

Temporalità plurale e anacronismi: la tradizione marxista «contropelo»

a cura di Elia Zaru

Quaderni 18
Materialisti
2019

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Direttore: Mario Cingoli

Direttore responsabile: Janiki Cingoli.

Coordinatore scientifico: Vittorio Morfino.

Segretario di redazione: Didier Contadini.

Comitato di redazione: Stefano Bracaletti, Giacomo Clemente, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Andrea Moresco, Stefano Pippa, Gianluca Pozzoni, Emanuele Tarasconi, Sebastiano Taccola, Ferdinando Vidoni, Elia Zaru.

Comitato scientifico: Etienne Balibar, Giorgio Bertolotti, Armando Boito, Gian Mario Bravo †, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti †, Roberto Finelli, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Stefano Petrucciani, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel †, Maria Turchetto.

Direzione e redazione: Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-64484825

Fax. 02-66484805

Email: quadernimaterialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Numero 18 (2019)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857575773

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002.

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Elia Zaru</i>	7
MARX: INNOVAZIONE TECNOLOGICA COME TEMPORALITÀ DEL CAPITALE <i>di Andrea Cengia</i>	9
TRE LOGICHE PER INQUADRARE L'AZIONE IN MARX <i>di Oliver Feltham</i>	23
MARX E LA RUSSIA <i>di Vittorio Morfino</i>	43
NOTE SULLA NOZIONE DI PROGRESSO STORICO IN HEGEL E MARX <i>di Stavros Tombazos</i>	55
QUALE TEMPORALITÀ PER IL CAPITALISMO? SUI CICLI SISTEMICI <i>di Maria Turchetto</i>	63
TEMPORALITÀ PLURALE E LETTURA CRITICA DELLA CONGIUNTURA <i>di Carolina Collazo</i>	71
SCIENZA DELLA STORIA E/O GENEALOGIA DEL TEMPO? UN «CONTATTO NEL CUORE DI UN CHIASSMO»: ALTHUSSER E FOUCAULT <i>di Luca Pinzolo</i>	79
SI PUÒ LEGGERE IL TEMPO? TOPICA, PRATICA E TEMPORALITÀ NELLA PROBLEMATICHE ALTHUSSERIANA <i>di Natalia Romé</i>	91
ANTAGONISMO E «STORIA AL SINGOLARE»: TEMPORALITÀ E POLITICA IN ERNESTO LACLAU <i>di Elia Zaru</i>	105
L'EREDITÀ ABIGARRADA LATINOAMERICANA, UN APPROCCIO ATTRAVERSO GLI SCRITTI DI GARCÍA LINERA <i>di Ramiro Parodi</i>	113

GLOBALITÀ, ASIMMETRIA E IL PROBLEMA DEL «TEMPO DI SECONDA MANO» IN GIAPPONE <i>di Harry Harootunian</i>	127
SANTUARI COME ANACRONISMO E ANTICIPAZIONE <i>di Massimiliano Tomba</i>	139
«FUORI DEL TEMPO». RIFLESSIONI SULLA TEMPORALITÀ IN PSICOANALISI <i>di Emanuele Tarasconi</i>	151

ARCHIVIO

POTERE, EGEMONIA E GOVERNO DELLA VITA NEL PENSIERO DI GRAMSCI E FOUCAULT <i>di Marco Casalino</i>	167
A PROPOSITO DELL'ARTE. PIERRE MACHEREY SU <i>L'AMOUR DE L'ART</i> (1966) DI PIERRE BOURDIEU E ALAIN DARBEL <i>di Giacomo Clemente</i>	193
FOUCAULT, WITTGENSTEIN E LA DIMENSIONE DELL'ORDINARIO <i>di Andrea Di Gesu</i>	215
IL RAPPORTO TRA CRISI CAPITALISTICA E NATURA NELL'ECO-MARXISMO STATUNITENSE (O'CONNOR, FOSTER, MOORE) <i>di Paolo Missiroli</i>	233
«UN SALTO NEL VUOTO, SOSPESO SU UN ABISSO». STORIA, POLITICA E «FATTO DA COMPIERE» NELL'INTERPRETAZIONE ALTHUSSERIANA DEL <i>DISCORSO SULL'ORIGINE DELLA DISUGUAGLIANZA</i> DI ROUSSEAU <i>di Stefano Pippa</i>	245
DUE SOCIALISMI A CONFRONTO: GERALD A. COHEN E AXEL HONNETH <i>di Eleonora Pironalli</i>	267
L'ECONOMIA POLITICA DI PLATONE E LE AMBIGUITÀ DEL COMMERCIO E DEL DENARO <i>di Sebastiano Taccola</i>	277

DOCUMENTI

UN TESTO GIOVANILE DI ERNST BLOCH <i>di Ninetta A. Strano</i>	295
--	-----

RECENSIONI

<i>GEOGRAFIA DEL DOMINIO. CAPITALISMO E PRODUZIONE DELLO SPAZIO</i> DI DAVID HARVEY <i>di Didier Contadini</i>	303
<i>TARDIVITÀ</i> DI ALESSANDRA CAMPO <i>di Emanuele Tarasconi</i>	307

INTRODUZIONE

ELIA ZARU

La tesi di fondo che accomuna i contributi qui raccolti è che l'elaborazione del concetto di tempo dominante nella tradizione marxista ortodossa, dalla Seconda Internazionale a Stalin, è determinata dall'espansione esponenziale delle forze produttive. Tuttavia, facendo il contropelo alla variegata storia del pensiero marxista, si può trovare nelle opere di alcuni autori l'idea, a volte solo abbozzata, a volte più sviluppata, di una temporalità plurale che si collega a esperienze politiche e sociali qualitativamente differenziate. Già Lenin descriveva l'articolazione e la gerarchia dei diversi tempi in cui vivono le diverse regioni della terra; da parte sua, Rosa Luxemburg ricostruiva gli effetti del processo di accumulazione capitalistica in relazione ai diversi ambienti non capitalistici con cui essa ha impattato; anche nella *Storia della rivoluzione russa* di Trotsky troviamo il concetto di sviluppo diseguale e combinato; persino Mao complica lo schema della contraddizione capitale-lavoro facendo implicitamente riferimento a una concezione plurale della temporalità.

Guardando al marxismo occidentale, Ernst Bloch (di cui Ninetta Strano cura in questo volume la traduzione di un saggio giovanile, *Über das Problem Nietzsches*, in cui si possono trovare temi che diventeranno delle costanti del pensiero blochiano, tra cui quello relativo alla temporalità) è stato il primo a parlare esplicitamente di temporalità plurale, attraverso un'elaborata teoria dell'*Ungleichzeitigkeit*; Bloch insiste sulla necessità di una dialettica pluritemporale e plurispaziale, idea che egli sviluppa in seguito attraverso il concetto di *multiversum*. Per Walter Benjamin, l'idea di interruzione temporale rimanda a una pluralità temporale nel cui gioco è possibile operare per dar luogo tanto a rotture quanto a riattivazioni di possibilità di trasformazione politica. In Italia è stato Gramsci a pensare l'articolazione dei concetti di rivoluzione passiva e di rapporti di potere attraverso una tematizzazione della stratificazione del tempo storico. L'intuizione dell'importanza del nesso tra temporalità e politica al fine di pensare l'intervento congiunturale è stata più volte ripresa e rielaborata nella tradizione eterodossa del marxismo, da Louis Althusser (qui ricordato negli interventi di Carolina Collazo, Natalia Romè e Luca Pinzolo) fino ad Álvaro García Linera (al centro del saggio di Ramiro Parodi) passando per teorici più «lateral» come Ernesto Laclau (il cui pensiero è oggetto dell'analisi del mio saggio).

D'altronde, già in Marx (e non solo in lui, come dimostra l'intervento di Emanuele Tarasconi) si può ritrovare una prospettiva multiforme su questo tema, come confermato tanto dalle considerazioni del Moro di Treviri nello scambio epistolare con Vera Zasulič (su cui ritorna, in questo volume, il saggio di Vittorio Morfino) quanto in altri testi più

classici, come *Le lotte di classe in Francia e Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* (si veda, su questo, il contributo di Oliver Feltham) o *Il Capitale* (al centro dell'analisi di Andrea Cengia), a dimostrazione di una persistente – per quanto spesso sotterranea – presenza del problema. Una questione che, come fa notare Stavros Tombazos, affonda le sue radici nel rapporto Hegel-Marx e si complica ulteriormente quando viene accostata alle nozioni di «progresso storico» e di «rivoluzione».

Questa tradizione ci lascia in eredità una critica radicale della concezione moderna della storia e del tempo storico che la sottende, diventate epistemologicamente e politicamente insostenibili. La singolarizzazione della storia nella storia universale è intrinsecamente eurocentrica e coloniale e, come ricordano – tra gli altri – i testi di Maria Turchetto e Harry Harootunian, funzionale alla dinamica capitalistica. Essa, tramite le nozioni di «progresso» e «modernizzazione», pone la civiltà europea al vertice del vettore storico-temporale, giudicando l'enorme varietà di forme politiche ed economiche extraeuropee come residuali, pre-capitalistiche o premoderne. Più in generale, nel concetto di storia universale, l'universale è solo potenzialmente universale e deve essere attuato gradualmente. Questa visione, considerando le popolazioni, le culture e le forme economiche e politiche come intrappolate nella fase di «immaturità», ha legittimato la violenza occidentale in nome della civiltà, della democrazia e dei diritti umani.

Oggi appare necessaria una duplice mossa. La concezione della storia deve essere decentrata e il concetto di tempo unilaterale va pluralizzato. In questo modo, come emerge chiaramente dall'intervento di Massimiliano Tomba, l'incontro (e il conflitto) tra le realtà temporali esistenti e la traiettoria dominante della modernità occidentale non si articolerà in termini di residui premoderni, ma di *anacronismi*. La differenza tra i primi e i secondi è di fondamentale importanza. Il residuo è sempre a un bivio: o recupera il ritmo e si sincronizza con la storia universale o il suo destino è quello di essere schiacciato. L'anacronismo rappresenta invece un'altra possibilità. L'attrito e la tensione tra le diverse traiettorie possono portare a nuove configurazioni della modernità politica ed economica. Proprio l'importanza di queste «difformità conflittuali» rappresenta l'elemento insieme teorico e politico che unisce i contributi raccolti in questo volume.

Di questi, alcuni costituiscono uno sviluppo degli interventi presentati originariamente in forma orale in occasione della conferenza internazionale *Plural Temporality and Anachronisms. The Marxist Tradition «Against the Grain»* organizzata dal Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali dell'Università di Padova, dal Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione dell'Università di Milano-Bicocca e dal Collège International de Philosophie nei giorni 18 e 19 dicembre 2017 a Padova. Quell'incontro, così come la realizzazione di questo volume, ha beneficiato del fondamentale contributo di tutte le persone che vi hanno partecipato, e soprattutto della capacità organizzativa, della generosità e disponibilità di Mauro Farnesi Camellone, Andrea Cengia, Vittorio Morfino e Massimiliano Tomba, che desidero qui ringraziare.

MARX: INNOVAZIONE TECNOLOGICA COME TEMPORALITÀ DEL CAPITALE

ANDREA CENGIA

Osservando l'odierna società capitalistica ad alto contenuto tecnologico, dove il senso teleologico del progresso per via tecnologica sembra guidare le principali azioni produttive dell'uomo, un interrogativo sembra imporsi: il rapporto società e tecnologia può essere ancora un luogo di indagine critica sul modo in cui gli uomini producono, oppure va accettato come forma definitiva delle relazioni sociali post 1989? La difficoltà deriva dal fatto che, oggi, la dimensione tecnologica sembra aver assunto una forza feticistica difficilmente scalfibile¹. A partire da questa situazione si vogliono mettere alla prova, seppur sinteticamente, gli strumenti di riflessione che il lavoro di Marx ha elaborato. Perciò, da alcune riflessioni di Guido Frison sul significato di *Technologie*², si ritiene possibile oggi recuperare il significato teorico-politico che la prospettiva marxiana assegna al concetto di innovazione tecnologica. In particolare, cogliendo nel discorso marxiano un elemento antideterminista³, la dimensione tecnologica va considerata come una forma di tempora-

-
- 1 D. Harvey, *The fetish of technology: causes and consequences*, «Macalester International» 13 (2003), pp. 3-30.
 - 2 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx*, «History and Technology» 6 (1988), pp. 299-324; G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of technology. Between natural and social sciences: A hypothesis of an ideal type. Second and Third parts: Beckmann, Marx, technology and classical economics*, «History and Technology» 10 (1993), pp. 161-173.
 - 3 Cfr. C. Henning, *Philosophy after Marx: 100 years of misreadings and the normative turn in political philosophy*, Leiden, Brill, 2014, pp. 552-553. Henning sottolinea che il giudizio di determinismo applicato alla filosofia di Marx «underestimates the complexity of the concept of laws». Dalla prospettiva qui adottata occorre altresì ricordare come secondo alcuni autori Marx non assuma alcuna prospettiva determinista. Si vedano D. Bensaïd, *Marx l'intempestif: Grands et misères d'une aventure critique, XIXe-XXe siècles*, Paris, Fayard, 1995, tr. it. di M. Tomba, *Marx l'intempestivo: grandezza e miserie di un'avventura critica*, Roma, Alegre, 2007, p. 336; B. Bimber, *Karl Marx and the three faces of technological determinism*, «Social Studies of Science» 20 (1990), pp. 333-351. In particolare si segnala la nota 37 del saggio di Mauro di Lisa *Strumento e macchina nel «Manoscritto 1861-1863» di Marx* in cui l'autore evidenzia come Marx legghi lo sviluppo tecnologico allo stato di maturazione del capitalismo, M. Di Lisa, *Strumento e macchina nel «Manoscritto 1861-1863» di Marx*, «Critica marxista» (1980), p. 90. In più passaggi Marx ha modo di evidenziare questo suo convincimento. Ad esempio nei *Grundrisse* egli afferma: «Lo sviluppo del mezzo di lavoro in macchinario non è accidentale per il capitale, ma è la trasformazione storica del mezzo di lavoro recepito dalla tradizione, modificato in una forma adeguata al capitale» K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz, 1953, tr. it. di G. Backhaus, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Vol. I, Milano, Pgreco, 2012, p. 709. Recentemente anche Sodani ha ribadito come Marx non sia un

lità accelerata, propria del processo lavorativo⁴ che punta alla produzione di plusvalore «senza tener conto della mano dell'uomo»⁵. Perciò la tesi che si intende adottare è che la temporalità produttiva descritta da Marx non si sia esaurita con l'obsolescenza di alcuni apparati meccanici ottocenteschi⁶. Al contrario, si ritiene che la forza del discorso marxiano consista nell'aver colto come il modo di produzione capitalistico abbia istituito una forma nuova, tecnologica, del produrre. Essa si caratterizza dalla essenziale e ineliminabile presenza della legge del valore, che determina la forma complessiva all'interno della quale si muoverà la temporalità accelerata dell'innovazione tecnologica. Il pensiero di Marx può quindi trovare spazi di applicazione non solo tra le macchine a vapore, ma anche tra gli algoritmi digitali che governano la produzione odierna di plusvalore. Come si vedrà in seguito, il cortocircuito temporale tra i due momenti è solo apparente. La temporalità tecnologica propria del modo di produzione capitalistico si propone infatti come una *comune forma* di dominio in grado di esplicitarsi secondo differenti manifestazioni empiriche.

I principali punti di accesso sono contenuti nel *Capitolo VI inedito* quale continuazione ideale delle riflessioni presenti nel Libro I del *Capitale* a proposito di quella che Marx chiama «ora delle macchine»⁷. Adottando una semplificazione sul piano descrittivo, Marx argomenta le trasformazioni in corso nel modo seguente. In primo luogo vi è il cambiamento della cornice normativa e temporale che regola il processo di lavoro dalla sua forma artigianale a quella in cui si istituisce la proprietà capitalistica sul lavoro. Si tratta dell'orizzonte che inaugura la temporalità della sussunzione formale del lavoro al capitale. La forma di dominio del capitale sul lavoro darà avvio successivamente a importanti modificazioni della forma temporale, all'interno della quale il lavoro è comandato dal capitale. Il motore di questa modificazione continua della cornice temporale del modo di produzione capitalistico sarà l'innovazione tecnologica intesa da Marx come sussunzione reale del lavoro al capitale. L'innovazione tecnologica va intesa come l'elemento cardine attorno al quale viene costantemente definito e ridefinito, secondo modalità differenziali, il rapporto tra modo di produzione e la sua accelerazione tecnologica. Il moto che si produce è quello della accelerazione concorrenziale all'innovazione tecnologica⁸.

Questo snodo, questo maggior radicamento, consiste nel passaggio da una prima for-

determinista tecnologico, F. Soldani, *Marx e la scienza come il pensiero scientifico ha dato forma alla teoria della società di Marx*, «Actuel Marx» 3 (2001), <http://actuelmarx.parisnanterre.fr/alp0003.htm>

4 Si veda B. Bimber, *Karl Marx and the Three Faces of Technological Determinism* cit., p. 348.

5 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Hamburg, Dietz, 1867, tr. it. di Delio Cantimori, *Il capitale: Critica dell'economia politica. Libro primo*, Roma, Ed. Riuniti, 1989, p. 533.

6 L'estrema attualità del discorso marxiano sulla tecnologia è stata ribadita dalle ricerche di Fuchs. Ad esempio, riferendosi in particolare alla riflessione dei *Grundrisse* l'autore afferma che «Marx anticipated the emergence of the important role of knowledge, science, and highly productive technologies» evidenziando «a capitalist antagonism between necessary labour [...] and surplus labour», C. Fuchs, *Reading Marx in the information age: a media and communication studies perspective on Capital Volume 1*, New York, Routledge, 2016, pp. 365-366.

7 K. Marx, *Il capitale I* cit., pp. 517-518.

8 Se si osserva il mondo dell'hardware informatico, si può facilmente notare come esso sia stato sorretto dalle predizioni della cosiddetta *legge di Moore*, la quale viene oggi ripensata, ma nel senso della sua sostanziale prosecuzione, pur nelle complicazioni tecniche che si prospettano, *After Moore's law*, «The Economist», 2016, <https://www.economist.com/technology-quarterly/2016-03-12/after-moores-law>

ma di sussunzione, cioè di sottomissione dei lavoratori al capitale ad una sua seconda e fondamentale tappa. In alcune pagine del *Capitolo VI inedito*, Marx segnala questo passaggio tra ciò che è prima e ciò che è dopo, facendo riferimento alla modificazione della generale dimensione tecnologica. Infatti la tecnologia si presenta come uno dei pilastri di una svolta *sui generis*, che inaugura la temporalità capitalistica, passaggio storico alla modificazione delle relazioni di dominio. Quest'ultimo infatti giunge alla sua affermazione, modificando radicalmente i rapporti di dominazione precedenti in vario modo⁹. Marx porta il caso della bottega artigiana in cui vi è un determinato rapporto sociale tra maestro e apprendista. Si tratta del caso in cui la razionalità tecnologica del capitalismo non si è ancora attivata nel processo. Così l'avvento del capitalismo si «limita» alla ridefinizione formale dei rapporti di lavoro. Qui, spiega Marx, «la base tecnologica di questo rapporto è la *bottega artigiana*»¹⁰. Si potrebbe affermare che in queste relazioni di lavoro, nel senso marxiano del termine, *non vi è tecnologia* poiché il sapere che le caratterizza non ha subito un processo di oggettivazione. Ma la modificazione formale che si realizza è tale da configurare un passaggio alla temporalità del capitale al cui interno verrà a dispiegarsi l'innovazione tecnologica, quale elemento successivo, funzionale alla produzione di plusvalore secondo la nuova scansione temporale. Il punto di svolta, arriverà, in particolare, con le lotte per la riduzione della giornata lavorativa. Solo allora si avvierà l'azione di stravolgimento tecnologico voluto dal capitale, in risposta a quelle lotte.

Ma già la sussunzione formale è per il lavoro vivo un primo importante stravolgimento «non solo nella 'rappresentazione' ma nella 'realtà'» poiché «l'aspetto sociale, 'la socialità' ecc., del lavoro» si erge «di fronte all'operaio come elemento non soltanto estraneo ma ostile e antagonista, apparendo oggettivato e personificato nel capitale»¹¹. I lavoratori sono ammassati nella realtà della grande fabbrica all'interno della quale le stesse relazioni sociali sono mediate dal rapporto di potere capitalistico nella forma del valore di scambio. Questo mutamento epocale è ottenuto, spiega Marx, attraverso dei passaggi significativi quali «la trasformazione puramente formale dell'azienda artigiana in azienda capitalistica»¹². In questo momento storico non c'è una radicale modificazione

9 K. Marx, *Das Kapital. Erstes Buch, Der Produktionsprozess des Kapitals - Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt, Neue Kritik, 1969, tr. it. di B. Maffi, *Il capitale Libro I, capitolo VI inedito. Risultato del processo di produzione immediato*, Milano, Etas, 2002, p. 51.

10 *Ibidem*. Va segnalato che passaggi come questo sono presenti anche nel *Capitale*. Ad esempio, scrive Marx «All'interno del processo di produzione il *capitale* si è sviluppato in *comando sul lavoro*, cioè sulla forza-lavoro in attività, ossia sull'operaio stesso. Il *capitale personificato*, il capitalista, vigila affinché l'operaio compia il suo lavoro regolarmente e con il dovuto grado di intensità. Il *capitale* si è sviluppato inoltre in un *rapporto di coercizione*, che forza la classe operaia a compiere un lavoro maggiore di quello richiesto dall'ambito ristretto delle sue necessità vitali. E come produttore di laboriosità altrui, come pompatore di pluslavoro e sfruttatore di forza-lavoro, il capitale supera in energia, dismisura ed efficacia tutti i sistemi di produzione del passato fondati sul *lavoro forzato diretto*. In un primo tempo, il capitale subordina a sé il lavoro nelle condizioni tecniche, storicamente date, in cui lo trova. Perciò non cambia immediatamente il modo di produzione. La produzione di plusvalore nella forma sin qui contemplata, mediante il semplice prolungamento della giornata lavorativa, si è presentata quindi indipendente da ogni cambiamento del modo di produzione. Nel panificio, che è antiquato, tale produzione di plusvalore non si è presentata meno efficace che nel cotonificio, che è moderno», K. Marx, *Il capitale I* cit., p. 348.

