

GLOBALITÀ, ASIMMETRIA E IL PROBLEMA DEL «TEMPO DI SECONDA MANO» IN GIAPPONE

HARRY HAROOTUNIAN

Diego Rivera tra il 1929 e il 1935 ha dipinto un murale intitolato Storia del Messico che ritrae Karl Marx intento a parlare di fronte a un gruppo di latinoamericani armati mentre con una mano sorregge una copia del *Manifesto del Partito Comunista* e con l'altro braccio indica un punto lontano – che simboleggia il futuro. Questa porzione del murale rappresenta la famosa apertura del *Manifesto* secondo cui tutta la storia delle società umane è storia di lotte di classe. Nel suo complesso, il murale illustra il tradimento della rivoluzione, con una sezione che parzialmente – ma significativamente – si sovrappone alla parte che riguarda Marx, e ritrae una congrega di capitalisti che siedono intorno a un tavolo con i telefoni attaccati alle orecchie, gli occhi chini su un nastro per telescrivente e che, senza dubbio, stanno tramando per prendere il controllo del mondo. Tuttavia, ciò che mi colpisce di questo straordinario murale è la consapevolezza di Rivera del fatto che il marxismo si rivolge al mondo nel suo complesso – Marx che parla ai latinoamericani – cioè che parla a tutti i gruppi etnici. In questo dipinto, infatti, i latinoamericani rappresentano semplicemente la totalità.

Il mio obiettivo in questo intervento è considerare la logica marxiana della sussunzione formale – che Marx ha definito «la regola di tutto lo sviluppo capitalistico» e che ha aperto e diffuso la sua prospettiva oltre le coordinate euro-americane per parlare a tutti i popoli – e il modo in cui essa produce forme di sviluppo combinate e irregolari ovunque il capitalismo istituisca la sua agenda. Senza dubbio, alla base di questa estensione della prospettiva marxiana sta la necessità di considerare il mercato mondiale nella sua estensione globale e nelle sue espansioni meteoritiche del secolo XIX, durante il quale il capitale ha esteso i suoi confini ben oltre i circoscritti limiti nazionali o culturali conosciuti. Da allora e nel nostro presente la prospettiva marxista si è invece ristretta, probabilmente per via del suo rivolgere lo sguardo verso Occidente. Forse la ragione di questo spostamento è dovuta meno alle circostanze della rivoluzione russa e all'obbligo di affrontare i problemi pratici inerenti alla costruzione della vita quotidiana, piuttosto che al bisogno di affermare le possibilità per una coscienza e un'azione rivoluzionaria nelle condizioni del capitalismo maturo. Il risultato è stato quello di privilegiare la filosofia, accompagnata dalla sua attitudine a mettere tra parentesi i mondi storici e sociali, come accaduto prima nel confronto con il fascismo tra le due guerre mondiali, e poi nella bipolarizzazione tra Occidente e resto del mondo propria della guerra fredda. Successivamente, l'abbraccio con la filosofia si è sommato a una grande e unica attenzione per la forma valore, considerata sempre più attinente alle sfere della circolazione e del

consumo, piuttosto che del lavoro. Secondo l'idea cardine di questa prospettiva, la cultura del capitale ha permeato in modo ubiquo tutti i settori della società e dell'attività umana, così da proiettare l'immagine del trionfo del valore sulla storia. Mi pare che la convergenza tra filosofia e primato della forma valore abbia avuto come risultato la sovra-determinazione dell'analisi formale, al prezzo di un sacrificio dell'analisi storica. Questo ha portato a rinunciare al ruolo privilegiato che Marx aveva assegnato alla storia per un ritorno alla filosofia – che egli aveva denunciato come «idiozia» – e alla chiusura ermetica in un quadro euro-americano della visione che Marx aveva invece ampliato in senso globale. In questo spostamento, alla realtà delle cose si è sostituita l'idea, a partire dalla stessa proposta di Marx di abbandonare la prerogativa del «concetto» e dal «concetto di valore» a favore della «forma sociale più semplice in cui si presenta il prodotto del lavoro», che è la «merce».

Ciò che Marx intravedeva nella logica capitalistica della sussunzione era la sua capacità di incorporare la storia passata/la differenza e la «non-identità», il suo «fuori», subordinandoli al plusvalore¹. L'introduzione della categoria di sussunzione permise a Marx di mostrare cosa significa partire dalla merce, o dal processo per mezzo del quale il lavoro viene trasformato in merce. Tuttavia, essa ha mostrato che la svolta verso la mercificazione del lavoro ha costituito un atto storico collocabile al di fuori della forma logica intrinseca o pura del capitale. Il *Capitale* ha fornito una concezione più ampia e sfumata di un presente storico colmo di temporalità differenti ma co-esistenti, piuttosto del solo esempio tedesco in cui «accanto ai mali d'oggi incombe tutta una serie di mali ereditari, che derivano dal vegetare di metodi di produzione vecchi e sorpassati», affiancati allo stesso tempo da «rapporti sociali e politici anacronistici». Nei *Grundrisse* Marx aveva già elaborato una nuova metodologia storica che raccomandava di iniziare dalle «determinazioni generali astratte che come tali sono comuni più o meno a tutte le forme di società»². Se «la categoria più semplice può essere esistita storicamente prima di quella più concreta», essa tuttavia può «raggiungere il suo pieno [...] sviluppo precisamente in una *forma sociale complessa*, mentre la categoria più concreta era già pienamente sviluppata in una forma sociale meno evoluta»³. Qui Marx svela il profilo dell'asimmetria e traccia il profilo di ciò che più tardi svilupperà nel *Capitale* e ripenserà nelle lettere a Vera Zasulič, legando il movimento di tutti i presenti storici e le variazioni temporali che essi incarnano all'implementazione di forme combinate dello sviluppo. Questa idea dell'inevitabilità dell'asimmetria derivava non solo da una nuova prospettiva metodologica, ma era inscritta nella logica della sussunzione: Marx osservò come il capitalismo si fondasse sull'appropriazione di pratiche economiche e modi dello sfruttamento pre-esistenti, combinandoli con il «nuovo» rappresentato dal modo di produzione capitalistico. Marx reiterò la difesa di questa analisi fino alle sue ultime riflessioni, che apparvero nelle sue famose (ma non inviate) lettere a Vera Zasulič. Nelle bozze di queste lettere, Marx riconosceva esplicitamente la compatibilità e l'intreccio della figura arcaica della Comune russa, che esisteva ancora nel presente, con il capitalismo contemporaneo, e come lo sfruttamento della prima potesse accrescere il secondo e lo sviluppo economico nazionale. Questa equazione tra l'arcaico e il contemporaneo concretizzava

