

CONTRO L'ORTODOSSIA: STORICITÀ E TEMPORALITÀ MULTIPLE IN MARX

RAFFAELE MARIA CAMPANILE

Finalmente la crisi del marxismo è esplosa!
Finalmente è venuta alla luce! Finalmente qualche cosa di vitale
può essere liberato dalla crisi e nella crisi!¹

1. *Circoscrivere la crisi*

La “crisi” del marxismo è ormai di lunga durata. Da molti fronti si levano voci che pretendono di riconoscerla, di tematizzarla e di circoscriverla. In quest’ottica, sembra che la formulazione critica di Foucault sia paradigmatica: essa riconduce l’impianto teorico e storico marxiano all’*episteme* moderna, ossia a un paradigma conoscitivo comprensibile sulla base del *quadrilatero* della modernità. Esso si fonda su quattro punti principali: 1) un’analisi della finitudine, che individua nell’“uomo” una finitezza costitutiva che non si riduce al suo essere-per-la-morte, ma che appare in molti modi; “l’uomo è dominato dal lavoro, dalla vita, dal linguaggio [...] si svela ai propri occhi soltanto nella forma d’un essere che è già [...] entro un’irriducibile anteriorità”² che lo domina e lo dirige. La finitezza, cioè, è una soglia, proietta su un “Altro”; 2) “l’uomo nell’analisi della finitudine, è uno strano allotropo empirico-trascendentale [...] in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza”³. Il soggetto moderno appare cioè in un raddoppiamento strutturale, appartiene tanto al mondo dell’empirico quanto a quello del trascendentale in cui si scopre come regola essenziale di ogni sapere e di ogni fare: dietro ai fatti – conoscitivi, economici, linguistici, morali – opera una razionalità universale; 3) “l’uomo [...] è il luogo del disconoscimento”⁴, in un raddoppiamento che va dal *cogito*, dalla coscienza, dalla certezza, all’impensato, a una verità più profonda e *radicale*; 4) “l’arretramento e il ritorno all’origine”⁵. Ennesimo raddoppiamento, l’andare avanti nel tempo è ciò che restituisce l’inizio, proiettarsi nell’avvenire è un arretrare

1 L. Althusser, *Finalmente qualcosa di vitale si libera dalla crisi e nella crisi del marxismo*, in “il manifesto”, quaderno n. 8, *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie. Una discussione nella sinistra*, Alfani, Roma 1978, p. 224.

2 M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1996³ (1966), p. 336.

3 Ivi, p. 341.

4 Ivi, p. 346.

5 Ivi, p. 352.

nell'origine, verso possibilità disperse nel tempo seppur più profonde di qualunque configurazione "quotidiana", presente, reificata. Ecco, quindi, cos'è l'"uomo" moderno, un gioco di deviazioni e di riappropriazioni, la cui posta è l'autentica ripresa di un'essenza umana alienata.

Secondo Foucault, tale "apertura di senso" produce un impianto teorico e storico caratterizzato da tre punti fondamentali: 1) una totalizzazione dell'essere, ossia la riduzione del molteplice a una "dialettica del semplice" attraverso i vari raddoppiamenti dell'empirico nel trascendentale; 2) un approccio essenzialmente umanistico, nel senso dell'identificazione di una "regola" e di una "verità" umana operativa nella conoscenza, nell'esistenza e nel fare; 3) una storicità tanto lineare quanto circolare: lineare in quanto immagine mobile dell'identico e, contemporaneamente, circolare, in quanto *fenomenologia*, in quanto ricognizione di fenomeni proiettata verso una radice "passata" e contemporaneamente "presente", "intemporale" seppur apparente in forma progressiva. Ecco, il Marx di Foucault, il Marx della crisi, il Marx "antropologo", per il quale

si è costituita una disposizione del sapere in cui figurano a un tempo la storicità dell'economia [...] la finitudine dell'esistenza umana [...] e la scadenza di una fine della Storia [...]. Storia, antropologia, e interruzione si appartengono reciprocamente [...]. Giungerà [...] l'ombra dell'epilogo [...] la verità antropologica dell'uomo.⁶

In quest'ottica Marx ricade perfettamente nell'orizzonte epistemologico dell'*episteme* moderna, che, come vedremo, è abitato tra gli altri da Hegel e Heidegger – seppur quest'ultimo vada forse inteso come una soglia che, da un lato, recupera i tratti del quadrilatero della modernità posizionandosi, dall'altro, oltre di esso. Ed è solo in questo senso, cioè in questa riduzione "moderna" dell'impianto teorico marxiano che è comprensibile la sua crisi. È in quest'ottica che si comprendono le prospettive di Vattimo o di Lyotard⁷, secondo cui il marxismo sarebbe un residuo del passato, inefficace in un orizzonte storico complesso in cui ogni "grande narrazione" continua e semplice salta; o le perplessità mosse da autrici come Borsò o Haraway⁸, secondo cui Marx ricadrebbe nella "*longue durée* della topografia cartesiana che separa la *res cogitans* dalla *res extensa*"⁹, separando, in altri termini, l'uomo dalla natura e dalla macchina, connessi unicamente in un'unità dialettica, in cui l'"estensione" diventa l'oggetto di un'umanizzazione "cogitante", una materia formabile attraverso una prassi storica e progressiva, sempre più razionale; ma anche la messa in discussione, operata da Gentili, del concetto di "crisi" interno al paradigma marxista: se quest'ultima voleva significare una cesura rivoluzionaria, in un processo progressivo e circolare di riappropriazione di un'essenza umana, con l'affermarsi del regime neoliberale, la crisi si fa norma, sia nel senso che si presenta come normalità, sia nel senso che impone le misure tecnico-politiche-amministrative da assumere per la conservazione del corpo sociale¹⁰. Analogamente diventano comprensibili

6 Ivi, p. 283.

7 Cfr. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2014⁵ (1979), p. 58; cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 2019, p. 9.

8 Cfr. D.J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 41.

9 V. Borsò, *Con Marx e oltre Marx: percorsi della produttività*, in M. Ponzi (a cura di), *Karl Marx e la crisi*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 23.

10 Cfr. D. Gentili, *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 59.

tutte le critiche che provengono dagli studi sul colonialismo e sul post-colonialismo¹¹, condensabili nell'idea che l'Uomo e la sua razionalità, elevati a regola di tutti i "fatti" e di ogni squalifica, siano costruiti sui tratti dell'uomo-maschio-europeo.

Tutto ciò permette di circoscrivere la crisi del marxismo: ciò che è in crisi è il dispositivo umanistico che lo attraversa, la riduzione della totalità dell'essere a una ragione umana che si costruisce attraverso un'elevazione dell'empirico – di tratti specifici immersi in certe pratiche localizzate – a regola e gerarchia dell'attività umana; una regolarità che fa il suo ingresso nella storia direzionandola, "normandola" e guidandola verso la definitiva apparizione dell'Uomo totale.

In tal senso si comprende l'esigenza, sentita tra gli altri da Bidet, di una rifondazione teorica del marxismo che assuma come perno il fatto che "ci sono altre storie"¹², altri tempi rispetto alla linearità teleologica moderna, corrispondenti ad altre lotte rispetto alla distinzione binaria di classe che ha segnato gran parte della tradizione hegel-marxista¹³. Non solo il rapporto di classe va moltiplicato e ramificato nelle relazioni singolari, ciascuna dotata di logiche specifiche, ma anche questo rapporto si intreccia con altre conflittualità – di genere e di razza – che sfuggono alla visione "umanistica" e alle sue gerarchie, le quali, sebbene pretendano di parlare a nome dell'universale, riproducono forme di esclusione neanche riconosciute.

L'obiettivo di questo lavoro è perciò problematizzare l'umanesimo marxiano, in particolare nella sua sistematizzazione "ortodossa" data da Lukács, le cui regolarità strutturali possono essere colte, "archeologicamente", in correlazione con l'impianto teorico hegeliano e in parte con quello heideggeriano. Ciò non vuol dire destoricizzare la pluralità di queste voci riducendole a una contemporaneità sincronica. L'"archeologia" infatti cerca degli "isomorfismi"¹⁴ nella dispersione storica dei linguaggi, ovvero la "contemporaneità del non contemporaneo". Ogni formazione discorsiva ha una sua autonomia, sue regolarità, storicità particolari e, tuttavia, nel loro operare storico, nel loro incontro possibile, esse tendono ad assumere una certa coerenza epistemica; per esemplificare ciò, si potrebbe assumere come esempio l'isomorfismo dell'ospedale, dell'asilo, della prigione e della fabbrica: è chiaro che ognuno di questi luoghi ha storicità differenziali e logiche proprie; tuttavia nello spazio della modernità essi tendono ad assumere una medesima strategia e un medesimo fine: la riproduzione della forza-lavoro attraverso l'imposizione di un ritmo¹⁵.