11 K. Marx, *Il capitale Libro I, capitolo VI inedito* cit., p. 48.

12 *Ivi*, p. 53.

tecnologica del processo di lavoro. Infatti, per così dire, il capitale si è appropriato del lavoro che prima era dell'artigiano. In questa fase «a tutta prima il processo tecnologico rimane ancora lo stesso»¹³ e consiste nella fine, nell'«abbattimento»¹⁴ di tutti quei limiti tipici dell'artigianato, insomma in un processo di modernizzazione. Si passa dalla dimensione contenuta, limitata della produzione di oggetti per il loro valore d'uso o al più per uno scambio limitato, alla tendenza illimitata dell'autovalorizzazione del valore. C'è da aggiungere che in questa nuova prospettiva «anche il rapporto di dominazione e subordinazione si modifica»¹⁵. Ne consegue una specificazione ulteriore che occorre sottolineare. Essa riguarda il ruolo dei singoli capitalisti, ossia delle personificazioni che il capitale assume storicamente. In questa fase esse sono da considerare come incarnazioni momentanee del capitale. A ben vedere quello che conta maggiormente non sono i singoli capitalisti, ma è, al contrario, la modificazione della forma di dominio produttivo che si sta realizzando. In questo momento aurorale del capitalismo, vi è il passaggio di funzione dal maestro artigiano al capitalista. Già qui, sul piano teorico, avviene il primo manifestarsi embrionale della questione tecnologica intesa come metodo di trasmissione del sapere produttivo. Il modo di produzione capitalistico si appropria dell'universo produttivo artigiano e lo modella secondo le esigenze del capitale. Il capitale pone così le condizioni per lo svuotamento dell'universo di sapere artigiano e il travaso di tale sapere nella *Technologie* la quale affiderà poi alle macchine la realizzazione di quanto sapeva fare in passato l'artigiano. Il salto del know-how produttivo, individualizzato e con evidenti limiti alla sua riproducibilità poetica, deve approdare ad una forma di conoscenza dalle caratteristiche compatibili con un nuovo modello di produzione, quello su larga scala imperniato sui valori di scambio. Produrre rispettando questi assiomi fondamentali richiede di attingere a forme di *organizzazione produttiva* differenti. Così il passaggio da mondo artigiano a quello capitalistico richiede la predisposizione alla trasformazione tecnologica dei saperi produttivi. Il contributo di Marx consiste in questo caso nel recuperare tali saperi nella cornice della tradizione cameralista, applicando alla produzione di beni di scambio il concetto beckmanniano di tecnologia. Il processo di sintesi del sapere sulla produzione si trasforma in sapere sul produrre, e, in quanto tale, esso ricerca il significato oggettivo della produzione. Il «sapere produttivo» viene così codificato assumendo il suo nuovo significato nella realizzazione di prodotti non tanto come valori d'uso, ma come valori di scambio. Si tratta di un sistema di potere, come afferma Marx nel Libro I, che organizza la propria temporalità secondo operazioni di fabbrica volte alla produzione razionale in vista dell'ottenimento del plusvalore.

Il codice della fabbrica in cui il capitale formula come privato legislatore e arbitrariamente la sua autocrazia sugli operai, prescindendo da quella divisione dei poteri tanto cara alla borghesia e da quel sistema rappresentativo che le è ancor più caro, non è che la caricatura capitalistica della regolazione sociale del processo lavorativo; regolazione che diventa necessaria con la cooperazione su grande scala e con l'uso dei mezzi di lavoro comuni, specialmente delle macchine¹⁶.

Dopotutto, il codice della fabbrica, esercitato tramite l'autocrazia del capitalista individuale, non è che un dispositivo di regolazione dei comportamenti, in vista della miglior produzione di plusvalore. Il nuovo modello di produzione appare come un sistema codi-

13 *Ibidem.*

14 *Ibidem.*

15 *Ibidem.*

16 K. Marx, *Il capitale I* cit., p. 468.

ficato di dominio, cioè di sussunzione formale del lavoratore al padrone, che si esercita contro i lavoratori in modo da estrarre dal loro lavoro, non pagato, plusvalore per l'intero arco della giornata lavorativa. Com'è evidente questo passaggio non consiste ancora integralmente in una radicale trasformazione tecnologica della fabbrica stessa.

La questione tecnologica diviene, invece, un elemento fondamentale, come spiega Marx estesamente nel Libro I del *Capitale*, per la determinazione del plusvalore relativo. Il plusvalore relativo entra in gioco nel momento in cui si manifesta l'esigenza di una modificazione della base tecnica, dovuta alla impossibilità di perseguire un maggiore plusvalore assoluto a causa delle nuove costrizioni normative. Sotto l'influsso della razionalità tecnologica avviene così uno scarto, un «progresso» nel processo produttivo tecnologicamente condizionato che si configura come «una diminuzione delle quantità di lavoro contenute nelle merci»¹⁷. È il momento del plusvalore relativo e della sua temporalità accelerata. Su questo tema Marx ragiona mostrando come le attenzioni che il capitale riserva alla produzione di plusvalore relativo siano intimamente collegate con le questioni tecnologiche¹⁸.

L'incremento della produttività del lavoro ha una implicazione immediata, ossia comporta che nelle merci «è oggettivata una quantità di lavoro minore di quanto accadeva prima»¹⁹. Perciò la «diminuzione della quantità di lavoro» è definibile come «progresso tecnico»²⁰, incremento della presenza macchinica e del controllo tecnologico, mentre, come è stato descritto in precedenza, la sussunzione formale del lavoro al capitale, avviene a parità di condizioni tecniche, di «medesime determinazioni tecniche»²¹. Il passaggio alla sussunzione reale comporta la messa in primo piano di una questione di natura tecnologica da intendere come la necessità della modificazione delle basi tecniche a partire dall'entrata in scena di «un modo di produzione tecnologicamente (e non solo tecnologicamente) *specifico*»²² in cui è in gioco la sussunzione reale del lavoro al capitale.

Del rapporto tra sussunzione reale e tecnologia, non può essere taciuto il fatto che l'incremento dell'importanza del plusvalore relativo rivela e allo stesso tempo amplifica l'elemento di dominio del capitale sul lavoro. Basterebbe questa considerazione per comprendere quanto unidirezionale sia l'idea di un uso capitalistico delle macchine nel capitalismo. Per Marx infatti nella stretta relazione tra sottomissione reale e trasformazioni del processo produttivo avviene che:

Da una parte, il *modo di produzione capitalistico*, che ora appare veramente come un modo di produzione *sui generis*, dà alla produzione materiale una forma diversa; dall'altra, questa variazione della forma materiale costituisce la base per lo sviluppo del rapporto capitalistico, la cui forma adeguata corrisponde perciò a un determinato grado di sviluppo delle forze produttive sociali del lavoro²³.

In quanto temporalità sui generis, il capitale modifica la forma stessa della produzione

17 C. Napoleoni, *Lezioni sul Capitolo sesto inedito di Marx*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 81.

18 Si veda K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, Berlin, Dietz Verlag, 1976, tr. it. di L. Comune Compagnoni, *Manoscritti del 1861-1863*, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 245.

19 C. Napoleoni, *Lezioni cit.*, p. 81.

20 Ivi, pp. 81-82.

21 Ivi, p. 82.

22 K. Marx, *Il capitale Libro I, capitolo VI inedito cit.*, p. 57.

23 Ivi, pp. 57-58.

materiale, le imprime una «*forma diversa*», la cui posta in gioco è la tendenziale sottomissione della vita²⁴. Per comprendere il senso teorico di questa «rivoluzione completa» occorre tornare cronologicamente ad alcuni passi dei *Grundrisse*. Dai *Grundrisse*, specialmente osservandoli a ritroso²⁵, ossia dal punto di vista del *Capitale*, la nozione da cui partire è quella di *mezzo di lavoro*. È su questo concetto che si concentra l'attenzione di Marx. Ciò accade perché egli ha lì individuato una trasformazione tanto particolare quanto significativa²⁶. Infatti, il mezzo di lavoro, che per secoli è stato lo strumento che l'uomo ha utilizzato per la trasformazione della natura, si modifica in conseguenza della ristrutturazione dei rapporti sociali di potere che storicamente si è messa in moto con l'avvento del modo di produzione capitalistico. La razionalità, che quest'ultimo incarna, produce una prima modificazione generale e tecnologica dell'intero processo produttivo poiché ne viene modificato il fine. Scopo principale dell'attività produttiva che questa temporalità inaugura è il «fare» al fine di ottenere valori di scambio e non valori d'uso, non lasciando «fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, il freddo «pagamento in contanti»²⁷ come Marx e Engels cercavano di propagandare ai lavoratori nel 1848. Il risultato è che in primo luogo «il capitale si sottomette un processo lavorativo» già «dato»²⁸. Da quel momento, ha inizio la sottomissione formale, «dei processi lavorativi dati, tradizionali, al capitale»²⁹. Ma la temporalità inaugurata con la sottomissione formale richiede di venire riconfigurata nel senso della accelerazione tecnologica. Infatti non appena questa sottomissione formale ha esaurito la sua spinta alla valorizzazione, o questa spinta trova limitazioni generali o contingenti, allora il mezzo di lavoro subisce una modificazione epocale. È a questo punto infatti che la razionalità tecnologica interviene nella sincronizzazione dei processi di lavoro con le esigenze della valorizzazione. Con ciò la base tecnica viene trasformata generando una inedita modalità produttiva. L'attenzione di Marx si concentra su come questo nuovo modo di produzione rivoluzioni letteralmente il rapporto tra uomo e attività di trasformazione della natura. Questo avviene scardinando il ruolo che i mezzi di lavoro assumono nel processo produttivo, rispetto a quanto è avvenuto nei secoli passati e in altri modi produttivi.

Lo strumento di lavoro, che è stato tradizionalmente l'intermediario tra uomo e materia, ora assume una inversione di senso. Lo strumento, in quanto mezzo, subisce nel modo di produzione capitalistico uno stravolgimento di significato che è derivato dal fatto che esso ha acquisito una inedita importanza materiale all'interno del processo produttivo. Infatti il significato tradizionale, «proprio», del «mezzo di lavoro» si esaurisce,

24 Si veda il giudizio espresso da A. Negri, *Spunti di «critica preveggenete» nel Capitolo VI inedito di Marx*, «EuroNomade», 2013, <http://www.euronomade.info/?p=641>

25 Si tratta di una indicazione metodologica che arriva da più autori. Per Bellofiore: «the *Grundrisse* can be seen as a veritable 'laboratory' in which we can observe Marx in the very process of unfolding his dialectical investigation of the movement of capitalist social and economic forms», R. Bellofiore, G. Starosta, P. D. Thomas, *In Marx's laboratory: critical interpretations of the Grundrisse*, Leiden, Brill Academic Pub, 2013, p. 3. Questa impostazione è assunta anche da Fuchs, C. Fuchs, *Reading Marx* cit., pp. 360-361. Secondo Tomba, già dalla lettera ad Engels del 8 ottobre 1858 Marx inizia una rielaborazione teorica che va considerata in modo da poter leggere i *Grundrisse* «alla luce della riflessione successiva», M. Tomba, *Temporalità della crisi in Marx*, in M. Ponzi, *Karl Marx e la crisi*, Macerata, Quodlibet, 2017, p. 145.

26 K. Marx, *Il capitale Libro I, capitolo VI inedito* cit., pp. 57-58.

27 K. Marx, F. Engels, *Das Manifest der Kommunistischen Partei*, London, Communist League, 1848, tr. it. di P. Togliatti, *Manifesto del Partito comunista*, Roma, Editori riuniti, 1981, p. 59.

28 K. Marx, *Il capitale Libro I, capitolo VI inedito* cit., p. 44.

29 *Ibidem*.

attraverso un ribaltamento che lo porta a ricollocarsi in nuove condizioni produttive, volute dalla razionalità capitalistica secondo il metro dell'autovalorizzazione del valore. Nel primo passaggio storico alla sussunzione formale del capitalismo, i mezzi di lavoro divengono mezzi del capitale, senza alcuna sostanziale modificazione della base tecnica³⁰. Questa condizione è destinata a mutare.

Ma una volta assunto nel processo di produzione del capitale, il mezzo di lavoro percorre diverse metamorfosi, l'ultima delle quali è la *macchina* o, piuttosto, un *sistema automatico di macchinari* (sistema di macchinari; quello *automatico* è soltanto la sua forma più adeguata e perfezionata, ed esso soltanto trasforma il macchinario in un sistema), azionato da un automa, forza motrice che muove se stessa; questo automa è costituito da numerosi organi meccanici e intellettuali, cosicché gli operai stessi sono determinati soltanto come sue membra coscienti³¹.

Occorre fare attenzione alle parole di Marx. Vi è un momento, un passaggio, in cui il mezzo di lavoro viene «assunto nel processo di produzione del capitale». Il divenire capitale dello strumento, della macchina, per usare le parole di Napoleoni, costituisce «l'essenza stessa della tecnologia capitalistica»³². Lo strumento si è trasformato per la precisa ragione che è stato assunto, inglobato, incorporato. Ciò significa che nel processo produttivo il mezzo diviene altro da ciò che è stato nel tempo storico in cui le relazioni sociali non erano di tipo capitalistico e inaugurando quindi una temporalità votata alla innovazione tecnologica come nuova fonte di plusvalore.

Mi pare di poter sostenere che ciò che guida la riflessione di Marx è la prospettiva di una sottomissione del lavoratore «libero» alla macchina in una posizione inedita rispetto al passato. Questa sottomissione si costituisce inoltre come una modificazione nei confronti di quanto accade nell'ambito della produzione di plusvalore assoluto. Detto diversamente: il passaggio dalla sussunzione formale a quella reale ha per il lavoratore il significato specifico ed epocale della metamorfosi, dell'inversione di ruoli con la macchina. La specificità della macchina, il suo ruolo inedito, «la sua differenzia specifica»³³ si costituiscono secondo una nuova forma. Per Marx il ruolo assunto dalla macchina:

non è affatto, come nel mezzo di lavoro, di mediare l'attività dell'operaio nei confronti dell'oggetto; piuttosto quest'attività è posta in modo tale da mediare ormai soltanto il lavoro della macchina, la sua azione sulla materia prima — da sorvegliarlo e da preservarlo dalle interferenze³⁴.

Prima del passaggio ad una razionalità «altra» rispetto a quella del mondo pre-capitalistico (e forse, come si è detto, ancora nella fase della sussunzione formale) era l'operaio ad animare il processo produttivo grazie alle sue caratteristiche di umano virtuosismo³⁵,

30 K. Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali Vol. I* cit., p. 706.

31 Ivi, pp.706-707.

32 C. Napoleoni, *Lezioni* cit., p. 91.

33 K. Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali Vol. I* cit., p. 707.

34 *Ibidem*.

35 Sono caratteristiche che permangono a fatica divenendo via via residuali durante l'avanzata delle trasformazioni tecnologiche degli anni Sessanta del secolo scorso. Ad esempio Sergio Bologna spiega come l'operaiismo abbia più di tutti la volontà di indagare la figura dell'operaio scoprendo che le differenti mansioni suddividono verticalmente la classe operaia. C'è «l'operaio alla catena (allora alle mansioni ripetitive erano addette quasi esclusivamente le donne)» addetto alle mansioni più ripetitive e dequalificate e «l'attrezzista, il tornitore, l'operaio che conosce tutti i segreti

ossia per mezzo di abilità e attività specifiche. Questo concetto è presente anche nel *Capitale*³⁶. L'avvento della razionalità tecnologica, pensata per l'incremento del plusvalore, offre una spiegazione lampante in merito al *perché* le macchine sono impiegate. Esse sono volute per ridurre al minimo il tempo poroso del lavoro e riempirlo fino alla saturazione, in modo da ottenere plusvalore relativo. All'interno dello «sviluppo della forza produttiva del lavoro» «il tempo di lavoro viene trasformato da tempo di lavoro necessario in tempo di surplus-lavoro»³⁷ permettendo di produrre più a buon mercato. Per far questo la macchina diviene un sistema costringente che impone un obbligo nuovo ai lavoratori, quello del riempimento del proprio tempo di lavoro delle attività che la razionalità capitalistica ha pensato per loro e che la macchina comanda ai lavoratori di eseguire, attraverso la delega che essa assume ad essere la fonte della norma del processo produttivo per i lavoratori. Le macchine sono quindi le appendici visibili del sistema di leggi (meccaniche, elettriche, algoritmiche) che la razionalità tecnologica impone ai lavoratori. Le macchine osservate dal punto di vista della produzione mostrano la loro natura. Ritornando al significato teorico-politico del discorso marxiano, si noti che mediante le macchine «l'attività dell'operaio, ridotta a una pura astrazione dell'attività, è determinata e regolata per tutti i versi dal moto del macchinario, e non viceversa»³⁸. Il macchinario, con la sua inversione, con la sua metamorfosi, strappa al lavoratore quel poco di autonomia che possedeva nel processo lavorativo ed assume un indubbio ruolo *politico* e di *potere* nella fabbrica (per non parlare della società). Questo è il significato che si ritiene debba essere dato alle parole di Marx quando afferma che, se si osserva il processo non sul piano della circolazione³⁹, ma su quello della produzione, si può constatare che:

Il *macchinario* si presenta dunque come la forma più adeguata del *capitale fisso*, e il capitale fisso, se si considera il capitale nella sua relazione con se stesso, si presenta come la *forma più adeguata del capitale in generale*⁴⁰.

Vi è infine un ulteriore aspetto che merita di essere esplicitato sia sul piano metodologico sia su quello dei risultati teorici. Infatti la descrizione del movimento specifico del processo di produzione non porta Marx a trasformare l'irresistibile spinta alla valorizzazione in una sorta di marcia trionfale necessaria di questo modo di produzione. Si avverte nel lavoro di Marx la tensione costante a cogliere il piano della complessità delle relazioni sociali che contraddistingue il capitale e a produrre una critica dell'economia politica.

della macchina utensile, è il più bravo, il più abile, si sente appartenere ad un'élite, per questo è comunista e quindi ha un forte senso della disciplina», S. Bologna, *L'operaismo italiano*, in P. P. Poggio, *Il sistema e i movimenti: Europa: 1945-1989*, vol. II, Brescia-Milano, Jaca Book, 2011, p. 211.

36 K. Marx, *Il capitale I* cit., p. 464.

37 K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863* cit., p. 243.

38 K. Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali Vol. I* cit., p. 707.

39 Nella circolazione, come ricorda Marx, entra in gioco un'altra prospettiva. «D'altro canto, nella misura in cui il capitale fisso è confinato nella sua esistenza di valore d'uso determinato, esso non corrisponde al concetto del capitale, che, in quanto valore, è indifferente a ogni forma determinata di valore d'uso e può assumere o deporre ciascuna di esse come un'incarnazione indifferente. Sotto questo aspetto, e cioè se si considera il rapporto che il capitale ha verso l'esterno, il *capitale circolante* si presenta come la forma adeguata del capitale in contrapposizione al capitale fisso», Ivi, p. 709.

40 *Ibidem*.

Questo particolare oggetto è colto inizialmente nella categoria del *capitale in generale*. Ma la complessità della dinamica sociale che si svolge nella contingenza storica, porta Marx a non accontentarsi di questa lettura, spingendosi a riconsiderarla attraverso il confronto con la dimensione della concorrenza empirica tra capitali⁴¹. Il lavoro laboratoriale depositato nei *Manoscritti del 1861-1863*⁴², come ha opportunamente evidenziato Tomba⁴³, mette in luce lo sforzo continuo volto alla revisione delle categorie interpretative al fine di far convergere verso il *Capitale* le elaborazioni intellettuali costruite in molti anni di studio. Senza stadi e avendo acquisito forme di sussunzione ibride⁴⁴, forme differenziali, legate alla manifestazione materiale della sussunzione, Marx, conseguentemente, abbandona la prospettiva della concettualizzazione generale del capitale propria della sua riflessione di fine anni Cinquanta, come ha dimostrato il lavoro di Heinrich⁴⁵.

L'utilizzo della cornice della concorrenza tra capitali assume grande rilievo per l'ottica attraverso cui Marx osserva le dinamiche della nascente grande industria. Inoltre si apre qui lo spazio per mettere in luce alcuni elementi di riflessione sulle modalità d'azione della tecnologia nel modo di produzione capitalistico. La prima considerazione da compiere è assumere il fatto che l'osservazione del modo di produzione capitalistico avviene *non* ai suoi poli più estremi, ma nel suo operare nella congiuntura storica. Del resto è lo stesso Marx a suggerire ripetutamente di osservare storicamente il capitale in quanto conformazione sociale storicamente transitoria, caratterizzata da una temporalità specifica. Quest'ultima va intesa come la cornice dove far convergere le strategie estrattive messe in atto dalla razionalità tecnologica in vista dell'ottenimento di plusvalore. Leggendo attentamente i discorsi di Marx, elaborati tra Libro I del *Capitale* e *Capitolo VI inedito*, se ne ricava una particolare concezione di plusvalore. Il plusvalore, nel processo produttivo originario del modo di produzione, «deve essere esistito prima dello scambio»⁴⁶. Perciò esso è, innanzitutto, lavoro non pagato che si origina nei laboratori segreti della produzione. Inoltre, si può affermare che il plusvalore (qui in particolare ci si riferisce al plusvalore relativo) è presente durante l'intero processo lavorativo. Questa conclusione è assai rilevante nel momento in cui si ritenga di dover osservare come i differenti capitali, in concorrenza per far propria una fetta maggiore di valorizzazione, sono

41 L'interesse per questo tema, ossia il rapporto esistente tra la teorizzazione marxiana del concetto di *capitale in generale* (*capital in general*) e quello di *concorrenza* (*competition*) tra capitali è stata largamente discussa. Per una introduzione al dibattito si vedano i seguenti contributi: M. Heinrich, *Capital in general and the structure of Marx's Capital*, «Capital & Class» 13 (1989), pp. 63-79; F. Moseley, *Capital in general and Marx's logical method: a response to Heinrich's critique*, «Capital & Class» 19 (1995), pp. 15-48; M. Tomba, *Historical temporalities of capital: an anti-historicist perspective*, «Historical Materialism» 17 (2009), pp. 44-65; M. Tomba, *Tempi storici della crisi nel mercato mondiale. A partire dalla Marx renaissance*, «Fenomenologia e società» (2010), pp. 53-71; M. Tomba, *Accumulation and time: Marx's historiography from the Grundrisse to Capital*, «Capital & Class» 37 (2013), pp. 355-372; R. Bellofiore, M. Tomba, *The «Fragment on Machines» and the Grundrisse: the workerist reading in question*, in K.H. Roth, M. Linden, *Beyond Marx*, London, Brill, 2013, http://booksandjournals.brillonline.com/content/books/b9789004231351_017, pp. 345-367; R. Bryer, *Accounting for value in Marx's Capital: the invisible hand*, Lanham, Lexington Books, 2017.

