letteratura specialistica sul periodo, soprattutto sul Duecento appunto [Pascali, 2010].

Il Medioevo di Graeber è un mondo più sicuro e più civile, in cui merci e persone e idee circolano liberamente e in Europa, insieme alla partita doppia araba, arrivano pure le traduzioni dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele da originali greco-alessandrini o i commentari averroisti al *De Anima* [Pascali, 2010]. La descrizione del Medioevo come di un'era tetra e disperata, di ricaduta nella barbarie più che di avanzamento storico, è un lascito dell'età dei Lumi:

«Our image of the Middle Ages as an age of faith- and hence of blind obedience to authority- is a legacy of the French Enlightenment. Again, it makes sense only if you think of the Middle Ages as something that happened primarily in Europe. Not only was the Far West an unusually violent place by world standards, the catholic Church was extraordinarily intolerant. It's hard to find many medieval chinese, indian or islamic parallels, for exemple, to the burning of witches or the massacre of heretics [...] If there is an essence to medieval thought, it lies not in blind obedience to authority, but rather in a dogged insistence that the values that govern our ordinary daily affairs- particularly those of the court and marketplace- are confused, mistaken, illusory or perverse». [Graeber, 2011: 297]

Lo spirito dell'epoca si manifesta in occidente, pur se in ritardo, trasformando i modi di pensare, e dunque la *struttura* graeberiana, e poi anche i modi di produrre e commerciare, la *sovrastruttura* di Graeber. A una minore violenza intersoggettiva, risponde un ritorno al credito come forma ordinaria della relazione economica. Le lettere di credito e di cambio, appunto, importate dalla società islamica e responsabili

in realtà del costituirsi del potere finanziario dei Fiorentini e dei Senesi, agli albori della fase di *Accumulazione primaria* di Arrighi e di Marx [Marx, 1867: 514 sgg. Arrighi, 1994: 121 sgg.], divengono, nella ricostruzione dell'Autore, dei segnali che la base umana della società si è rilassata, dal punto di vista delle reciproche relazioni inter e intra comunitarie. La struttura sociale diviene, infatti, 'spirituale' e produce una particolare *spiritualized economy* [Graeber, 2011: 302 sgg.].

È il misticismo a sostituire il materialismo becero come modo tipico di pensare diffuso a ogni livello della società. Aristotele si platonizza e il campione dell'epoca diviene il falso Dionigi l'Aeropagita, un mistico cristiano del VI secolo d.C. Le riflessioni di quest'ultimo sul rapporto fra realtà invisibile e realtà visibile, un rapporto che informa di sé, come giustamente ricorda Graeber, molte dispute islamiche o cristiane su cosa sia davvero la conoscenza, e su come si dispieghi nel cosmo, sintetizzano il sentire comune del tempo. Esso proietta il proprio rifiuto della libertà calcolativa del denaro, il quale esprime e allo stesso tempo distorce il concetto di uguaglianza, nelle scuole filosofiche istituzionali, che infatti trasformano il rifiuto della realtà materiale del denaro nel rifiuto della realtà *in generale* e nella fiducia che vi sia una realtà *più vera* invece, tanto presente e viva intorno a noi quanto non più accessibile attraverso i sensi. Questi ultimi, prima strumento gnoseologico per eccellenza, passano di moda: è solo attraverso una conoscenza mistico-esoterica che si può ricavare dall'esperienza del mondo i segnali di ciò che nel mondo stesso è presente e insieme invisibile, che si può pervenire alla verità; essa diventa *metafisica* in senso cristiano molto più che greco. La vera *essenza* della realtà, la sua verità, è ciò che vi è nascosto, e che si fa presente solo attraverso segni (ma il termine corretto sarebbe *indici* [Eco, 1997: 301 sgg. 1984: 43 sgg.]) e solo a chi sa leggerli perché temprato da meditazione e studio:

«Intriguingly, Dionysius [Falso Dionigi l'Aeropagita, n.d.a.] warns us that we cannot begin to understand how symbols work until we rid ourselves of the notion that divine things are likely to be beautiful. Images of luminous angels and celestial chariots are only likely to confuse us, since we will be tempted to imagine that that's what heaven is actually like. Instead, effective symbols are, like the original symbolon, homely objects selected apparently at random; often ugly, ridiculous things, whose very incongruity reminds us that they are not god [...] even as, in another sense, they are God. But the notion that they are in any sense tokens of agreement between equals is gone entirely. Symbols are gifts, absolute, free, hierarchical gifts, presented by a being so far above that any thought of reciprocity, debt, or mutual obligation is simply inconceivable». [Graeber, 2011: 300]

C'è qui, in sintesi, l'insieme degli elementi che compongono l'argomentazione graeberiana del passaggio dall'età Classica al Medioevo. L'idea mistificata dell'uguaglianza come carattere feticistico del denaro, con il corredo di

violenza espansivo-commerciale che caratterizza la Grecia di Pericle, nell'Europa di Tommaso d'Aquino e di Abelardo si perde del tutto, la rinuncia alla realtà inumana del denaro venendo pagata con il *rifiuto* della realtà tout court, anche del superamento, *comunque* progressivo (questo lo dico io, non Graeber), di quegli elementi della gerarchia tradizionale che la società commerciale basata sul denaro aveva realizzato. Il Medioevo recede, dunque, dal principio universale dello Scambio impostosi nell'epoca precedente, e *ritorna* alla Gerarchia, secondo modi e forme che variano nell'Occidente cristiano, nell'Islam o in Cina, ma che prevedono tutti il recupero di un principio di diseguaglianza formale fra le persone, purchè non vi siano più schiavitù e guerra diffuse, ed un ritorno a una consapevole accettazione di una qualche sudditanza come garanzia della pace sociale e della sicurezza.

Il concetto di *Symbolon* aristotelico [Graeber, 2011: 298 sgg.] viene dunque 'lavorato' dal neoplatonismo in modo da rendersi spendibile per un riferimento, della realtà sensibile, a un *oltre* indeterminabile che la ecceda e che si colga con la conoscenza mistica, con la fede, e non con la ragione. La *sostanza* sociale non si incarna più nel denaro, ma di nuovo nel credito. I discorsi socratici sul significato della ricchezza in rapporto alla moralità o alla giustizia, si trasformano in diquisizioni su cosa voglia dire rimettere i propri debiti, essere in debito con Dio, o sulla vita *in quanto* debito. In Europa, l'essere costitutivamente in debito si esprime in un ritorno alla gerarchia sociale articolata in ordini stabili (guerrieri-signori, preti e contadini); in Cina in una visione del Cosmo stesso come luogo di debito Karmico. Nell'Islam, l'uomo è sottomesso senza reciprocità alcuna alla onnipotenza di un Dio che ricrea il mondo in ogni istante e di cui il fedele è convintamente un servo.

Mettiamo in ordine il processo: la trasformazione della *struttura umana* graeberiana (allentamento della violenza e ripristino del solidarismo) porta a un rifiuto della uguaglianza *fallace*, il cui oggetto feticcio è il denaro, e dunque il principio umano dello Scambio recede a favore di quello della Gerarchia. Questo comporta una modifica nella *infrastruttura culturale*, su cui quella trasformazione basica si riflette come misticismo, ricerca della verità nelle cose nascoste tutto intorno a noi, fiducia in ciò che non si vede e sente coi sensi ma con la mente mistica. *Infine* si trasforma la *sovrastuttura economica*, con la nascita della *spiritualized economy*, in cui valgono principi morali da *economia umana* e in vario modo si condanna il quantificatore del debito in forma di denaro. Condanna dell'usura in Europa; principio dell'utile come correlato *strettamente* al rischio nell'Islam; radicamento, in Cina, del rapporto di debito con la divinità in un vero e proprio debito legale contratto fra due parti, col corollario che l'Imperatore per esempio, se arrivano carestie, *rivela* la sua violazione del patto con il sacro e deve rimettere i propri debiti andandosene.