Solo su questa base, attraverso questo riconoscimento critico, è possibile sottrarre Marx dall'umanesimo ortodosso e dall'*episteme* moderna, tramite una moltiplicazione delle temporalità e delle storicità. In particolare, emergeranno una storicità e una temporalità pensata nei termini di un "cumulo" di circostanze, di ritmi, di pratiche: emergerà, cioè, una storicità senza Soggetto e senza Fine, irriducibile alla storia progressiva della ragione o della prassi umana, la quale non può che escludere ogni contingenza e ogni possibilità. Sarà, invece, quest'ultima che tenderemo di tematizzare in conclusione, ossia l'individuazione di un'apertura politica, di un processo di "soggettivazione" che consenta di uscire da una

11 Cfr. G.C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge 1999, p. 67.

12 J. Bidet, *Foucault avec Marx*, La Fabrique, Paris 2014, p. 142.

13 Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani, A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009³, p. 55.

14 Id., *L'archeologia del sapere*, BUR, Milano 1994¹⁰ (1969), p. 212.

15 Si veda Id., *La società punitiva*, a cura di P. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2019.

“soggezione” dovuta alla riproduzione di certi rapporti di forze e di certe regolarità sociali. Si tratterà di considerare un altro “ritmo” rispetto alla sincronizzazione totale attivata dalla ragione neoliberale, l’incontro con un’altra temporalità, capace di annunciare un nuovo cominciamento rompendo con la continuità della produzione.

Mi si conceda un’ultima annotazione sulla “crisi”. Marx affermò che il reale “continua a sussistere [...] nella sua autonomia al di fuori del cervello”, il quale “si appropriava del mondo”¹⁶. In queste parole Marx mostra come ogni teoria sia una “presa” sul mondo non potendo perciò esserne la causa ma sempre l’effetto. In altri termini ogni sapere, ogni “modo di produzione” intellettuale, ogni sistematizzazione teorica, ogni “presa di coscienza”, per quanto possano avere un’efficacia storico-politica, si costruiscono sempre a partire da un incontro possibile col mondo: il Destino dell’essere non è la sua trascrizione spirituale e tuttavia è nel mondo che si trovano gli elementi che verranno assunti e sistematizzati in una pratica teorica coerente¹⁷. In tal senso vi è una radice storica che ha condotto alla produzione teorica idealistica: l’incontro con Napoleone, ossia con la borghesia vittoriosa, un incontro complesso con i processi coloniali attivati dalla borghesia europea, con i processi di razionalizzazione sociale e territoriale messi in moto dallo Stato, con la produzione dell’uguaglianza formale giuridica; insomma, un incontro fatto di incontri, i quali hanno dato la materia prima per la sistematizzazione gerarchica e ideale delle pratiche umane. Ed è questo orizzonte teorico che è stato successivamente assunto dall’umanesimo ortodosso marxista; al contrario, l’incontro con la pluralità dei tempi e con i rapporti di classe ha condotto all’elaborazione di una “critica dell’economia politica”.

A maggior ragione la crisi del marxismo umanista, radicalizzatasi nella seconda metà XX secolo, non può essere ridotta a una cesura all’interno di una storia delle idee. È solo l’incontro con un altro tempo, con altri linguaggi, con altre pratiche ad aver messo in “crisi” l’ortodossia e la “modernità” in generale. Ed è proprio Marx che sembra indicarci una chiave di lettura di tali processi: è l’apertura e il consolidamento di un mercato mondiale¹⁸, di un’interdipendenza planetaria, l’incontro e l’articolazione con l’alterità – linguistica, strategica, temporale, politica, resistente – che ha messo in “crisi” ogni narrazione essenzialmente antropologica e ogni cristallizzazione teorica che pretendeva di definire una semplicità della ragione e una linearità della storia. E, analogamente, se questo incontro con l’altro sembra destituire ogni certezza, aprendo un orizzonte estremamente pericoloso in cui la violenza sembra moltiplicarsi, esso tuttavia tiene aperta la possibilità di una transizione verso un tempo sottratto alla continuità della produzione.

2. *Marxismo ortodosso come processo di riappropriazione*

Il marxismo ortodosso si presenta come metodologia¹⁹ che – di fronte alle configurazioni feticistiche della falsa coscienza borghese, che reifica la realtà considerandola come oggettività che si contrappone al soggetto – mira alla totalità, cioè alla comprensione veritiera della situazione di classe nel processo produttivo e storico. Questa to-

16 K. Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, PGreco, Milano 2012, vol. I, p. 26.

17 Cfr. W. Montag, *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2003, p. 81.

18 Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 530.

19 Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, p. 2.

talità di cui il marxismo ortodosso va alla ricerca è “la generica consapevolezza della processualità del reale e della interconnessione generale, in esso, di tutti i ‘fenomeni’”²⁰. L’incapacità della borghesia di comprendere l’intero è per Lukács strutturale, nel senso che è il mercato, cioè lo spazio in cui circolano le merci e in cui interagiscono le pratiche umane egoistiche, che preclude ogni sguardo totalizzante. Come nota Valagussa, la totalizzabilità del mercato è analoga all’Idea kantiana: è un pensiero vuoto e un principio regolativo. È *come se* il mercato fosse un sistema prevedibile, sebbene oggettivamente ogni previsione sia disattesa²¹. Ciò è il risultato delle robinsonate di cui sono prigioniera la coscienza borghese e l’economia politica. Per questa prospettiva, infatti, il punto di partenza è l’individuo libero, il libero soggetto che scambia valori, per cui l’intero è l’accidentalità delle articolazioni tra atomi²².

Nell’orizzonte del mercato in cui tutte le forme di dipendenza personale saltano, sostituite da produttori individuali che interagiscono, il valore di scambio diventa la mediazione fondamentale²³. Esso va inteso come uno sdoppiamento ideale²⁴, quantitativo, astratto, che si sovrappone al valore d’uso, qualitativo: entrambi questi valori caratterizzano la merce. Se il secondo definisce le qualità uniche, specifiche di un prodotto, il primo – che storicamente emerge solo quando le interazioni tra produttori privati aumentano – indica la proporzionalità attraverso cui diverse merci possono venir scambiate. In tal senso solo la produzione di una forza-lavoro astratta – non qualificata, ma formabile attraverso il comando del padrone, l’imposizione di un ritmo, l’abitudine al mercato, o la disciplina della macchina – e di una temporalità oggettiva, omogenea, continua, capace di calcolarla, consentono la produzione di un oggetto “merce”. Tali astrazioni sono cioè la condizione essenziale per la “misura” quantitativa di prodotti umani qualitativamente eterogenei: il valore di scambio è la quantità di lavoro cristallizzata in un prodotto e calcolata in base al tempo medio necessario alla sua produzione²⁵.

Al contrario, però, l’atteggiamento feticistico – non un’illusione ma un’astrazione reale, cioè una finzione strutturalmente riprodotta²⁶ – reifica i rapporti umani riducendoli a rapporti tra cose: il valore di scambio diventa una caratteristica naturale – indipendente dagli uomini – dei prodotti del lavoro. L’isolamento dei produttori all’interno del mercato trasforma, cioè, la mediazione sociale, data dal lavoro, in un fatto esterno, in una vera e propria teologia economica che impone estrinsecamente le configurazioni dei rapporti umani. Ma a ben vedere, nell’ottica di Lukács, ciò non vale unicamente per il mercato ma anche per l’altra mediazione moderna, l’organizzazione²⁷. Non si tratta unicamente del fatto che l’ordine del mercato si costruisce essenzialmente a posteriori, cioè sulla base di un operare di tutti e di ciascuno imprevedibile dai singoli produttori; è anche l’ordine a priori dell’organizzazione che appare come un’universalità estranea²⁸. In altri termini,

20 G. Vacca, *Lukács o Korsch? Due linee di sviluppo del marxismo occidentale*, De Donato, Bari 1969, p. 58.

21 Cfr. F. Valagussa, *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, Il Mulino, Bologna 2020, p. 263.

22 Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 5.

23 Cfr. *ivi*, pp. 87-95.

24 Cfr. *ivi*, p. 74.

25 Cfr. *ivi*, p. 69.

26 Cfr. L. Pinzolo, *Struttura ed evento del feticcio in Louis Althusser (alla luce del materialismo aleatorio)*, in “Quaderni Materialisti”, n. 17, 2018, pp. 225-238.