1 Sulla sussunzione si veda K. Marx, *Il capitale*, Libro I, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 221-224; K. Marx, *Risultati del processo di produzione immediato: il «capitolo sesto inedito»*, a cura di G. Sgrò, Napoli, La città del Sole, 2018.

2 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Milano, Pgreco, 2012, p. 34.

3 Ivi, p. 28, corsivo mio.

il funzionamento della sussunzione formale che Marx aveva sviluppato in precedenza per mostrare come il capitale si appropria di ciò che trova a sua disposizione dai modi precedenti di produzione, combinandoli con pratiche nuove e mettendoli al lavoro per servire i suoi processi di produzione e lo scopo del plusvalore. Secondo Marx, questa combinazione avrebbe potuto offrire un nuovo inizio alle società giunte con maggiore ritardo al capitalismo, e risparmiarle così dalle vicissitudini più nocive di quest'ultimo. Intervenendo sul problema agrario del Giappone, nel 1940 l'economista giapponese Uno Kozo riconosceva lo stato di ritardo del paese, ma affermava che la conservazione del villaggio medievale aveva salvato il Giappone dal replicare gli orrori della «cosiddetta accumulazione originaria» propria dell'esperienza inglese. Secondo Uno, il Giappone non aveva nessun bisogno di replicare ciò che l'Inghilterra aveva passato trecento anni prima, e poteva lasciare la terra agli agricoltori finché l'industria non avesse iniziato a incorporarli.

Tramite l'esempio del Giappone vorrei qui sostenere che l'esperienza dello sviluppo ineguale non si limita alle società in ritardo sul piano dello sviluppo capitalistico, ma è implicata in tutte le società che si strutturano su questo modo di produzione. Poiché non c'è nessuno «sviluppo puro», come supposto dalle prime versioni di un certo discorso marxiano, o una forma modulare che prescrive a tutti una traiettoria lineare e unitaria dello sviluppo, un percorso diviso in fasi progressive, siamo obbligati a reagire alla richiesta capitalistica di una prospettiva globale. Vorrei quindi riattivare la valente prospettiva marxiana condensata in ciò che Marx ha chiamato logica della sussunzione formale, che ha permesso la «forma generale di ogni processo di produzione capitalistico; allo stesso tempo, tuttavia, può essere vista come una forma particolare insieme al modo di produzione specificatamente capitalistico nella sua forma sviluppata». Il termine sussunzione si riferiva, in primo luogo, ai modi tramite cui il capitalismo può appropriarsi di pratiche che derivano da precedenti modi di produzione, e farli funzionare per servire lo scopo del plusvalore. Dovunque il capitale abbia consolidato i suoi processi, la sua azione ha prodotto forme asimmetriche e combinate dello sviluppo. In un primo momento Marx ed Engels avevano considerato lo sviluppo asimmetrico in Germania (*L'ideologia tedesca*). Nel *Capitale* Marx ha avvertito che questa condizione non riguardava solamente Inghilterra e Germania. La trasformazione dell'Inghilterra in un modello paradigmatico e normativo di un supposto sviluppo lineare e stadiale del capitalismo ha stravolto alla radice l'idea di Marx, e nascosto che per il moro di Treviri non esiste una storia universale, ma solo «storie singole», che il capitale è composto da molti capitalismi. Poiché «la maturità della rivoluzione non si determina in un singolo paese secondo un tempo omogeneo e unificato» ma, piuttosto, le sue possibilità sono concretizzate dalla discordanza temporale e dallo sviluppo asimmetrico. L'economista giapponese Uno Kozo ha riconosciuto questo aspetto nell'analisi dello sviluppo capitalistico in Giappone, principalmente marcato dalle variazioni prodotte dalla combinazione di pratiche storiche pre-esistenti con le leggi motrici del capitalismo, e ha suggerito che fin dal suo principio la crescita globale del capitalismo si è accompagnata alle appropriazioni sussuntive e alle combinazioni. Le origini del capitalismo derivano dalla produzione di sviluppo asimmetrico e dalla mescolanza ottenuta dall'appropriazione di ciò che si trova a sua disposizione.