42 K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863* cit.

43 Si veda M. Tomba, *Tempi storici della crisi nel mercato mondiale* cit., disponibile anche online <http://wwwdata.unibg.it/dati/persone/46/3909.pdf>.

44 M. Tomba, *Temporalità della crisi in Marx* cit.

45 M. Heinrich, *Capital in general* cit.

46 K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863* cit., p. 23.

orientati ad operare. La concorrenza tra capitali, se ipotizziamo un quadro normativo che rispetti la conquista del tetto all'orario lavorativo e al plusvalore assoluto, può svolgersi solo nell'ambito del plusvalore relativo. Ed è nel tentativo di ristrutturare tecnologicamente il modo di estrazione del plusvalore relativo che entra in gioco l'innovazione tecnologica e tecnica. È grazie alla riorganizzazione/innovazione della fabbrica che, ad esempio nello stesso ramo d'impresa, può essere modificato lo sfruttamento e quindi la complessiva competitività di un impianto produttivo. In questo passaggio la dimensione del tempo ha una rilevanza non marginale. La fabbrica che per prima compie questo scarto (organizzativo e tecnico) si pone in una posizione di vantaggio rispetto ad altre fabbriche che non hanno (ancora) intrapreso questo percorso. Si tratta di quello che Marx definisce «nuovo metodo»⁴⁷ che il capitalista utilizza alla ricerca della valorizzazione. Quale elemento originale, quale nuovo metodo, emerge dal movimento della concorrenza tra capitali? Il primo elemento distintivo consiste nel fatto che il nuovo metodo si muove all'interno della dimensione del plusvalore relativo. È infatti nel perimetro della ricerca di maggiore plusvalore relativo che si pone il problema di come viene impiegato il vantaggio competitivo creatosi nel confronto con il lavoro socialmente necessario. Il lavoro, fatto da singole individualità indistinguibili, nella forma del valore medio, produce un valore sociale. Quest'ultimo parte dall'assunto che «il valore reale di una merce non è il suo valore *individuale*, bensì il suo valore sociale»⁴⁸ Questo significa, prosegue Marx, che il valore sociale della merce «non viene misurato mediante il tempo di lavoro che essa costa di fatto al produttore nel singolo caso, ma mediante il tempo di lavoro richiesto socialmente per la sua produzione»⁴⁹. Marx riflette sul livello sociale e non del «singolo caso». Il singolo caso appare correlato ad una particolare contingenza storico-sociale, la quale pone i singoli capitali in relazione e in conflitto l'uno con l'altro. Nella dimensione sociale che Marx richiama, l'utilizzo del concetto di valore sociale medio implica quindi la presenza di *più* capitali in concorrenza, personificati da *più* capitalisti.

Il «gioco» del capitalista, in concorrenza con gli altri capitalisti, è quindi quello di individuare un modo per produrre che sia in grado di approntare merci con un livello di produttività più elevato rispetto alla media degli altri capitalisti nello stesso ramo⁵⁰ produttivo. Agendo in questo modo egli può produrre del plusvalore straordinario «*Extramehrwert*»⁵¹. Egli produce una merce (a più alto contenuto tecnologico) la quale è in concorrenza con altre merci (a più basso contenuto tecnologico), ma il valore sociale della merce è fissato *prima*. Il valore sociale è già fissato come media in quanto è ricavato da quelle che sono divenute le precedenti basi tecnico-tecnologiche. Queste ultime sono ormai in trasformazione perché, con l'innovazione tecnologica del primo capitalista, le condizioni produttive stanno trasformandosi nuovamente, generando un *ritardo* tecnologico (tra rami dell'industria nazionale, tra centro e periferia del sistema). Con l'articolata analisi del concetto di plusvalore relativo, condotta a partire dai *Manoscritti del 1861-1863*, nel Libro I del *Capitale* e nel *Capitolo VI inedito*, Marx ricostruisce la cornice determinata nella quale inserire l'apparato concettuale individuato nei *Grundrisse*. La cornice storica, in cui avvengono le metamorfosi di ciò che è stato il mezzo di lavoro, è quella dell'uso della tecnologia come strumento di concorrenza per l'estrazione di plusvalore. È evidente che, nella elaborazio-

47 K. Marx, *Il capitale I* cit., p. 356.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

50 C. Napoleoni, *Lezioni* cit., p. 86.

51 K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 23, Berlin, Dietz, 1962, p. 336.

ne marxiana della maturità, la questione della concorrenza tra capitali assume un peso determinante nel dare significato al ruolo della tecnologia. Il discorso degli anni Cinquanta sulla metamorfosi del mezzo, presente nei Quaderni VI e VII dei *Grundrisse* diviene un elemento complementare al punto di osservazione del Marx del *Capitale*.

La tecnologia è la forma di razionalità dei processi produttivi. Essa investe la materialità delle condizioni sociali attraverso una precisa temporalità che si dispiega nel reciproco rapporto tra anticipo e ritardo, tra innovazione e arretratezza nel modo di produrre. È quasi superfluo ricordare che l'innovazione è possibile solo se essa si compara differenzialmente con la non-innovazione. La razionalità tecnologica, con il suo operare, ha marginalizzato e reso «superfluo» l'operaio «nella misura in cui la sua azione non è condizionata dal bisogno [del capitale]»⁵². Infine essa è divenuta un elemento essenziale della concorrenza, ossia all'interno della guerra civile dei capitali. Si configurano così le condizioni materiali per un più forte dispotismo del capitale, o per usare le parole di Marx «disciplina del capitale (*Disziplin des Kapitals*)»⁵³ quale «presupposto della libera concorrenza, proprio come il dispotismo imperiale romano era il presupposto del libero 'dritto privato' romano»⁵⁴. Uno dei risultati più rilevanti della concorrenza tra capitali non consiste nel prevalere dell'uno o dell'altro capitale individuale bensì nell'imporsi della legge del valore come perimetro imprescindibile, «la regola interna»⁵⁵ delle relazioni sociali concorrenziali del modo di produzione capitalistico. A ben vedere, di questa prospettiva anche i *Grundrisse* recano traccia:

La concorrenza in generale, questo essenziale locomotore dell'economia borghese, non ne stabilisce le leggi, ma ne è l'esecutore. La concorrenza illimitata non è quindi il presupposto della verità delle leggi economiche; ne è invece conseguenza, la forma fenomenica in cui si realizza la loro necessità⁵⁶.

A partire dalla forma fenomenica a cui si riferisce Marx, la tecnologia va intesa come uno strumento straordinario che permette di riconfigurare costantemente il rapporto tra sfruttamento dei lavoratori in una determinata fabbrica e la media dello sfruttamento complessivo. Detto in altri termini, la tecnologia mette in gioco la questione della sussunzione reale secondo una ulteriore prospettiva che si combina con quelle descritte in precedenza. Il concetto di sussunzione reale si ricollega alle forme di estrazione di plusvalore straordinario, per ottenere il quale la sussunzione è in continua modificazione secondo «forme ibride»⁵⁷.

Il ruolo della tecnologia, che si è cercato di delineare brevemente in questo testo, mette in luce almeno tre elementi. (1) Marx delinea la tecnologia come chiave determinante

52 K. Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali Vol. I* cit., p. 710.

53 K. Marx, *Il capitale I* cit., p. 403.

54 K. Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali Vol. I* cit., p. 658. Nei *Grundrisse* il baricentro del percorso marxiano sembra però indirizzato a cogliere la spinta all'unità concettuale, astratta, di tendenza generale, del capitale piuttosto che la sua forma storica determinata nella concorrenza. Infatti, rispetto al passo appena citato, Marx prosegue l'analisi affermando che la concorrenza «altro non è se non il fatto che i molti capitali si impongono reciprocamente e impongono a se stessi le determinazioni immanenti del capitale» (*ibidem*). La concorrenza non è azzerata, ma sembra essere riportata alla dimensione del capitale in generale.

55 K. Marx, *Il capitale I* cit., p. 199n.

56 K. Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali Vol. I* cit., p. 542.

57 K. Marx, *Il capitale I* cit., p. 557.

del processo produttivo in quanto fattore in grado di condizionarne l'innovazione e con essa l'incremento dell'estrazione di plusvalore. (2) Con l'ingresso della dimensione tecnologica nel modo di produzione capitalistico, che con approssimazione potremmo identificare con l'ingresso delle macchine nel processo lavorativo, avviene la metamorfosi che porta alla marginalizzazione del lavoratore rispetto alla dimensione della razionalità tecnologica e alla sua manifestazione tecnica nella forma delle macchine. (3) Questa marginalizzazione deriva a sua volta da un elemento che occorre rimarcare: grazie alla innovazione tecnologica, il capitale cerca di emanciparsi rispetto alla legislazione sull'orario lavorativo e così facendo riafferma la legge del valore passando dallo sfruttamento del plusvalore assoluto al plusvalore relativo. In questo contesto non avviene solo l'inaccettabile sfruttamento di fabbrica o la marginalizzazione del lavoro vivo (*Grundrisse e Capitale*). Avviene bensì che la tecnologia rimane lo strumento (non del lavoratore, ma del capitale) che ha l'obiettivo di sfruttare il differenziale produttivo di singoli capitali, per produrre un incremento della propria posizione estrattiva su quella di altri capitalisti secondo un differenziale temporale determinato. Questo implica che l'idea marxiana, che il valore sia fondamentalmente lavoro non pagato, rimanga l'elemento basilare *anche* di fronte a società ad alto contenuto tecnologico. Solo che, in questo caso, la tendenza ad avere meno plusvalore, a causa dell'aumento del capitale fisso, è compensata attraverso il movimento continuo dei capitali volto a contrastare la tendenza con delle controtendenze. La legge viene quindi riconfigurata (ad un primo impatto viene, almeno, rallentata) per operare nel nuovo contesto. Come sottolinea Turchetto, occorre tenere in grande considerazione il ruolo del plusvalore relativo, osservato come paradigma della temporalità del modo di produzione (caratterizzato da discontinuità) e non tanto letto in una prospettiva legata al suo limite estremo⁵⁸.

Si aggiungono così due ulteriori elementi di riflessione: (1) lo sguardo di Marx permette di cogliere non tanto elementi teleologici relativi al «crollo»⁵⁹, scientificamente confermato dalla legge del valore, del modo di produzione capitalistico (il quale è in una condizione di riconfigurazione continua); (2) al contrario l'innovazione tecnologica, la modificazione della composizione organica del capitale, viene osservata nel suo operare immanente, come temporalità *sui generis*, dove non si configura come un processo di uniformazione ad un determinato standard tecnologico. Marx aiuta a pensare che, sul piano teorico, i capitali in concorrenza non subiscono passivamente l'innovazione tecnologica. Questo passaggio è di grande importanza perché spiega come viene utilizzato il divario produttivo e tecnologico tra centro e periferia del sistema. Questo tema diviene oggi di particolare rilevanza in quanto offre una base fondamentale per la comprensione del rapporto centro/periferia, ad esempio nella ricerca di Dussel⁶⁰. Se ne ricava che la tec-

58 M. Turchetto, *Caduta tendenziale del saggio di profitto, fordismo, postfordismo*, «Thomas project», 1994, <http://www.thomasproject.net/2018/02/08/caduta-tendenziale-del-saggio-di-profitto-fordismo-postfordismo/> A proposito del movimento di trasformazione discontinua, Soldani usa l'espressione «evoluzione discontinua» (F. Soldani, *Marx e la scienza* cit.).

59 Si veda H. Grossmann, *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Leipzig, Hirschfeld, 1929, tr. it. Luigi Geninazzi, *Il crollo del capitalismo: la legge dell'accumulazione e del crollo del sistema capitalista*, Milano, Mimesis, 2010.

60 «Now then, the text quoted at the beginning of this chapter should be read carefully. At the essential, abstract level, or considering society and classes as global totality, Marx points out that an increase in labour's productivity increases the mass of products, but this higher mass has the same value. In other words, 'the individual commodity therefore falls in value'. This is of a great importance for the 'question of dependency' in Latin America, because capital of peripheral un-

nologia gioca oggi un ruolo di differenziazione tra centro e periferia della catena di montaggio tendenzialmente globale del capitale. L'innovazione tecnologica, come forma di accelerazione nella produzione di plusvalore, ha comunque bisogno di ciò che è altro dal capitale (nozione dei *Grundrisse*). Questo altro dal capitale, il lavoro, converge nella formazione del valore sociale medio delle merci. Solo dal lavoro, inteso come lavoro vivo, è possibile ricavare extra plusvalore a partire dal differenziale tecnologico. Perciò, secondo questa osservazione che apre a interessanti opportunità di analisi, l'innovazione tecnologica, da leggere come relazione tra anticipazione e ritardo, può essere tale solo se esistono luoghi non raggiunti dalla più recente versione dell'innovazione tecnologica. Non è quindi pensabile un orizzonte omogeneo, in cui, magari, i lavoratori siano sostituiti dalle macchine. Se questo aspetto, sul piano tecnologico, appare come una possibilità priva di difficoltà ad essere realizzata, sul piano della ricerca del plusvalore, è una ipotesi che si presenta problematica, che necessita di un piano di lavoro empirico (che rapporto c'è tra zone innovative e zone ad alto contenuto di manodopera?) e che deve scontrarsi con la ricerca del plusvalore che il capitale è riuscito a mettere in atto.

Infine, guardando alla società della tecnologia a larga diffusione di oggi, dovremmo pensare che anche le sue forme più attraenti e apparentemente foriere di possibilità di emancipazione, in realtà racchiudono quale loro «verità» originaria il fatto che esse non nascono nell'Iperuranio, ma sono frutto di precise relazioni di potere della odierna società capitalistica e perciò difficilmente possono essere intese come possibilità di liberazione. Rileggere Marx offre così una possibilità non comune di interpretazione della temporalità tecnologica all'altezza del presente.

derdeveloped countries has a lower productivity, their products have a greater value or a greater proportion of necessary labour time per unit of product, although a lower global production of surplus value» (E.D. Dussel, *Towards an unknown Marx: a commentary on the manuscripts of 1861-63*, London, Routledge, 2001, p. 28).

TRE LOGICHE PER INQUADRARE L'AZIONE IN MARX

OLIVER FELTHAM

Nell'Europa del XIX secolo, la questione dell'origine, ricezione ed efficacia dell'azione politica si pose come problema. Né la concezione hegeliana della società civile e dello stato, né una delle sue origini, la disciplina relativamente nuova dell'economia politica, fornivano una stabile struttura per definire l'efficacia del governo. In due testi – *Le lotte di classe in Francia: 1848-1850*¹ e *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*² – Marx sviluppa una cornice apparentemente innovativa, quella del materialismo storico, che conteneva una promessa di soluzione tramite l'ancoramento dell'azione politica agli interessi materiali di classe. Eppure, in questi testi si trovano non uno, ma tre distinti paradigmi di analisi politica: quello dell'analisi di classe, ma anche quelli della analisi rispettivamente strategica e istituzionale. Scopo di questo saggio è analizzare come questi tre paradigmi interagiscono, per poi determinarne le conseguenze per la localizzazione dell'azione politica.

1. TRE LOGICHE PER INQUADRARE L'AZIONE: CLASSE, STRATEGIA, ISTITUZIONI

1.1 *Analisi di classe*

Il paradigma dell'analisi di classe appare sia ne *Le lotte di classe in Francia* sia ne *Il Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*. Utilizza un vocabolario particolare, si impegna nell'esistenza di un certo numero di entità e impiega un differente metodo di analisi, una forma di ermeneutica. Questa ermeneutica è basata su alcuni semplici assiomi: che gli eventi politici sono l'espressione degli interessi di classe, e che le forme politiche – siano istituzioni, quali il parlamento, o la nuova costituzione – possono o non possono essere dotate di sostanza, tale sostanza consistendo anch'essa in interessi di classe. Questo metodo ermeneutico impiega un vocabolario ontologico che distribuisce le categorie di forma e sostanza, verità e apparenza, espressione e contenuto ed infine apparenze superficiali, maschere e veli, in opposizione alle condizioni materiali di esistenza nella forma di particolari forme di proprietà.

1 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850*, Milano, Edizioni Lotta Comunista, 2010.

2 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori riuniti, 2015.

È nella prefazione della seconda edizione del 1869 de *Il Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* che troviamo una concisa descrizione dell'ermeneutica marxiana in opposizione ad altri inquadramenti interpretativi. Con il senno di poi, Marx confronta la sua stessa analisi degli eventi, scritta fra il gennaio e il febbraio 1852, con l'analisi di Victor Hugo in *Napoleone il Piccolo* pubblicata nel 1852 e con *La rivoluzione sociale dimostrata dal colpo di stato del 2 dicembre 1852* di Joseph Proudhon, anch'esso pubblicato nel 1852. Victor Hugo – secondo Marx – vede solo «l'atto di violenza di un individuo»³ nel colpo di stato di Napoleone del 2 dicembre 1851. Un approccio leggermente più sofisticato si trova nel testo di Proudhon, in cui quest'ultimo cerca di «dipingere il colpo di stato come il risultato del precedente sviluppo storico»⁴. L'unico problema è che «la ricostruzione storica del colpo di stato» di Proudhon «si trasforma in lui in un'apologia storica dell'eroe del colpo di Stato»⁵. Al contrario, Marx vanta i meriti della sua analisi: «Io mostro, invece, come in Francia la lotta di classe creò delle circostanze ed una situazione che resero possibile ad un personaggio mediocre e grottesco di fare la parte dell'eroe»⁶. Gli eventi politici sono così analizzati come espressione di una specifica congiuntura della lotta di classe. Ad esempio, la rivoluzione del febbraio 1848 aveva apparentemente dato origine ad una repubblica con istituzioni sociali, almeno fino al giugno 1848. Tuttavia, sostiene Marx, «[i]l compito dei tempi loro, quello di liberare dalle catene e instaurare la moderna società borghese»⁷, permette a tutte le classi di proprietari di entrare nell'arena politica insieme alla finanza aristocratica. Altrove, egli dichiara che sono le condizioni materiali del suo dominio di classe e sfruttamento di classe che trovano la loro «espressione politica»⁸ nel dominio della Casa dei Borboni e nella Casa di Orléans, le due fazioni monarchiche che componevano il «Partito dell'Ordine» che possedeva la maggioranza nell'Assemblea Nazionale dal 1849 al 1851⁹. Queste due fazioni corrispondevano rispettivamente agli interessi della proprietà terriera e del capitale finanziario o industriale.

Questi due testi non offrono nè una precisa definizione, nè una derivazione teorica, della lotta di classe. Piuttosto, essi usano la dichiarazione del *Manifesto* – «La storia di ogni società esistita sinora è storia di lotta di classe»¹⁰ – come un assioma, in base al quale essi sviluppano un'analisi incredibilmente complessa e articolata del dispiegarsi della lotta di classe attraverso specifiche condizioni economiche e circostanze politiche. Per come è rappresentata in questi testi, la lotta di classe si svolge tra una vasta gamma di classi. Infatti, per il lettore del *Capitale*, affezionato alla sua derivazione teorica di una forma di lotta di classe semplice, l'ambito degli attori [*agents*] di classe nominati in questi testi è piuttosto suggestivo, dal momento che si estende molto al di là della classica coppia borghesia e proletariato: i proprietari terrieri; l'aristocrazia finanziaria o *alta borghesia*; la borghesia industriale; la piccola borghesia; il proletariato; i contadini e il sottoproletariato. Il contenuto o l'oggetto della lotta di classe è la creazione e il controllo delle istituzioni politiche.

Quando si tratta di nominare gli attori politici [*political agents*], ci troviamo di fronte a una proliferazione di istituzioni e partiti che entrano in campo ne *Le lotte di classe in*

3 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 134.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 Ivi, p. 138.

8 Ivi, p. 184.

9 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 86-87 e pp. 117-119.

10 K. Marx, *Il Manifesto del Partito Comunista*, Milano, BUR, 2009, p. 47.

Francia: il governo provvisorio¹¹, l'assemblea costituente e la sua fugace commissione esecutiva¹², il presidente¹³, il suo Ministero o il governo¹⁴, l'Assemblea Legislativa Nazionale¹⁵. Marx nomina quattro partiti o gruppi politici e un solo individuo significativo che opera all'interno di queste istituzioni. Il borghese o «repubblicano tricolore», il cui organo di stampa era il *National*, occupava la maggior parte degli uffici statali e aveva dominato i lavori dell'Assemblea Costituente dal 4 Maggio 1848 al 21 Maggio 1849¹⁶. Il piccolo-borghese o repubblicano democratico o socialdemocratico, chiamato la «Montagna», formava parte dell'opposizione sia nell'assemblea costituente che nell'Assemblea Legislativa Nazionale; in quest'ultima, andarono sotto il nome «partito dell'anarchia» o «social-democratico» o partito dei «rossi» in alleanza con elementi socialisti. Esistevano due diversi gruppi monarchici, in accordo con la divisione tra le due linee di successione: i legittimisti, legati alla Casa Borbone, e gli Orleanisti, legati alla Casa di Orléans. Questi due gruppi si unirono a formare il «Partito dell'Ordine» che possedeva la maggioranza nella Assemblea Legislativa Nazionale da Maggio 1849 fino a Dicembre 1851¹⁷.