27 Cfr. J. Bidet, *op. cit.*, p. 14.

28 Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 105.

la socializzazione dei lavoratori, all'interno del processo di produzione capitalistico, rivolto all'accumulazione di plus-valore e non all'auto-potenziamento dei corpi, si presenta come una regola estrinseca la cui immagine più eloquente è il rapporto con la macchina e con la disciplina che impone all'operaio. La macchina, detto altrimenti, incarna un potere-sapere gestionale sussunto all'interno del ciclo produttivo del capitale²⁹; essa è soggetto mentre l'operaio è oggetto, per cui un progetto di emancipazione non potrà che passare per il rovesciamento dialettico di questo rapporto antagonistico, rivolto verso l'identificazione di soggetto-oggetto possibile attraverso una spiritualizzazione del mondo che riconduca la mediazione sociale nell'"immanenza" dei rapporti tra individui.

Su questa base è possibile analizzare il senso dell'alienazione dell'uomo descritto in *Storia e coscienza di classe*, il cui principio viene colto più nella tecnica moderna – nell'organizzazione – che nel mercato. Sebbene la condizione ultima di questa reificazione sia l'isolamento dei produttori, sembra che sia il sistema di fabbrica a radicalizzarne l'"oggettivazione"³⁰, sottoponendo il tempo della vita al tempo omogeneo della produzione, che seziona la giornata lavorativa organizzandola rigidamente in base ai calcoli funzionali all'efficacia tecnica. In questo orizzonte è il calcolo razionale, esterno ai corpi degli operai, che ritma le configurazioni della prassi, dando senso all'"essere-nel-mondo" del lavoratore di fabbrica. In tal senso, assumendo come punto di riferimento teorico (ma, dal nostro punto di vista, anche critico, essendo l'autore ancora immerso in una prospettiva "ortodossa") le analisi del Lukács e Heidegger di Goldmann, sul rapporto tra *Essere e tempo* e *Storia e coscienza di classe*, è possibile riconoscere una convergenza tra l'inautenticità di Heidegger e la reificazione di Lukács, indicando una medesima esigenza teorico-strategica: la riapertura della storicità che, tuttavia, come vedremo, conduce verso direzioni teoriche irriducibili. Tuttavia, ci sembra che le critiche mosse, nell'ottica dell'ortodossia marxista, all'impianto fenomenologico-esistenzialistico heideggeriano, ossia di aver destoricizzato la reificazione rendendola un esistenziale³¹, non escludono, da un punto di vista "archeologico", il riconoscimento di un isomorfismo delle due formazioni discorsive.

Secondo Heidegger, l'inautenticità, ossia l'assorbimento dell'Esserci nelle dinamiche impersonali del "Si", è favorita – seppur non limitata a ciò – dalla razionalità tecnica tipica della modernità³², in cui sono le occupazioni quotidiane a regolare l'esistenza celando lo spazio della decisione in cui ci si riappropria, proiettandosi nell'avvenire, delle possibilità più proprie dell'Esserci, cioè dell'autenticità del sé. È quindi la decisione autentica, quella che assume la propria finitezza, cioè, l'essere-per-la-morte³³ – che è sempre un essere-per-il-possibile – ad aprire la storicità umana, che progettando l'avvenire scopre anche la propria gettatezza, cioè una tradizione da cui si eredita la propria missione storica, il proprio Destino³⁴. Se quindi l'inautenticità temporalizza l'essere-nel-mondo a partire dalla presenza, l'attimo della decisione autentica apre l'Esserci verso l'avvenire – l'estasi privilegiata dell'esistenza autentica – e attraverso

29 Cfr. *ivi*, p. 707.

30 Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 185.

31 Cfr. *ivi*, p. XLI; cfr. L. Goldmann, *Lukács e Heidegger*, Bertani, Verona 1976, p. 55.

32 Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976², p. 21.

33 Cfr. *Id.*, *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005¹¹, p. 284.

34 Cfr. *ivi*, p. 450.

questa apertura scopre una possibilità più originaria, obliata nella presenza dell'inautenticità e riattivata nel progetto autentico.

In quest'ottica Heidegger ricade, perciò, nel quadrilatero della modernità. La posta in gioco di *Essere e tempo* è, infatti, la ripetizione della domanda sull'essere, la sua sottrazione alla "reificazione", alla riduzione a semplice-presenza³⁵. Al contrario l'essere come *aletheia*, come apertura di mondo, come *possibilità* del mondo, si presenta come storicità. In tal senso la ripetizione della domanda ontologica non può che partire da un'analitica esistenziale che colga le strutture trascendentali – e non le sue configurazioni ontiche, "empiriche", storicamente circostanziate – dell'esistenza: gli esistenziali³⁶. L'Esserci è, infatti, *ciò* a cui *può* accadere e svelarsi un mondo, *ciò* a cui si danno possibilità e, quindi, una storicità, *ciò* che *può* interrogarsi e ripetere la domanda sull'essere, che *può* assumere delle possibilità esistenziali più o meno autentiche, *ciò* che esiste in questo *poter-essere*, essendo, perciò, essenzialmente finito. Ma tale finitezza, se assunta fino in fondo, fino all'assunzione dell'essere-per-la-morte, può aprire una storicità autentica proiettata verso l'avvenire, verso possibilità più originarie seppur nascoste, innanzitutto e per lo più, nello spazio inautentico delle pratiche quotidiane. La linearità dell'avvenire si scopre, cioè, nella circolarità del ritorno in una storia che passa dal *cogito*, dalla coscienza immersa nel mondo e nelle pratiche, a un impensato: la possibilità radicale di ogni mondo.

In tal senso, rimanendo nell'orizzonte "archeologico", è possibile applicare all'analitica esistenziale l'etichetta di "antropologia", di "scienza umana", di "umanesimo". In *La question anthropologique*, Foucault mostra i tre tratti fondamentali dell'antropologia moderna: 1) la prova della verità può essere compresa solo a partire dal piano dell'esperienza; 2) i limiti della conoscenza si definiscono a partire da una condizione esistenziale inautentica; 3) il compito annunciato dall'antropologia è di istaurare un'esistenza autentica che riconsegna l'uomo a sé³⁷. Se si assumono questi tre principi come regola dell'antropologia, Heidegger rimane perfettamente immerso in questa pratica teorica: il senso dell'essere, infatti, non può essere colto se non interrogando *ciò* che si interroga sull'essere, l'Esserci, ossia radicando la verità dell'essere nell'esistenza³⁸. Ciò diventa ancora più evidente se si tiene conto del fatto che la caduta dell'Esserci nella dimensione inautentica dell'esistenza nasconde le possibilità più proprie dell'uomo, riconosciute unicamente nell'esperienza della finitezza e nel progettarsi autentico; detto in altri termini, la verità o l'oblio dell'essere come possibilità e storicità dipendono dalle posture esistenziali dell'Esserci. E, analogamente, questa parentela di verità ed esistenza, il radicamento della prima nella seconda, aprono una storicità fatta di deviazioni e riappropriazioni, conformemente alle pagine di *Le parole e le cose* sulla coscienza storico-antropologica moderna: a partire dal riconoscimento della finitezza si svela un sistema di duplicazioni che proietta l'Esserci verso la riappropriazione delle sue possibilità più proprie e originarie, rivelando il senso dell'essere non come "presenza" ma come "possibilità" e individuando in questo modo il Destino e la storicità dell'Uomo, qualunque determinazione empirica assuma. Essa è una storia di riappropriazione, segnata da un'interruzione antropologica che corrisponde all'assunzione della finitezza e della libertà dell'Esserci.

35 Cfr. *ivi*, p. 13.

36 Cfr. *ivi*, p. 63.

37 Cfr. M. Foucault, *La question anthropologique*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2022, p. 66.

38 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 19.

Analogamente Lukács, qualche anno prima di *Essere e tempo*, sembra indicare una soluzione affine, che tuttavia porterà su un cammino teorico irriducibile a quello heideggeriano: sebbene la posta in gioco non sia la comprensione dell'essere come possibilità, che garantisce all'Esserci una progettualità storica incompatibile con la dialettica, è pur vero che si tratta di riattivare una prassi autentica – intesa come relazione di soggetto-oggetto, come operatività cosciente seppur radicata in una certa materialità – in modo da “risoggettivare” e umanizzare il mondo. Lukács, cioè, sembra ripetere, anticipando Heidegger, la domanda sull'essere, sottraendolo alla sua riduzione a “presenza”, a “oggetto” – cosa che per il filosofo tedesco non è da ricondurre alla reificazione tecno-capitalista ma all'esito della metafisica occidentale che “presentifica” l'essere come “cosa”³⁹ – e ricomprendendolo come storicità, apertura verso l'avvenire, attivata mediante una prassi umana sempre storicamente determinata. La riattivazione della prassi tramite l'azione cosciente svolge in Lukács il corrispettivo della “decisione” heideggeriana: si presenta come elemento messianico che rompe, disattiva e svuota di senso il quotidiano, consentendo l'apertura verso una riappropriazione umana⁴⁰. Diventa perciò fondamentale il ruolo dell'intellettuale che tematizza la situazione di classe del proletariato e ne consente l'autocoscienza⁴¹.