Inoltre, l'asimmetria indica l'esistenza di società plurali, di relazionalità, di una molteplicità di percorsi differenti dello sviluppo storico del capitalismo, il che rende ogni manifestazione intrinsecamente globale. L'asimmetria mostra anche l'esistenza di temporalità non-contemporanee che co-esistono l'una accanto all'altra. Tuttavia, la

predisposizione capitalistica alla sussunzione formale e alle forme ibride ha espanso il potere di assorbimento del capitale in altri settori della formazione sociale, oltre quello economico e la contemporaneizzazione del passato. (In aggiunta, bisogna prestare attenzione ai contesti originali, distinti da una differenza non chiara tra sfere di pratica economica e determinazioni della cultura, della politica, della legge e della religione consuetudinarie, che non furono separate a sufficienza una dall'altra e che furono spesso considerate come parti integranti della prestazione del lavoro e della produzione. Si può anche osservare come pratiche non economiche siano rimaste essenziali per lo svolgimento del lavoro, ma abbiano anche cambiato la natura della politica, della religione e della legge). Infine, questo discorso ci porta alla considerazione che il funzionamento della logica della sussunzione implica un allargamento della gamma del nostro discorso (come affermato da Balibar) piuttosto che la mera considerazione dell'atto unilaterale di imporre comando e controllo su convenzioni lavorative trasformandole nella forma della merce in grado di soddisfare il bisogno capitalistico di plusvalore. Una prospettiva di questo tipo richiede la capacità di figurarsi la sussunzione operante in altri settori, non economici, come proverò a spiegare brevemente servendomi dell'esempio del recupero e della riconfigurazione di una figura imperiale arcaica da parte del Giappone nel tardo diciannovesimo secolo. Si tratta di considerare la logica della sussunzione al di fuori dell'ambito strettamente economico, come un processo globale e continuo che opera incorporando altre dimensioni come quella culturale, politica, o religiosa, condizioni necessarie per la riproduzione sociale del capitalismo. (Questa estensione permette di considerare la produzione della storia come un archivio dello sviluppo asimmetrico e combinato).

Nel contesto dell'imperialismo la strategia dello sviluppo asimmetrico e combinato, specialmente per come è stata affinata da Trotsky e Lenin, è stata letta come un modo di analizzare gli effetti risultanti dall'imposizione del capitalismo su culture e società non capitalistiche, o che lo erano solo parzialmente. È stato osservato che sotto la minaccia delle espropriazioni imperialiste e delle conquiste coloniali gli elementi delle forze e dei rapporti di produzione capitalistici non necessariamente soppiantavano tutti gli aspetti delle culture indigene ma, piuttosto, si congiungevano forzatamente a pratiche di questo tipo, sotto il comando del capitale. Secondo Trotsky, «lo sviluppo delle nazioni storicamente ritardatarie conduce necessariamente a una combinazione peculiare di stadi differenti del processo storico». Esse riescono a saltare lunghi periodi dello sviluppo tramite balzi repentini. «L'asimmetria, la legge più generale del processo storico, si mostra più chiaramente e in modo più complesso nella sorte dei paesi ritardatari». Dall'asimmetria deriva la legge dello sviluppo combinato, «tramite cui intendiamo la configurazione di diversi stadi del percorso [...], un amalgama di forme arcaiche e più contemporanee». Ma non bisogna restringere la questione a questo specifico contesto storico, poiché questa era precisamente la condotta che Marx attribuiva alla sussunzione formale come forma generale della produzione capitalistica ovunque.

Questa espansione di una logica in cui il valore di scambio ha sussunto il lavoro tramite la sua mercificazione non aveva, in realtà, nessun limite, perché costituiva il meccanismo principale della riproduzione sociale. Riprodurre una formazione sociale postulata sulla divisione tra un dentro (la logica interna del capitale) che metteva sotto controllo quello che c'era al di fuori, ciò che non era sempre o completamente subordinato o assimilato, significava che i residui appropriati non avevano ancora perso la storicità che incarnavano e continuavano a possedere il potere di contaminare, nonostante il nuovo ruolo a cui erano

assegnati. Questo incontro dialettico tra storia e logica del capitale è precisamente ciò che ci porta alle sue possibilità di produrre la storia, e all'esperienza giapponese.

Nel Giappone post-bellico del Primo Ministro Abe Shinzō possiamo osservare un revival in cui il passato arcaico e il capitale contemporaneo sono fomentati energicamente per costruire una ripetizione che Svetlana Alexievich ha chiamato «tempo di seconda mano», e la cui esorbitante nostalgia (oltre che la spinta al recupero di un passato preciso) va considerata come un ritorno del fascismo in un nuovo registro storico. In apparenza, questo revival sembra unire il passato con il presente capitalistico, come Marx indicava nelle sue lettere a Vera Zasulič e come Trotsky ha più tardi consolidato nella sua ri-teorizzazione dello sviluppo asimmetrico e combinato. Nelle lettere non inviate di Marx a Vera Zasulič egli affermò che poiché la Comune russa esisteva ancora su scala nazionale, essa era nella posizione di «scrollarsi di dosso le sue caratteristiche di arretratezza» per essere ancora utile nello sviluppo economico nazionale. «Precisamente grazie alla sua contemporaneità con la produzione capitalistica, la Comune rurale potrebbe appropriarsene tutte le acquisizioni positive senza passare da quelle terribili peripezie». Perciò, ha raccomandato Marx, «non dovremmo essere troppo spaventati dal termine 'arcaico'». Ma questo non è sempre valido. La differenza tra ciò che Marx ha proposto e la sua deformazione fascista nel Giappone del 1930 risiede nel fatto che nel primo caso siamo di fronte a un arcaismo derivato da un passato remoto che co-esisteva con il capitale contemporaneo significando l'esistenza di una diversa organizzazione collettiva che avrebbe ancora desiderato una rivoluzione futura. Nel secondo caso, invece, l'arcaismo riguarda incantesimi di fantasia provenienti da un passato mitico con l'autorità imperiale impegnata a tramutare il presente in un passato recuperato. Al contrario della Comune russa, che poteva vantare una lunga storia fino al presente di Marx e che poteva rivendicare la forma dell'organizzazione collettiva come anticipazione per un ritorno futuro delle società moderne ad un «arcaico modello di proprietà collettiva», la figura dell'Imperatore giapponese (restaurata negli anni Ottanta del 1800 dopo una lunga inattività) mirava a ripristinare un momento mitico e originario proveniente da un passato remoto. Mi pare che la stessa forma di deformazione fascista sia avvenuta negli anni Trenta in Germania e in Italia. Ciò che Abe sta tentando di ripristinare è solo un facsimile della conquista Meiji che ricorda più l'esperienza fascista del Giappone negli anni Trenta – la restaurazione Showa – anche se, come i suoi predecessori Meiji, tenta di combinare una figura imperiale arcaica con il capitale contemporaneo.