A differenza che in Islam e in Cina, *solo* in occidente si afferma la consorteria dei portatori di interesse, la solidarietà aggregativa fra unità di capitale commerciale, che diventano *Corporazioni*. Qui siamo più arretrati e dunque ci formiamo e pratichiamo una idea, del rapporto di debito, più mistica ancora, perché *indietro*

rispetto al processo *Middle Ages*, che altrove contempera invece il misticismo con una comprensione umano-razionale dello stesso e con una visione del debito che è tollerante pur non fondandosi sull'ugualgianza ed esprimendosi in una sorta di *gerarchia civile*. Mentre in Islam la società florida del commercio, regolato in senso umano e animato da dissimmetrie sociali temperate dalla ragione, non si consorza per l'indipendenza delle attività commerciali dallo Stato, oltre che per un concetto di utile legato appunto *strettamente* al rischio, nell'arretrata Europa la concezione delle *Comunità Angeliche* si incarna nelle Gilde e nei Comuni, veri e propri Soggetti la cui realtà e verità eccedono i singoli che li costituiscono, proprio come le intelligenze angeliche sono parti del disegno di Dio senza esaurirlo del tutto. L'Islam si mantiene entro i margini di una società commerciale sana, mentre in occidente nasce il capitalismo come l'unione *sacra* di una consorzeria fra potenti. Costoro cominciano a slegare l'utile dal rischio, ed anzi a mantenere e accrescere l'utile riducendo il rischio, perché la sacralità del soggetto collettivo imprenditoriale, e *non* quella del singolo uomo, prevede di salvare e proteggere la cosa sacra che la corporazione è come *primo* fra i valori, facendo passare in secondo piano la moralità come compito e responsabilità di ciascuno. Dio nell'Islam è in ognuno: nella Cristianità, fanciulla nell'avventura *Middle Ages* e dunque accanita nella distanza che vuole porre rispetto al passato, Dio è solo nella Chiesa.

È infatti un Papa, Innocenzio VIII, a definire per primo, attraverso editti sulla struttura autonoma e sacra dei Monasteri, i caratteri di sacralità e soggettività di una *Istituzione*, di una cosa super-umana cioè, e che eccede gli uomini concreti che la costituiscono, pur appartenendo *a pieno titolo* alla realtà effettiva e materiale; un concetto che verrà di lì a breve espresso nelle legislazioni dei Comuni e in quelle delle Corporazioni. Qui, contro Weber, Graeber scopre nella proto-storia del capitalismo un elemento non individualista, legato a un'etica dell'individuo in rapporto diretto con Dio, ma *collettivo-istituzionale* invece, centrato sin da subito sulla sacralità di una aggregazione sopra-individuale, che diventa il vero Soggetto *contro* le soggettività singole, quelle che saranno poi in cerca di conferme mondane nella lettura weberiana dell'etica protestante. Qui Graeber scopre qualcosa di fondamentale nella genesi storica del soggetto-capitale senza accorgersene davvero, a mio avviso, e scovandolo quasi per caso.

Le trasformazioni operate sul concetto di *Symbolon* di Aristotele, segnano per Graeber il corso di una evoluzione sociale. Occorrerebbe qui lo spazio per puntualizzazioni semiotiche serie, che davvero eccederebbero, come si usa dire, i limiti di queste poche righe. Restiamo all'essenziale di una critica di merito e segnaliamo al lettore italiano almeno Corvino et al. [1983], Eco-Marmo [1989], Lendinara-Ruta [1981], Marmo [1984], Ponzio [1983].

Il Simbolo aristotelico, così come lo intende l'Antropologo, è tutto centrato sulla sua origine pratico-materiale, e cioè nel fatto che il verbo 'symballo' significa 'mettere insieme' o 'ricomporre', e che questo è in effetti l'attacco di Aristotele alla

questione negli *Analitici Secondi* [Eco, 1984: 199 sgg.]. È vero che lo Stagirita parte dal ricordare come il termine venisse usato inizialmente per riferirsi alle *due parti* in cui un oggetto, spesso un promemoria per un debito, veniva spezzato, fungendo dunque, ognuna delle due parti, da *segno indicale* (questo lo diciamo noi oggi) che rimandava a un testimone ideale di quella spezzatura di rito. Ma Aristotele *parte soltanto* da qui, ed utilizza poi il concetto, peraltro non particolarmente praticato dalla sua filosofia ma soprattutto da quella stoica [Eco, 1984: 22 sgg.], per abbozzare una teoria del linguaggio come ‘rispecchiamento’ del mondo, o meglio di una logica che si esprime *tanto* nel linguaggio *quanto* nel mondo, e dunque per superare Platone eleggendo l’analisi logica del linguaggio a scienza della comprensione fisica e metafisica della realtà.

La semiotica di Aristotele, cioè, è solo *abbozzata* ed una analisi vera e propria del segno e della funzione segnica, dei rapporti fra segno, referente e significato, del concetto stesso di segno, si sviluppa piuttosto dai termini *semèion* e *semainòmenon* conosciuti dagli Stoici, i quali producono la *prima* vera teoria del segno e della segnicità del reale nella storia della filosofia occidentale (poi sviluppata nel medioevo da un Pietro Ispano o da un Boezio di Dacia), come Eco o Deleuze, per tacere delle decine di epigoni, hanno da tempo dimostrato in maniera irrevocabile [Eco, 1984. Deleuze, 1969]. Questo per dire che la teoria del linguaggio come dispositivo per il calcolo di somiglianze e differenze universali, o che universali non sono più appunto con Boezio o con Guglielmo di Ockham, e per la loro reciproca fungibilità, dunque diremmo del linguaggio *in quanto* denaro, che implica un riferimento segnico e che non scompare affatto dalle *disputatio* medievali, è questione specialistica che si sviluppa da una filosofia antica *diversa* da quella di certo Aristotele, e diversa in molti punti essenziali. Graeber, invece, si accanisce sulla descrizione del processo genetico *soltanto materiale* che dà origine al termine ‘symbolon’, facendolo derivare frettolosamente da un rapporto di debito contratto fra due soggetti che spezzano una tavoletta e ne trattenengono ciascuno un pezzo come promemoria. Ma in Aristotele stesso, e molto di più negli Stoici, l’area semantica e operativa del termine viene a precisarsi e ad allargarsi fino a qualificare *qualsiasi* elemento nel suo rapporto di uno a uno con un referente, di cui è *segno* nel senso che quel referente è l’*elemento assente* a cui esso si riferisce: non il *debitore* assente, dunque, ma l’*elemento assente in generale*. Un concetto neutro, questo, gnoseologico, assolutamente scientifico, come *molto* medioevo fu; che Graeber se ne accorga o meno.

È proprio questo passaggio *scientifico* ad aprire il capitolo della filosofia del linguaggio stoico-cinica e delle riflessioni su linguaggio e realtà, ingenerando dispute che si espressero soprattutto nel medioevo non platonico-cristiano, ma logico-aristotelico [Corvino et al., 1983]: un medioevo di cui Graeber parla pochissimo. Ecco la distinzione fra segno e referente, da un lato, e fra segno e concetto dall’altro; fra significazione e referenziazione, fra enunciato e parola, su cui non solo la moderna semiotica continua a questionare ma già quella medievale si affrontava,

spesso in senso niente affatto metaforico. Gli allievi di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante, si sfidarono davvero per la vita e per la morte: il primo per la vita della Chiesa, il secondo per la propria, che infatti perse sopra un rogo. Il pensiero empirico-analitico agli albori dunque, *contro* quello mistico-clericale in affanno; *questo* praticava un Aristotele addomesticato, *quello* uno libero di frugare, di osservare, di fare l'autopsia alle cose.