Evidentemente non c'è una corrispondenza rigida tra i gruppi politici e le diverse classi. Tuttavia, Marx si impegna in un'analisi, se non degli specifici interessi materiali di ciascun gruppo politico, almeno della composizione di classe. Ad esempio, egli descrive i monarchici Orleanisti, che governarono la Monarchia di luglio dal 1830 al 1848, come l'aristocrazia finanziaria animata dagli interessi dei grandi capitali¹⁸. In cambio, sostiene che i monarchici Legittimisti, dietro la Casa Borbone, erano spinti dagli interessi della aristocrazia terriera¹⁹. La «Montagna» è ripetutamente collegata alla piccola borghesia, la cui situazione economica e i cui interessi sono analizzati in grande dettaglio²⁰. La frazione socialista della fugace alleanza «social-democratica» con la «Montagna» è direttamente collegata al proletariato²¹. Infine, Luigi Bonaparte è collegato ad una massa di diversi interessi di classe: soprattutto quelli dei contadini, uniti al proletariato, alla piccola borghesia e alla grande borghesia, e infine al sottoproletariato²².

Queste semplici corrispondenze fra i nomi delle classi e gli attori [*agents*] politici eludono un difficile problema ontologico, trattato nel primo volume del *Capitale*. Se le classi devono essere intese come attori [*agents*] dello sviluppo storico attraverso la loro partecipazione nella lotta di classe, che cosa esattamente appartiene al proletariato? Qual è la linea divisoria tra la piccola borghesia e la grande borghesia?²³ Torneremo su questo problema di identità di classe durante le nostre considerazioni sulle alleanze politiche.

11 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., p. 62.

12 Ivi, p. 80.

13 Cfr. ivi, pp. 97-181.

14 Cfr. ivi, pp. 99-181.

15 Cfr. ivi, pp. 112-142.

16 Cfr. ivi, pp. 86-95.

17 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 166.

18 Cfr. ivi, p. 157 e K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 56, 85, 97, 101-102.

19 Cfr. K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., pp. 157 e 167.

20 Ivi, pp. 168-172 e K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 85, 90-93, 97-98.

21 Ivi, pp. 119-122 e pp. 125-126.

22 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., pp. 192-194 e pp. 235-240.

23 Sui problemi riguardanti la definizione di Marx nel volume I del *Capitale* del proletariato come agente collettivo situato in una lotta contro il capitale, cfr. D. Harvey, *A Companion to Marx's Capital*, London, Verso, 2010.

Già dalle prime pagine di *Le lotte di classe in Francia*, Marx presenta esplicitamente i risultati della sua analisi di classe degli eventi: ad esempio, dice della fase iniziale del Governo Provvisorio: «Era necessario, invece, che la repubblica di febbraio innanzitutto portasse a compimento il dominio della borghesia, facendo entrare, accanto all'aristocrazia finanziaria, tutte le classi possidenti nella cerchia del potere politico»²⁴. Egli formula l'assioma alla base dell'analisi di classe: «gli interessi della borghesia, le condizioni materiali del suo dominio di classe e del suo sfruttamento di classe costituiscono appunto il contenuto della repubblica borghese». La cornice dell'analisi di classe dà così il via ad una opposizione tra la *superficie* degli eventi ed il *sostrato* della lotta di classe. Questa opposizione è consolidata nei testi attraverso una distribuzione di elementi tra le categorie di verità e apparenza, forma o formula e sostanza, forma e contenuto, e interessi reali o materiali e «sovrastuttura»²⁵. Ad esempio, una «apparenza superficiale» è detta «velare la lotta di classe» ed un particolare partito (i social democratici) è dichiarato colpevole di pronunciare «banalità inutili» dovute ad una analisi totalmente inadeguata del «carattere generale dell'epoca»²⁶. Altrove, Marx si riferisce al falso o inefficace antagonismo parlamentare tra diverse sezioni della borghesia – falso in quanto serviva da distrazione, mentre quella che era veramente la posta in gioco era il consolidamento del potere generale della borghesia e l'esclusione delle masse spossate dalla lotta²⁷.

Nell'analisi di Marx, troviamo anche il termine «forme politiche». Si riferisce all'assemblea nazionale costituente come una forma. La costituzione repubblicana stilata da questa assemblea nel 1849 è anch'essa una forma²⁸. Queste forme esprimevano il governo della borghesia, e non erano progettate per cambiare la società borghese²⁹. La repubblica costituzionale, afferma Marx, è stata prodotta dai borghesi repubblicani come una «vuota formula ideologica, [che] diventava nelle mani dei monarchici coalizzati una forma piena di contenuto e di vita», precisamente perché i realisti si resero conto che questa forma politica proteggeva il potere congiunto della borghesia³⁰. Così come Marx sottolinea che l'invocazione della monarchia serviva solamente come un ideale regolativo kantiano, cioè «un postulato della ragion pratica, la cui realizzazione non verrà mai raggiunta, ma il cui raggiungimento si deve continuamente tener presente, tendendo ad esso come a un fine»³¹. In contrapposizione ironica alla concezione di Kant di un ideale regolativo trasparente, questa speranza monarchica serviva come ingannevole copertura ad una adesione nascosta ma reale al dominio della borghesia; vale a dire, al governo del capitale³².

Dunque la struttura dell'analisi di classe dà origine a una serie di variazioni sulle forme politiche: dalle vuote formule ideologiche agli ingannevoli ideali regolativi, dalle forme Aristoteliche di una sostanza individuale, alle forme che sono maschere – come dice Lacan, Marx inventa il sintomo³³. Data l'opposizione strutturale tra superficie e sostrato, le

24 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., p. 63.

25 Cfr. K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., pp.165-166.

26 Ivi, pp. 166-167.

27 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., p. 56.

28 Cfr. ivi, pp. 91-92 e K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 145.

29 *Ibidem*.

30 Cfr. K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 118, 136-137, 170-171.

31 Ivi, p. 139.

32 Marx sottolinea che Adolphe Thiers proclama che i monarchici sono i pilastri della repubblica.

33 J. Lacan, *Séminaire XXII R.S.I.*, sessione del 18 Febbraio 1975, «Ornicar'?» 4 (1975), p. 106. Cfr. anche M. Bousseyroux, *Le symptôme inventé, interprété et réinventé: de Marx à Joyce*, «L'en-jacanian» 17 (2011), 2, pp. 7-27.

azioni politiche sono interpretate come espressioni di lotta di classe. Ad esempio, Marx afferma, rispetto alle rivoluzioni del giugno '48 e del giugno '49: «ciascuna di queste due insurrezioni (fu) l'espressione *classicamente pura* della classe che l'aveva fatta»³⁴.

Molti tipi di ermeneutica pongono una opposizione fra superficie e sostrato nascosto come la sua vera *raison d'être*: se il significato degli eventi fosse apparente, non ci sarebbe bisogno di ermeneutica. Ciò che è peculiare nell'ermeneutica di Marx è che il sostrato che pone è dinamico. Da un lato, il sostrato come lotta di classe è ciò che persiste nonostante l'apparente cambiamento. Dall'altro lato, questo sostrato stesso consiste in un cambiamento; non solo degli interessi di classe, ma dell'antagonismo di diversi interessi di classe. Sotto gli eventi non c'è essenza ma dinamismo. Ciò ha conseguenze significative. La prima è che il privilegio di svelare la verità non appartiene all'intellettuale, all'analista politico soltanto; è piuttosto il processo storico che spesso anticipa, e quasi mette in secondo piano, l'analista politico, operando le sue proprie aperture e momenti di rivelazione. Marx scrive: «Questa elezione ci svela l'enigma del partito democratico-socialista»³⁵ e altrove egli proclama che il periodo radicale da febbraio a giugno 1848, benché rapidamente represso, ha «il merito di aver svelato dall'alto di una tribuna europea il segreto della rivoluzione del secolo decimonono: «e nell'annunciare *l'emancipazione del proletariato*»³⁶. Come tale, un evento rivela il segreto (l'interesse di classe) di un partito o frazione di classe, o forma politica.

La seconda conseguenza di porre una dinamica come sostrato della sfera politica è che il compito ultimo dell'ermeneutica di Marx non è quello di rivelare il significato degli eventi o la vera natura della forma politica, ma di rilevare un ritmo, una temporalità, nello sviluppo della storia.

1.2. *Analisi strategica*

Il secondo paradigma dell'analisi politica in questi due testi è quello dell'analisi strategica. Chiamo «strategica» ogni interpretazione di eventi ed azioni che appiattisce o riduce l'opposizione tra l'attuale e il possibile ponendo una particolare azione all'interno d'uno spettro di possibili azioni, valutate in termini della loro capacità di massimizzazione o minimizzazione della futura capacità d'agire del suo agente. Questo criterio consente all'analista di classificare le azioni completate come successi o come fallimenti, e poi di creare una terza categoria di fallimenti attraverso omissioni, cioè opportunità perse. La Montagna spesso ricade in questa categoria, nella visione di Marx, dato il suo ripetuto fallimento nell'assicurare un'alleanza con il proletariato e la sua tendenza a sentirsi «più a suo agio all'interno della borghesia repubblicana», o il suo fallimento a capitalizzare sulle sue vittorie elettorali del 1850³⁷.

Quando un attore [*agent*] politico prende in considerazione diversi percorsi di azione in termini di vincoli e di probabili reazioni dei suoi antagonisti, allora sta effettuando

34 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., p. 129.

35 Ivi, p. 120.

36 Ivi, p. 67.

37 Cfr. K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., pp. 171-174 e 186; K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 105-107.

una analisi strategica. Ogni volta che Marx descrive una sequenza di eventi in termini di tentativi o obiettivi, opportunità o scelte, allora è impegnato in un'analisi strategica; come vediamo, ad esempio, nel suo resoconto delle mosse e contromosse dei repubblicani tricolore, la Montagna e Napoleone e il suo Ministero, nel determinare il destino dell'Assemblea Costituente nel Gennaio 1849³⁸.

Quando gli attori [*agents*] politici formano alleanze e agiscono contro un principio apparente, come quando la repubblica Francese intervenne militarmente al fianco del Papa e contro la giovane Repubblica Romana, essi sono impegnati nell'analisi strategica³⁹. Quando Marx interpreta questa politica come un tentativo di Napoleone di mantenere il Papa, la religione cattolica e quindi i contadini dalla sua parte, egli è impegnato in una analisi strategica⁴⁰. Marx usa il concetto di alleanza anche quando assegna alla Guardia Nazionale un ruolo chiave nel determinare il destino della rivoluzione⁴¹. Prima del Febbraio 1848, «ogni rivolta in cui la Guardia Nazionale stette dalla parte delle truppe, fu un fallimento». Al contrario, in febbraio, essa si ritirò dalla mischia e lasciò svolgersi gli eventi. In compenso, nel giugno 1848, represses l'insurrezione proletaria. Ben consapevole del suo potere, Bonaparte si prese cura di sciogliere i reggimenti democratici, o di mandarli in Algeria, e di unire il comando della Guardia Nazionale con quello dell'Armata⁴². È questione di analisi strategica anche quando Marx identifica i dilemmi, i cambiamenti e gli ostacoli che hanno il potenziale di spaccare un'alleanza, come quella fra Legittimisti e Orleanisti nel Partito dell'Ordine, quando Napoleone chiedeva che la Costituzione fosse rivista, in modo da poter essere riletto, e tuttavia persero la maggioranza necessaria per tale revisione⁴³.

L'analisi strategica distribuisce, inevitabilmente, elementi della situazione fra significati e fini. Inoltre, questa distribuzione è transitiva in quanto un particolare fine, una volta realizzato, può a sua volta diventare un mezzo per un altro fine. Ad esempio, Marx afferma che il fine fondamentale di Luigi Napoleone era di restaurare l'impero Francese e di far pagare i suoi debiti al popolo Francese⁴⁴. A tal fine egli sciolse l'assemblea costituente, si imbarcò in una spedizione militare per restituire la Roma radicale al Papa, e spezzò il partito democratico. Ognuna di queste azioni possono a loro volta essere analizzate per via retrospettiva come fini per i quali egli scelse i mezzi, come la sua alleanza con il «Partito dell'Ordine». Tuttavia, nell'ambito dell'analisi strategica, si deve porre un fine ultimo che non può dissolversi nei mezzi. Questo fine ultimo deve rimanere uno stato di cose globale, come la restaurazione dell'Impero Francese o l'acquisizione e il mantenimento della sovranità su un territorio.

Una caratteristica distintiva dell'analisi strategica è che essa opera nell'ambito della probabilità, calcolando il probabile risultato di due o più corsi di azione in un dominio virtuale: «invece di fare x, l'attore A potrebbe fare y». Stabilisce un momento di scelta tra opzioni e il dramma consiste nell'opacità della opzione giusta: un certo corso di azione massimizzerà la futura capacità dell'agente di agire, ma, data la difficoltà di calcolare tutte le possibili conseguenze di ciascun corso d'azione, l'identità della singola linea

38 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 102-104.

39 Ivi, pp. 83-85.

40 Ivi, pp. 112-114.

41 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., pp. 176-177.

42 Ivi, p. 177.

43 Ivi, p. 212.

44 Ivi, pp. 180-181.

di azione rimane nascosta. Col senno di poi, l'analisi strategica assegna conoscenza e intelligenza superiore a quegli attori che ripetutamente scelsero azioni che si possono dimostrare aver mantenuto o aumentato la loro capacità d'agire.

Così, nell'analisi di Marx, nella quale Napoleone alla fine trionfa sulla Montagna e tutti gli altri partiti, il risultato finale di una valutazione strategica delle azioni è una classifica degli agenti in termini della loro provata intelligenza pratica. Ma l'innalzamento di certi attori a strategi superiori è illusoria, dal momento che i risultati ultimi di corsi alternativi dell'azione rimarranno per sempre sconosciuti.

Infatti, l'ontologia dell'analisi strategica è limitata e piuttosto ingannevole. Quando la questione della strategia è applicata retrospettivamente ad una sequenza di eventi, essa dispiega un campo virtuale di possibili azioni partendo dal punto di vista privilegiato ma limitato dell'analista, non dell'attore [*agent*]. È possibile che l'analista rimanga all'oscuro delle forze e dei vincoli che l'attore ha dovuto sostenere mentre effettuava delle scelte. Inoltre, nella selezione di un sentiero di scelta migliore attraverso questo virtuale «giardino di sentieri che si biforcano», l'analista strategico rischia di elevare ad ontologia ciò che è stato solo l'esito contingente o fortunato di colui che è risultato «vincitore». C'è molto di più all'opera in una situazione – come mostra la ricca analisi di Marx – che il determinato stato delle forze che infine permettono a Napoleone di trionfare il 2 dicembre 1851.

Nell'analisi strategica, quelli che agiscono sono sempre attori [*agents*] politici, istituzionali o riconosciuti, costituiti alla superficie della società: i partiti politici, e particolari individui con il potere, come Luigi Napoleone, o Barrot, o leader dell'opposizione come Ledru-Rollin. Questo è uno dei limiti dell'analisi strategica, dal momento che essa non può tenere conto delle azioni imprevedibili di attori [*agents*] inesistenti o non rappresentativi, come il popolo della strada, o certe alleanze congiunturali fra differenti frazioni di classe, come quella fra Orléanisti e Legittimisti nel Partito dell'Ordine.

1.3. *Analisi istituzionale*

Il terzo paradigma dell'analisi dell'azione politica in questi due testi è quello dell'analisi istituzionale, con la quale intendo i vincoli e le aperture permesse dalla nuova costituzione repubblicana, dalle leggi e dalle regole e procedure delle nuove istituzioni politiche, come l'Assemblea Costituente, l'Assemblea Legislativa e l'ufficio del Presidente.

Sebbene Marx spesso screditi la valenza politica delle istituzioni, per ragioni che saranno spiegate più avanti, egli riconosce che – eccetto in caso di rivolta – esse pongono certi ostacoli o barriere e creano vettori [*vehicles*] o canali per le azioni. Ad esempio, quando la nuova Costituzione Repubblicana viene elaborata nell'autunno 1848, Marx afferma che essa ha semplicemente riconosciuto una serie di «fatti esistenti». Tuttavia, questi fatti avvennero durante un anno rivoluzionario, dunque furono piuttosto significativi: essa custodiva «il fatto della repubblica, il fatto del suffragio universale, il fatto di un'unica Assemblea Nazionale sovrana, in luogo delle due Camere costituzionali limitate [...] sostituendo la monarchia ereditaria, stazionaria ed irresponsabile, con una monarchia elettiva, ambulante e responsabile, con una presidenza quadriennale»⁴⁵. Inoltre, Marx riconosce che, attraverso il suffragio universale, la costituzione repubblicana

45 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., p. 93.

deve eternare la schiavitù sociale delle classi del proletariato, dei contadini e dei piccolo borghesi»⁴⁶. La nuova costituzione garantiva anche il diritto d'assemblea⁴⁷. D'altra parte, egli identifica tre caratteristiche non proprio progressiste di questa costituzione: la sostituzione del «diritto al lavoro» presente nella prima stesura, con un «diritto al benessere», la stipulazione dell'irrimovibilità del giudici e la proibizione della tassazione progressiva⁴⁸. Questi diritti e stipule creano garanzie, vincoli, possibilità, strutture per l'azione politica, come mostrato dall'analisi di Marx delle varie lotte storiche riguardo al significato e all'applicazione della nuova costituzione.

Marx cita l'analisi di Louis Blanc della nuova costituzione come viziata da una fondamentale contraddizione tra l'assemblea nazionale e l'ufficio del presidente, tra il legislativo e l'esecutivo⁴⁹. Sebbene Marx immediatamente evidenzi i limiti dell'analisi di Blanc, una gran parte del suo successivo resoconto degli eventi del 1849 fino al 1851 è formulato in termini di conflitto fra Napoleone come presidente (o i suoi successivi ministeri) e l'Assemblea Legislativa. La sua analisi mostra che gli errori strategici del Partito dell'Ordine in parlamento sono fondati sul suo fallimento nel mantenere garanzie e protezioni istituzionali vitali, come l'immunità dei deputati parlamentari⁵⁰. La specifica forma della costituzione tuttavia giocò un ruolo cruciale nel dar forma al successivo conflitto politico e alle azioni dei vari antagonisti.

L'Assemblea Costituente volle aggiungere una serie di «leggi organiche» necessarie alla costituzione, per salvaguardare il suo funzionamento e la sua integrità, e vide ciò come un compito vitale che doveva svolgere prima della sua dissoluzione⁵¹. Una legge organica chiave riguardava il diritto esclusivo del parlamento di comandare l'esercito: fu proposta come legge il 17 Novembre 1851, ma non ottenne la maggioranza⁵². L'esercito era un elemento cruciale sul tavolo del consiglio, e Napoleone usò tutti i mezzi per assicurarsi il controllo esclusivo su di esso⁵³. Se il controllo parlamentare dell'esercito fosse stato legalmente assicurato, il colpo di stato di Napoleone sarebbe con ogni probabilità fallito, così qui ancora Marx riconosce il ruolo cruciale giocato da specifiche leggi, o dalla loro mancanza, nel determinare l'azione politica.

In un'altra congiuntura, Marx evidenzia il significato strategico dell'abolizione del suffragio universale riguardo alle regole per l'elezione del presidente⁵⁴. In precedenza, la soglia per il successo delle elezioni era di due milioni di voti; se nessun candidato avesse passato questa soglia, sarebbe stato il parlamento a nominare il presidente, non il popolo. Dal momento che l'elettorato era stato ridotto da dieci a sette milioni di votanti, questa soglia dei due milioni divenne molto più difficile da raggiungere, e così con ogni probabilità l'elezione del presidente sarebbe stata assolta dal parlamento. Questo semplice caso evidenzia, ancora una volta, il decisivo ruolo delle regole e delle procedure istituzionali nel determinare la cornice dell'azione politica.

46 Ivi, p. 96.

47 Cfr. ivi, pp. 104, 106-107.

48 Cfr. ivi, pp. 93-96.

49 Cfr. ivi, pp. 103-105.

50 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 160.

51 Ivi, pp. 158-159.

52 Ivi, p. 159.

53 Ivi, pp. 196-203.

54 Ivi, p. 191.

L'esempio più suggestivo da parte di Marx della capacità da parte della forma istituzionale ad inquadrare l'azione (politica) sta nella sua descrizione dell'apparato burocratico dello stato, in un linguaggio che Foucault avrebbe potuto prendere come un modello in *Surveiller et punir*:

Lo Stato, dalle più ampie manifestazioni della vita fino ai movimenti più insignificanti, dalle sue forme di esistenza più generali sino alla vita privata, avvolge la società borghese, la controlla, la regola, la sorveglia e la tiene sotto tutela; in cui questo corpo di parassiti, grazie alla più straordinaria centralizzazione, acquista una onnipresenza, una onniscienza, una più rapida capacità di movimento e un'agilità che trova il suo corrispettivo soltanto nello stato di dipendenza e di impotenza e nell'incoerenza informale del vero corpo sociale⁵⁵.

Questa descrizione dello stato è parte dell'analisi di Marx sulla perdita di potere esecutivo del partito dell'Ordine quando Napoleone dimise il ministero Barrot, i cui membri appartenevano alla maggioranza parlamentare. Il resoconto di Marx fonde i quadri di analisi strategica, di classe e istituzionale. Egli sottolinea che è nel generale interesse della borghesia controllare l'esecutivo, perché la burocrazia di stato offre impiego a 500.000 persone e così assorbe ogni eccesso del mercato del lavoro. Il partito che controlla l'esecutivo installa i suoi stessi membri nelle posizioni governative, e così diventa un tutt'uno con questo onnipresente corpo parassitario. Nominando Ministri fuori dal parlamento, Napoleone si assicurò il controllo esclusivo dell'esecutivo e da ultimo lo usò contro il Partito dell'Ordine. Qui lo stato è indicato come una presenza ambivalente con un impatto senza pari sulla società: lo stato può essere ripreso da diversi attori [*agents*] politici, esclusivamente, per un periodo definito di tempo⁵⁶. Marx descrive l'istituzione statale del parlamento in termini abbastanza diversi:

Il regime parlamentare vive della discussione: come può proibire la discussione? Ogni interesse, ogni provvedimento sociale viene trasformato nel regime parlamentare in idea generale e trattato come idea; come può quindi un interesse qualsiasi, un provvedimento qualsiasi, elevarsi al di sopra del pensiero e imporsi come articolo di fede?⁵⁷

La discussione parlamentare, in contrasto con il potere esecutivo, è animata dalla contemporanea presenza di molti partiti politici. In questo passaggio, Marx analizza il parlamento come un attore che ospita una intrinseca logica di *agitazione e lotta* se non di libertà. Lo stato, come composizione dei poteri legislativo ed esecutivo, alberga così situazioni multiple, e talvolta in conflitto, che possono sia vincolare che facilitare certi tipi di azione.