Durante il secondo premierato di Abe si è verificato un considerevole ritorno del conservatorismo radicale che si richiama a espressioni dell'interludio fascista giapponese nel periodo prebellico. Alimentato dai tentativi statali di eliminare la differenza con una rapidità straordinaria, spesso sostenuto da minacce di violenza e coercizione, pretende sacrifici e consenso dalla popolazione. Tutto questo dietro la facciata democratica con cui il Giappone si presenta, una facciata sostenuta dallo status di cliente di lungo corso dell'impero americano. Nel Giappone di Abe si è verificato un costante tentativo di sostituire l'immaginario politico postbellico con quello che viene chiamato «cambio di regime», che mira a recuperare il passato prebellico nella modalità di ciò che Svetlana Alexievich ha chiamato «tempo di seconda mano», la cui nostalgia per la ripresa di un passato preciso deve essere considerata come un ritorno di un fascismo che promette in un nuovo registro storico un'esperienza temporale più autentica. L'obiettivo dichiarato del «cambio di regime» di Abe è «recuperare i principi vitali del tempo dello stato im-

periale», principalmente in riferimento al passato fascista, anche se si afferma di tornare indietro ai Meiji e anche oltre.

Con i Meiji, la restaurazione annunciò per prima cosa l'intenzione di un ritorno alle origini. Ma poco dopo il nuovo stato proclamò il Giuramento della carta (*Gokajo no go-seimon*) e con esso la fine dei «vecchi abusi» e la ricerca di una nuova conoscenza, finendo per realizzare un classico esempio di «rivoluzione passiva» nel senso gramsciano. Al cuore di questa mossa – volta a recuperare nella contemporaneità un momento temporale precedente e il suo principio abilitante – troviamo la figura ricorrente dell'imperatore e il suo rapporto inveterato con l'origine. Questa figura racchiude immediatamente in sé la rappresentazione della trasformazione moderna del Giappone, un ritorno nel mondo con lo stigma dell'asimmetria del capitale e l'obbligo di superare la disparità. L'ansia alla base di questo desiderio di andare oltre l'asimmetria derivava dalla falsa credenza che il tardo sviluppo economico obbligasse una società a un ritardo permanente, e perfino al differimento dell'agognato recupero, congelando così la società in un altro ordine temporale. La paura del ritardo fu poi accresciuta dalla circolazione delle interpretazioni socio-darwiniane della storia mondiale, come l'evoluzionismo sociale di Herbert Spencer che equiparava il tardo sviluppo a stadi di arretratezza, sottosviluppo, sempre in relazione alla modularità avanzata rivendicata dal precoce sviluppo euro-americano. Perciò, la Restaurazione dell'imperatore nel 1867 soddisfò due esigenze: 1) ripristinare l'imperatore al potere permise di risolvere la crisi storica del sistema comunitario premoderno (*kyodotai*) risultante dalla penetrazione del capitale nelle campagne, specialmente dopo la fine dell'isolamento. La formazione successiva di un'ideologia imperiale moderna introiettò la forma di questa coscienza di una crisi comunitaria premoderna, ma con un contenuto differente. La restaurazione dell'imperatore reiterò un momento fuori dal tempo che promise la risoluzione della contraddizione tramite la riproposizione dell'immaginario della «terra degli antenati» (*sokoku*). Questa mossa, indicata dal ritorno del suo delegato di nomina divina, permise la penetrazione del sacro eterno dentro un tempo storico secolare, con il fine di innescare un nuovo inizio tramite un ritorno all'origine; 2) l'imperatore Meiji, la figura dell'arcaico, insieme ai templi nazionali appena fondati come lo Yasukuni, venne riconfigurato per servire come sostegno principale della decisione statale di intraprendere una massiccia trasformazione capitalista della società giapponese, poiché esso divenne oggetto di fedeltà indiscussa e obbedienza assoluta, che tradotto ha significato lavorare e morire per l'imperatore soddisfacendo così i due requisiti dello slogan dello stato Meiji: «ricchezza e potere».

Alla fine della guerra, la volontà dell'occupazione militare americana di «democratizzare» il Giappone ha rivelato che lo scopo primario delle riforme era quello di restaurare gli strumenti capitalistici del Giappone e le condizioni politiche che facilitassero la sua realizzazione, il che ha significato mantenere l'imperatore e restituire il potere alle classi politiche screditate. Per gli scopi del nostro lavoro, la questione centrale rimane la riforma costituzionale che ha sostituito la Costituzione Meiji del 1889. In apparenza, il contrasto tra i due documenti non potrebbe essere più plateale: la nuova Costituzione (stesa dai forestieri) conferiva diritti ai cittadini piuttosto che doveri ai sudditi e attribuiva la sovranità alla volontà del popolo invece che all'imperatore divino. Ma piuttosto che spingere la società a sbarazzarsi dell'imperatore, la cui centralità aveva modellato la forma gerarchica delle relazioni sociali, la nuova Costituzione decretava l'imperatore come «simbolo dello stato e dell'unità del popolo giapponese». Prima della guerra, all'imperatore spettava l'unica autorità assoluta sullo stato e sulla società, un'autorità