Mentre il misticismo neo-platonico probabilmente legittimò la costituzione delle Corporazioni, fu invece il pensiero aristotelico-scientifico a dare loro un'anima pratica, producendo quella ideologia su cui i primi agenti dell'Accumulazione primaria basarono le loro prassi calcolativo-usuraie e liberarono, attraverso la *costituzione* vera e propria dell'economia finanziaria (i *Banchi* fiorentini e senesi), le energie del proto-capitalismo del XIII-XVI secolo dalle catene che lo imprigionavano.

Graeber, dunque, vede della *Middle Ages* solo ciò che vuole vedere: il ritorno al credito e a una vita più umana. *Contestualmente*, però, venivano poste le premesse alla nascita di quella scienza-tecnica che diventerà, di lì a poco, la principale fra le forze produttive incorporate *direttamente* nel capitale, come nuovo e unico Soggetto della Modernità. Tutto ciò si vede chiaro se uno esamina, delle riflessioni medievali sul linguaggio, non l'uso delle confuse premesse aristoteliche alla semiotica stoica, ma *direttamente* ciò che di quest'ultima fece il pensiero logico-empirico ai suoi albori, vera *sovrastruttura culturale* del paleo-capitalismo allora in formazione.

Fissiamo il punto: la relazione *simbolica* di Graeber, che caratterizzerebbe lo *spirito* dell'epoca, rinvia un segno presente (significante) a un contenuto assente (significato) perché nascosto *oltre* la realtà materiale e *non coglibile* attraverso i sensi. È Dio, la Verità, la promessa di un senso nel mondo, regalata in modo dissimmetrico come *gift*, come dono, dall'alto di una Gerarchia appena ricostituitasi. È appunto da questo misticismo radicale che l'Autore fa derivare le *Corporations* [Graeber, 2011: 302 sgg.], cioè le Corporazioni medievali, e con esse il capitalismo stesso. Esiste però, nello *stesso* periodo, un'*altra* visione della relazione segnica, che articola molto meglio le intuizioni aristoteliche, lo ribadisco, in senso cinico-stoico. Qui si vede il rinvio segnico come la relazione fra un significante presente, e un significato assente *non* perché *mistico* o metafisico, ma perché *da conoscere* (cognoscendum). Comincia qui, in pieno XIII secolo, l'avventura della gnoseologia empirico-analitica, attraverso la quale gli agenti capitalistici in embrione organizzeranno la loro opposizione ideologica al potere tradizionale della Chiesa.

Le Università di Bologna e Parigi, quindi, non sono *affatto* in ritardo, ma *totalmente nuove* invece. Lì, per la prima volta, i medici e i logici salernitani e bolognesi (Taddeo Alderotto, Dino del Garbo e molti altri [Pascali, 2010]) costruirono il *ground* della Scienza huserliana: epicurea nelle intenzioni, averroista nelle traduzioni dell'*Etica* o del *De Anima* a cui attinse, alla ricerca della verità *nella* realtà e non *oltre*. Nessun misticismo; scientismo *loico* e *laico*, semmai, in tutto il

movimento neo-materialista del Duecento europeo, il cui manifesto filosofico è la canzone cavalcantiana *Donna me prega perch'eo voglio dire* [Corti, 2003: 9-41. Pascali, 2010]. Tutto ciò *mentre* i Bardi e i Peruzzi inventavano la Banca moderna, reinvestendo i capitali commerciali eccedenti, e non più profittevoli, nel prestito a usura ai regnanti di mezza Europa e inaugurando così il capitalismo finanziario come lo intendiamo oggi.

Lo 'spirito del tempo' non è dunque riducibile al misticismo di cui ci parla Graeber, quanto piuttosto a una *dialettica* fra questo e un materialismo empirico-critico tanto eversivo che il cardinale Tempier ebbe mandato di condannarlo a morte nelle famose tesi del 1277 [Corti, 2003: 147]. Questo materialismo calcolante è costitutivo della Corporazione molto più del misticismo neoplatonico. Come chiari Marcuse in un notissimo saggio sul concetto di capitalismo in Max Weber [Marcuse, 1964b], è *l'ambivalenza* a caratterizzare l'Impresa, che allora come oggi, ed evidentemente anche nella propria filogenesi, nega la sacralità ideologica che declama, progressiva e libertaria, soprattutto attraverso la propria verissima realtà, che è invece depredatoria e calcolativa *ab origine*.

La vera questione concerne, infatti, gli *obiettivi* del Soggetto-Corporation così nato. Da dove ricava, quel soggetto, i suoi obiettivi? La *mission* della concorrenza depredatoria e della manipolazione della realtà in quanto oggetto *disponibile*, non gli proviene dal Misticismo ma dal principio dello Scambio e dalla logica del denaro, niente affatto spariti ma ancora lì a informare di sé le scienze empiriche allora nascenti. La differenza, poniamo, fra i Francescani o il Comune di Milano e le *Societates Maris* dei Peruzzi, ma anche oggi della Nike, risiede weberianamente nei *valori* incorporati nel *sensu inteso* di quell'azione istituzionale, i quali sono in contrasto con la natura *sociale* della propria funzione e con l'*ideologia* che l'istituzione-impresa vuole incarnare [Marcuse, 1964]. Non è il misticismo a radicare nelle Corporazioni l'embrione del capitalismo ma la logica del denaro; esso non è ancora risultato e causa *in sé* dello sfruttamento del lavoro astratto, come poi diventerà, ma per ora solo quantificatore di ricchezza commerciale da reinvestire nel finanziamento del debito pubblico di guerra dei rissosi Stati nazionali allora in formazione.

IV

Nonostante, quindi, la ricostruzione di Graeber sia avvincente ed esaustiva, perché tiene conto di tutti gli elementi che conducono alla modernità ambivalente in cui esistiamo, io credo manchi di coerenza su alcuni aspetti di fondo e che si perda sempre l'essenziale del processo descritto, cioè della trasformazione progressiva dei rapporti sociali fra persone in una appendice feticizzata dei processi produttivi in atto nelle loro società. Occorre qui fare *anzitutto* delle postille metodologiche generali al discorso dell'Antropologo, e *poi* alcune considerazioni teorico-critiche in merito al

carattere di feticcio della merce e, ovviamente, al suo arcano. Proverò a essere essenziale e a tenere conto, nell'uno come nell'altro caso, nelle considerazioni generali sul metodo come negli appunti filosofico-critici, dello stato dell'arte in campo neomarxiano, così come si è palesato per esempio nel recente *International Symposium on Marxian Theory* [Redolfi Riva, 2013. Bellofiore-Fineschi, 2008], oltre che dei *classici* del pensiero critico-dialettico, dai Francofortesi in qua. Le note seguenti cercheranno, quindi, di essere metodologiche e teoriche allo stesso tempo, sostanziali ed essenziali insieme. Avranno un che di *scolastico*, per chi è abituato a masticarle, ma io penso oggi vi sia un grande bisogno di rimettere, in generale, i puntini sulle i, che risulti scolastico o meno.