55 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 180.

56 Ivi, pp. 236 e 242.

57 Ivi, p. 184.

2. LA RELAZIONE FRA CLASSE, STRATEGIA E ISTITUZIONI NEL DETERMINARE L'AZIONE

Ci sono quindi tre schemi o paradigmi per l'analisi dell'azione in *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* e ne *Il 18 Brumaio di Luigi Napoleone*: analisi strategica, analisi di classe e analisi istituzionale. Tutte e tre contribuiscono alla spiegazione di Marx dell'azione e degli eventi, ancorché esse giochino ruoli asimmetrici. Se ognuno di questi paradigmi individua l'azione in maniere diverse, variando i suoi significati, le sue conseguenze, la sua origine, la destinazione, la sua recezione ed interpretazione, allora come possono essere riconciliati in un resoconto di ciò che è accaduto, nella costruzione del discorso storico? In termini più semplici, qual è la relazione tra questi tre paradigmi dell'analisi?

Ci si potrebbe aspettare che l'analisi di classe sia centrale, dato che questi due testi sono fonti importanti per la dottrina del materialismo storico di Marx. Dopo tutto, è nel *18 Brumaio* che troviamo la classica distinzione tra la base economica e la sovrastruttura ideologica:

Al di sopra delle differenti forme di proprietà e delle condizioni sociali di esistenza si eleva tutta una sovrastruttura di impressioni, di illusioni, di particolari modi di pensare e di particolari concezioni della vita. La classe intera crea questa sovrastruttura e le dà una forma sulla base delle sue proprie condizioni materiali e delle corrispondenti relazioni sociali⁵⁸.

Marx avanza questa tesi come antidoto ad una ipotesi superficiale riguardante l'origine di questi «sentimenti e modi di pensare»: «Il singolo individuo, che deriva questi sentimenti, ecc., attraverso le tradizioni e l'educazione, può ben immaginare che essi formino le determinanti e i punti di partenza della propria attività»⁵⁹. Questa non è una ipotesi sbagliata riguardo all'azione individuale, ma piuttosto riguardo alla *localizzazione* dell'azione. Le tesi fondamentali del materialismo storico sostengono che l'*origine* dell'azione politica, vale a dire le sue «determinanti e punti di partenza» si trovano in forme di proprietà e relazioni sociali che definiscono uno specifico modo di produzione. Ne *Le lotte di classe in Francia* Marx sostiene che «gli interessi della borghesia, le condizioni materiali del suo dominio di classe e del suo sfruttamento di classe costituiscono appunto il contenuto della repubblica borghese»⁶⁰. Egli quindi specifica la relazione sociale in questione come una relazione di sfruttamento.

Come vedremo fra poco, malgrado la prevalenza dell'analisi di classe in questi due testi e la formulazione dei maggiori principi del materialismo storico, le cose non si riducono a un semplice primato dell'analisi di classe su altre forme di analisi. Qualsiasi indagine sulle relazioni tra questi tre paradigmi di azione dovrà tener conto del frequente verificarsi di un certo numero di fenomeni lungo il resoconto di Marx del 1848 e dei suoi prolungamenti. Questi fenomeni includono uno stuolo di instabili alleanze, minacciate di dissoluzione, la moltiplicazione di posizioni politiche incoerenti, di contraddizioni e assurdità, una valanga di ironici rovesciamenti e scambi di posizione, di raddoppiamenti di azioni o personaggi, una proliferazione di azioni autolesionistiche o omissioni nell'a-

58 Ivi, p. 167.

59 Ivi, pp. 167-168.

60 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., p. 87.

gire e una serie di successi tattici e strategici attribuiti ad un unico e solo attore [*agent*], Napoleone, insieme ad un ritmo di sviluppo storico caratterizzato principalmente da accelerazioni, ritardi e desincronizzazioni.

2.1 Interferenza

La prima relazione evidente fra i tre paradigmi dell'analisi è quella di *interferenza* o *limitazione*. Ad esempio, la tesi di Marx riguardante la costituzione repubblicana dal punto di vista dell'analisi di classe è cristallina: la repubblica parlamentare è la forma politica del potere della borghesia. Però, quando arriva alla stipulazione costituzionale del suffragio universale, elezioni regolari e rappresentanza parlamentare, egli deve per forza ammettere ciò che segue:

La contraddizione però, che investe tutta questa Costituzione, sta nel fatto che le classi la cui schiavitù sociale essa deve eternare, proletariato, contadini, piccolo borghesi, sono messe, mediante suffragio universale, nel possesso del potere politico, mentre alla classe il cui vecchio potere sociale essa sanziona, alla borghesia, sottrae le garanzie politiche di questo potere.⁶¹

La logica istituzionale della democrazia interferisce dunque nella pura espressione degli interessi di classe della borghesia, e l'analisi di classe di Marx da sola non può quindi rendere conto delle operazioni di elezione con suffragio universale. Quando la logica delle istituzioni interferisce con gli interessi di classe il risultato è una forma istituzionale che ha valenze politiche ambivalenti. Marx semplifica i risultati della sua analisi di classe quando parla di repubblica come della forma politica del potere della classe borghese. Un'assemblea legislativa nella quale i membri sono eletti con suffragio universale non è più l'espressione univoca degli interessi di classe borghese. Nel *18 Brumaio*, Marx tratta lo stesso punto nei seguenti termini: «Il Partito dell'Ordine si rese conto che, mentre la repubblica rendeva completo il loro potere nella politica, essa simultaneamente minava i suoi fondamenti sociali, poichè ora essi dovevano confrontarsi con le classi asservite e contendere con loro senza mediazioni»⁶². Infatti, il 13 Maggio 1850 il Partito dell'Ordine cercò di consolidare il potere di classe della borghesia abolendo il suffragio universale, un provvedimento che era stato stabilito dalla nuova costituzione repubblicana nell'autunno 1848 e praticato in una elezione solo una volta, nel maggio 1849. Nell'elezione suppletiva del 10 marzo 1849 tutti i seggi contestati furono vinti dai social-democratici. Marx scrive: «Il 10 marzo il suffragio universale si era dichiarato direttamente contro il potere della borghesia e la borghesia rispose dando il bando al suffragio universale. La legge del 31 maggio era tuttavia una necessità della lotta di classe»⁶³. Sebbene Marx di frequente inveisse contro il «cretinismo parlamentare» e l'inefficacia delle proteste sia della Montagna che del Partito dell'Ordine usando mezzi parlamentari, in questi passaggi egli riconosce che il parlamento eletto con il suffragio universale è un' ambivalente, e perciò *pericolosa*, istituzione in quanto può avere più di un significato di classe⁶⁴.

61 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., p. 96.

62 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 169.

63 Ivi, p. 189.

64 Ivi, pp. 207-208.

Altrove, Marx osserva: « [la borghesia] capiva che tutte le cosiddette libertà e istituzioni progressive borghesi attaccavano e minacciavano il suo dominio di classe tanto nella sua base sociale quanto nella sua sommità politica»⁶⁵. L'esistenza di *istituzioni ambivalenti* è un risultato significativo dell'interferenza della logica istituzionale con la logica degli interessi di classe.

La logica istituzionale interferisce con la logica strategica e la interrompe nel momento in cui un partito cerca di rimuovere una serie di garanzie istituzionali quando si trova al potere, mentre più tardi avrà bisogno di quelle stesse garanzie quando è all'opposizione. Ad esempio, il Partito dell'Ordine cospirò con Napoleone il 29 Gennaio 1849, quando l'Assemblea Costituente doveva decidere sulla sua stessa dissoluzione. Changarnier, il generale alleato con il Partito dell'ordine e in carica sia della Guardia Nazionale che della Fanteria passò in rivista le truppe a Parigi, mentre Napoleone aveva una sezione delle truppe che marciavano dopo di lui verso le Tuileries. In questa data, osserva Marx, Bonaparte imparò una importante lezione sull'impiego dei militari contro il parlamento, e non esitò a usarli contro il Partito dell'Ordine e l'Assemblea Legislativa rimuovendo certi deputati della Montagna dall'assemblea, ma così facendo essi abolirono l'immunità parlamentare⁶⁶. Il Partito dell'Ordine impose regole procedurali sulla Montagna, esaltando così il potere esecutivo. Esso condannò l'appello della Montagna all'insurrezione in difesa della costituzione, privandosi quindi di ogni ricorso all'insurrezione se l'esecutivo dovesse mai comportarsi incostituzionalmente contro il parlamento⁶⁷. In un altro esempio di imprudente azione autolesionista, la borghesia, in alleanza con la piccola borghesia, usò la Guardia Nazionale contro il proletariato nel Giugno 1848. Nel Giugno 1849, tuttavia, la borghesia permise ai reggimenti della piccola borghesia della Guardia Nazionale di essere sciolti e di essere uniti con l'esercito sotto il comando del Generale Changarnier⁶⁸. Nel fare questo, nota Marx, «la borghesia aveva spezzato essa stessa la sua ultima arma contro l'esercito»⁶⁹. Più tardi, il Partito dell'Ordine fallì anche nel proteggere il suo stesso generale Changarnier contro i tentativi di Napoleone di prendere il controllo dell'esercito⁷⁰.

Molti degli esempi di Marx su azioni autolesionistiche, o errori strategici, sono semplici casi di mancanza di lungimiranza o di imprudenza e quindi cadono completamente all'interno del registro dell'analisi strategica. Tuttavia, come puntualizzato sopra, vi sono casi significativi che riguardano insuccessi nel proteggere le garanzie istituzionali: come l'immunità parlamentare dei deputati o l'indipendenza dell'esercito dall'esecutivo. Queste forniscono ulteriori prove dell'importanza della logica istituzionale sotto forma di istituzioni che possono essere contemporaneamente usate in diversi modi da diversi partiti: ad esempio, il parlamento ha protezioni e diritti sia per la maggioranza che per la minoranza, sia per il partito di governo che per quello di opposizione.

Un altro esempio di interferenza si trova quando la logica strategica interrompe o limita la logica di classe nella formazione o dissoluzione delle alleanze. I due maggiori partiti politici che sono attivi in questo periodo sono composti da diverse classi o da diversi settori della stessa classe. La Montagna, quando divenne opposizione nell'Assemblea

65 Ivi, p. 184.

66 Ivi, pp. 160-161.

67 *Ibidem*.

68 Ivi, p. 178.

69 Ivi, p. 177.

70 Ivi, pp. 204-205.

Legislativa contro il Partito dell'Ordine, suggerì un'alleanza con diversi socialisti e divenne un partito «social-democratico», combinando gli interessi della piccola borghesia e del proletariato. Il Partito dell'Ordine combina due fazioni monarchiche, gli Orléanisti e i Legittimisti, ma secondo l'analisi di classe di Marx, queste fazioni conciliavano gli interessi separati dell'aristocrazia finanziaria e dell'aristocrazia latifondista. Non è solo questione, come menzionato sopra, che non vi sia una semplice corrispondenza unilaterale tra gli interessi di classe e i partiti politici. All'interno dell'analisi di classe, si possono conciliare alleanze tra piccola borghesia e borghesia. Ma le cose cominciano ad essere complicate quando queste alleanze si spostano e si sciolgono in linea con gli eventi per ragioni strategiche. Ad esempio, la piccola borghesia si schierò con la borghesia contro il proletariato nel Giugno 1848 quando il proletariato ebbe il presentimento delle tendenze reazionarie dell'assemblea costituente. Tuttavia la piccola borghesia si schierò più tardi con elementi della classe lavoratrice nel partito democratico repubblicano, la Montagna, contro la borghesia nella forma del Partito dell'Ordine⁷¹.

Inoltre, queste mutevoli alleanze provocano differenze significative nel dispiegarsi degli eventi. La Montagna ratifica la sconfitta del proletariato rivoluzionario. Il Partito dell'Ordine segna la sconfitta della Montagna. Luigi Napoleone (in alleanza con la milizia, elementi del capitale finanziario e del basso proletariato) ratifica la sconfitta del Partito dell'Ordine e dell'Assemblea Nazionale. Durante il processo storico che portò al Febbraio 1848, la caratteristica principale della monarchia di luglio per Marx è l'antagonismo fra la borghesia industriale e l'aristocrazia finanziaria. Questo conflitto si cristallizzò nella questione del debito di stato⁷², e sparì o si neutralizzò nel Partito dell'Ordine. Inoltre, le alleanze mutevoli creano complicate analisi strategiche: il manifatturiere conclude che non ha una, ma due classi nemiche dopo il Febbraio 1848: sia il proletariato che l'aristocrazia finanziaria, ma il primo è più pericoloso⁷³.

La logica strategica interrompe la logica di classe quando un attore [*agent*] politico riesce ad agire e sopravvivere nonostante dichiara di riconciliare interessi di classe contraddittori. Luigi Napoleone presenta la più flagrante istanza di questa apparente riconciliazione. Come notato sopra, egli rappresenta una speranza per tutte le classi: «Napoleone vorrebbe apparire come il benefattore patriarcale di tutte le classi»⁷⁴. Nelle ultime pagine del *18 Brumaio*, Marx sviluppa una magistrale analisi di classe della situazione socio-economica del contadino piccolo proprietario e come essa trova la sua precisa espressione politica nello stile di governo di Napoleone. Però, poche pagine dopo, egli riconosce che Napoleone governa anche per gli interessi materiali della borghesia, avendo, allo stesso tempo, distrutto la forma di potere politico della borghesia, la repubblica. Marx esplicitamente trae la logica conclusione della sua analisi di classe di questa peculiare forma di governo: «egli [Bonaparte] deve mantenere in vita la causa, ma sopprimere l'effetto ovunque si manifesti. Ma ciò non può avvenire senza qualche piccola confusione tra la causa e l'effetto dovunque si manifesti, perché ambedue perdono, nell'azione reciproca, i loro tratti caratteristici»⁷⁵. Questa frase cristallizza l'impatto dell'interruzione dell'analisi di classe da parte dell'analisi strategica: la causalità unidirezionale assegnata agli eventi dall'analisi di classe e la sua distinzione base-sovrastuttura è perturbata al

71 Ivi, p. 171 e K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 117-120 e 141-142.

72 Cfr. K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 55-58.

73 Cfr. ivi, p. 143.

74 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 246.

75 Ivi, p. 245.

punto che le reali categorie di causa ed effetto sono confuse e perdono le loro caratteristiche distintive.

Possiamo trarre una conclusione speculativa riguardante l'interruzione della analisi di classe da parte dell'analisi strategica attraverso il primato delle alleanze. Quando un attore [*agent*] politico che consiste in un'alleanza tra classi prende potere e governa, la relazione causale unidirezionale fra la base economica e la sovrastruttura ideologica può essere interrotta e diventa una forma di interazione fra idee politiche e linee politiche [*policies*] e modi di produzione con le loro corrispondenti forme di proprietà e relazioni sociali. Evidentemente, nel caso di Napoleone si trattava di un inganno ai danni di ciascuna delle classi antagoniste che egli affermava di rappresentare, togliendo dalla tasca sinistra ciò che aveva messo nella tasca destra, offrendo contentini qui e punizioni là. Ma cosa sarebbe accaduto se il proletariato rivoluzionario fosse giunto al potere in alleanza con la piccola borghesia? Che cosa sarebbe accaduto se avesse nazionalizzato l'industria su larga scala e attraverso questa politica si fosse avviato verso la proprietà collettiva dei mezzi di produzione? Cosa sarebbe successo se si fosse trovata la maniera di collettivizzare i mezzi di produzione senza rafforzare il corpo burocratico già di per sé vasto, centralizzato e parassitario che Marx deplora nello stato Francese? In un tale scenario ipotetico, ci sarebbe stata una interazione bidirezionale tra idee politiche e piani d'azione e interessi di classe. Specifiche politiche avrebbero determinato cambiamenti nelle forme dominanti di proprietà. Questo scenario speculativo può essere riassunto nella seguente affermazione: quando l'autorità al potere è un'alleanza di classi, le sue politiche possono provocare cambiamenti nel modo dominante di produzione. *Alleanze di classe possono cambiare interessi materiali.*

2.2 Sussunzione

L'altra evidente relazione fra i tre paradigmi dell'analisi è quella della *prevaricazione* o *sussunzione*. Un chiaro esempio di ciò si ha quando l'analisi di classe scavalca, o illumina, l'analisi strategica. Poniamo che, nel registro dell'analisi strategica, un attore [*agent*] – che sia la Montagna o più tardi il Partito dell'Ordine – perda delle opportunità o abbandoni inopinatamente i suoi alleati perché fraintende o misconosce gli interessi generali di classe che invece dovrebbe esprimere. Ad esempio, i socialdemocratici pensavano che il loro nemico fossero i realisti, quando in effetti il vero nemico era la repubblica parlamentare dominata dalla grande borghesia⁷⁶. Marx è spietato nella sua condanna della Montagna per la sua ingenua fiducia nei poteri del parlamento e della costituzione, per la sua ignoranza dell'opportunità e degli strumenti per la lotta, e per la sua posizione di anima bella: «A ogni modo, il democratico esce sempre senza macchia dalla più grande sconfitta, come senza colpa vi è entrato»⁷⁷. L'analisi di classe, adeguatamente adottata, permette l'accurata identificazione del nemico di ciascuno⁷⁸. In questi casi, l'analisi di classe allarga il campo e supplementa l'analisi strategica con una migliore identificazione dei veri attori e interessi in gioco in un conflitto: l'analisi di classe diventa quindi un'analisi strategica allargata. Evidentemente è proprio questa forma di

76 Ivi, pp. 166-167.

77 Ivi, p. 174.

78 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 83-84.

analisi strategica di classe che è stata praticata con grande successo da certi politici marxisti, come Lenin, Trotsky, Ho Chi Minh e Mao.

Un altro esempio di sussunzione è fornito dalla quella che può essere considerata come la risposta di Marx all'esistenza di istituzioni ambivalenti. Nei seguenti casi, l'analisi strategica e di classe prevale sull'analisi istituzionale in quanto il significato di una istituzione è determinato dalla classe che ne prende il controllo e la domina. Una forma politica può avere diversi significati di classe, ma in tempi diversi e a seconda della classe al potere. Ad esempio, scoppiarono due controversie riguardo all'applicazione della nuova costituzione repubblicana. La prima concerneva il diritto di associazione e se esso, garantito costituzionalmente a tutti i francesi, riguardasse anche le associazioni di lavoratori, dato che queste ultime, favorendo potenzialmente la coesione del proletariato, rappresentavano una minaccia diretta al potere borghese⁷⁹. Il parlamento procedette a bandire le associazioni dei lavoratori, e Marx offre la seguente sarcastica apologia per la sua azione:

Se, per convenienza teorica, la Costituzione si esprimeva in termini generali, non vi erano il governo e l'Assemblea nazionale per interpretarla e applicarla nel caso particolare? [...] Così la commedia era finita. E la Costituente stessa aveva decretato che la violazione della lettera della Costituzione era l'unica attuazione corrispondente al suo spirito.⁸⁰

La seconda controversia riguardava la proibizione, da parte della costituzione, dell'attacco militare contro dei popoli stranieri. L'11 giugno 1849, Ledru-Rollin, il leader del partito dell'opposizione, rilevò una diretta contraddizione tra questo articolo e l'ordine del Presidente Napoleone per l'Armata Francese di attaccare Roma in difesa del Papa⁸¹. In entrambi i casi la forma politica – la costituzione – non possiede di per sé un significato determinato, ma piuttosto acquisisce un significato attraverso la sua interpretazione basata sulla classe. Marx sviluppa questa idea dell'interpretazione della forma chiedendosi:

Non aveva ancora compreso la Montagna, a dispetto di tutte le esperienze nell'Assemblea Costituente, che l'interpretazione della costituzione non spettava a quelli che la avevano fatta, ma ormai solamente a quelli che l'avevano accettata? Che la sua lettera doveva essere interpretata secondo il suo spirito vitale e che lo spirito borghese era l'unico suo spirito vitale?⁸²

Ciò implica che una forma possa essere volontariamente dotata di sostanza, o di significato, da parte di un attore che eserciti il massimo potere istituzionale: in questo caso la coalizione monarchica, il «Partito dell'Ordine», che possedeva la maggioranza parlamentare. Qui Marx anticipa la critica nietzschiana del determinismo storico o istituzionale (incluso il costituzionalismo) ne *La genealogia della morale*, in cui Nietzsche sostiene che la funzione ed il significato di una forma o pratica sociale non è determinata dalle sue origini socio-storiche, ma piuttosto dipende dal fatto che sia stata controllata e reinterpretata da una volontà di potenza e che quindi abbia acquisito diversi significati

79 Cfr. *ivi*, pp. 108-111.

80 *Ivi*, pp. 111-112.

81 *Ivi*, p. 123.

82 *Ivi*, p. 124.

e funzioni. Nell'analisi di Marx, è una classe socio-economica che si fa carico delle istituzioni tenendo sempre presenti i suoi interessi materiali. Eppure al stesso tempo egli riconosce l'esistenza di istituzioni intrinsecamente ambivalenti, attraverso le quali diverse classi possono contemporaneamente esprimere i loro interessi, come un parlamento i cui membri sono eletti con suffragio universale. Come egli afferma precedentemente, il suffragio universale «possedeva l'incomparabile e maggiore merito di scatenare la lotta di classe»⁸³. Egli riconosce inoltre il valore strategico nel mantenere certe garanzie e privilegi istituzionali quando la posizione politica di qualcuno in relazione a tale istituzione potrebbe cambiare. In breve, in questi testi c'è una tensione irrisolta tra queste diverse interazioni di classe e le logiche istituzionali.