Tuttavia, in Lukács, le strutture autentiche e inautentiche dell'esistenza vengono “storicizzate”, cioè ricondotte nei processi storici che riducono, da un lato, l'uomo a presenza e, dall'altro, lo mobilitano verso l'assunzione di una possibilità più originaria: la socializzazione dei lavoratori, già operativa in una forma alienata nel mondo borghese e, tuttavia, da riconquistare attraverso l'azione cosciente di un soggetto determinato: il proletariato. Se infatti “totalità” significa comprensione di un processo collettivo, solo il proletariato, che è operatività, può comprendere le mediazioni che si trovano alle spalle della produzione capitalistica e, in fondo, della storia: solo la coscienza del proletariato, cioè la comprensione della propria situazione di classe, può essere coscienza giusta. In tal senso il marxismo ortodosso ricalca l'*episteme* moderna tematizzata da Foucault: esso individua una storicità contemporaneamente progressiva e ciclica, in cui l'andare avanti corrisponde all'assunzione di una possibilità più originaria, ricercando nei “fatti” umani un impensato, la prassi trascendentale, come lavoro che mobilita il mondo elevandolo verso forme di vita sempre più razionali, passando così, in un percorso progressivo, da una falsa coscienza a una coscienza giusta. Insomma si tratta anche in questo caso di una storia dell'Uomo.

E tuttavia, in questa circolarità progressiva, segnata dalla cesura dell'azione cosciente, si delinea una teleologia, cioè un Destino della necessità, il procedere di una ragione della storia a cui si riducono tutti i fatti umani, venendo gerarchizzati e organizzati in una sincronia trascendentale, eternamente presente e quindi eternamente passata, intemporale, onto-teo-logica. La presenza da cui si cercava di evadere ritorna nell'ottica dialettica in forme più *radicali*, nel progressivo adeguamento di soggetto e oggetto, nel superamento delle contraddizioni storiche, nell'elevazione della coscienza. Al fondo di ogni cesura vi è la necessità dell'Uomo e della norma che impone ai “fatti” umani e alla storia una direzione e una gerarchia: si tratta di una totalizzazione della storia, cioè della sua “razionalizzazione”, della riduzione di ogni complessità alla

39 Cfr. *ivi*, p. 33.

40 Cfr. Y. Bourdet, *Lukács, il gesuita della rivoluzione*, SugarCo, Milano 1979, p. 32.

41 Cfr. E. Traverso, *Rivoluzione. 1789-1989: un'altra storia*, Feltrinelli, Milano 2023, p. 214.

semplicità di un principio originario. La temporalità del marxismo ortodosso, quindi, nonostante i tentativi di riattivare la storia, viene immobilizzata nella contemporaneità a-storica dell'Uomo. La linearità dell'apertura si chiude nel circolo del ritorno, cioè in una totalità semplice e organica, in cui ogni rottura diventa un momento di un processo continuo e progressivo in cui un'identità intemporale si manifesta nel tempo.

A ciò, invece, Heidegger sembra essersi sottratto, illuminando un senso più forte della storicità e sfuggendo così, in parte, al quadrilatero della modernità. L'assunzione di possibilità è sempre possibile, mai riducibile a una necessità storica che si espliciterebbe in essa. Nell'essere-per-la-morte, l'Esserci, infatti, scopre la radicale assenza di garanzie e di principi. Il poter-essere, cioè, non è mai garantito, la possibilità di un mondo è anche sempre la sua possibile impossibilità, non c'è nessuna necessità che ne imponga l'apparire. In tal senso, nonostante il tratto antropologico del suo discorso che lega in profondità verità, umanità, storicità e postura esistenziale, ogni residuo onto-teo-logico a esso connesso, ogni sistema di valori intemporale o presunto tale che si espliciterebbe nel tempo si fluidifica, mantenendo aperta la possibilità di un'alterità imprevedibile che fa saltare ogni gerarchia: la possibilità di un nuovo cominciamento privo di garanzie. La storicità dell'Esserci, quindi, non si totalizza in un'identità eternamente presente, ma rimane aperta nel poter-essere.

Se Heidegger può, perciò, essere posizionato sulla soglia ultima della modernità, Lukács rimane ancora vincolato all'umanesimo del giovane Marx e, di conseguenza, a Hegel: si tratta, cioè di un "parricidio mancato"⁴², che va compreso per individuare in maniera più profonda i tratti costitutivi della temporalità dell'ortodossia marxista.

3. Hegel e la storicità del "momento borghese"

Il pensiero del giovane Marx sembra assumere il tratto essenziale dell'idealismo: la riduzione delle attività umane a un principio semplice che nel tempo si proietta verso la trasparenza della propria identità nell'ateismo e nel comunismo⁴³. Perciò il movimento dell'essere si scopre come movimento di riappropriazione dell'essenza umana, cioè come processo dell'autocoscienza: la storia è la formazione dell'uomo, ovvero storia dello Spirito. Lukács si posiziona in questo orizzonte: dopo aver scoperto i *Manoscritti del 1844* e aver rettificato il rapporto di identità tra oggettivazione e alienazione, mostrando come il primo sia un momento costitutivo di ogni prassi, mentre il secondo l'estraniamento della vita della specie⁴⁴, egli ha affermato che alla *fenomenologia* hegeliana è mancato soltanto il momento della sintesi reale. Marx, da questo punto di vista, avrebbe semplicemente portato fino in fondo la dialettica di Hegel – la cui soluzione è puramente ideale: la ragione della storia verrebbe a mostrarsi solo nel Sapere conservando le contraddizioni reali – indicando il piano della sintesi nell'umanesimo positivo⁴⁵. Ciò, tuttavia, non esclude la sostanziale eredità della dialettica hegeliana nel marxismo umanista e ortodosso.

42 R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 12.

43 Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004, p. 170.

44 Cfr. N. Tertulian, *Lukács interprete di Hegel*, in M. Lanzillo, S. Rodeschini (a cura di), *Percorsi della dialettica nel Novecento*, Carocci, Roma 2011, pp. 51-70.

45 Cfr. G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1971, p. 701.

Si tratta, quindi, di ripetere la domanda sulla temporalità tipica del processo di ri-appropriazione – contemporaneamente lineare e ciclica, capace di una totalizzazione umanistica della storia in cui si mostra una ragione immanente – a partire dalla sua sistematizzazione più compiuta: la dialettica hegeliana. Tenteremo questo approccio mostrando come essa sia costruita su due logiche alternative ma integrantesi, una “liberale”, coerente con gli assunti e l’antropologia dell’economia politica – secondo cui le mediazioni sociali moderne si costruirebbero sull’interazione di individui “privati” liberi e razionali –, e una “socialista”, intesa nei termini di una razionalizzazione – burocratizzazione – della vita⁴⁶. Infatti il “momento borghese” non consiste nel dominio della logica liberale, ma nell’interazione di queste due logiche⁴⁷. Hegel, cioè, avrebbe assunto queste razionalità non solo nella tematizzazione dello Stato moderno, ma anche e soprattutto come principio di comprensione dell’essere storico-sociale. Da questo punto di vista, Lukács recupererebbe la storicità tipica del “momento borghese” aggiungendo a essa un epilogo alternativo: non la coesistenza di principio liberale e socialista (società civile-Stato), ma il superamento del primo tramite il secondo.

Si prendano le pagine della *Fenomenologia dello Spirito* in cui si individua il passaggio dalla ragione individuale a quella universale, dall’individualità singola alla ragione legislatrice⁴⁸. Esse vanno, infatti, considerate come paradigmatiche della “storicità” dello Spirito. Hegel sembra qui riconoscere come paradigma della mediazione sociale il “mercato”, attraversato da individui razionali, produttori “privati”, la cui interazione produce una “cosa di tutti”, un prodotto dell’operare di tutti e di ciascuno, un risultato estrinseco, “reificato”, in cui ognuno si dissolve⁴⁹. Tuttavia, in questo movimento, nel passaggio dall’individuo all’interazione sociale, nel proiettarsi dell’Io nel Noi e del Noi nell’Io, si dà lo Spirito, ossia l’esposizione di una ragione universale, collettiva, che sfugge agli individui: si passa, cioè, in perfetta analogia con la logica dell’economia politica⁵⁰, dalle relazioni “fattuali” tra individui all’antropologia dell’*homo oeconomicus* libero e razionale, la cui libertà e razionalità non si esauriscono nell’individuo, proiettandosi, invece, tramite una “mano invisibile”, nella socialità.