sacra e inviolabile; il riferimento all'unità del popolo giapponese non ha dunque alcun precedente storico. È importante comprendere che ci si aspettava dall'imperatore che si comportasse come aveva fatto fino all'era Meiji, mediando e bilanciando le contraddizioni della legge capitalistica dello sviluppo asimmetrico onde evitare che esse si trasformassero in un conflitto sociale che interferisse con il funzionamento dell'accumulazione capitalistica. Un imperatore che ancora incarnava sia una presenza auratica, arcaica e mitica e, contemporaneamente, tenendo insieme il vecchio e il nuovo, assumeva già una posizione di bilanciamento delle antinomie e contraddizioni che – se accolte – minacciavano di indebolire l'ordine sociale. Tuttavia, il costo politico di tutto ciò fu elevato. In questo nuovo scenario, l'esercito americano si sostituì semplicemente all'istituzione imperiale, che ora somigliava a un oggetto preconfezionato pronto ad agire come garante assoluto dell'accumulazione capitalistica. Ancora una volta, il combinato di una figura imperiale arcaica con il capitalismo produsse asimmetria, dimostrando così come gli effetti di quest'ultima si irraggino da regioni diverse del mondo per costituire sia la sua natura globale sia la sua unità polifonica e poliritmica.

La decisione di risparmiare Hirohito dall'impiccagione (su cui concordavano sia MacArthur sia i burocrati giapponesi) ha significato riportarlo in una posizione che egli aveva effettivamente occupato prima della guerra come principale custode di tutti i rituali e le cerimonie che legano il monarca, le divinità nazionali e gli antenati al popolo in una persistente solidarietà socio-politica che richiamava costantemente l'attenzione sulla supremazia di un regno o impero invisibile. Il *tennō* giapponese era ancora chiamato imperatore, anche se il suo impero terreno si era ritirato, e i suoi territori ora occupavano esclusivamente un regno spirituale invisibile; ma la temporalità del suo regno era ancora considerata la misura del tempo imperiale, com'è ancora oggi, diversa dal tempo socialmente normativo degli affari e della vita di tutti i giorni, anche se in grado di intervenire. Egli presiedeva un regno invisibile di dei, suoi presunti parenti con cui egli comunicava regolarmente tramite l'esercizio di un calendario di rituali disegnato per arruolare il popolo dentro un raggruppamento permanentemente solidale cementato dalla sua mediazione. La figura dell'imperatore fu poi ulteriormente rafforzata dalla decisione degli occupanti di mostrare Hirohito per le strade, cosicché la popolazione lo vedesse nella sua nuova umanità, in giro per le città e i villaggi della nazione negli anni immediatamente successivi alla guerra per sostenere ciò che gli americani pensavano essere un nuovo status quo imperiale. Ma ciò che MacArthur e gli occupanti pensavano di ottenere con questa campagna di pubbliche relazioni produsse in realtà l'effetto inaspettato di mettere in scena una continua epifania nazionale, nella quale la nazione celebrava un imperatore «che, dopotutto, ora appariva come un vincitore»⁴. Queste parate, più che mostrare un rappresentante monarchico della democrazia affermarono lo status dell'imperatore e della casa imperiale.

Nel considerare la decisione di mantenere l'imperatore nel Giappone postbellico dobbiamo considerare che fin dal periodo Meiji, quando la sua figura e istituzione vennero rinnovate completamente, la combinazione tra la sua anacronia e la contemporaneità temporale in ogni momento era ciò che costituiva la struttura che vincolava la popolazione a lavorare e morire per l'imperatore e la «terra degli antenati». La decisione degli occupanti di mantenere l'imperatore ha rappresentato, in effetti, una nuova restaurazione che ha riportato nuovamente in auge una figura imperiale pur se considerevolmente spo-

4 H. Bix, *Hirohito and the making of modern Japan*, New York, Harper, 2001, p. 626.

gliata dei suoi poteri. Tuttavia, come le restaurazioni precedenti, anche questa funzionalità ridotta conduce alla necessità di completare la restaurazione inconclusa del 1868, come tentato negli anni Trenta dagli agitatori di destra, ultra patrioti che Mishima Yukio ha descritto come «cavalli in fuga» (*honba*). Nel presente del Giappone di Abe Shinzō il tentativo consiste nel portare a termine la fallita restaurazione Showa degli anni Trenta non con i fascisti, ma tramite la delinquenza yakuza e i burocrati, formando così un'altra interessante combinazione tra una forma tradizionale di criminalità e la moderna burocrazia dedicata alle leggi amministrative.