Tuttavia, in questi due testi è all'opera una sussunzione ultima sia dell'analisi istituzionale che di quella strategica sotto l'analisi di classe, e precisamente sotto l'analisi di classe nella sua versione storica o evolutiva. La tesi generale di Marx riguardante gli eventi del 1848 è annunciata all'inizio del testo: «Il progresso rivoluzionario non si fece strada con le sue tragicomiche conquiste immediate, ma, al contrario, facendo sorgere una controrivoluzione serrata, potente, facendo sorgere un avversario, combattendo il quale soltanto il partito dell'insurrezione raggiunse la maturità di un vero partito rivoluzionario»⁸⁴. In altre parole, la rivoluzione del 1848 servì come fattore di accelerazione dello sviluppo storico della lotta di classe: «le diverse classi della società francese erano costrette a misurare le epoche del loro sviluppo a settimane, come prima le avevano contate a mezzi secoli»⁸⁵. Nelle prime pagine del *18 Brumaio*, Marx dice «negli anni dal 1848 al 1851, la società francese ha recuperato – e con un metodo più rapido, poiché rivoluzionario – gli studi e le esperienze che, se l'evoluzione si fosse compiuta in modo regolare e, per così dire, scolastico, avrebbero dovuto precedere la rivoluzione di febbraio»⁸⁶. Che una rivoluzione possa accelerare lo sviluppo storico può sembrare una tesi banale, specialmente se ciò che è chiamato *sviluppo* è sempre determinato retrospettivamente tramite una fallacia teleologica per cui lo *status quo* attuale viene assunto come vero obiettivo degli eventi del passato. Tuttavia, lo specifico significato che Marx attribuisce a «sviluppo storico» è quello della lotta di classe. La sua idea è che un conflitto multilaterale fra diverse classi può essere *purificato* e dunque passare attraverso stadi di sviluppo, in quanto si riduce in un conflitto bilaterale tra borghesia e proletariato. Inoltre, questo è un processo che può essere favorito a livello delle condizioni materiali e degli interessi generali di classe dalla diffusione del modo di produzione capitalistico e dall'industrializzazione dell'agricoltura. Il modo capitalistico di produzione è di fatto strutturato dalla relazione sociale di sfruttamento unicamente fra due classi, la borghesia ed il proletariato.

Abbiamo già visto che un limite all'analisi di classe di Marx è rappresentato dal fatto che, in termini strategici, le azioni politiche negli eventi del 1848-51 furono sempre e solo realizzate attraverso cambi di alleanze di classe che non esprimono mai gli interessi di una sola classe, e non si riducono al binomio lavoro/capitale. Ma Marx ha una brillante, e quasi Hegeliana, soluzione per questa complessità storica: il primato della pratica. Sono la pratica storica rivoluzionaria, e questa esperienza politica di sconfitta, che guariranno il proletariato da tutte le sue illusioni sulle alleanze con partiti borghesi

83 Ivi, p. 77.

84 Ivi, p. 53.

85 Ivi, p. 119.

86 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 140.

e sull'adequatezza di forme politiche borghesi come la costituzione repubblicana. La storia stessa maturerà e produrrà questo antagonismo purificato di classe «nel conflitto imminente tra borghesia e proletariato». Egli afferma che «solo il dominio della borghesia industriale strappa le radici materiali della società feudale e spiana il terreno sul quale solamente è possibile una rivoluzione proletaria»⁸⁷. La confusione degli eventi del 1848-51 e la sconfitta della rivoluzione servirà tuttavia a far maturare le condizioni per una rivoluzione propriamente proletaria. Nel *18 Brumaio* egli ribadisce questa visione:

Sino a che il dominio della borghesia non si era organizzato completamente, non aveva acquistato la sua espressione politica pura, anche il contrasto delle altre classi non poteva presentarsi in modo puro e, dove esso si presentava, non poteva assumere quel corso pericoloso che trasforma ogni lotta contro il potere dello stato in una lotta contro il capitale⁸⁸.

Così, il 1848 servì come accelerazione della comprensione, da parte della borghesia, della natura delle istituzioni politiche appropriate al suo potere, insieme con i rischi e le opportunità legati al suffragio universale e alla divisione tra i rami legislativo ed esecutivo del governo. Tuttavia, nello stesso tempo, esso servì come una sorta di necessario ritardo od ostacolo per il proletariato. Infatti, ad un certo punto, Marx sembra abbastanza frustrato dall'«abilità» del proletariato a dimenticare «per un benessere passeggero, l'interesse rivoluzionario della loro classe [...] [provando] che il processo storico doveva nuovamente incominciare a svolgersi *al di sopra* delle loro teste»⁸⁹. La tesi generale di Marx è che gli anni 1848-51 accelerarono lo sviluppo della moderna lotta di classe perchè lavorarono verso la purificazione di quella lotta fra i suoi componenti elementari: la borghesia e il proletariato, come rivelato dalla sanguinosa repressione della rivolta proletaria del 22 giugno 1848⁹⁰.

Tuttavia, a livello del dettaglio storico, questa purificazione storica risulta avere una temporalità abbastanza complicata. Molte opportunità sono perdute e la rivoluzione soffre di un movimento *regressivo* non soltanto a causa di una cattiva strategia a livello di scelte coscienti, ma anche, ad un livello sociale molto più profondo, perchè le condizioni di classe non erano ancora mature, in Francia, per la rivoluzione, in particolare a causa dell'immatunità dei contadini⁹¹. Quando gli attori rivoluzionari riescono ad agire «a tempo» con le opportunità, come nel periodo iniziale da febbraio a Giugno 1848, essi vi riescono solo creando un *loop* temporale e mascherandosi da figure del passato, rimettendo in scena delle rivoluzioni passate. Questa ripetizione, osserva Marx, è essa stessa una ripetizione, da quando gli stessi Giacobini adottarono i costumi romani, e ora gli attori del 1848 adottano i costumi del 1793-95. La storia ripete se stessa, prima come tragedia, poi come farsa e in particolare come una «resurrezione del morto» per esaltare il presente⁹². La ripetizione e il ritardo sono gli ostacoli temporali principali rispetto alla purificazione, che Marx si augura, della lotta di classe. Essi trasformano la forma pura dell'antagonismo di classe in una specie di ideale regolativo, ma ancora una volta si tratta di un ideale regolativo del quale tuttavia gli attori non sono nemmeno consapevoli

87 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., p. 65.

88 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 184.

89 Ivi, p. 188.

90 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 80-81.

91 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 182.

92 Ivi, pp. 137-140.

– una sorta di possibilità remota contro la quale essi non possano misurare le loro azioni o progresso, dal momento che questa possibilità giace nella profondità economica della società.

E però queste ripetizioni, ritardi e accelerazioni sono distribuiti in maniera asimmetrica tra la piccola borghesia, il proletariato e la borghesia. Da una parte, un'accelerazione del ritmo di sviluppo è all'opera per quanto riguarda la borghesia industriale, attraverso le sue alleanze con le aristocrazie finanziaria e terriera e le altre frazioni della grande borghesia. Dall'altra, un ritmo di ritardo, se non di stallo, opera nei confronti del proletariato e dei contadini. Questo ritardo si verifica non solo a livello strategico, quindi cosciente, a causa di diversi gradi di mistificazione, ma anche a livello dello sviluppo economico⁹³.

Se la dinamica della lotta di classe è in realtà composta da almeno due diverse temporalità, le quali sono caratterizzate da accelerazione e ritardo piuttosto che da stabile progressione, allora la capacità dell'analisi di classe di sussumere definitivamente l'analisi strategica e istituzionale è indebolita. La tesi della purificazione finale della lotta di classe non può essere sostenuta se il proletariato è perpetuamente in ritardo e invischiato in alleanze politiche nelle quali i suoi interessi non sono mai perseguiti in modo esclusivo. La questione fondamentale di Marx in *Le lotte di classe in Francia* è: perché il proletariato è stato sconfitto e ha perduto il suo ruolo nella grande rivoluzione che compì nel febbraio 1848? La sua risposta, formulata fin dall'inizio del testo, è che il proletariato non era pronto, ma che fece un certo progresso creando una opposizione potente, la controrivoluzione borghese, nella lotta contro la quale sarebbe poi divenuto un proletariato veramente rivoluzionario. Questa suona come un'azione strategica dello stesso Marx: un ottimismo euristico per guidare le prossime lotte.

3. Conclusioni

Se la fase finale della lotta di classe è per sempre rinviata, allora l'analisi di classe non può alla fine sussumere l'analisi istituzionale e strategica⁹⁴.

Di conseguenza, le tre cornici dell'analisi dell'azione operanti nel testo di Marx rimangono indipendenti. Ciascuno di questi ordinamenti ha il proprio valore per quanto concerne l'identificazione dei fattori determinanti dell'azione e per quanto riguarda la mappatura del suo verificarsi. La nostra investigazione delle relazioni fra le analisi di classe, istituzionale e strategica ha identificato tre forme di interferenza:

93 Cfr. K. Marx, *Le lotte di classe in Francia, dal 1848 al 1850* cit., pp. 66-67.

94 Infatti, nel *18 Brumaio* Marx analizza la sconfitta della rivoluzione in termini strategici: quelle della dissoluzione delle alleanze. Egli argomenta che nella rivoluzione francese uno dei fattori che hanno contribuito alla continua progressione di questa rivoluzione era che governarono prima i Costituzionalisti, poi i Girondini e infine i Giacobini: «Ciascuno di questi partiti si appoggia su quello che è più avanzato di lui. Non appena ha portato la rivoluzione tanto avanti che, nonché precederla, non può più nemmeno seguirla, viene scartato dall'alleato più ardito che è dietro di lui e viene mandato alla ghigliottina» (cit., p. 163). Al contrario, gli eventi del 1848-51 formarono una regressione e dissoluzione della rivoluzione, perché ogni volta era il più audace e radicale alleato ad essere sacrificato: i proletari furono traditi dai piccolo-borghesi nella primavera del 1848, il partito democratico si appoggiò al partito borghese repubblicano, poi fu «levato di turno», e il Partito dell'Ordine fu infine abbandonato dall'esercito di Luigi Napoleone.

I. La logica istituzionale interferisce con la logica di classe quando un'istituzione – un parlamento eletto dal suffragio universale – risulta possedere una valenza politica ambivalente in quanto permette l'espressione di classi antagoniste;

II. La logica istituzionale interferisce con la logica strategica quando un partito non riesce a mantenere le garanzie istituzionali e quindi lamenta la loro mancanza quando è all'opposizione: un'altra attestazione dell'esistenza di istituzioni ambivalenti, passibili di doppia utilizzazione.

III. La logica strategica interferisce con la logica di classe quando gli unici partiti politici attivi sono alleanze di diverse classi e quindi non esprimono semplicemente gli interessi materiali di una classe.

Ci sono due importanti conseguenze di questi risultati: la prima è che l'esistenza di istituzioni ambivalenti è strettamente irriducibile nell'analisi di Marx degli eventi del 1848-51; la seconda è che il ruolo irriducibile delle alleanze di classe nell'azione politica.

La nostra indagine delle relazioni fra analisi di classe, strategica e istituzionale ha identificato anche tre forme di sussunzione:

I. L'analisi strategica viene sussunta da un'analisi di classe quando quest'ultima offre una più adeguata comprensione degli interessi di una fazione e della natura dei suoi nemici, rimappando così il campo di gioco.

II. La logica istituzionale è sussunta dalla logica di classe quando un partito riesce a prendere il sopravvento, in modo appropriato e usando un'istituzione in modo da soddisfare i suoi interessi di classe.

III. Le logiche istituzionali e strategica sono sussunte dalla logica della dinamica evolutiva della lotta di classe se Marx riesce a dimostrare una tale evoluzione, ma questo è ovviamente un *caveat* cruciale.

Rimaniamo con una conclusione e una domanda. Se la dimostrazione della dinamica di sviluppo teleologico della lotta di classe è discutibile, allora tutto ciò che ci rimane è una dinamica di lotta di classe senza direzione accertabile, abitata da temporalità e ritmi conflittuali – materialismo senza dialettica. Tuttavia, questa conclusione apparentemente negativa ci fornisce informazioni utili sulla collocazione e la natura dell'azione politica: una tale collocazione è tanto temporale quanto spaziale. Se il tempo fondamentale della politica è progressivo e procede verso una semplificazione dell'incontro fra borghesia e proletariato (uno sviluppo che avanza gradualmente a causa della diffusione del modo di produzione capitalistico), allora le azioni politiche cruciali saranno operazioni sul tempo: la sincronizzazione e la desincronizzazione delle temporalità delle diverse classi. In breve, le alleanze lavorano agendo sul tempo.

Siamo anche rimasti con una questione teorica. Se il classico modello struttura-sovrastuttura del materialismo storico non regge, la stessa azione politica può essere mappata da tre diverse logiche: di classe, istituzionale e strategica. Ma infine, si tratta ancora di un'unica azione?

MARX E LA RUSSIA

VITTORIO MORFINO

Nella celebre «Prefazione» a *Per la critica dell'economia politica* in cui Marx offre un abbozzo schematico dei concetti fondamentali del materialismo storico, troviamo un passaggio che mostra i meccanismi del movimento storico:

a un dato punto del loro sviluppo [*auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung*], le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze dinnanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale¹.

Il meccanismo della contraddizione designa un cammino storico lineare e ascendente anche se, naturalmente, marcato dai salti di livello rivoluzionari tra un'epoca ed un'altra. Epoche che sono fondamentalmente definite dalla successione dei modi di produzione:

A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marciano il progresso della formazione economica della società [*als progressiven Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation*]².

Fissiamo ora l'attenzione sullo schema generale attraverso cui è delineata la necessità della successione dei modi di produzione. Dal *Manifesto del partito comunista* alla *Prefazione del '59* questa successione appare l'ineluttabile conseguenza dello sviluppo delle forze produttive. Va detto che il grande modello è costituito in Marx dal passaggio dal modo di produzione feudale a quello capitalistico, ed è precisa

mente su questo modello, in cui la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione sfocia in una rivoluzione paradigmatica, quella francese, che Marx pensa il passaggio a venire dal modo di produzione capitalistico a quello comunistico. Con una differenza tuttavia:

1 K. Marx, «Vorwort» a *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in Marx-Engels, *Werke*, Bd. 13, Berlin, Dietz, 1961, p. 9, tr. it. in MEOC, vol. 30, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 299. (Ho modificato la tr. it. dove mi è parso opportuno).

2 *Ibidem*.

I rapporti di produzione borghesi sono l'ultima forma antagonista [*letzte antagonistische Form*] del processo di produzione sociale; antagonista non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sorge dalle condizioni di vita sociali degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana [*Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft*]³.

È quasi un'ovvietà rilevare il parallelismo tra la successione dei modi di produzione e quella hegeliana dei regni dello spirito, segnato da una forma comune ad entrambe di temporalità lineare e progressiva, così come la parentela con un modello teologico di cui offrono, seppure attraverso contenuti ben differenti, la secolarizzazione⁴: il salto dal regno della necessità al regno della libertà non è che il segno evidente della ripetizione in Marx dello schema logico hegeliano del divenir soggetto della sostanza.

Il concetto di tempo che sta alla base di questa concezione dello sviluppo storico è lineare, ascendente e stadiale. Ciò non significa naturalmente che tutti i paesi occupino la stessa posizione nella linea-tempo, ossia che siano contemporanei, ma significa che il cammino che essi devono compiere è, per così dire, prefissato in quanto ripetizione delle fasi di sviluppo del paese più avanzato. Una tale concezione del tempo è presente in Marx già nella «Introduzione alla *Critica del diritto statale hegeliano*» dove la vecchia Europa viene pensata attraverso una temporalità stadiale e progressiva in cui la Germania appare nella forma di un «Anachronismus» rispetto ai paesi più avanzati, Francia e Inghilterra. Ed è ancora questa concezione che guida un celebre passaggio della «Prefazione» alla prima edizione del *Capitale*, in cui, a proposito del rapporto Inghilterra-Germania, Marx scrive: «Il paese industrialmente più sviluppato [*entwickelter Land*] non fa che mostrare a quello meno sviluppato [*minder entwickelten*] l'immagine del suo avvenire»⁵.

Ciò che vorrei misurare nel breve spazio di quest'intervento è l'impatto che la questione Russia ha avuto su questa concezione lineare, stadiale e progressiva del tempo storico. Naturalmente sarebbe estremamente interessante dal punto di vista storiografico ricostruire il modo in cui Marx è venuto progressivamente in contatto con la questione prima attraverso alcuni interlocutori russi, poi, con lo studio della lingua, attraverso un ampio studio di testi e documenti⁶. Per ragioni di spazio mi concentrerò tuttavia su due lettere in cui troviamo gli esiti ultimi della riflessione marxiana sulla questione: la lettera, rimasta inedita, alla «Otečestvennye Zapiski» della fine del 1877 e la lettera a Vera Zasulič del marzo 1881, di cui abbiamo quattro abbozzi preliminari di grande importanza.

Al centro di queste lettere vi è la questione dello sviluppo storico in Russia, della sua necessità e del ruolo che in esso occupa la comune rurale (*obščina*).

Prendiamo in considerazione la prima lettera. Marx vi polemizza contro l'autore dell'articolo «Karl Marx davanti al tribunale del signor Žukovskij», Michajlovskij, che pur volendo prendere le sue difese, gli attribuisce in realtà una concezione predetermini-

3 *Ibidem*.

4 Cfr. su questo punto K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, tr. it. di F. Tedeschi Negri *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Il Saggiatore, 1989.

5 K. Marx, «Vorwort zur ersten Auflage», in *Das Kapital*, Bd. 1, in MEW, Bd. 23, Berlin, Dietz, 1962, p.12, tr. it. a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980⁸, p. 32.

6 Cfr. su questo punto la ricostruzione proposta da E. Cinnella, *L'altro Marx*, Pisa-Cagliari, Della Porta, 2014.

stica dello sviluppo storico. In questo senso la questione della comune rurale contadina svolge un ruolo decisivo. In altre parole la domanda è: l'abolizione della servitù della gleba nel 1861 costituisce l'innesco di un processo storico le cui fasi o momenti sono già stati anticipati dall'Europa nord-occidentale, oppure sono possibili percorsi alternativi? La risposta di Marx non potrebbe essere più chiara:

[...] poiché non amo lasciare nulla «da leggere fra le righe», parlerò senza ambagi. Per poter giudicare con conoscenza di causa gli sviluppi economici nella Russia contemporanea, ne ho imparato la lingua e quindi studiato per anni e anni le pubblicazioni, ufficiali e non, riguardanti questa questione. E sono giunto alla conclusione che segue: se la Russia continua a battere il sentiero sul quale dal 1861 ha camminato, perderà la più bella occasione [*chance*] che la storia abbia mai offerto a un popolo, e subirà tutte le peripezie del regime capitalistico⁷.

«La più bella occasione che la storia abbia mai offerto ad un popolo». Maffi traduce «*chance*» con «occasione» e forse coglie il punto teorico fondamentale. Occasione è termine machiavelliano. Se prendiamo il celebre passo del capitolo VI del *Principe* sui grandi fondatori sarà possibile misurarne l'importanza:

[...] per venire a quelli che, per propria virtù e non per fortuna, sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisé, Ciro, Romulo, Teseo e simili. [...] Ed esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli avessero altro dalla fortuna che la *occasione*; la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro; e senza quella *occasione* la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la *occasione* sarebbe venuta invano⁸.

Un evento storico come la fondazione di uno Stato non è l'effetto di una prima causa mitica, che è all'origine di uno sviluppo lineare del tempo storico (*ab urbe condita*), ma è il risultato di un incontro tra la virtù e la fortuna sotto forma di occasione. Si tratta, in Machiavelli, di una vera e propria decostruzione del concetto di «causa prima». Nell'uso che ne fa Marx «occasione» indica una possibile divaricazione del tempo storico, il rifiuto di un modello di sviluppo unico e predeterminato. Naturalmente questo modello unico e predeterminato sarebbe stato fornito nel capitolo 24 dall'accumulazione originaria. Su questo punto Marx fa immediatamente una precisazione:

Nel capitolo sull'accumulazione primitiva, io pretendo unicamente di indicare la via mediante la quale, nell'Occidente europeo, l'ordine economico capitalistico uscì dal grembo [*est sorti des entrailles*] dell'ordine economico feudale. Essa segue il movimento che vi produsse il divorzio del produttore dai mezzi di produzione, trasformando il primo in salariato (proletario nel senso moderno della parola) e i secondi in capitale. In tutta questa storia, ogni rivoluzione che serva di punto di appoggio all'avanzata della classe capitalistica in ascesa fa epoca. Ma la base di questo sviluppo è l'espropriazione dei coltivatori. Alla fine del capitolo, trattando della tendenza storica dell'accumulazione capitalistica, io sostengo che la sua ultima parola è la trasformazione della proprietà capitalistica in proprietà sociale⁹.

7 K. Marx à la rédaction de l'«Otečestvennye Zapiski», in Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Bd. 25, Berlin, Dietz, 1985, p. 115, tr. it. a cura di B. Maffi, K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, Milano, il Saggiatore, 2008², p. 244.

8 N. Machiavelli, *Il Principe* VI, p. 264 (corsivo mio).

9 Ivi, pp. 115-116, tr. it. cit., pp. 244-245.

Marx si riferisce alla formula, usata alla fine del capitolo, «espropriazione degli espropriatori», della «negazione della negazione», infelice riassunto della complessa trama di incontri e temporalità analizzati nella ricostruzione storica marxiana su cui Althusser ha ripetutamente insistito per rifiutare il modello della genesi. Marx qui prende chiaramente le distanze rispetto all'idea che il capitolo sull'accumulazione originaria costituisca lo schema universale del passaggio dal modo di produzione feudale a quello capitalistico. Marx afferma con forza che si tratta di uno «schizzo storico» e che riguarda l'Europa occidentale. Che cosa significa questo in relazione alla Russia?