L’emergere di tale razionalità, perciò, fa apparire una configurazione dello Spirito che si eleva al di sopra delle individualità e delle loro relazioni “fattuali”. Appare cioè una ragione legislatrice, che, se nello spazio della “certezza della ragione” individuale si presenta ancora unicamente come “coscienza morale” e come “dovere”⁵¹, annuncia già l’universalità della sostanza etica (dello Stato) e del “tribunale” della ragione. Tale punto di vista si contrappone a quello precedente in quanto non comincia dall’individuo – mercato –, ma dall’universalità di una legislazione – organizzazione – che “razionalizza” e gerarchizza le pratiche umane: e ciò vale tanto dal punto di vista dello Stato moderno che eleva i fini individuali della società civile a fini universali⁵², quanto

46 Cfr. J. Bidet, *op. cit.*, p. 223 nota 57.

47 Cfr. *ivi*, p. 206.

48 Cfr. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008 (1807), p. 264.

49 Cfr. *ivi*, p. 277.

50 Cfr. L. Althusser, *L’oggetto del Capitale*, in *Id. et al., Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2006, p. 236.

51 G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, *cit.*, p. 279.

52 Cfr. *Id.*, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999⁹, p. 201.

dal punto di vista storico-teleologico, in cui la storia si trasforma in una teodicea⁵³. E tuttavia questa ragione universale non è “separata” rispetto al fare degli individui e delle loro passioni; anzi, è solo attraverso di essi che si manifesta, attraverso i grandi uomini della storia, attraverso l’“integralità dello Stato”, la cui universalità si costruisce sulla base dei rapporti “privati” e civili.

Questa duplicità di principi del “momento borghese”, reciprocamente integranti-si, sia politicamente sia teoreticamente, presenta una sincronizzazione delle attività umane. Infatti, sia lo Stato e la sua burocrazia, più o meno coercitivamente, sia il mercato, cioè il moltiplicarsi degli scambi, hanno imposto una temporalità oggettiva, astratta, meramente quantitativa, un’unità di misura comune del tempo capace di calcolare, prevedere e progettare gli incontri⁵⁴; la concorrenza, inoltre, è essenzialmente una sincronizzazione delle produzioni individuali. La contemporaneità è, cioè, la temporalità dominante della borghesia, non solo da un punto di vista orizzontale, cioè del “presente” (la “cosa di tutti” è la sincronizzazione “esteriore” delle singole pratiche di ciascuno, nell’interazione ogni azione viene resa contemporanea alle altre: la mano invisibile sincronizza), ma anche da un punto di vista “verticale”: tutta la storia si scopre calcolata su una contemporaneità onto-teo-logica, pseudo-religiosa. È l’incontro con questa temporalità, con i “ritmi” della borghesia vittoriosa (il famoso incontro con Napoleone⁵⁵), che ha consentito l’emergere di questa filosofia della storia. È, in altri termini, la progressiva sincronizzazione delle pratiche umane e l’imporsi a esse di una misura universale che ha fornito a Hegel i materiali per una visione della storia continua, in cui ogni cesura, ogni “aritmia” vanno pensati come “momenti” dell’esposizione della ragione. La traduzione di ogni ritmo storico nel ritmo universale della contemporaneità borghese, di ogni razionalità specifica nel linguaggio universale di un “potere-sapere” organizzativo e disciplinare, la traduzione dei valori d’uso in valori di scambio, la traduzione delle qualità nella quantità e l’imporsi di una ragione e di una misura universale che tutto ordina e che tutto confronta, hanno fatto emergere l’immagine di una contemporaneità eternamente presente che gerarchizza e “razionalizza” le pratiche umane, operando tuttavia attraverso gli intrecci molteplici degli interessi e delle passioni.

Si potrebbe obiettare che la storicità borghese è essenzialmente rivoluzionaria, ossia aperta verso l’avvenire: tuttavia, come nota Tomba⁵⁶, una tale storiografia considera l’avvenire, ciò che viene a seguito della cesura rivoluzionaria, come *telos*, nei termini di una “*storia di*”. Per tale ragione l’apertura verso il futuro restituisce l’inizio, la linearità si chiude nel circolo, si totalizza in una contemporaneità assoluta che, seppur rimuovendo il tempo, si manifesta fenomenologicamente in esso. Si tratta propriamente di quell’“illusione giuridica della politica”⁵⁷ di cui parlava Althusser, in cui la storia e le lotte appaiono come storia della *giustizia* “divina” che si realizza nelle pratiche

53 Cfr. Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina, L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003⁷, p. 370.

54 Cfr. M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 17, 259-260.

55 Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996³, p. 204.

56 Cfr. M. Tomba, *op. cit.*, p. 33.

57 L. Althusser, *Il marxismo come teoria “finita”*, in Id. et al., *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, De Donato, Bari 1978, p. 13.

umane⁵⁸. Una storia che, quindi, giustifica essenzialmente i vincitori, in quanto incarnazione di questa giustizia, o tutt'al più i "perdenti" che stanno dalla parte giusta della storia, dalla parte della ragione che, una volta mostratasi, li renderà vincitori. A questa storicità, invece, Heidegger si è sottratto, proprio perché la storicità dell'Esserci non è mai garantita da un'Idea assolutamente contemporanea, da una necessità; le possibilità assunte sono sempre possibili, potrebbero non esser state e potrebbero non esser più. La storicità dell'essere heideggeriano è, da questo punto di vista, una storicità senza contemporaneità onto-teo-logica.

Il marxismo ortodosso, quindi, che assume la dialettica hegeliana e la storicità dell'*episteme* moderna, riduce il tempo alla contemporaneità di una ragione in movimento: il suo umanesimo, proiettato verso un avvenire che restituisce qualcosa di più originario, la socialità del lavoro, si chiude in una totalizzazione dell'essere, in una rimozione del tempo. La cesura rivoluzionaria, da questo punto di vista, viene ricompresa come uno stadio del processo dell'umanità, la cui ragione si incarna nella storia progressivamente, in forme sempre più elevate: sono i vincitori a rappresentarla adeguatamente. In tal senso il processo dell'essere corrisponde a una storia della ragione, a una storia dell'autocoscienza della razionalità immanente al fare umano. La storia è perciò storia del Sapere, intesa come il procedere dell'esperienza della coscienza, che nel tempo passa da una comprensione falsa del mondo a una giusta, dall'ideologia alla scienza, dalle prospettive feticistiche e teologiche al riconoscimento della prassi come principio delle regolarità sociali. Tale riconoscimento, tale presa di coscienza garantiscono l'azione rivoluzionaria.

E tuttavia, il trasformarsi della linea nel circolo, immagine della contemporaneità onto-teo-logica, sembra ripetere l'approccio feticistico: le pratiche vengono reificate nella presenza intemporale di una razionalità immanente alla storia, i rapporti tra uomini vengono compresi come un rapporto interno alla "cosa" ideale. Giustamente Althusser aveva affermato che il problema di come l'uomo fa la storia è un problema tutto interno all'ideologia borghese, all'economia politica e alla sua storicità feticistica⁵⁹. In altri termini, Lukács è totalmente interno alla prospettiva del "momento borghese", sebbene sostituisca, come conclusione della storia, la pianificazione socialista allo Stato "integrale" moderno (somma di principio socialista e principio liberale) e l'umanesimo positivo al Sapere assoluto, che vede, idealmente, la compiutezza della ragione già nella contraddizione storica.

58 Si può considerare la storicità borghese come secolarizzazione della salvezza cristiana. Tuttavia, va detto che non si tratta di una mera evoluzione "ideologica", di un processo interno alla storia delle idee; vi è una radice storica che ha consentito questa variazione intellettuale. Nel caso della storia della salvezza è la continuità del disegno di Dio che ritma le pratiche umane, che le razionalizza e le proietta, attraverso il miracolo, verso la salvezza; nel caso della storia borghese è un "ritmo" umano, gli interessi di tutti e di ciascuno che mettono in moto una ragione e una giustizia "divina". Tuttavia questa immanentizzazione del ritmo e della giustizia universale non può che dipendere dal progressivo disciplinamento degli individui a un tempo continuo. Solo l'imposizione di un ritmo universale e di una razionalità generale (nel senso di un potere-sapere: cfr. J. Bidet, *op. cit.*, p. 57) alle pratiche umane può aver fatto emergere l'immagine di una ragione semplice che appare in esse. In tal senso, ha ragione Foucault quando riconosce la genealogia della storicità "evolutiva" e il suo sostituirsi alla storicità "dinastica" – legata al grande avvenimento che rompe la continuità del tempo – nella temporalità emersa col sistema disciplinare. Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975, p. 162.