Ciò che apparve così straordinario circa la riconfigurazione e il ripristino dell'imperatore nel periodo Meiji è che esso rappresentò la decisione deliberata di situare nuovamente la non-contemporaneità rappresentata dalla figura di un monarca – che incarna la presunta continuità di una genealogia divina e quindi di una presenza auratica che si estende fino alle profondità arcaiche della storia mitica che riguarda le origini del paese – al centro di una società impegnata nell'accumulazione capitalistica e nella trasformazione tecnologica. Ancora più stupefacente è la decisione dell'occupazione militare americana di mantenere questa figura arcaica e la sua autorità nella ricostruzione del Giappone dopo il 1945, il che ha significato recuperare e mantenere la contraddizione storica che ha segnato la fondazione dell'ordine moderno del Giappone. Non una contraddizione qualsiasi, ma una contraddizione assoluta che ha ammantato con l'alone dell'autorità assoluta sia lo sviluppo del capitalismo, sia la formazione della sua struttura sociale corrispondente: un imperatore di derivazione divina che, secondo il filosofo Tanabe Hajime (che scriveva negli anni immediatamente precedenti alla guerra), si trovava ancora dentro e fuori dalla storia, nonostante la strategica sconfessione della natura divina da parte di Hirohito. Grazie alla sua natura divina, egli possedeva la capacità di mantenere la contraddizione tra un arcaismo residuale e le pretese capitalistiche in un equilibrio tutto sommato stabile e relativamente libero da tensioni che avrebbero potuto lacerare il tessuto sociale del Giappone. Questa predisposizione venne in seguito catturata dal concetto di *mu* (nulla, ni-ente, nessun ente) coniato dal filosofo Nishida Kitarō's, e che, secondo i calcoli di Tanabe, avrebbe mediato e unito gli opposti altrimenti confliggenti. Soltanto l'imperatore, per via della posizione che occupava in qualità di ni-ente (ora al posto della divinità in un nuovo ambiente politico) si trovava al di sopra rispetto alla mischia del conflitto, poiché egli era ni-ente e libero dalla proprietà, poteva trascendere le cose terrene e allo stesso tempo esserne parte. Nella formulazione postbellica di Tanabe la sconfessione della natura divina da parte dell'imperatore era rimpiazzata con il nulla (*mu*) che egli apparentemente simboleggiava ma in realtà incarnava⁵. In questo modo, specialmente dopo la dichiarazione dell'umanità di Hirohito, all'imperatore spettava ancora il compito di unificare le contraddizioni e le opposizioni, ma manteneva ancora la sua distanza dalle fazioni partigiane. Egli poteva ancora intervenire nella storia, ma rimuovendosi dal giudizio. Quando il regista russo Alexandr Sokurov, nel suo film magistrale *Il Sole*, fa riflettere Hirohito sul fatto che il suo corpo non è diverso da quello degli altri, si vede il suo ciambellano di corte ammonirlo di non pensare mai una cosa del genere. Ma Sokurov – secondo cui la liberazione del corpo dal suo fardello divino ha aperto la strada alla democrazia nel Giappone postbellico – sottovalutava la sostituzione che Tanabe aveva già formulato e su cui altri avrebbero riflettuto. Assente nella formula-

5 Tanabe Hajime *Zenshū*, Tokyo, 1964, vol. 8, pp. 368-369. Mishima Yukio elaborò questa concezione dell'imperatore come nulla.

zione di Tanabe sulla fonte della legittimazione divina era l'effetto, estratto dalla capacità intrinseca dell'imperatore, di fare continuamente appello alle divinità nazionali e agli antenati imperiali tramite la sua messa in scena di rituali e cerimonie. In questi momenti, l'imperatore comunica con i suoi familiari nella genealogia imperiale (gli antenati divini e gli dei nazionali) implorandoli di conferire buona sorte e proteggere l'intero paese, e non solo la famiglia imperiale.

Anche nella sconfitta Hirohito è stato in grado di approfittare dell'autorità carismatica e sacrale associata con il trono, specialmente delle sue supposte origini divine e delle tradizioni che metteva in scena in modo rituale. Alcuni di questi rituali derivavano da un tempo agrario arcaico e distante, ed erano rivitalizzati regolarmente nelle messe in scena dell'imperatore come se essi e la struttura dell'antico ordine agrario fossero costantemente convocati nel presente. Qui l'asimmetria costituita dal situare la figura dell'arcaico nel cuore di una società industriale moderna va affiancata al fatto che quando gli stranieri chiedono ai giapponesi se questi ultimi credono veramente in tutta questa pantomima imperiale, essi evadono la domanda rispondendo che nessuno la prende sul serio. A questo proposito lo storico giapponese Kan Takayuki ha suggerito che anche se i giapponesi convivono quotidianamente sapendo di non aver nessun rapporto con l'imperatore, ciononostante incontrano «l'ombra dell'imperatore» tutti i giorni in innumerevoli modi. Egli osserva come quotidianamente la popolazione co-abiti contemporaneamente il tempo imperiale e il tempo socialmente normativo tramite le genealogie familiari e il ricordo degli antenati, i templi, le festività religiose, l'inno nazionale, la bandiera e l'accettazione dell'idea che il sistema dell'imperatore è incassato nell'ordine comunitario/dei villaggi, cioè esiste «in ogni filo d'erba e foglia d'albero», rendendolo inseparabile dall'ambiente in modo che funzioni come quadro di contenimento della popolazione. In altre parole, il ricordo «umbratile» della presenza dell'imperatore è diffuso ovunque nella vita quotidiana della società giapponese, in modi di cui non si è coscienti, e non può essere rimosso semplicemente tramite il gesto del non pensarci. Tuttavia, questo semplice gesto (il non pensarci) punta a deporre un sistema complesso di credenze – un inconscio culturale virtuale – così incastonato nel profondo della società giapponese che il fatto di riconoscere la scarsa importanza dell'imperatore annuncia una sconfessione che indica sottomissione all'istituzione. Un enunciato automatico di questo tipo equivale all'accettare una consuetudine semplicemente perché è tale. Se questo atteggiamento riflette la rilevanza dell'imperatore e tutto ciò che l'istituzione implica, esso denota allo stesso tempo l'accettazione della falsa natura delle sue pretese, ma sempre senza che esso o il mantenimento dell'istituzione nel Giappone del XXI secolo vengano messi in discussione. Secondo Slavoj Žižek stiamo assistendo a un'inversione della famosa osservazione di Marx a proposito della reificazione per cui gli uomini «non sanno di far ciò, ma lo fanno» in un contesto più freudiano per cui «anche se lo sanno, lo fanno». Anche se l'imperatore è nudo, il popolo agisce e vive come se non lo fosse, come se fosse vestito. Secondo Žižek l'illusione ideologica non consiste più in una dimostrazione di conoscenza come tale, ma nel fare e agire come se l'imperatore fosse l'incarnazione della comunità nazionale, con la mistica *kokutai* (il *bo* della nazione invece che il contrario, come proposto dalla nuova costituzione americana). Piuttosto, come dichiara Shakespeare in Amleto, «il corpo è con il re, ma il re non è con il corpo. Il re è una cosa – una cosa, mio signore? – una cosa da niente». Siamo vicini al tentativo portato avanti dai filosofi della Scuola di Kyoto come Nishida e Tanabe (e perfino Mishima) di identificare l'imperatore con il ni-ente (*mu*) che supera tutte le opposizioni e i conflitti