Cominciamo dal primo aspetto: le categorie generali in atto nella ricostruzione storica di Graeber, il loro rifuggire dall'economia e la loro debolezza dal punto di vista politico. Anzitutto sarebbe bene scappare dall'economicismo, perché farlo invece dall'economia non porta bene, depotenzia il discorso. È sempre Blackburn a sottolinearlo, individuando una cantonata piuttosto grossa che Graeber prende a proposito dello sfruttamento della manodopera india da parte degli Spagnoli nelle miniere andine del XVI secolo [Blackburn, 2013: 146 sg.]. Questi, sulla base di dati storico-economici e attingendo a un classico studio specialistico [Vilar, 1971], ricostruisce la natura strettamente proto-capitalista della subordinazione del lavoro indigeno nelle miniere d'argento sudamericane, e perviene a fissare il carattere *primariamente* economico dell'utilizzo, che si rivelò necessario, al fianco della manodopera schiavistica, *anche* di una quota sempre crescente di lavoro formalmente libero, ma in realtà sussunto appieno nel dispositivo ancora primitivo di esazione del plus-valore. La lettura che Blackburn contrappone a Graeber permette di cogliere, di quel fenomeno, anche le ragioni della sua crisi e i termini del suo sviluppo. Lì, sull'Altopiano andino, come prima nell'Atene di Pericle, il ricorso a forza lavoro schiavistica comporta problemi di realizzo, dunque crisi da *sovraproduzione* [Marx, 1978]. Gli Spagnoli si inventarono una complessa partita di giro che permettesse loro di mettere la maschera del profitto a una vera e propria ruberia; fornirono, sotto forma di salario, ai contadini non formalmente schiavi, il denaro per ricomparsi quelle stesse derrate di base, necessarie al loro mantenimento, che erano state loro estorte legalmente sotto forma di tasse.

«This lack of attention to the social relations of production means, for example, that he fails to capture the complexity of the *workings* [i maneggi, le trame; n.d.a.] of Spanish rule in the Americas, missing the element of freewage labour it incorporated. Tribute or slave labour was not well adapted to silver mining [...]; villages were required to supply labourers did not stay long enough to master the needed skills. Royal officials found an elaborate way to circumventing these difficulties [...]; villages were required to supply labourers to work in the mines for six months, but they also had to supply food and textiles to the authorities, who sold them to wage

labourers in the mining districts of the altiplano, paid in silver at rates similar to those received by silver miners in Germany (as explained by Pierre Vilar in his classical *History of Gold and Money*). However, most of the money they received as wages was spent buying the food and clothing supplied as *tribute goods* [falsi benefit, merci-tributo, in realtà; n.d.a.]. In this way, the colonial state developed a Midas-like ability to convert maize and cotton into silver. This arrangements illustrate the ingenuity - and voracity- of the royal officials in extracting specie». [Blackburn, 2013: 146]

Ciò che questo paleo-capitalismo senza bisogno di legittimazione rivela, non è la primazia del rapporto di violenza, costretto a nascondersi dietro la sovrastruttura economica del profitto, ma un sistema di capitalizzazione della ricchezza, in quanto lavoro estorto, che fa ancora le proprie prove generali e procede per tentativi, sperimentando i vantaggi della *subordinazione* diretta del lavoratore finché la crisi del dispositivo economico stesso, e *non* di altro, insegna la via della *sussunzione* indiretta della forza lavoro. Assistiamo all'addestramento per tentativi di un gattino, che gioca con il topo ma ancora se lo fa scappare, lo riacchiappa, lo impara conoscere: cresce per tentativi e per errori. Non è da uomini: sono cose da ragazzi.

Il Greco e la sua economia hanno un complementare problema di sottoconsumo, che però non possono risolvere davvero con una espansione aggressiva dei mercati, in quanto veri mercati, globali e *intrinsecamente monetari* come li voleva Marx [1978], non ve ne sono ancora, l'economia schiavista essendo un modello generale del mondo antico, che eccede ampiamente la Grecia di Pericle e si trova ovunque. In realtà, se non si delibera di mettere i fatti umani entro un ordine storico ed economico, dentro un qualche tipo di evoluzione almeno inizialmente materiale, non si riescono a capire, e dunque e contrastare, i modi e le forme orrende di questa stessa evoluzione e si è costretti, come Socrate e Graeber, alla invettiva impotente o alla nostalgia che idealizza ciò che non esiste più.

Che i fatti storici, cioè, non procedano secondo un piano evolutivo lineare di sviluppo, è una affermazione *positiva* [Adorno, 1970], non dialettica. Impedisce di vedere, attraverso l'analisi proprio di quella evoluzione, ciò che essa sempre nega e insieme promette, vietandoci di chiederne conto al Soggetto concreto di quello sviluppo (il capitale) e di *qualificarlo* teoricamente per spingerlo oltre se stesso, a diventare l'altro da sé che quegli contiene internamente in potenza. Il relativismo storicistico taglia le gambe a ogni possibile *Aufhebung* e rincula nel rimpianto di un passato ampiamente mitizzato o in un sostegno, al presente più orrendo, che per essere insonsapevole non è per questo meno complice. Criticare il presente neoliberalista in senso dialettico non significa affatto allontanarlo da sé come una cosa *estranea*, per celebrare modi e forme umane precedenti in quanto *autentiche*: i cacciatori-raccoglitori, il proto-capitalismo islamico spiritualizzato, l'economia di auto-sussistenza greco-ellenica o quant'altro. L'*umano* è tanto differenziato nelle sue manifestazioni quanto orientato a gerarchizzarle *entro* piani concreti di sviluppo

storico: la dialettica *storica* di quello sviluppo, imbricata nei nessi con quello di *ogni altra* comunità umana, è lo sviluppo, in una qualche direzione, dell'umano stesso *in quanto tale*, e non solo di alcune comunità impazzite, selezionate per caso rispetto ad altre che avrebbero potuto esserlo a maggior diritto. Se lo avesse voluto chi? Dio? Alla faccia del teoantropismo!

L'ideologia del relativismo antropologico, così come quella del relativismo linguistico su cui Ferruccio Rossi Landi scrisse quel bellissimo saggio contenuto in *Semiotica e Ideologia* [Rossi Landi, 1979], semplicemente *rifiutano* ciò che dovrebbero piuttosto *superare*. L'esito storico degli *hunter-gatherers* siamo noi, e quelli fra noi che hanno il potere di imporre le proprie forme impazzite a tutti gli altri, le *Verruckte Formen* di Backhaus [2009], lo sono di più, nel bene e nel male. Questa attitudine a ridurre l'evoluzione storica a un gioco di ruolo, per cui la selezione casuale di alcuni giocatori comporta l'esclusione altrettanto casuale di altri, è impotente e ingenerosa.

Dunque evolucionismo sociale, feticismo della economia di mercato, teoria del riflesso e positivismo scientifico? Ovviamente no, ma *solo* nel senso che quegli approcci, quelle visioni, vanno spinte oltre loro stesse e non semplicemente negate, invece, sulla base delle medesime opzioni storiche dal cui superamento sono venute al mondo. Questo vale anche per i metodi della ricerca sociale e per la Scienza Sociale *tout court*, il cui empirismo analitico e idealismo nomologico hanno certo fatto largo dono di sé, e che non possono però venire semplicemente *ignorare*:

«Senza negare il pericolo della superficialità insito in metodi ancor sempre profondamente legati al principio *science is measurement*, occorre poi guardarsi da un certo atteggiamento di aristocratica superiorità nei loro confronti. Nella misura in cui la vita contemporanea viene largamente standardizzata per effetto della concentrazione del potere economico spinta all'estremo; in cui l'individuo è assai più impotente di quel che sappia confessarsi [...] i metodi standardizzati e in certo senso disindividualizzati sono tanto espressione della situazione quanto strumento adeguato a descriverla [...]. La polemica zelante contro l'estensione di metodi scientifico-naturalistici alla sfera che si dice apologeticamente dello 'spirito' trascura l'effettiva naturalità degli oggetti della scienza sociale, conferita loro in larga misura dalla società stessa fatta secondo natura, e per cui tali oggetti sono tutt'altro che determinazioni spirituali [...]; la deprecata mancanza di umanesimo dei metodi empirici [della scienza empirico-analitica, n.d.a.] è pur sempre più umana dell'interpretazione 'umanistica' di quel che umano non è». [Horkheimer-Adorno, 1956: 138 sg.]