59 Cfr. L. Althusser, *Risposta a John Lewis*, in *Umanesimo e stalinismo*, De Donato, Bari 1973, p. 39.

4. Le temporalità multiple e la voce dei “rimossi”

Il marxismo ortodosso di Lukács partiva da un'analisi della reificazione del soggetto per riattivare una storicità umanistica in cui l'avvenire annunciava un ritorno all'origine, individuando una temporalità tanto lineare quanto ciclica costruita sulla contemporaneità onto-teo-logica di una ragione della storia. Al contrario, come notato da Tombazos, il feticismo sembra alludere a una complessità temporale, a un'articolazione e a un conflitto di tempi, propriamente a uno scontro tra tempi qualitativi, plurali, radicati in pratiche differenti e tempo quantitativo, oggettivo, misurabile, astratto e universale⁶⁰. Come, infatti, afferma Marx, “*l'eguaglianza di lavori completamente differenti può sussistere solo se si fa astrazione della loro reale diseguaglianza, se li si riduce al carattere comune che essi posseggono in quanto dispendio di forza-lavoro umana, in quanto lavoro astrattamente umano*”⁶¹. Si tratta, cioè, di un conflitto tra un tempo “uguale” e astratto e un tempo “diseguale”, proprio di *lavori* (e pratiche) *completamente differenti*. In tal senso, Foucault sembra fornire una chiave di lettura estremamente utile:

il tempo della vita [...] ha dovuto essere omogeneizzato per essere integrato a un tempo che non è più quello dell'esistenza degli individui, dei loro piaceri, dei loro desideri e del loro corpo, ma quello della continuità della produzione, del profitto. Si è dovuto gestire e assoggettare il tempo dell'esistenza degli uomini a questo sistema temporale del ciclo di produzione.⁶²

Per dirla in altri termini, la temporalità feticistica corrisponde al tempo “oggettivo” della disciplina, in conflitto permanente con i tempi della vita, dei piaceri, dei desideri, dei corpi, i quali hanno anch'essi una storicità, ma una storicità differente da quella del dominio tecno-capitalistico. Ma ciò vuol dire che la produzione di forza-lavoro astratta richiede l'imposizione di un ritmo che solo un governo del corpo può garantire. Bisogna allora rovesciare l'idea che sia l'intensificarsi della produzione e della circolazione delle merci a imporre progressivamente un comando sul lavoro in vista della massima estrazione di plus-valore. Al contrario, se le merci sono l'unità di valore d'uso e valore di scambio, calcolabile nei termini di quantità di lavoro necessaria alla produzione di un bene, nei termini di un tempo oggettivo, allora la produzione di un ritmo omogeneo e, di conseguenza, di una forza-lavoro astratta è antecedente – tanto logicamente quanto storicamente – alla produzione delle merci: il comando sulla vita, l'imposizione di un orologio oggettivo e astratto, la sincronizzazione, sono la condizione di possibilità della generalizzazione degli scambi e del mercato capitalistico. In questo senso, le ricostruzioni di Foucault e di Federici sembrano dare un contributo fondamentale nell'analisi genealogica della razionalizzazione capitalistica moderna. Entrambe mostrano come i sistemi disciplinari e le sincronizzazioni sociali che hanno attraversato la modernità, che hanno trasformato i corpi singolari – qualitativamente determinati – in corpi malleabili – scientificamente e quantitativamente determinati, condizione di possibilità della trasfor-

60 Cfr. S. Tombazos, *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's "Capital"*, Brill, Leiden 2014, p. 17.

61 K. Marx, *Il capitale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1968⁹, p. 105.

62 M. Foucault, *La società punitiva*, cit., p. 228. Cfr. L. Pinzolo, *Scienza della storia e/o genealogia del tempo. Un "contatto nel cuore di un chiasmo": Althusser e Foucault*, in “Quaderni Materialisti”, n. 18, 2019, pp. 79-89.

mazione degli individui in forza-lavoro –, abbiano una radice religiosa da ricercarsi tanto nelle pratiche monastiche⁶³, quanto nelle persecuzioni contro gli eretici, gli anormali, i vagabondi ecc.; sono queste pratiche di razionalizzazione sociale che hanno consentito quel tipo di sapere poliziesco che ha imposto non tanto un controllo territoriale, quanto un controllo degli individui e della popolazione⁶⁴. Come afferma Federici:

il corpo meccanico, il “corpo-macchina”, non poteva diventare il modello del comportamento sociale senza che lo Stato distruggesse una vasta gamma di credenze, pratiche e soggetti sociali precapitalistici [...].

È in questo contesto che va letto l’attacco mosso contro la stregoneria e in genere contro quella concezione magica del mondo [una visione animistica e qualitativa] [...].

[...] Sradicare tutte queste pratiche era una condizione imprescindibile per imporre la disciplina del lavoro capitalistica [...].⁶⁵

Il dominio capitalistico e l’imporsi di un sistema economico in cui predomina la produzione di merci, da questo punto di vista, si sono potuti consolidare solo attraverso una rifunzionalizzazione di queste tecniche di gestione sociale, ossia direzionando queste logiche di governo preesistenti verso l’estrazione di plus-valore. Ma questa sincronizzazione del sociale illumina un rimosso, un’alterità rispetto a questa disciplina temporale: il tempo dei corpi e della vita.

Più che la teleologia della storia, l’approccio feticistico illumina la “contemporaneità del non-contemporaneo”, la non-contemporaneità di pratiche e di tempi plurali che tuttavia si articolano tra di loro in una struttura a dominante⁶⁶; non si tratta di una dispersione post-moderna dei tempi, ma di uno scontro e di un’articolazione in cui una temporalità diventa predominante rispetto alle altre. Nel caso della produzione capitalistica, la temporalità dominante è la “continuità” di un processo produttivo tanto lineare, nella produzione (il lavoro media un input e un output), quanto circolare ed espansivo: D-M-M-D’. Una tale sussunzione della linearità nella circolarità caratterizza il processo di produzione capitalistico come un *perpetuum mobile*, l’immagine mobile dell’eterno in cui ogni novità accade come ripetizione del medesimo⁶⁷: in tal senso la produzione capitalistica si mostra come l’orizzonte della fine della storia, della contemporaneità totale, corrispondente a una spazialità liscia, senza frizioni, all’omogeneità del mercato mondiale. La posta in gioco del processo di produzione capitalistico è, cioè, la totale continuità del processo di circolazione delle merci – e quindi della produzione – la sua accelerazione e, perciò, una sincronia (spazialmente) universale⁶⁸, ovvero la distruzione di ogni frontiera che nasconde altri tempi, un’altra vita, un altro ritmo corporale.

63 Cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, edizione stabilita da J. Lagrange sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2004, p. 68 sgg.

64 Cfr. *ivi*, p. 220 sgg.

65 S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l’accumulazione originaria*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 182-183.

66 Si veda l’*Introduzione* di V. Morfino a L. Basso *et al.*, “*Tempora multa*”. *Il governo del tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 9-26.

67 Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 500.

68 Cfr. *ivi*, p. 525.

Al contrario, Marx ha fatto esperienza di una pluralità di tempi⁶⁹, delle differenti velocità della Germania e della Francia, e questa non-contemporaneità gli ha fornito gli strumenti per riconoscere come il presente – e ciò vale a maggior ragione per il presente della produzione capitalistica – sia composto da ritmi differenziali, da “memorie arcaiche” e “desideri emancipativi”⁷⁰, da crisi *tendenziali* e storicità alternative che si articolano tra di loro escludendo ogni contemporaneità onto-teo-logica e, perciò ogni destino della necessità.