che essi producono. Questa espressione di rifiuto chiude ogni spazio previsto per una società civile nella costituzione postbellica, nel momento in cui l'imperatore è posizionato come un sostituto per le comunità sia politiche sia sociali, come un simbolo dello Stato e dell'unità del popolo giapponese.

In questa prospettiva, ciò che le persone sembrano faticare a riconoscere non è la realtà quotidiana che vivono effettivamente, ma l'illusione che l'ha strutturata, vissuta come una seconda natura. Ma in questo caso l'illusione sostiene la stessa realtà fornendo non una via di fuga, o un'uscita, ma piuttosto un mascheramento di qualche disturbo fondamentale che non può essere simbolizzato. Per i giapponesi l'imperatore, figura costante dell'arcaico in una società in modernizzazione, incarnazione degli opposti, offre una soluzione e la promessa di amministrare gli antagonismi e il disordine inesprimibile prodotto dall'asimmetria e dallo sbilanciamento che ha sempre adombrato la loro modernizzazione capitalistica; egli funge addirittura da demiurgo di un'intera storia culturale. L'imperatore rimane il marchio della modernità giapponese e della sua incompiutezza, ma la sua presenza rappresenta anche il momento arcaico di «quel tempo» (*in illo tempore*) di una origine e di una fondazione dello Stato realizzate. A questo punto, i giapponesi hanno presupposto che una modernità compiuta – che non era stata raggiunta – fosse l'obiettivo del processo di modernizzazione. Ciò che non colsero era il fatto che dovunque la modernità rimane incompiuta e asimmetrica. Lo stigma associato allo status stesso di tardo sviluppo e la marcia temporale forzata che furono costretti a sopportare per rimettersi in pari impedì al Giappone e ad altri ritardatari della modernità capitalistica di vedere questa verità. I giapponesi, come altri che sono arrivati in ritardo alla modernizzazione capitalistica, si trovano in una temporalità al contempo imminente rispetto all'occidente moderno, ma appartenente a un presente diverso.

Da qui il doppio ruolo dell'imperatore come un monarca di una società in modernizzazione che, poiché la sua posizione deriva da un immaginario remoto e arcaico, continua nel cuore di una società industriale e razionale a mettere in scena rituali che appartengono a questo antico ordine agrario. In questo modo egli è il segno sia della continua asimmetria, sia della compatibilità delle differenze che egli produce costantemente tramite la messa in scena dei rituali. Va anche sottolineato che nel ruolo giocato dall'imperatore in queste cerimonie non vi è differenza tra performance e governo, tra religione e politica. Questo è vero soprattutto nel caso dei discorsi alla popolazione, come nel caso in cui Hirohito chiese la fine della guerra e il suo successore Akihito subito dopo il disastro di Fukushima raccomandò la calma e suggerì alla popolazione di seguire le direttive (Akihito si spinse oltre quando lui e la sua principessa furono protagonisti della campagna «My Home» nei tardi anni Cinquanta). Il mantenimento dell'imperatore offrì la legittimazione necessaria per il riemergente ordine politico, che avrebbe continuato a essere molto più burocratico che democratico. L'istituzione imperiale continuò a svolgere per il capitalismo giapponese il ruolo che la costituzione e le libere elezioni non potevano assumere e che altre fonti di legittimazione potevano svolgere solo in parte. In quanto simbolo e capo formale della nazione giapponese, l'imperatore fa sì che il popolo accetti l'organizzazione politica esistente, che approvi le cose per come sono. Questo si verifica tramite il trasferimento dei sentimenti e della fiducia del popolo dalla loro comunità sociale (alla quale appartengono, per esempio il gruppo etnico ecc.) alla comunità politica, allo Stato. L'imperatore si trova a cavallo di queste comunità – egli permette e incarna la fusione delle due sfere nella mente popolare, la quale è convinta a misconoscere o realmente confondere ciò che costituisce il popolo giapponese (il sociale) con

la forma politica del governo che viene costruita sopra esso. L'effetto è di convincere il popolo ad agire e reagire per la comunità politica come se essa fosse una comunità sociale (e quindi etnica). Dunque, la cittadinanza nello Stato formalizza i diritti e i doveri che ogni individuo possiede come membro della comunità etnica e della sua cultura. In aggiunta, questa identificazione del sociale con il politico è rafforzata dal principio patriarcale – l'imperatore come padre del suo popolo.