Se la Russia aspira a diventare una nazione capitalistica alla stessa stregua delle nazioni dell'Europa occidentale, e negli ultimi anni si è data un gran daffare in questo senso, essa non lo potrà senza aver trasformato buona parte dei suoi contadini in proletari: dopo di che, presa nel turbine del sistema capitalistico, ne subirà, come le altre nazioni profane, le leggi inesorabili¹⁰.

Marx afferma con chiarezza che non siamo in presenza di leggi storiche ineluttabili, ma di una conseguenza fattuale. Così Althusser, a proposito di Machiavelli, traccia la differenza:

Contrairement à toute la tradition platonicienne et aristotélicienne, Machiavel ne pense pas dans la conséquence cause-effet, mais dans la consécution factuelle (déjà présente en toutes lettres chez les Sophistes et Epicure [...] et longuement développé par le Stoïciens) entre le «si» et le «alors...». Dans ce cas il ne s'agit plus d'une conséquence de cause (ou principe, ou essence) à effet ou de dérivation ou d'implication logique, mais d'une simple consécution de conditions, «si» signifiant étant données des conditions de fait, c'est-à-dire cette conjoncture factuelle sans cause originaire, et «alors» désignant ce qu'il s'en suit d'observable et de reliable aux conditions de la conjoncture¹¹.

In altre parole, date determinate condizioni, ne seguiranno altre, e tuttavia, l'uso del periodo ipotetico indica chiaramente che siamo in presenza di una conseguenza fattuale, una volta enunciata la protasi. Tuttavia, in perfetto stile machiavelliano proprio la posizione della protasi apre ad un'alternativa offerta all'azione politica, in termini machiavelliani, alla virtù: «Se la Russia aspira a diventare una nazione capitalistica...».

Questa posizione permette a Marx di prendere in modo netto le distanze dall'interpretazione offerta da Michajlovskij, del suo capitolo:

[...] il mio critico [...] sente l'irresistibile bisogno di metamorfosare il mio schizzo storico della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli [*théorie historico-philosophique de la marche générale imposée à tous les peuples*], in qualunque situazione storica [*circonstances historiques*] essi si trovino, per giungere infine alla forma economica che, con la maggior somma di potere produttivo del lavoro sociale, assicura il più integrale sviluppo di ogni produttore individuale. Ma io gli chiedo scusa: è farmi insieme troppo onore e troppo torto¹².

10 Ivi, p. 116, tr. it. cit., p. 245.

11 L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, «Lignes» 18 (1993), p. 99.

12 K. Marx à la rédaction de l'«Otečestvennye Zapiski», cit., p. 116, tr. it. cit., p. 245.

Qui il termine chiave introdotto da Marx è quello di «circostanza storica». È precisamente questo il concetto a partire da cui è possibile evitare una «teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli», cioè una filosofia della storia, e aprire alle possibili divaricazioni del tempo storico che si offrono sotto forma di occasione: «Se la Russia continua a battere il sentiero sul quale dal 1861 ha camminato», allora «perderà la più bella occasione offerta ad un popolo». Ma, l'occasione può essere colta e questa possibilità è una possibilità politica, è legata cioè alla capacità politica di imboccare un'altra strada.

Per rafforzare la critica all'ineluttabilità delle leggi dello sviluppo storico, Marx propone, nel finale della lettera l'esempio dell'esproprio dei contadini nell'antica Roma:

Lo stesso movimento che li separò dai mezzi di produzione e sussistenza produsse la formazione non solo di grandi proprietà fondiarie, ma di grandi capitali monetari. Così, un bel giorno, vi furono da un lato uomini liberi spogliati di tutto fuorché della loro forza lavoro, e dall'altro, per sfruttarli, i detentori di tutte le ricchezze¹³.

Le premesse sono le stesse del modo di produzione capitalistico. Tuttavia, i proletari romani divennero «una plebaglia fannullona» e accanto ad essi si sviluppò un modo di produzione schiavistico. E qui la conclusione di Marx:

Dunque, eventi [événements] di un'analogia sorprendente, ma verificatisi in ambienti storici [milieux historiques] affatto diversi, produssero risultati del tutto differenti¹⁴.

Qui il termine fondamentale è quello di «ambiente storico». Si tratta mi sembra di un concetto importato dalla teoria darwiniana, in realtà di un «quasi-concetto», nella misura in cui «sta per» una più precisa concettualizzazione del rapporto evento-ambiente. In ogni caso è proprio questo quasi-concetto che permette a Marx di tirare delle conclusioni di straordinaria potenza teorica:

La chiave di questi fenomeni sarà facilmente trovata studiandoli separatamente uno per uno e poi mettendoli a confronto. Non ci si arriverà mai con il *passé partout* di una filosofia della storia [théorie historico-philosophique générale], la cui virtù suprema è d'essere prastorica¹⁵.

In tutta questa lettera il riferimento all'*obščina* è sotterraneo: Marx critica Michajlovskij che offriva una interpretazione del capitolo XXIV in termini di filosofia della storia predeterministica, escludendo che la comune rurale potesse costituire la base a partire da cui fosse possibile pensare e mettere in atto un corso di sviluppo diverso da quello dell'Europa occidentale.

Nella lettera a Vera Zasulič, che è del marzo 1881, l'*obščina* diventa il centro stesso del discorso. Com'è noto la lettera stessa, la cui posterità è di per sé interessante¹⁶, è

13 Ivi, p. 117, tr. it. cit., p. 245.

14 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 246.

15 *Ibidem*, tr. it. cit., pp. 245-246.

16 Cfr. «La lettera occultata», in E. Cinnella, *L'altro Marx* cit: «con tutta probabilità [...] a decidere di nascondere la dirompente lettera fu [...] Plechanov, il quale si stava allora distaccando dal movimento populistico e, di lì a poco, avrebbe pubblicato i suoi primi scritti polemici contro l'ideologia dominante del movimento rivoluzionario russo. Il 'padre del marxismo russo', fino allora

molto breve e riprende un punto chiave della lettera alla «Otečestvennyye Zapiski», cioè il rifiuto di pensare l'espropriazione dei coltivatori agricoli come una fatalità storica universale. Citando un passo a p. 315 dell'edizione francese del *Capitale* Marx fa notare che

la «fatalità storica» di questo movimento [*la fatalité historique de ce mouvement*] è dunque *espressamente* limitata ai paesi dell'Europa occidentale¹⁷.

La ragione di questa limitazione sta nel fatto che «in questo movimento occidentale, si tratta [...] della *trasformazione di una forma di proprietà privata in un'altra forma di proprietà privata*» mentre nel caso dei contadini russi «si tratterebbe invece di *trasformare in proprietà privata la loro proprietà comune*»¹⁸.

Di qui la conclusione che ne trae Marx:

Perciò l'analisi data nel *Capitale* non fornisce ragioni né pro né contro la vitalità della comune rurale; ma lo studio apposito che ne ho fatto, e di cui ho cercato i materiali nelle fonti originali, mi ha convinto che la comune è il punto di appoggio della rigenerazione sociale [*régénération sociale*] in Russia. Tuttavia perché essa possa funzionare come tale, occorrerebbe prima eliminare le influenze deleterie [*influences délétères*] che l'assalgono da tutte le parti, poi assicurarle condizioni normali di uno sviluppo spontaneo [*assurer les conditions normales d'un développement spontané*]¹⁹.

La risposta di Marx alla lettera del febbraio 1881 di Vera Zasulič è estremamente chiara: si tratta, con le parole stesse della Zasulič, di fare un lavoro politico per «sviluppare in senso socialista la comune agricola».

Nei 4 *brouillons* preparatori alla lettera troviamo una serie di indicazioni di estremo interesse che articolano in modo più complesso l'argomento marxiano.

In primo luogo sulla questione della «dissolution fatale» della comune agricola Marx affronta una possibile obiezione. Nel I abbozzo scrive:

Ritornando molto indietro la proprietà comune di un tipo più o meno arcaico [*d'un type plus ou moins archaïque*] si trova dappertutto nell'Occidente europeo. Col progresso sociale [*progrès social*], essa è dovunque scomparsa. Come potrebbe sfuggire alla stessa sorte in Russia?²⁰

Nel secondo abbozzo troviamo però una precisazione importante:

In primo luogo nell'Europa occidentale la morte della proprietà comunale (e l'apparizione) e la nascita della produzione capitalista sono separati l'una dall'altra da un interval-

fervente *narodnik*, cominciò dunque la sua nuova vita intellettuale e politica censurando Marx, il quale si era dichiarato aperto sostenitore della prospettiva populistica. Certo è che né lui né la Zasulič, negli anni seguenti, rivelarono e pubblicarono la risposta dell'autore del *Capitale*, pur da loro sollecitato a pronunciarsi sul destino dell'*obščina*» (pp. 141-142).

17 K. Marx Lettre à Vera Zasulič, 8 mars 1881, in Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Bd. 25 cit., p. 241, tr. it. in K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia* cit., p. 246.

18 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 247.

19 Ivi, pp. 241-242, tr. it. cit., p. 247. Maffi traduce «*développement spontané*» con «sviluppo organico».

20 K. Marx, Premier projet de la lettre à Vera Zasulič, in Bd. 25 cit., p. 219, tr. it. cit., p. 247.

lo immenso [*un intervalle immense*], che abbraccia tutta una serie di rivoluzioni e di evoluzioni economiche successive, di cui la produzione capitalista non è che la più recente²¹.

Dunque Marx rifiuta l'idea di un'evoluzione dalla proprietà comunale alla proprietà capitalista. La questione è più complessa. Nel terzo abbozzo Marx vi ritorna:

Le comunità primitive non sono tutte tagliate sullo stesso modello [*taillées sur le même patron*]. Il loro insieme forma, al contrario, una serie di raggruppamenti sociali che si distinguono e per tipo e per età, e che segnano fasi successive d'evoluzione [*des phases d'évolution successive*]. Uno di questi tipi, che si è convenuto di chiamare *comune agricola*, è anche quello della *comune russa*. Il suo equivalente occidentale è la *comune germanica*, che risale a data recente. Essa non esisteva ancora al tempo di Giulio Cesare, e non esisteva più quando le tribù germaniche vennero a conquistare l'Italia, la Gallia, la Spagna ecc. Ai tempi di Giulio Cesare v'era già ripartizione annuale della terra coltivabile fra i gruppi, le *gentes* e le tribù, ma non ancora tra le famiglie individuali della stessa comunità; ed è probabile che anche la coltivazione avvenisse per gruppi, in comune. In territorio germanico questa comunità del tipo più arcaico si trasformò per un naturale sviluppo nella *comunità agricola*, quale la descrive Tacito. Dopo di lui, la perdiamo di vista. Essa perì oscuramente fra guerre e migrazioni continue; forse, perì di morte violenta. Ma la sua vitalità naturale è provata da due fatti incontestabili. Alcuni esemplari sparpagliati di questo modello sono sopravvissuti a tutte le peripezie del Medioevo e si sono conservati fino a nostri giorni, per esempio nella mia terra di origine: il distretto di Treviri. Ma la cosa più importante è che l'impronta della comune agricola è così impressa sulla nuova comune da essa originatasi, che Maurer, decifrando quest'ultima, poté ricostruire la prima. La nuova comune, in cui la terra coltivabile appartiene in *proprietà privata* ai coltivatori, mentre contemporaneamente le foreste, i pascoli, le terre incolte ecc., restano *proprietà comune*, fu introdotta dai germani in tutti i paesi conquistati e, grazie ai caratteri ereditati dal suo prototipo, divenne nel Medioevo il solo focolaio di libertà e di vita popolare. La comune rurale si ritrova pure in Asia presso gli afgani ecc., ma ci si presenta dovunque come il *tipo più recente*, come l'ultima parola della *formazione arcaica* della società²².

Questo schizzo marxiano mette in luce una concezione complessa della temporalità: all'interno di quella che Marx chiama «formazione arcaica» e che altrove chiamerà «formazione primaria», utilizzando una terminologia della geologia, possono essere individuate delle fasi successive di sviluppo, che tuttavia non costituiscono in alcun modo fasi o epoche storiche universali, cioè permeate da una contemporaneità fondamentale. Al contrario una determinata fase della formazione primaria o arcaica, quella della comune agricola, è esistita ed esiste in tempi e luoghi differenti e la sua trasformazione è pensata all'incrocio di due forze: quella della sua vitalità intrinseca e quella delle cause esterne (guerre e migrazioni) che possono distruggerla.

21 K. Marx, Deuxième projet de la lettre à Vera Zasulič, in Bd. 25 cit., p. 232, tr. it. mia.

22 K. Marx, Troisième projet de la lettre à Vera Zasulič, in Bd. 25 cit., p. 236, tr. it. cit., pp. 248-249. Nel primo abbozzo di lettera troviamo un passaggio simile in cui Marx parla di prototipo arcaico e formazione secondaria: «elle a si bien empreint ses propres caractères sur la commune qui l'a supplantée – commune ou la terre arable est devenue propriété privée, tandis que forêts, pâtures, terres vagues etc. restent encore propriété communale – que Maurer en déchiffrant cette commune de formation secondaire, put reconstruire le prototype archaïque» (K. Marx, *Premier projet* cit., p. 223).

Ma quali sono i tratti che distinguono quella comune rurale, che, con le parole di Marx, costituisce «l'ultima parola della formazione arcaica della società»? Nel terzo abbozzo ne troviamo una descrizione molto precisa:

Passiamo ora a esaminare i tratti caratteristici che distinguono la «comune agricola» dalle comunità più arcaiche:

1. Tutte le altre comunità poggiano su rapporti di consanguineità fra i loro membri. Vi si entra alla sola condizione di essere parente naturale o adottivo. La loro struttura è quella di un albero genealogico. La «comune agricola» fu il primo raggruppamento sociale di uomini liberi non tenuto stretto da vincoli di sangue.

2. Nella comune agricola, la casa e il suo complemento, la corte rustica, appartengono in privato ai coltivatori. La *casa comune* e l'*abitazione collettiva* erano invece una base economica delle comunità più primitive, e questo molto prima dell'introduzione della vita pastorale e agricola. Si trovano, certo, delle comuni agricole in cui le case, pur avendo cessato d'essere luoghi di abitazione collettivi, cambiano periodicamente possessore. L'usufrutto individuale è allora combinato con la proprietà comune. Ma si tratta di comuni che conservano il loro marchio di nascita, che cioè si trovano in uno stadio di transizione [*état de transition*] da una comunità più arcaica alla comune agricola propriamente detta.

3. La terra coltivabile, proprietà inalienabile e comune, è periodicamente divisa fra i membri della comune agricola, in modo che ciascuno sfrutta per conto suo i campi che gli vengono assegnati e, in particolare, se ne appropria i frutti. Nelle comunità più primitive [*communautés plus primitives*], il lavoro si svolge in comune, e il prodotto comune, eccettuata la quota parte destinata alla riproduzione, si ripartisce a seconda dei bisogni di consumo²³.

Rispetto alle forme più arcaiche la comune agricola è attraversata (gli è inerente) da un «dualismo»: da una parte «la proprietà comune della terra e i rapporti sociali che ne derivano le garantiscono una solida base [*une assiette solide*]», dall'altra «la casa e la corte rustica, dominio esclusivo della famiglia individuale, la cultura particellare del suolo e l'appropriazione privata dei suoi frutti danno all'individualità un impulso [*un essor*] incompatibile con la struttura delle comunità più primitive [*l'organisme des communautés plus primitives*]»²⁴.

Questo dualismo, che da un lato costituisce per Marx la chiave per comprenderne «la vie vigoureuse», può con il tempo «se tourner en germe de decomposition»:

La proprietà fondiaria privata si è già insinuata sotto la forma di una casa con la sua corte rustica, che si può trasformare in una piazzaforte dalla quale si prepara l'assalto alla terra comunale. È un fatto al quale si è già assistito. Ma l'essenziale è il lavoro particellare come fonte di accumulazione privata; lavoro che dà luogo all'accumulazione di beni mobili come il bestiame, il danaro, e, a volte, perfino schiavi o servi. Questa proprietà mobile, che sfugge al controllo della comune ed è l'oggetto di scambi individuali in cui l'astuzia e il caso [*la ruse et l'accident*] hanno buon gioco, peserà sempre più su tutta l'economia rurale. È questo il vero elemento che dissolve la primitiva eguaglianza economica e sociale²⁵.

23 K. Marx, Troisième projet cit., pp. 236-237, tr. it. cit., pp. 249-250.

24 Ivi, p. 237, tr. it. cit., p. 250.

25 Ivi, p. 237, tr. it. cit., pp. 250-251. Nel primo abbozzo Marx scrive: «A part toutes les influences de milieux hostiles, la seule accumulation graduelle de la richesse mobilière qui commence par la richesse en bestiaux (et admettant même la richesse en serfs), le rôle de plus en plus prononcé que

In questo senso, il dualismo che costituisce il vigore della comune rurale, è anche l'elemento che ne favorisce la decomposizione e che apre a quelle che Marx chiama formazione secondaria, che «abbraccia la serie delle società basate sulla schiavitù e sul servaggio»²⁶:

Come ultima fase della formazione primitiva della società, la comune agricola è nello stesso tempo fase di transizione alla formazione secondaria [*phase de transition à la formation secondaire*] e, quindi, di transizione dalla società basata sulla proprietà comune alla società basata sulla proprietà privata²⁷.

Tuttavia Marx precisa immediatamente che ciò non significa che «la carrière historique de la commune agricole doit fatalement aboutir à cette issue»²⁸. Quello che Marx chiama «dualisme inné» apre su una alternativa tra il prevalere dell'elemento privato o dell'elemento collettivo. E qui Marx introduce due concetti importanti: quello di ambiente storico e di circostanza. Marx si domanda se l'evoluzione della comune agricola sia la stessa «dans toutes les circonstances»²⁹. In altre parole, il prevalere dell'uno o dell'altro elemento è a priori possibile: dipende dal «milieu historique où elle se trouve placée»³⁰.

Ora, ciò che è estremamente interessante dell'analisi di Marx è l'ambivalenza dell'ambiente storico stesso. Vediamo in primo luogo gli elementi negativi:

1. l'isolamento, «la mancanza di *liason* tra la vita di una comune e quelle delle altre, questo *microcosmo localizzato*, che non incontriamo dappertutto come carattere immanente a questo tipo, ma che dovunque troviamo fa sorgere al di sopra delle comuni un dispotismo più o meno centrale»³¹.
2. i «pesanti fardelli che pesano su di essa», una «cospirazione di forze e di interessi potenti»:

Schiacciata dalle imposte dirette dello Stato, vilmente sfruttata dagli intrusi capitalisti, mercanti ecc. e dai proprietari fondiari, essa è per giunta minata dagli usurari di villaggio, dai conflitti di interessi suscitati nel suo seno, dalla situazione in cui è stata posta³².

Passiamo all'analisi degli elementi positivi:

1. la comune si è mantenuta in Russia su scala nazionale;
2. non è preda di una potenza straniera come nel caso dell'India, in cui alla base «della soppressione della proprietà comune del suolo vi è stato un atto di vandalismo inglese»³³.

l'élément mobilier joue dans l'agriculture même, et une foule d'autre circonstances, inséparables de cette accumulation, mais dont l'exposé me mènerait trop loin, agiront comme un dissolvant de l'égalité économique et sociale, et feront naître au sein de la commune même une conflit d'intérêts qui entraîne d'abord la conversion de la terre arable en propriété privée et qui finit par l'appropriation privée des forêts, pâtures, terres vagues etc. déjà devenues des *annexes communales* de la propriété privée» (K. Marx, Premier projet cit., p. 224).

26 K. Marx, Troisième projet cit., p. 238, tr. it. cit., p. 251.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 K. Marx, Premier projet cit., p. 224.

30 *Ibidem*.

31 Ivi, p. 225.

32 Ivi, p. 230, tr. it. cit., p. 253.

33 K. Marx, Troisième projet cit., p. 236. E Marx aggiunge «un acte de vandalisme anglais, poussant

3. non è isolata dal mondo moderno.

Su questo terzo elemento Marx insiste ripetutamente affermando, a più riprese, che la comune agricola è «contemporaine de la production capitaliste». Nel primo abbozzo scrive:

[...] in Russia, grazie a una combinazione di circostanze uniche [*une combinaison de circonstances uniques*], la comune agricola, ancora stabilita su scala nazionale, può gradatamente spogliarsi dei suoi caratteri primitivi e svilupparsi direttamente come elemento della produzione collettiva su scala nazionale. È appunto grazie alla contemporaneità della produzione capitalistica, che essa può appropriarsi tutte le conquiste positive, senza passare attraverso le sue peripezie terribili [*péripéties affreuses*]³⁴.

La contemporaneità della comune russa con la produzione capitalistica offre a Marx l'occasione per due notazioni che hanno la questione della temporalità come centrale:

1. il lungo intervallo di tempo che separa la morte della proprietà comunale e la nascita della produzione capitalistica nell'Europa occidentale
2. l'istantaneità (*clin d'oeil*) con cui ha fatto ingresso in Russia l'industria meccanica (e i meccanismi di scambio, cioè banche e società di credito) rispetto al «lungo periodo di incubazione» che è stato necessario all'Occidente.

Dunque, ci dice Marx nel primo abbozzo,

[...] la situazione storica della «comune rurale» è senza precedenti nella storia. Sola in Europa, essa è ancora la forma organica, predominante della vita rurale di un impero immenso. La proprietà comune del suolo le offre la base naturale dell'appropriazione collettiva, e il suo ambiente storico [*milieu historique*], la contemporaneità con la produzione capitalista, gli offre [*lui prête*] già pronte le condizioni materiali del lavoro comune su vasta scala. [...] Essa può gradualmente soppiantare l'agricoltura particellare con la grande agricoltura con l'aiuto di macchine, cosa a cui invita la configurazione fisica della terra russa. [...] Inoltre la familiarità del contadino russo con il contratto d'artel gli faciliterà la transizione dal lavoro particellare al lavoro cooperativo [...]³⁵.