Tale temporalità plurale si mostra sia all'interno del processo capitalistico, sia al suo “esterno”, nell'incontro con altre forme di vita. In altri termini esso è *strutturalmente*, nel suo processo espansivo, costruito sul non-contemporaneo. Il primo caso si mostra nelle varie configurazioni del rifiuto del lavoro⁷¹, nelle resistenze che attraversano la produzione capitalistica e che pretendono di rompere la continuità del ciclo della valorizzazione, incarnate ad esempio nella lotta per la riduzione della giornata lavorativa⁷² o nel rifiuto dell'orologio della fabbrica incorporato nella macchina; ma ciò si mostra anche nelle differenti rotazioni dei capitali individuali, ognuno dei quali richiede un tempo specifico per la valorizzazione, dettato tanto dalle modalità della produzione, quanto dalla distanza del mercato, ossia dalla circolazione⁷³. È, infatti, solo l'incontro dei capitali individuali, garantito unicamente attraverso una sincronizzazione temporale, che consente la valorizzazione del capitale complessivo, ossia la sua riproduzione allargata. E tuttavia è proprio la sincronizzazione attraverso la competizione – che condanna ogni capitale individuale che non si velocizza, che non si “aggiorna” ai ritmi produttivi degli altri capitali individuali – che conduce *tendenzialmente* alla crisi. La concorrenza, infatti, spinge a una lotta al ribasso dei prezzi che nasconde una trasformazione nella composizione organica del capitale, dettata proprio dalla velocizzazione del processo produttivo: proporzionalmente, le macchine tendono ad aumentare rispetto alla forza-lavoro, riducendo perciò la quantità di lavoro vivo all'interno delle merci; in altri termini, con lo sviluppo tecnologico esse valgono meno e ciò conduce alla caduta tendenziale del saggio di profitto⁷⁴. In questo modo la produzione di plus-valore rallenta e si interrompe: attraverso la competizione, le imprese, le cui possibilità di profitto si abbassano, falliscono, chiudono o spostano i capitali dall'economia materiale al sistema di credito, investendo in nuovi mercati in altri punti del globo in cui il costo del lavoro è minore; per tale ragione, in un determinato territorio, la domanda di lavoro, e di conseguenza di merci, diminuisce aprendo una fase di crisi e favorendo la riduzione dei profitti. Di fronte a ciò si intensificano tanto le conflittualità e la possibilità di una transizione, quanto la possibilità di una ristrutturazione ampliata dei processi capitalistici, attraverso l'apertura di nuovi mercati e la ricerca di una manodopera meno costosa: la ciclicità della valorizzazione sussume al suo interno nuovi spazi e generalizza la disciplina temporale del mercato⁷⁵.

69 Cfr. L. Althusser, *Sul giovane Marx (Questioni di teoria)*, in *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2008 (1965, 1996), pp. 76-77.

70 Sul tema si veda N. Romé, *For Theory: Althusser and the Politics of Time*, Rowman & Littlefield, Lanham 2021.

71 Cfr. A. Negri, *Marx oltre Marx*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 130.

72 Cfr. K. Marx, *Il capitale*, vol. I, cit., p. 265.

73 Cfr. Id., *Il capitale*, vol. II, Editori Riuniti, Roma 1968⁹, p. 157.

74 Cfr. Id., *Il capitale*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1968⁹, p. 259.

75 Sul tema si veda G. Arrighi, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 2014. Turchetto ha lavorato sulla ciclicità del capitalismo storico descritta da

Perciò, il Sud, l'Oriente, l'Asia non indicano delle mere localizzazioni, ma un diverso regime dello "spazio-tempo", che l'imperialismo occidentale è chiamato a normalizzare all'orologio e alla velocità del mercato. L'Occidente capitalistico è, infatti, estroverso, rivolto al mercato mondiale, data la territorialità ristretta dei singoli mercati europei: tale estroversione e, quindi, la radicalizzazione della competizione, ha condotto a processi di industrializzazione e all'imperialismo. Al contrario, la logica territorialistica tipica del mondo "orientale", data l'immensità dei mercati interni, in particolare cinese, e il controllo politico richiesto, ha condotto a uno sviluppo economico "rallentato", a un minor sprigionamento della competizione, a minori conflitti e a un'assenza di processi coloniali: l'introversione "asiatica" ha spinto non allo sviluppo industriale e bellico, ma alla "rivoluzione industriale", basata sull'aumento demografico e non sulla sostituzione della manodopera con le macchine e sulle tendenze critiche ed espansive a essa connesse⁷⁶.

E tuttavia, ciò ha consentito il progressivo dominio capitalistico sul mondo, mentre ha condannato i popoli del "fuori" al dominio occidentale. Il colonialismo è stato, perciò, prima di tutto, un conflitto di tempi, tra ritmi di vita incarnati in pratiche differenziali in processi produttivi alternativi, ossia un progressivo disciplinamento della vita al tempo sincronico del mercato. In tal senso Fanon ha giustamente riconosciuto come l'imperialismo, dopo una prima fase di lotte sanguinarie, ha imposto al colonizzato la forma-mercato trasformandolo in forza-lavoro e in un consumatore, gli ha cioè imposto un ritmo⁷⁷. Ma ciò deve condurci alla tesi secondo cui il colonialismo non si riduce al dominio degli Stati europei sul mondo "libero", ma alla progressiva colonizzazione capitalistica della vita. Federici ha, infatti, mostrato come, a seguito di una prima fase sanguinaria dei processi di accumulazione originari, sia subentrata una fase "normalizzatrice", non di esclusione di una vita irriducibile ai ritmi del mercato, ma di una sua reintroduzione essenzialmente disciplinare⁷⁸: si tratta cioè di un'inclusione differenziale dove la "differenza" dell'inclusione è data proprio dal ritmo di vita presupposto alla disciplina, dalle "memorie arcaiche" e dai suoi "desideri emancipativi".

Il presente è perciò irriducibile a una contemporaneità onto-teo-logica e va ricondotto a una "contemporaneità dominante" articolata con temporalità alternative. In altri termini, il presente è un'articolazione complessa di pratiche che hanno logiche, ritmi, oggetti, e gradi di efficacia differenti, le quali si incontrano, di conseguenza, in una struttura a dominante⁷⁹. In tal senso la dialettica del complesso che ne emerge – e questo è il merito enorme di Althusser, ossia di aver tematizzato una regolarità teorica interna all'impianto marxiano irriducibile alla dialettica del semplice di stampo idealista – garantisce uno spazio alla contingenza. Essa è lo spazio vuoto del possibile, dell'incontro di processi che hanno tempi e direzioni alternative, come confermato dalle pagine marxiane sull'accumulazione originaria⁸⁰. La transizione da un processo di produzione a un altro non è riconducibile allo sviluppo di una dialettica della ragio-

Arrighi partendo dall'analisi sulla temporalità di Althusser. Cfr. M. Turchetto, *Quale temporalità per il capitalismo? Sui cicli sistemici*, in "Quaderni Materialisti", n. 18, 2019, pp. 63-69.

76 Cfr. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventunesimo secolo*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 46 sgg.

77 Cfr. F. Fanon, *I dannati della terra*, a cura di L. Ellena, Einaudi, Torino 2007, p. 27.

78 Cfr. S. Federici, *op. cit.*, p. 267.

79 Cfr. L. Althusser, *Sulla dialettica materialista (L'ineguaglianza delle origini)*, in *Per Marx*, cit., p. 175 sgg.

80 Cfr. K. Marx, *Il capitale*, vol. I, cit., p. 777.

ne semplice, a un processo di riappropriazione di un soggetto-Uomo, processo tipico dell'*episteme* moderna; ma nemmeno alla teleologia economicistica che vede nelle crisi l'annuncio di un altro mondo. Come afferma Balibar, la transizione è una ricombinazione dei fattori produttivi (configurazioni del lavoro, forme dell'appropriazione e della distribuzione, mezzi di produzione ecc.) e dei loro rapporti con le altre pratiche sociali, giuridiche, politiche, ideologiche ecc.⁸¹. Ma tale ricombinazione non segue una linearità logica semplice, piuttosto dipende da un cumulo di circostanze plurali, non garantite da nessuna Idea intemporale. La transizione è una possibilità – che si realizza attraverso conflittualità disperse e molteplici, attraverso un conflitto di tempi, di linguaggi, di spazializzazioni – i cui limiti sono definiti dalla complessità sociale data: in quest'ottica si può intendere la “necessità della contingenza”⁸² di cui parla Althusser, il cui genitivo va inteso in una duplice maniera. La necessità strutturale, le regolarità consolidate in un sistema produttivo, sono l'orizzonte, le condizioni della contingenza, i “limiti del possibile” e, viceversa, la contingenza, il poter-essere degli incontri, dei cumuli di circostanze, sono l'orizzonte, la condizione di ogni struttura sociale. Non c'è né la contemporaneità del destino della necessità né la contemporaneità dell'*istante* religioso e destoricizzato del miracolo: in tal senso Marx scopre l'essere come storicità, come non-contemporaneità e come possibilità aperta in un orizzonte storico determinato⁸³.