Infine, la decisione di mantenere l'imperatore sul trono ha significato dare sostegno alla forma del tempo doppio, una co-esistenza tra l'anacronia del passato e la sincronia di un presente contemporaneo. Tuttavia, questa forma di tempo doppio viene controllata, regolata e amministrata dallo stato per prevenire le crisi periodiche e la caduta del capitale, che apre la via alla sincronizzazione di contro-temporalità che si appellano a passati differenti uniti dalla lotta di classe. Ciò che chiamiamo anacronia era riconosciuto dai giapponesi come un ordine temporale eterno che ricordava al popolo l'impero invisibile degli dei, degli antenati e degli imperatori passati, un ordine al quale il mondo visibile e manifesto avrebbe reso omaggio per la grazia che gli era stata conferita esprimendo rispetto e gratitudine tramite cerimonie mediate dall'imperatore vivente. Alcuni pensatori hanno provato a naturalizzare il doppio tempo nella normale routine della vita quotidiana: Watsuji Tetsuro l'ha chiamata «la doppia vita» (*niju seikatsu*), Miki Kiyoshi ha rinominato lo schema *seikatsu bunka* – cultura della vita quotidiana – entrambi puntando sul modo in cui elementi tradizionali continuamente sostentano e mediano la novità della vita moderna. Mishima Yukio, come Tanabe, vedeva in un imperatore che si trova contemporaneamente dentro e fuori dal tempo la capacità di entrare e intervenire per rinnovare la cultura combinando il sistema nazionale di governo con qualche forma di ordine economico che somigli «al capitalismo e al sistema della proprietà privata». In questo modo tutti costoro, direttamente o indirettamente, hanno accettato un'organizzazione in cui l'unità tra performance rituale e governance autenticava il doppio ruolo arcaico dell'imperatore nelle comunità sociali e politiche. Per Yoshimoto Takaaki le masse popolari erano intimamente legate all'imperatore ed «affettivamente immerse nel sistema imperiale», desiderando solo di esservi assorti. A questo proposito, Mishima forse è giunto più vicino a prefigurare ciò che più tardi il regime di Abe avrebbe previsto come «un cambio di regime dello Stato e della società postbellica» per la «ripresa dei principi viventi dello Stato imperiale». Poiché, egli suggerì, l'imperatore non era lasciato libero dal tempo politico, era libero di entrarvi a piacimento e compiere «un improvviso scatto nel tempo». Questo «scatto improvviso» si concretizza nel piano di Abe di rimpiazzare lo Stato postbellico con principi che derivano dal mondo temporale del tempo di seconda mano.

Nella prospettiva di Abe, il cambio di regime che lui e il suo partito hanno immaginato e iniziato a realizzare deve essere totale, deve cioè incarnare l'immagine dello Stato stesso che comprende un processo di riorganizzazione della società giapponese equipaggiandola con una diversa prospettiva statale, principi di organizzazione e standard di valori per assicurare infine l'adesione ai principi del passato. Questa mossa ha avuto come obiettivo la rimozione della soggettività individuale, dei diritti umani e della pace. Uno studioso ha osservato che il Giappone di Abe è diventato la vergogna della società internazionale poiché sta allontanando il paese dai principi universalistici e sta sostenendo la legittimità degli atti dello Stato imperiale. Questo significa dare vita a una ripetizione ancorata alla rianimazione della figura di una presenza arcaica e inclinata all'alterazione della natura della costituzione e della struttura politica che ne deriva. In una bozza di

modifica della costituzione, l'LDP ha scelto di non mantenere il preambolo della costituzione che conferiva la sovranità al popolo (*kokumin*), rimpiazzandolo con un nuovo testo steso da loro stessi. Senza preavviso, la frase che segue indica l'inizio del passaggio sostitutivo: «la nazione giapponese, con una lunga storia e una cultura caratteristica, è uno stato coronato (*itadaku*) dall'imperatore, il quale è il simbolo dell'unità nazionale». In questo modo, si annulla e quindi si nega il principio universalistico che precedentemente attribuiva la sovranità al popolo e si rende ambiguo il luogo dell'autorità tra l'imperatore e/o lo Stato, poiché alla fine diventavano la stessa cosa. Ciò che emerge dalla bozza dell'LDP è che non c'è più nessuna ragione per la quale lo Stato debba riconoscere i diritti del popolo (*jinken*). Dunque, il profilo dell'arcaismo intravisto in Giappone e il desiderio di un richiamo ai passati nazionali che da altre parti sono comparsi come brame fasciste non sono semplicemente ripetizioni di nomi e costumi «presi in prestito» e tentativi precisi di scollegare il corso storico del tempo. Sono anche questo, per essere precisi, ma sono soprattutto la manifestazione di un desiderio politico di impiantare tempi di seconda mano al posto di ciò che viene considerato un presente degradato, finendo in tentativi radicalmente reazionari di riordinare il presente a beneficio del capitale. Sfruttando sia la nostalgia rivolta all'indietro per un passato remoto e mitico, sia il movimento in avanti rappresentato dal «cambio di regime», l'obiettivo non è nient'altro che la sostituzione della totalità dell'ordine politico accettato dopo la guerra per portare a termine, come nel caso giapponese, una precedente restaurazione che rimase incompleta.

Dunque, ciò che ha caratterizzato su scala globale la ri-generazione di brame fasciste, evidente nel Giappone di Abe Shinzō e sicuramente nel revival del neo-ottomanismo da parte della Turchia di Erdogan, consiste nell'espropriazione cosciente di un passato remoto e mitico per completare il rinnovamento del presente, un atto che tenta di «colonizzare i miti», a cui si può sommare la considerazione di Adorno sul fascismo come «compimento della società in sé». Allora, «l'irrepresentabilità del fascismo dipende dal fatto che in esso, come nella considerazione di esso, manca ogni libertà del soggetto. L'illibertà assoluta è suscettibile di conoscenza, ma non di rappresentazione»⁶.

[tr. it. di Elia Zaru]

6 T. Adorno, *Minima Moralia*, Torino, Einaudi, 1954, pp. 139-140.