Ciò che si esprime in un frettoloso rifiuto 'umanistico' dei metodi della scienza, ritenuti chissà perché meno umani del loro prescindere, si ripropone nel rifiuto *in generale* di quelle, fra le società umane, in cui la scienza è incorporata come primo fra gli strumenti della riproduzione sociale. In questo modo si astrae da ciò che

è umano concretamente e storicamente e si feticizza una condizione del suo sviluppo come eterna, disumanizzandola. Le società *senza storia* di Clastres [1974] per esempio, oltre a essere caratterizzate da pratiche tanto umane quanto l'omicidio o la guerra inter-tribale o la coazione sistematica delle donne, sono state poi *umanamente* inglobate entro il tessuto delle società che le hanno macellate, eternandole nei cibi che hanno incorporato entro le proprie diete, nei repertori di ideologie e di comportamenti 'esotici' da quelle derivate, sempre pronti per essere capitalizzati come nuove occasioni di profitto dagli agenti del dominio neocapitalista. *Quelle* società sono state poi studiate e archiviate e notomizzate dagli antropologi vincitori, custodi di esperienze umane che ancora ti osservano da distanze storiche siderali. La dialettica dell'illuminismo, su cui tanto tribola Graeber, quel processo evolutivo terribile e bagnato di sangue che indignava Hegel, e Horkheimer dopo di lui, non è inumano per il ruolo che la scienza-tecnica riveste al suo interno, né per l'alienazione, negli strumenti e nei materiali della produzione, cui costringe i propri uomini e le proprie donne:

«Quel che la civiltà della tecnica dei nostri giorni ha di caotico e mostruoso non deriva né dall'idea stessa di una civiltà tecnica né da una qualche essenza della tecnica come tale. La tecnica ha acquistato nella società moderna una posizione e una struttura ormai caratteristiche, il cui rapporto con i bisogni degli uomini è profondamente incongruo; il male, dunque, non deriva dalla razionalizzazione del nostro mondo, ma dall'irrazionalità con cui quella razionalizzazione si attua [...]. L'assurdo economico in cui la tecnica è impigliata, non già il progresso tecnico come tale, fa pesare la sua minaccia sulla cultura [...]. È vero bensì che sta diventando difficile separare il progresso tecnico, non dalla *Zivilisation*, ma dall'appiattimento nell'idiozia, tanto gli uomini vengono messi via via più fra parentesi nel processo di produzione delle merci [...]. Quel che gli uomini formati nel moderno incivilimento sognano non è né un mondo redento né il Paese di Bengodi [...] ma semplicemente l'automobile di classe superiore a quella che posseggono, il prossimo gadget. A quest'ordine di finalità assurdamente distorto, cui nessuno può riuscire a sottrarsi, non saprà por rimedio un ritorno alla sostanzialità della *Kultur*, destinato comunque a restar chimera, ma soltanto lo sforzo di spingere l'attuale incivilimento, positivamente, al di là di se medesimo». [Horkheimer-Adorno, 1956: 108 sg.]

È stato Husserl ad avere chiarito, ne *La Crisi delle scienze europee* [1954], che l'idea di una Fisica, di una Medicina o di una Econometria cinesi o basso-niloiche è semplicemente assurda. La Scienza, come viene a praticarsi oggi tanto in Cina quanto in Medio Oriente o in India, è una produzione esclusivamente occidentale, un'amalgama particolare di violenza, pensiero logico-manipolativo e solidarismo corporativo. Essa è incorporata nell'azione delle moderne *Corporations*, che è contraddittoria e ambivalente come l'ego di un fanciullo in pieno narcisismo

primario, e che costituisce il decorso umanissimo di ogni precedente esperimento umano mai prodottosi prima. Hegel vedeva nella Storia un parto doloroso e Feuerbach un palcoscenico dove l'Uomo proietta le proprie forze generiche sotto forma di Deità. Le loro biblioteche, come Graber ricorda a proposito dei testi islamici di Ghazali presenti in quella di Adam Smith [Graeber, 2011: 279 sgg.], erano soffocate di testi ebraici, indo-aiurvedici, greci: la società occidentale è da secoli una puttana i cui clienti hanno tutti i colori dell'arcobaleno, e il sangue sulle sue mani è quello di tutta intera l'umanità. In questo violentare donando, in questo rappresentare estorcendo, occorre a noi tutti avere sempre presente che i vaccini o la tele-medicina o l'esplorazione di Marte sono prodotti *altrettanto* umani che il wampum o la valuta-sposa degli Hopi. Occorre autocomprenderci come l'esito storico di tutti coloro a cui abbiamo tolto vita, cultura e libertà.

Fasi storiche	Principi <i>umani</i> della trasformazione sociale	Esiti <i>strutturali</i> (cultura) e <i>sovrastrutturali</i> (economia)	Istituzioni politico-sociali paradigmatiche	Atteggiamento timico/sociale dominante
<i>Axial Age</i>	-Violenza (rifiuto gerarchia)	-Pensiero materialista, Materialismo filosofico (struttura) -Denaro (sovrastruttura)	-Democrazia - Esercito	<i>Moral confusion</i>
<i>Middle Ages</i>	-Distensione (rifiuto dello Scambio)	-Pensiero mistico, Neoplatonismo filosofico/cristiano (struttura) -Credito (sovrastruttura)	-Principati -Corporazioni (Gilde, Comuni, Monasteri, Società commerciali)	<i>Moral illusion</i>

Prescindere da questo, conduce a un'ottica più antropocentrica che antropologica, trasformando la posta in gioco di una scienza nella sua ideologia, che non a caso è weberiana nei modi e wittgensteiniana nella forma. Essa eredita cioè, dell'occidente tanto odiato, l'essenza stessa della sua autocomprensione

sovrastrutturale, che Marcuse fissava nel *comportamentismo* nominalista oxoniense [Marcuse, 1964a] e il weberiano Habermas rielaborò nella coppia Scienze nomologiche/Scienze empirico-analitiche [Habermas, 1967]. Sostituire l'ermeneutica di Humboldt o Gadamer alla responsabilità politica cui la dialettica dell'Illuminismo ci richiama, non porta da nessuna parte. Che questo superamento della condizione attuale, in cui una gamma di possibilità umane mai esistita prima è rinchiusa in una gabbia inumana come mai prima, che questa *Aufhebung* necessaria insomma, debba esprimersi in senso dialettico-negativo [Holloway, 2002] o post-dialettico [Hardt-Negri, 2002], si tratta *comunque* di spingere lo sviluppo attuale *oltre* se medesimo, e dunque di considerarlo in qualche modo evolutivo, imbricato in nessi causali e non casuali, generato da rapporti di produzione che coinvolgono milioni di persone ed evolvono e ricapitolano quanto di umano sia a oggi accaduto su questa terra. Almeno secondo me.

Le questioni di filosofia critica, ora. Partiamo da una schematizzazione delle tesi di Graeber.

Credo di avere sufficientemente descritto tutti i passaggi sopra schematizzati e analizzato gli elementi lì contenuti. E allora, procederò ora a una sintesi della teoria del *valore-lavoro*, pensata come chiave di lettura di una società in cui il lavoro astratto è ormai la forma dominante della riproduzione sociale, per verificare in che termini il discorso graeberiano sull'età Classica e sul Medioevo, dunque su società in cui quella forma riproduttiva è in gestazione, potrebbe trarne giovamento. Ma anche, lo dico chiaro, per cogliere l'occasione di una ricapitolazione, certo scolastica, di qualcosa che dovrebbe essere patrimonio condiviso di qualsiasi persona colta, e che oggi si fatica a ricordare. È un servizio al lettore, che la utilizzerà, qui in chiusura, per capire forse, del discorso di Graeber, qualcosa che io non ho capito. Mi baserò, come ho detto, sullo stato dell'arte così come emerge dal recente *International Symposium on Marxian Theory*, secondo un taglio adorniano e neo-dialettico a una questione che in *nessun modo* può qui essere ricostruita dettagliatamente, ma i cui caratteri generali vanno dati gioco forza per scontati in premessa. Per quanto segue rimando, oltre naturalmente a Marx [1857-58. 1867], *almeno* ad Arthur [2002], Backhaus [2009], Bellofiore [2013], Bellofiore-Fineschi [2008], Redolfi Riva [2013], Smith [1993].