La storia così intesa è, perciò, un processo senza Soggetto e senza Fini⁸⁴, né un processo teleologico, né il Destino aperto dall'*attimo* “autentico” heideggeriano, privato, nell'assunzione dell'essere-per-la-morte, di ogni condizionamento storico. Se Althusser sembra convergere con il filosofo tedesco nell'affermazione che “il possibile è al di sopra del reale”⁸⁵, essendo ogni presente storico una possibilità non garantita onto-teo-logicamente, egli se ne allontana proprio tramite una comprensione complessa e articolata (a dominante) della storia, delle pratiche, degli incontri e dei ritmi di vita, una complessità che “storicizza”, e perciò delimita, la contingenza stessa. Come affermò il filosofo francese, l'impianto teorico marxiano è un sistema finito, aperto⁸⁶ e tale apertura politica, cioè la capacità di ridefinire i rapporti di forze, non può che prevedere un principio di soggettivazione – irriducibile alla soggettività moderna – che consenta la possibilità di un nuovo inizio, capace, perciò, di intervenire nel cumulo delle circostanze storiche.

81 Cfr. É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico*, in L. Althusser et al., *Leggere il Capitale*, cit., p. 313.

82 L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in *Leggere il Capitale*, cit., p. 43.

83 Cfr. Id., *L'oggetto del Capitale*, cit., p. 180.

84 Cfr. Id., *Osservazioni su una categoria: “processo senza Soggetto né Fine(i)”*, in *Umanesimo e stalinismo*, cit. 123.

85 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 54.

86 Si veda L. Althusser, *Il marxismo come teoria “finita”*, cit., pp. 8-9; si veda anche N. Romé, *op. cit.*, p. 127.

5. L'incontro con l'“altro” e la possibilità della soggettivazione

Una delle principali critiche mosse ad Althusser fin dagli anni della pubblicazione di *Pour Marx* e di *Lire le Capital* è stata di aver chiuso ogni strada per un'emancipazione politica, avendo ridotto la temporalità allo sviluppo di regolarità sistemiche (quasi onto-teo-logiche) e all'articolazione di pratiche “oggettive”, in cui, quindi, ogni progettualità, ogni soggettivazione, veniva tagliata fuori⁸⁷. Al contrario, ci sembra che proprio il filosofo francese, a differenza di ogni approccio idealistico (non ci può essere una politica hegeliana non ridotta alla logica giuridica di un tribunale della ragione), consenta l'apertura di una pratica politica, avendo riconosciuto, tramite l'elaborazione di una dialettica del complesso, la pluralità delle pratiche sociali e delle loro articolazioni contingenti, sempre precarie e perciò sempre riscrivibili attraverso l'incontro di circostanze relativamente autonome. In tale direzione, le pagine su Bertolazzi e Brecht sembrano suggerire una possibile “soggettivazione”, una progettualità politica che liberi dalla “soggezione” non solo a certe ideologie ma soprattutto a determinate regolarità sociali. La nostra ipotesi è che il concetto di “soggettivazione” possa integrarsi a quello di “sur-interpellazione”, secondo cui “‘il reale’ produce un effetto sul soggetto interpellato [dall'ideologia dominante], introducendo l'idea di un ‘gioco’ tra interpellazioni. È in questo ‘gioco’ [...] che Althusser, di nuovo, approccia il problema della rottura del soggetto con le sue proprie soggezioni”⁸⁸. Althusser, infatti, descrive l'incontro col mondo, con l'alterità, come un principio tramite cui ci si può sottrarre alla soggezione all'ideologia dominante, svelando, così, la possibilità di un “nuovo cominciamento”⁸⁹ e, perciò, di una soggettivazione politica capace di inserirsi nel cumulo delle circostanze storiche: si tratta cioè di un potenziale innesco per una transizione.

Dopo tutto la rottura epistemologica di Marx con l'ideologia giovanile, con la teleologia idealistico-antropologica, secondo Althusser, fu dovuta proprio all'incontro con i “rimossi”, con la voce delle rivendicazioni operaie e con la “discontinuità” della produzione dovuta alla lotta di classe, con la velocità differenziale dei processi storici e con la molteplicità dei ritmi di vita. Non si trattò di una presa di coscienza, di un progresso nell'esperienza della coscienza, ossia di una lenta, ma lineare, trascrizione delle regolarità dell'essere storico-sociale nel Sapere, né della progressiva o istantanea rivelazione del Vero onto-teo-logico nel tempo, e tanto meno di una decisione proiettata verso l'avvenire; si è trattato di un incontro possibile con la complessità del mondo:

Per liberarsi da questa ideologia, Marx doveva inevitabilmente prendere coscienza che il *sovrasviluppo ideologico* della Germania era in verità anche, e nello stesso tempo, l'espressione di un *sottosviluppo storico*, e che bisognava, dunque, ritornare *al di qua* di questa fuga in avanti ideologica per raggiungere le cose stesse, bisognava toccare la storia reale [...]. Senza questo *ritorno all'indietro*, la storia della liberazione intellettuale del Giovane Marx è inintelligibile.⁹⁰

87 Cfr. A. Schmidt, *La negazione della storia. Strutturalismo e marxismo in Althusser e Lévi-Strauss*, Lampugnani Nigri, Milano 1972, p. 13.

88 S. Pippa, *Althusser and Contingency*, Mimesis International, Milano-Udine 2019, p. 128. Traduzione mia.

89 L. Althusser, *Marxismo e umanesimo*, in *Per Marx*, cit., p. 193 ss.

90 Ivi, p. 73.

Liberazione dalla soggezione all'ideologia dominante, sur-interpellazione del reale, incontro col mondo e rottura, nuovo cominciamento: ecco come riconoscere nell'analisi del filosofo francese uno spazio di "soggettivazione". In quest'ottica, però, Althusser non ricade in Heidegger; la chiamata per un'"autenticità", per la fuga dal quotidiano, per un nuovo cominciamento, non viene dalla decisione, ma dalle pratiche del mondo e dalle sue immanenti e irriducibili conflittualità, dall'incontro possibile con esse, le quali definiscono anche i limiti di ogni rinnovamento storico. I "rimossi", le altre temporalità, le altre lingue, gli altri ritmi, sono iscritti nei corpi disciplinati, nelle pratiche sociali. Il soggetto, nell'uscire dalla soggezione all'ideologia dominante e a certe regolarità sociali, è costantemente in ritardo rispetto al mondo; può soggettivarsi unicamente tramite il possibile incontro con esso e con le lotte che lo precedono: solo ciò proietta sulla contingenza di un nuovo inizio. Il soggetto, cioè, sia nel suo assoggettamento alle pratiche cristallizzatesi nel tempo, sia nella sua soggettivazione, non solo teorica ma profondamente politica, nella capacità di riprogettare i rapporti di forza inserendosi nei cumuli delle circostanze conflittuali, non è mai *arché*, ma sempre "prodotto", sempre in ritardo su un tutto già dato⁹¹.

L'apertura all'"altro" e alla possibilità di un nuovo inizio, la contingenza dell'incontro col "rimosso" e di una soggettivazione politica sono, perciò, tra le eredità più importanti che Marx (e, forse, lo stesso Althusser) ci ha lasciato.

I processi di sincronizzazione capitalistici sembrano, infatti, intensificarsi fino ai loro limiti estremi nelle dinamiche neoliberali e post-fordiste⁹², in cui la continuità della produzione supera ogni limite spaziale e temporale colonizzando l'intera vita, mettendo a lavoro le capacità intellettuali, creative e affettive dei corpi, ossia il corpo nella sua totalità, imponendogli di essere sempre "aggiornato" e sempre "connesso", sempre rivolto alla spasmodica "cura di sé", in un regime di competizione e quindi di scarsità, in un costante conflitto interiore con un modello che non adatta la vita a una norma, ma che spinge a mobilitare il desiderio, i consumi e, di conseguenza, la vita stessa: tutto è a lavoro, tutto è produzione sussunta nei processi di valorizzazione, bisogna ovunque adeguarsi al mercato per avere un vantaggio competitivo per la soddisfazione del desiderio. Dalla disciplina si passa all'auto-disciplina, in un regime in cui nessuna soddisfazione è garantita. Ed è tutta questa vita che viene sincronizzata e ricondotta alla continuità del lavoro, attraverso un auto-miglioramento costante che rende estremamente più produttivi di qualunque eteronomia disciplinare. Di fronte alla soggezione a questo "regime temporale", di fronte alla totale colonizzazione capitalistica della vita, si tratta di mantenere aperto lo sguardo verso il "rimosso", verso la "stanchezza" che l'eccesso di lavoro produce, una resistenza (storicamente determinata) che attraversa ogni momento della vita nell'orizzonte neoliberale e che perciò annuncia un nuovo possibile cominciamento, un altro tempo oltre la continuità della produzione⁹³.

91 Cfr. R. Nigro, *La question de l'anthropologie dans l'interprétation althusserienne de Marx*, in J. Bourdin (dir.), *Althusser: une lecture de Marx*, PUF, Paris 2008, p. 87.

92 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, BUR, Milano 2003⁸, p. 38.

93 Si veda B.-C. Han, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2012².