- Si prenda una merce qualsiasi, per esempio un I-phone. Esso ti serve per connetterti, telefonare, fare fotografie: ha un valore *d'uso*. Ti è anche costato una certa quantità di denaro, hai cambiato un ammontare di denaro per quell'I-phone: ha un valore di *scambio*.

- Questa duplicità insita entro la merce rinvia a una duplicità contenuta nel lavoro che l'ha prodotta. Da un lato c'è il lavoro concreto, pratico-tecnico, che persone e apparecchiature digito-meccanizzate hanno compiuto per costruire quell'oggetto. Questo lavoro, il *lavoro concreto* che produce la merce, corrisponde al suo valore

d'uso, è orientato fin dall'inizio a ciò per cui la merce serve concretamente a chi la comprerà. Nella realtà non ci sono che lavori concreti e valori d'uso concreti per i prodotti di quei lavori. Le due entità sono fra loro incommensurabili. Anche le diverse merci, coi diversi lavori concreti che incorporano, non sono confrontabili, così come i diversi lavori che le hanno prodotte. È solo il valore del loro scambio sul mercato a fare apparire, nella realtà, una relazione di reciprocabilità; diventano confrontabili perché si possono esprimere, e dunque cambiare, in una certa quantità di denaro.

- Così come il valore d'uso è il prodotto di un lavoro concreto incorporato nella merce, il valore di scambio deve essere il prodotto di un *altro* lavoro, che non si vede ma si manifesta, appare (*ersheint*) nella merce stessa. È, questo, il *lavoro astratto*, la capacità lavorativa generale e calcolabile attraverso una qualche media sociale (umana e scientifico-tecnica) che la rappresenti.

- Lo stesso sdoppiamento cui si assiste procedendo dalla merce al lavoro, si presenta anche nel lavoratore. Questi è portatore di una capacità lavorativa individuale e specifica, che si esprime nel lavoro concreto con cui produce il valore d'uso dell'I-phone. Però, oltre questo, egli *incarna* anche una forza-lavoro, fa da *corpo* a quella capacità produttiva generale di cui abbiamo detto; dunque è portatore di lavoro *astratto* perché pre-scisso dal suo singolo lavoro concreto ed *esibito* dal suo valore di scambio in quanto merce, cioè dal suo *salario*.

- Il denaro in quanto mezzo di pagamento o di anticipo è entrato nel discorso ormai troppe volte; bisogna andare oltre, allora, perché è evidente che esiste un *valore e basta*, un 'fantasma' che si incarna nel valore di scambio ma *non* è quel valore di scambio stesso. Il valore di scambio non è che il prezzo di una merce, è una apparenza falsificatrice la realtà, una *Shein* che ti inganna soltanto, non una *Erscheinung*, una essenza che appare *necessariamente* nel *fenomeno* (in senso hegeliano), dunque ti inganna anch'essa, e però ti rivela anche qualcosa di reale. Bisogna andare oltre il prezzo come misuratore della forza lavorativa astratta e concepire il valore, astratto e generale anch'esso, che non è rappresentato, esposto, ma de-luso, mistificato dal suo prezzo. La sua essenza non risiede lì. L'opposizione da concepire nella merce è, dunque, quella fra valore d'uso e valore puro. Contro il *nominalismo* di Baily, per cui nella merce non vi è null'altro che denaro, e contro il *sostanzialismo* di Ricardo, per cui nella merce non c'è nient'altro che lavoro, Marx propone una via hegeliana, per cui nella merce si espone, si rappresenta, attraverso una *Darstellung*, il lavoro che l'ha prodotta, sotto forma di valore.

- Si deve dunque procedere, per capire il rapporto reale fra merce e lavoro, e fra merce e lavoratore, a esaminare il rapporto fra *merce e denaro*. È importante sottolineare che questi movimenti analitico-sintetici che partono dalla merce e procedono, da un lato verso il lavoro e dall'altro verso il denaro, sono movimenti dall'interno verso l'esterno: si tratta di una hegelianissima espressione del contenuto nella forma (*ausdrucken*). È nella concretezza formale che si celano tutti i segreti del

divenire-altro della merce, del suo superarsi mostrandosi. Marx afferma ripetutamente che il denaro è una forma impazzita, spostata, deviata, mediante la quale la socialità si determina *solo* nello scambio universale. Come arriva a questo?

- Se la merce possiede la duplicità di valore d'uso e valore, questa duplicità deve esprimersi *non solo* nel lavoro che l'ha prodotta ma *anche* nel denaro con cui essa si cambia. Il denaro possiede anch'esso un valore d'uso e un valore, in cui si esprimono due distinti lavori umani. Nella realtà esistono solo valori d'uso concreti e concreti lavori che si incorporano (*verckorper*) in quei valori d'uso. Il valore d'uso del denaro si esprime nel corpo del denaro in quanto merce, cioè nell'oro. L'esposizione dunque, la *darstellung* del lavoro astratto delle merci richiede l'*incorporazione* del lavoro concreto nell'oro come denaro.

- Il lavoro è incorporato nelle merci *solo* in quanto lavoro concreto; il lavoro astratto è piuttosto contenuto (*enthallen*) nelle merci come un fantasma, una gelatina di lavoro puro e semplice (*gallerte*), che per esistere si deve esibire, mettere in forma, far vedere, prendere possesso anzitutto di un corpo. Questo corpo è quello dell'oro in quanto denaro.

- Il denaro è dunque due cose: a) *l'equivalente universale* che valida ex post il lavoro astratto, il quale è immediatamente soltanto privato, e solo mediamente sociale, appunto attraverso lo scambio; b) *l'incarnazione individuale* del valore che viene dal lavoro sociale generale, una vera e propria transustanziazione mistico-cristiana (alla faccia del bevero materialismo) e però concretissima e reale.

- È così, dunque, che il lavoro si incarna nel valore-merce: attraverso il corpo del denaro in quanto merce, cioè dell'oro. Il lavoro che produce oro in quanto denaro è *l'unico* lavoro privato che è, allo stesso tempo, *lavoro immediatamente sociale*. Questo lavoro produttivo dell'oro è *esclusivamente* il lavoro concreto che produce il denaro come merce e, così facendo, espone il lavoro astratto contenuto nelle merci vendute sul mercato. Il lavoro astratto è invece sociale solo in quanto *mediato* nello scambio feticistico di cose.

- Il *carattere di feticcio*, la natura cosale della realtà capitalistica, è una *ersheinung*, una manifestazione che ne rivela necessariamente l'essenza mistificandola. Il *feticismo* invece, l'attribuire proprietà sociali alle cose come fossero loro attributi naturali, è solo una parvenza illusoria, una *shein*.

- Risalendo dalle *forme impazzite* di Backhaus, attraverso cui la merce esprime nel denaro la cosificazione delle relazioni umane, perveniamo quindi alla realtà del processo. L'*equalizzazione* dei lavori astratti che producono merci *con* il lavoro concreto che produce il denaro come cosa (oro) pone la possibilità *qualitativa* di tradurre le grandezze monetarie *in* grandezze di lavoro: da lì in poi, non resta che quantificare. Lo scambio sul mercato sancisce quella possibilità qualitativa, ma essa è anticipata nelle condizioni di lavoro (rapporti di produzione) come processo già mercificato, già immaginato *ab origine* come *intrinsecamente* monetario, attraverso

una stima dell'utile atteso e, soprattutto, attraverso la compravendita della forza-lavoro sul mercato del lavoro.

- Si può procedere poi a completare questa equalizzazione qualitativa, che rappresenta la prima forma del valore, fino alla terza e definitiva forma del valore, quella dell'*equivalenza universale*, per cui le merci esprimono il loro valore in forma *semplice*, perché in una merce *unica* come nella prima forma di valore, e in maniera *unitaria*, perché nella *stessa* merce, come nella seconda forma di valore.

Di questo classico processo ricostruttivo della forma e della funzione del denaro, ho qui cercato di restituire l'essenziale, con particolare attenzione all'attacco del discorso di Marx, quello che consente una *prima* determinazione quantitativa del valore: essa va fissata nel punto di produzione dell'oro, quando l'oro è immesso per la prima volta nel circuito monetario. È su questo che si deve insistere con Graeber.

I due discorsi, quello marxiano e quello anarchico, non possono integrarsi perché partono da presupposti diversi, e consapevolmente diversi. Quel che ho ricostruito più sopra non serve per entrare nel discorso di Graeber, ma per affiancare, al suo, un punto di vista del tutto diverso. Come nel montaggio eisensteiniano, per cui il rapporto fra le inquadrature è una *motiplicazione* molto più che una somma, può darsi che questo conduca qualche lettore da qualche parte; a formarsi, forse, una idea *diversamente critica*. Chissà.

Dico allora, qui in chiusura, che mi è impossibile immaginare il processo della forma-valore, che ricostruisce ed esprime l'incanto del nostro mondo, come staccato e indipendente dai processi precedenti descritti da Graeber. Si dovrebbe piuttosto vedere un faticoso parto, che procede per tentativi, per prove ed errori, e giunge alla pienezza devastante del presente. Se la ricostruzione del materialismo storico giunge a definire il punto di inizio, del processo che astrae dal lavoro la forza-lavoro, nel punto di produzione dell'oro, non è possibile che quel punto di produzione, variamente esaminato da Graeber nella storia umana, sia indipendente dalla sussunzione del lavoro stesso, sia soltanto un meccanismo di calcolo semplice e utile agli scopi umani (sadici) di pirati e money-landers o alla loro volontà di potenza. Se nella *mia* società l'incorporazione del lavoro generale avviene attraverso l'equiparazione di ogni lavoro astratto con quello concreto che produce il corpo del denaro in quanto merce, anche nell'antichità greco-classica o nel medioevo paleo-capitalista dovette trattarsi di questo, di una sussunzione di *lavoro*, e *non* di libertà. Sempre che si accetti che la storia non si deposita come il fondo dentro una bottiglia di vino, ma che è presente tutto intorno a noi negli strumenti e nei materiali e nei modi di lavorazioni umane passate, messe al lavoro *entro* il dispositivo delle lavorazioni presenti, come accade nell'iper-mercato, uno dei non-luoghi più tipici della post-modernità [Pascali, 2009: 35 sgg.]. Cioè, se non si postula che *tutte* le vicende storiche di rilievo di cui Graeber tratta sono da vedersi alla luce del loro esito storico, se non si concepisce la società tardo-capitalista come un *risultato*, ma come

una cosa al fianco di un'altra, a parte l'alleggerimento intimo che deriva da una illusione di autonomia totale e di indipendenza, alleggerimento che è forse il principale dei prodotti del capitalismo stesso, non si perviene a nulla.

Il conio di moneta in metallo prezioso, lungi dal ridurre il proprio senso alla facilità materiale nel trasportarla, nel nasconderla o nell'usarla in modo che non ne resti traccia, *gerarchizza* invece, tutti questi caratteri, a una trasformazione strutturale e storica in atto, *emica* e non etica, si dovrebbe dire a Graeber, attraverso la quale si perviene alla mercificazione, dopo secoli di tentativi ed errori, *direttamente* della forza-lavoro stessa. Come ci ha insegnato Polany [1957: 88 sgg.] è soprattutto *questo* passaggio, alla compravendita della capacità lavorativa incorporata nelle persone *formalmente* libere, a farci entrare nella modernità capitalista. Sono dunque gli esiti del rapporto di sfruttamento del lavoro umano a modificare la struttura sociale e la sua *etica*, in senso antropologico, e non il rapporto di subordinazione di un individuo a un altro o di un gruppo a un altro. Questo processo è sussunto da quello, il quale usa tutto ciò che trova, caratteri, immaginari, istinti, in definitiva la vita in generale al livello in cui si è sviluppata fino ad allora, come *occasione* e *strumento* di ulteriore crescita del soggetto che lo incarna; quel Soggetto come Feticcio Automatico che parassitizza *non* l'uomo generico, ma le sue *concrete* forze sociali produttive al livello di sviluppo a cui si trovano, schiacciate come sono entro *determinati* rapporti di produzione.

Il denaro dice oggi chiaramente quel che balbettava un tempo, e cioè che è possibile calcolare facilmente quanto si protrebbe immediatamente vivere tutti a un analogo livello di ricchezza materiale e spirituale, perché la creatività umana dispiegata in qualità e quantità ha raggiunto ormai un potere quasi divino, se solo si riuscisse a sottrarla all'assurdo economico in cui è imbricata. Quella potenza, quella *poiesis*, il carattere cioè del *lavoro* come lo intendeva il Marcuse heideggeriano degli anni trenta [Marcuse, 1937], si *espone* in un ammontare in denaro che non si riuscirebbe neppure a leggere, per quante sarebbero le sue cifre. E che dunque, continua a dirci il denaro, il terreno della lotta è e resterà sempre quello in cui avviene concretamente l'esazione di plus-lavoro, dunque la produzione di plus-valore; un terreno oggi disseminato dappertutto nel sociale stesso, a inseguire il *consumatore lavorato* [Curcio, 2005] ovunque si trovi, soprattutto nei suoi spazi privati, a sussumere direttamente la vita *in quanto* valore [Hardt-Negri, 2002]. Dice questo, il denaro: che non esistono oggi i subordinati in generale, nemmeno in Burkina-Faso, ma soltanto i derubati (direttamente o indirettamente), della propria creatività poetica e dei mezzi per esprimerla. Solo che lo dice come fa una *ersheinung*, una forma impazzita che mentre esibisce mistifica, esprimendo inganna, e mischia alla falsità anche quel tanto di verità che serve a confonderti. Proprio come faceva il Demone che i padri predicatori delle campagne duecentesche estirpavano dai corpi delle contadine.

È soprattutto *questo* elemento, di *ricapitolazione* nelle società a capitalismo avanzato di tutta la dolorosissima storia umana, insieme al carattere di *irreversibilità* a cui il tardo-capitalismo ci costringe oggi, a *mancare* nel libro di cui ho fin qui discusso. Non è un limite dell'autore, ma di un punto di vista, piuttosto, che le invettive di Marx contro Bakunin non sono riuscite mai a modificare davvero.

Bibliografia

- A.A.V.V., M.A.U.S.S.-Revue, n. 13, 1991.
Adorno T., *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 1970.
Althusser L. (1965), *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967.
Arrighi G. (1994), *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 2003.
Arthur C., *The New Dialectics and Marx's Capital*, Brill, Leiden 2002.
Austin M., Vidal P., *Economia e Società nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1982.
Backhaus H.G. (1997), *La Dialettica della Forma di Valore*, Editori Riuniti, Roma 2009.
Bellofiore R., "Lost in translation? Once again on the Marx-Hegel Connection", in historicalmaterialism.org.
Bellofiore R., Finelli R., "Capital, Labour and Time", in Bellofiore R (a cura di), *Marxian Economics: a reappraisal*, Vol. I, Macmillan, London 1998, pgg. 48-74.
Bellofiore R., Fineschi R., *Marx in questione. Il dibattito aperto all'International Symposium on Marxian Theory*, La Città del Sole, Napoli 2008.
Blackburn R., "Finance for Anarchists", in *New Left Review*, n. 79, Gen-Feb 2013, pgg. 141-150.
Bloch E. (1954-59), *Il Principio Speranza*, Garzanti, Milano 2005.
Boni S., *Le strutture della Diseguaglianza*, Franco Angeli, Milano 2003.
Braudel F., *Civiltà materiale, Economia e Capitalismo*, 3 vol., Einaudi, Torino 1981-82.
Caillé A., *Critica della Ragione Utilitaria*, Boringhieri, Torino 1991.
Caillé A., *Il Tramonto del Politico*, Dedalo, Bari 1995.
Clastres P. (1974), *La société contre l'état*, Les Edition de Minuit, Parigi 2011.
Corti M., *Studi su Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 2003.
Corvino F. et al., *Linguistica Medievale*, Adriatica Editrice, Bari 1983.
Curcio R. (a cura di), *Il consumatore lavorato, Sensibili alle Foglie*, Cuneo 2005.
Deleuze G. (1969), *Logica del Senso*, Feltrinelli, Milano 1975.
Eco, U. (1984), *Semiotica e Filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997.

- Eco U., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.
- Eco U., Marmo C., *On the medieval theory of signs*, Benjamin, Amsterdam 1989.
- Engels F. (1884), *L'origine della Famiglia, della Proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma 2005.
- Fineschi R., *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del Capitale*, La Città del Sole, Napoli 2001.
- Goody J., *Production and Reproduction*, Cambridge University Press, New York 1976.
- Graeber D., *Toward an anthropological theory of value*, Palgrave, New York 2001.
- Graeber D., "For a new Anarchism", in *New Left Review*, n. 13, Gen-Feb 2002b, pgg. 61-73.
- Graeber D., "The Anthropology of Globalisation (with notes on Neomedievalism, and the end of the Chinese Model of the Nation State)", in *American Anthropologist*, n. 104, December 2002a, pgg. 1222-1227.
- Graeber D., *Lost People. Magic and legacy of slavery in Madagascar*, Indiana University Press, Bloomington IN 2007.
- Graeber D., *Debt. The first 5000 years*, Melville House, Brooklyn-London 2011.
- Habermas J. (1957), "Sul discorso filosofico intorno a Marx e al Marxismo", in id., *Dialettica della razionalizzazione*, cit., pgg. 23-107.
- Habermas J. (1967), "Logica delle Scienze Sociali", in id., *Agire comunicativo e logica delle Scienze Sociali*, cit., pgg. 31-278.
- Habermas J. (1968), *Conoscenza e Interesse*, Laterza, Bari 1970.
- Habermas J., *Agire comunicativo e Logica delle Scienze Sociali*, Il Mulino, Bologna 1980.
- Habermas J. (1981), *Teoria dell'Agire Comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Habermas J., *Dialettica della Razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983.
- Hardt M., Negri A., *Impero*, Rizzoli, Milano 2002.
- Harris M., *Cultural Materialism. The struggle for a Science of Culture*, Random House, New York 1979.
- Heidegger M. (1954), *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1993.
- Holloway J. (2002), *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, Intra Moenia, Napoli 2004.
- Horkheimer M. (1936), "Egoismo e movimento di libertà", in id., *Teoria Critica*, cit., pgg. 3-81.
- Horkheimer M. (1937), "Teoria tradizionale e teoria critica", in id., *Teoria Critica*, cit., pgg. 135-186.
- Horkheimer M., *Teoria Critica*, Einaudi, Torino 1974.
- Horkheimer M., Adorno T. (1956), *Lezioni di Sociologia*, Einaudi, Torino 2001.
- Husserl E. (1954), *La Crisi delle Scienze europee e la Fenomenologia trascendentale*, EST, Milano 1997.

- Kalb D., "Maveriks. Harvey, Graeber, and the reunification of Anarchism and Marxism in world anthropology", in *Focaal-Journal of Global and Historical Anthropology*, n. 69, 2014, pgg. 113-134.
- Kropotkin P. (1902), *Mutual Aid. A factor of evolution*, Extending Horizons Books, Boston 2005.
- Latouche S., *La Megamacchina. Ragione tecno-scientifica, ragione economica e mito del progresso*, Boringhieri, Torino 1995.
- Latouche S., "Le Don est-il l'autre paradigme?", in *M.A.U.S.S.-Revue*, n. 12, 1998, pgg. 311-322.
- Lendinara P., Ruta M.C. (a cura di), *Per una storia della Semiotica. Teorie e metodi*, Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano, Palermo 1981.
- Levi-Strauss C. (1949), *Le strutture elementari della Parentela*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Levi Strauss C. (1962), *Il Pensiero Selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- Malinowski B., *Argonauts of the western Pacific*, Dutton, New York 1922.
- Malinowski B., *Sex and repression in savage society*, Routledge and Kegan Paul, London 1927.
- Marcuse H. (1937), "Sul Carattere affermativo della Cultura", in *id.*, *Cultura e Società*, cit., pgg. 43-85.
- Marcuse H. (1964a), *L'Uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.
- Marcuse H. (1964b), "Industrializzazione e Capitalismo nell'opera di Max Weber", in *id.*, *Cultura e Società*, cit., pgg. 243-264.
- Marcuse H., *Cultura e Società*, Einaudi, Torino 1969.
- Marmo C., "Guglielmo di Ockham e il significato delle proposizioni", In *Versus*, nn. 38-39, pgg. 115-148.
- Marx K. (1857-58), *Lineamenti fondamentali della critica dell'Economia Politica*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Marx K. (1867), *Il Capitale. Libro I*, in *id.*, *Il Capitale*, Newton Compton, Roma 1996, pgg. 41-548.
- Marx K., *Il Capitale. Libro Terzo*, Einaudi, Torino 1978.
- Mauss M. (1925), *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*, Routledge, London 1990.
- Montagu A., *Il Buon Selvaggio. Educare alla non aggressività*. Eleuthera, Milano 1987.
- Morgan L. H. (1877), *La Società Antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Rizzoli, Milano 2013.
- Pascali A., *La Nuova Alienazione*, ESI, Napoli 2009.
- Pascali A., "L'aristotelismo radicale di Guido Cavalcanti come agente di conflitto ideologico nel Duecento europeo", in *Lexia*, nn. 5-6, 2010, pgg. 181-204.
- Peirce C.S. (1931-58), *Categorie*, Laterza, Bari 1992.
- Polany K. (1957), *La Grande Trasformazione*, Einaudi, Torino 1974.

- Ponzio A., "La Semiotica di Pietro Ispano", in Corvino et al., cit., pgg. 123-156.
- Prieto L. (1975), *Pertinenza e Pratica*, Feltrinelli, Milano 1976.
- Redolfi Riva T., "Critica dell'Economia ed esposizione dialettica", in *Il Ponte*, n. 5-6, pgg. 206-16.
- Reichelt H. (1970), *La struttura logica del concetto di Capitale in Marx*, De Donato, Bari 1973.
- Reichelt H., *Neue Marx Lektüre*, VSA, Verlag 2008.
- Rossi Landi F., "Ideologie della Relatività linguistica", in id. *Semiotica e Ideologia*, Bompiani, Milano 1979.
- Schutz A. (1932), *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna 1974.
- Smith T., *Dialectical Social Theory and its critics*, State University of New York Press, New York 1993.
- Weber M. (1920-22), *Economia e Società, Comunità*, Milano 1961.
- White B., "Production and Reproduction in a Javanese Village", PH.D. Dissertation, Columbia University 1976.
- White L., *The Science of Culture*, Grove Press, New York 1949.
- Wittgenstein L. (1953), *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.
- Wolf E., *Europe and the people without History*, Harper and Row, New York 1982.
- Vilar P., *Oro e moneta nella storia*, Laterza, Bari 1971.