Dunque, la «situazione storica» della comune russa, la «combinazione di circostanze uniche» che la caratterizzano, lasciano pensare che il suo destino non sia necessariamente la dissoluzione, anche perché essa è sì contemporanea della produzione capitalistica, ma di più

essa è sopravvissuta all'epoca in cui il sistema sociale si presentava ancora intatto, e, al contrario, lo trova in Europa occidentale così come negli Stati Uniti in lotta sia con la scienza sia con le masse popolari sia con le forze produttive ch'esso stesso genera³⁶.

Marx rifiuta in queste pagine un modello unilineare, stadiale e progressivo del tempo storico, o, meglio, pur mantenendo al fondo della sua concezione del tempo alcune caratteristiche di questo, lo complica attraverso il ricorso da una parte alla metafora geologica delle formazioni, dall'altra a quella darwiniana dell'ambiente. Certo, il riferimento a

le peuple indigène non en avant, mais en arrière».

34 K. Marx, Premier projet cit., pp. 219-220, tr. it. cit., pp. 247-248.

35 K. Marx, Troisième projet cit., p. 238.

36 K. Marx, Premier projet cit., p. 225.

Morgan e all'idea che la crisi della società capitalistica darà luogo ad un ritorno delle società moderne ad un tipo arcaico della proprietà comune potrebbe far pensare ad un modello di temporalità a spirale, ad una filosofia della storia di tipo hegeliano in cui il ritorno all'origine è allo stesso tempo un arricchimento dell'origine stessa. Ma questa tendenza, che è pur presente nelle lettere di Marx, ci farebbe perdere l'altra tendenza, che io chiamerei più propriamente materialista, che consiste piuttosto nell'analisi delle forze in campo, della loro temporalità specifica, del loro complesso intreccio o interazione, analisi segnalata da una serie di termini: *circonstance, combinaison, situation, condition, milieu historique, conspiration, concours*.

L'uso di questa serie di strumenti concettuali permette a Marx di contrastare gli elementi di filosofia della storia presenti nel suo approccio al mondo russo, fornendoci una cautela metodologica per il mondo extraeuropeo in generale, per non pensarlo cioè semplicemente come sua preistoria o sotto forma di un *not yet*. Ma non solo, questa cautela metodologica ci permette di ritornare sul mondo europeo stesso, provincializzandolo, per usare un'espressione famosa di Chakrabarty, cioè per pensare l'accumulazione originaria non come schema *geschichte-philosophisch*, ma come intreccio di temporalità differenziali e di contingenze che hanno dato luogo ad una necessità particolare, e non a un destino universale³⁷. Ma soprattutto di aprire, attraverso l'analisi teorica, spazi di intervento politico che l'applicazione schematica del suo pensiero come filosofia della storia sembrerebbero invece chiudere. Come scrive Marx alla fine del primo abbozzo:

Qui non si tratta più di un problema teorico da risolvere; si tratta molto semplicemente di un nemico da sconfiggere. Per salvare la comune russa, occorre una rivoluzione russa. [...] Se la rivoluzione scoppierà a tempo opportuno, se essa concentrerà tutte le forze «vive del paese» per assicurare la libera espansione [*essor*] della comune rurale, allora ben presto questa si svilupperà come un elemento rigeneratore della società russa e come elemento di superiorità sui paesi asserviti dal regime capitalistico³⁸.

Il tempo opportuno, il *kairos*, ci rinvia ancora al concetto machiavelliano di occasione, all'intervento della virtù nel campo della fortuna, dove la fortuna non ha nulla di trascendente, ma è l'intreccio materiale dei tempi, l'antagonismo, il conflitto di forze che offrono alla virtù l'occasione.

37 In questo senso è interessante la riflessione marxiana su differenti modalità di espropriazione: «Per espropriare i coltivatori non è necessario cacciarli dalla loro terra come è accaduto in Inghilterra e altrove: non è nemmeno necessario abolire la proprietà comune attraverso un ukase. Strappate ai contadini il *prodotto* del loro lavoro agricolo al di là di una certa misura e malgrado la vostra polizia e il vostro esercito non riuscirete a incatenarli ai loro campi. Negli ultimi tempi dell'Impero romano alcuni decurioni provinciali – grandi proprietari fondiari –, abbandonarono le loro terre, divennero dei vagabondi, si vendettero persino come schiavi, e tutto questo per sbarazzarsi di una proprietà che non era ormai nulla più che un pretesto ufficiale per opprimerli» (K. Marx, *Premier projet cit.*, p. 230).

38 Ivi, p. 230.

NOTE SULLA NOZIONE DI PROGRESSO STORICO IN HEGEL E MARX

STAVROS TOMBAZOS

1. C'è progresso nella storia? Hegel risponde a questa domanda in senso affermativo. Sì, sicuramente, c'è un progresso nella storia se guardiamo al passato dal punto di vista della nozione di libertà politica:

La storia universale è il progresso della coscienza della libertà: [...] Gli orientali sapevano che un solo uomo è libero, il mondo greco e romano, che alcuni sono liberi, mentre noi sappiamo che tutti gli uomini sono liberi, che l'uomo come uomo è libero. Questi diversi stadi costituiscono le epoche che distinguiamo nella storia universale [...]¹.

È interessante che Hegel «misuri» il progresso storico attraverso la nozione di libertà politica come «coscienza» e «realtà effettiva» e non in termini di tecnologia o benessere materiale. L'affermazione di tale progresso storico può essere criticata, rivista o addirittura respinta come erronea, ma certo non deriva da una metafisica del concetto, cioè da uno schema logico prestabilito. Al contrario, è proprio «l'applicazione del principio di libertà alla dimensione mondiale, la sua penetrazione in questa e le trasformazioni che esso comporta, che costituiscono il lungo processo della storia»².

Che la storia si è svolta in modo razionale «deve risultare dallo stesso studio della storia. Ma dobbiamo prendere la storia così com'è; procedere storicamente, empiricamente. Tra le altre cose, non dobbiamo permettere che gli storici di professione ci traggano in inganno. Infatti, ci sono, almeno in Germania, storici di grande autorità nello studio delle cosiddette fonti, che producono esattamente ciò di cui accusano i filosofi, vale a dire costruzioni fantastiche a priori»³.

Non c'è quindi nessun apriorismo del concetto in Hegel. Di conseguenza, la «teleologia» insita nel concetto di storia di Hegel non garantisce alcun *happy end* storico e non permette alcuna profezia. Secondo Hegel, la filosofia non fa mai profezie: se, come «la nottola di Minerva» che «si alza in volo solo al tramonto», la conoscenza filosofica arriva solo sul far della notte, non può prevedere il futuro. L'ipotesi dell'evoluzione storica verso la libertà deve essere verificata, sempre di nuovo, al termine di ogni ciclo storico.

1 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 46.

2 *Ibidem*.

3 *Ivi*, p. 10.

La filosofia hegeliana non implica quindi alcun progresso lineare perché una fase nella coscienza e l'applicazione della libertà già esistente non preparano in modo deterministico la fase futura sulla quale la filosofia non può dire nulla. Se «la ragione governa la storia», secondo la celebre tesi di Hegel, è perché i fatti e gli eventi storici, cioè quelli del passato, non sono semplicemente un accumulo di dati senza forma o logica. Se guardiamo al passato, scopriamo un ordine intellegibile: il progresso politico.

Se la «storia universale» è «la storia dello spirito» che tende alla libertà, il soggetto di questa storia sono gli individui stessi che perseguono i loro interessi particolari. La forza trainante della storia non sono le buone intenzioni, le idee nobili o gli ideali sacri. È attraverso il perseguimento dei propri interessi, compresi gli interessi materiali ed egoistici, che gli individui realizzano lo «spirito».

Notiamo, in primo luogo, che quello che abbiamo chiamato principio, fine ultimo, determinazione, in sé, o la natura e il concetto dello Spirito è solo una generalità, un'astrazione. [...] Leggi e principi non vivono e non si impongono immediatamente. L'attività che li rende operativi e dà loro l'essere è il bisogno, il desiderio, l'inclinazione e la passione dell'uomo⁴.

La filosofia della storia di Hegel è certo piena di dichiarazioni ambigue che si offrono a essere fraintese. Tuttavia, non c'è dubbio che lo «spirito» a cui ci stiamo riferendo non è una nozione più «metafisica» di quella di «lotta di classe» in Marx.

2. C'è progresso nella storia anche secondo Marx? Ecco una domanda complessa, una domanda a cui non si può rispondere con un semplice sì o no. Ogni volta che Marx si occupa della nozione di progresso storico, lo fa in modo contraddittorio. Certamente la borghesia «creò meraviglie molto diverse dalle piramidi d'Egitto, dagli acquedotti romani, dalle cattedrali gotiche», come scrisse Marx ne *Il manifesto comunista*⁵.

Durante il suo dominio di classe appena secolare la borghesia ha creato forze produttive in massa molto maggiore e più colossali che non avessero mai fatto tutte insieme le altre generazioni del passato. Il soggiogamento delle forze naturali, le macchine, l'applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, la navigazione a vapore, le ferrovie, i telegrafi elettrici, il dissodamento d'interi continenti, la navigabilità dei fiumi, popolazioni intere sorte quasi per incanto dal suolo – quale dei secoli antecedenti immaginava che nel grembo del lavoro sociale stessero sopite tali forze produttive?⁶

Non c'è dubbio che il capitalismo abbia generato un enorme progresso tecnologico, un enorme progresso da parte delle forze produttive. Ma ha fatto progredire la libertà umana? Ecco, tra i molti rintracciabili, due passaggi assolutamente contraddittori del *Manifesto Comunista*:

La borghesia ha assoggettato la campagna al dominio della città. Ha creato città enormi, ha accresciuto su grande scala la cifra della popolazione urbana in confronto di quella rurale, strappando in tal modo una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rurale⁷.

4 Ivi, p. 69.

5 K. Marx, F. Engels, *Il Manifesto del Partito Comunista*, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 2005, pp. 25-26.

6 Ivi, p. 29.

7 Ivi, p. 28.

L'industria moderna ha trasformato la piccola officina del maestro artigiano patriarcale nella grande fabbrica del capitalista industriale. Masse di operai addensate nelle fabbriche vengono organizzate militarmente. E vengono poste, come soldati semplici dell'industria, sotto la sorveglianza di una completa gerarchia di sottufficiali e ufficiali. Gli operai non sono soltanto servi della classe dei borghesi, ma vengono asserviti giorno per giorno, ora per ora dalla macchina, dal sorvegliante, e soprattutto dal singolo borghese fabbricante in persona. Questo dispotismo è tanto più meschino, odioso ed esasperante, quanto più apertamente esso proclama come fine ultimo il guadagno⁸.

In breve, la borghesia ha abolito una schiavitù per imporne un'altra. L'ambiguità del progresso storico rimane un motivo permanente nell'opera di Marx, che si ritrova anche nel *Capitale*. Qui, Marx si spinge fino a difendere la concezione degli antichi pensatori sulla schiavitù contro gli evangelisti del capitalismo moderno. In modo molto ironico, egli scrive le seguenti righe:

I pagani, già, i pagani! Essi non capivano nulla né dell'economia politica né del cristianesimo, come ha scoperto il bravo Bastiat e ancor prima di lui aveva scoperto l'ancor più intelligente MacCulloch. Fra l'altro non capivano che la macchina è il mezzo più sicuro per prolungare la giornata lavorativa. Giustificavano, p. es., la schiavitù dell'uno come mezzo per il pieno sviluppo umano dell'altro. Ma per predicare la schiavitù delle masse, per fare di alcuni *parvenus* rozzi o semicolti degli *eminent spinners*, *extensive sausage-makers* e *influential shoe-black dealers*, mancava loro il bernoccolo specifico del cristianesimo⁹.

La pratica teorica di Marx è a volte in contrasto con alcune delle sue affermazioni semplificatrici sul concetto di storia. Se ci limitassimo a questo tipo di affermazioni, finiremmo per ridurre Marx ad un pensatore che condivide lo stesso concetto di progresso lineare che possiamo trovare in J.S. Mill o in A. Comte. In realtà, il pensiero di Marx è molto più complesso. Nell'*Ideologia tedesca* egli scrive le seguenti righe:

La filosofia della storia di Hegel è l'ultima conseguenza, portata alla sua *espressione più pura*, di tutta questa storiografia tedesca, nella quale non si tratta di interessi reali e neppure politici, ma di puri pensieri, e allora a san Bruno essa non può apparire che come una serie di *pensieri*, di cui l'uno divora l'altro e infine scompare nell'*autocoscienza*; ancora più coerentemente questo corso storico doveva apparire a Max Stirner, il quale non sa nulla di tutta la storia reale, come una pura storia di *cavalieri*, di *masnadieri* e di *fantasmi*, dalle cui visioni egli si può salvare, naturalmente, solo con l'*empietà*. Questa concezione è realmente religiosa, postula l'uomo religioso come l'uomo originario, dal quale deriva tutta la storia, e nella sua immaginazione pone la produzione di fantasie religiose al posto della produzione reale dei mezzi di sussistenza e della vita stessa¹⁰.

È chiaro che Marx qui non mette l'accento sulla nozione di progresso, ma sulla critica alle concezioni della storia che sostituiscono l'uomo «reale» del lavoro quotidiano con uno spirito metafisico e il conflitto sociale per le cose materiali della vita con il conflitto del mondo etereo delle idee. È chiaro inoltre che la sua critica non è valida per Hegel di per sé, ma solo per una certa lettura di Hegel. Tuttavia, l'ideologia tedesca non può

8 Ivi, p. 32.

9 K. Marx, *Il capitale*, Libro I, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 452.

10 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1975, pp. 31-32.

essere smantellata senza contestare la nozione di progresso che le è immanente, perché la storia chiusa dell'autosviluppo del concetto si trasformi nella storia aperta del conflitto sociale, il cui esito non è prevedibile.

È precisamente su questa base che Daniel Bensaïd, ad esempio, difende Marx dalle critiche che gli rivolgono in particolare K. Popper e J. Elster. Questi ultimi, scrive Bensaïd, «rifiutano di prendere Marx in blocco. Non riescono infatti a stabilire una *coerenza tra la filosofia della storia che gli attribuiscono e la teoria del conflitto che gli riconoscono*. Si riducono perciò a far diventare Marx un pensatore eclettico e incoerente. Come conciliare la «fede nella società aperta» e il culto della storia chiusa, il primato comunista dell'individuo [derivante dal concetto di conflitto aperto] e l'indifferenza storica verso le masse [derivante dal concetto di storia chiusa]?»¹¹.

K. Popper e J. Elster attribuiscono a Marx una visione teleologica della storia: la storia si comprende dalla sua finalità, guardando al suo scopo, che è l'emancipazione comunista dell'individuo, cioè l'abolizione delle classi sociali. Così ogni fase storica precedente sarebbe la fase preparatoria e preannunciante di una nuova fase più vicina all'obiettivo finale. Eppure Marx stesso, molto esplicitamente, critica questa visione della storia, che non può basarsi che su artifici speculativi:

La storia non è altro che la successione delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; d'altra parte modifica le nuove circostanze con un'attività tutta cambiata; è un processo che sul terreno speculativo viene distorto al punto di fare della storia successiva lo scopo della storia precedente, di assegnare per esempio alla scoperta dell'America lo scopo di favorire lo scoppio della Rivoluzione francese¹².

Marx, criticando la teleologia di Stirner che porta con sé l'idea di un tempo storico quasi lineare, di un progresso storico garantito in anticipo, nota anche:

In questo modo è infinitamente facile dare alla storia orientamenti «unici», non facendo altro che descrivere il suo ultimissimo risultato come «il compito» che essa «in verità si è proposta sin dall'origine». Per questa via le epoche passate assumono un aspetto bizzarro e mai esistito. Ciò fa effetto senza gravare troppo sulle spese di produzione. Per esempio, se si dice che il vero «compito» che «si era proposta sin dall'origine» l'istituzione della proprietà fondiaria è stato di soppiantare gli uomini con le pecore, effetto che recentemente si è verificato in Scozia, ecc.; o che la proclamazione dei Capetingi «si era proposta sin dall'origine» di portare Luigi XVI alla ghigliottina e il signor Guizot al ministero¹³.

Nell'*Ideologia tedesca* Marx regola i suoi conti con una filosofia speculativa della storia. Ecco perché nei *Grundrisse* e nel *Capitale* non troviamo più una *filosofia della storia* concepita come principio esplicativo del modo di produzione capitalistico, ma piuttosto una *nuova scrittura della storia*, secondo l'espressione di D. Bensaïd:

La nuova scrittura della storia richiede quindi la chiarificazione della reale struttura

11 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif*, Paris, Fayard, 1995, p. 28, tr. it. di C. Arruzza, Roma, Alegre, 2007, p. 39.

12 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 27.

13 Ivi, p. 127.

interna del modo di produzione capitalistico. L'ordine logico ha la precedenza sull'ordine genetico che gli ingenui del concetto persistono nel confondere con la storia empirica. Questa conoscenza non si esprime sotto forma di previsioni storiche mascherate da previsioni scientifiche. Al contrario, Marx denuncia gli inventori di uno stato normativo («che deve essere creato») o di un ideale a cui la società dovrebbe conformarsi. Il suo approccio anti-utopico consiste nel districarsi nel groviglio delle possibilità, non per prevedere il necessario corso della storia, ma per pensare alle biforcazioni sorte nel momento presente¹⁴.

Questa nuova scrittura della storia, basata sul «conflitto aperto», implica quindi un'inversione dell'ordine delle temporalità. Il presente domina sia il passato, che va sempre reinterpretato alla luce del presente (anche se non in senso teleologico), sia il futuro, che è già presente nel «groviglio delle possibilità». Ecco perché la temporalità delle cose presenti è multidimensionale: essa comprende tanto la presenza delle cose passate quanto la presenza delle cose future.

Rispetto a Hegel, c'è quindi un cambiamento radicale di prospettiva. Hegel si sistema nella biblioteca del presente per catturare il passato. Marx si stabilisce nel presente del conflitto aperto, il cui esito cambierà non solo il futuro, ma il passato stesso. La prospettiva di Hegel non lascia spazio all'aleatorio casuale e all'accidentale, perché il passato in quanto passato è perfettamente determinato. Marx, al contrario, coglie il passato come una questione propria del presente. In questa prospettiva, il progresso storico non solo non è teleologico e lineare, ma non può avere altro status se non quello di un'ipotesi più o meno ottimistica o pessimistica. Per questo motivo, la nozione di progresso storico dipende in ultima analisi da una scommessa sociale; una scommessa purtroppo molto malinconica.

Nello sguardo di Marx, la non-esistenza assurge ad un nuovo contenuto. La cosa esistente ha una doppia dimensione: non solo comprende il mondo positivo, ma include anche un mondo negativo o una «materia oscura». L'assenza che deve essere evocata, l'assenza che il pensiero non può dimenticare o aggirare senza dimidiarsi, testimonia la presenza di cose assenti. Si tratta precisamente di ciò che Derrida chiama «spettralità»:

Se c'è qualcosa come la spettralità, ci sono ragioni per dubitare di questo rassicurante ordine dei presenti, e soprattutto del confine tra il presente, la realtà attuale o presente del presente e tutto ciò che gli si può opporre: assenza, non presenza, inefficacia, inattualità, virtualità, o addirittura il simulacro in generale, ecc. C'è innanzitutto da dubitare della contemporaneità a se stesso del presente¹⁵.

Questo significa prima di tutto che l'altro della «presenza attuale» o «positiva» non è un qualsiasi altro, un altro indifferente, ma la *suo* altro, una determinata assenza, un'assenza presente. Come spiegare altrimenti il fascino che gli «spettri» esercitano su molti di noi, soprattutto quando sorridono?¹⁶ Come spiegare in modo differente le ossessioni e le fobie della borghesia che nonostante i tanti esorcismi dei suoi spettri, geme ancora piena di inquietudine?

Più in generale, il dubbio della «contemporaneità del presente a se stesso» di cui parla Derrida, o le «nozioni decisive di controtempi e di non-contemporaneità», secondo

14 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif* cit., pp. 40-41, tr. it. cit., p. 53.

15 J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 72, tr. it. a cura di G. Chiurazzi, Milano, Cortina, 1994, p. 54.

16 Cfr. D. Bensaïd, *Le Sourire du spectre*, Paris, Michalon, 2000; D. Bensaïd, *Résistances. Essai de taupologie générale*, Paris, Fayard, 2001.

l'espressione di Bensaïd¹⁷, permettono di cogliere l'anacronismo e l'irregolarità come fenomeni persistenti nelle formazioni sociali e quindi di relativizzare la presunta norma sociale e storica:

Oltre le miserie moderne, ci opprime tutta una serie di miserie ereditarie, che sorgono dal vegetare di modi di produzione antiquati e sorpassati, che ci sono stati trasmessi col loro corteggio di rapporti sociali e politici *anacronistici*. Le nostre sofferenze vengono non solo dai vivi, ma anche dai morti¹⁸.

Bensaïd nota giustamente che queste righe dalla prefazione alla prima edizione del *Capital*, che abbiamo appena citato, «sorprenderanno chi si accontenta della rigida corrispondenza tra strutture e sovrastrutture della Prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*»¹⁹.

Questa «corrispondenza» non significa «adeguazione». Piuttosto, si tratta di una corrispondenza che limita la gamma di possibilità senza però condurre ad un rigido determinismo, ad un mondo che si suppone pienamente contemporaneo a se stesso: il contro-tempo tormenta l'azione politica, la teoria, l'arte, ma anche l'economia. Non siamo oggi testimoni di nuove forme di schiavitù, di arcaica barbarie e di «guerre sante» contemporanee, così come «nell'archeologia freudiana possiamo trovare queste sopravvivenze attive e questi tempi misti, dove nulla di ciò che si è formato scompare, dove tutto ciò che è conservato può riapparire?»²⁰.

Un certo marxismo attribuisce a Marx la scoperta di una «regolarità» storica secondo la quale i modi di produzione si susseguirebbero inevitabilmente: la società degli schiavi, il feudalesimo, il capitalismo, il comunismo. In questo diagramma, il modo di produzione asiatico, che pure Marx analizza, non appare da nessuna parte, perché farebbe saltare questa rassicurante «regolarità» del tempo storico, una «regolarità» che tende a togliere il soggetto politico dalla scena storica, in quanto tende a legittimare il fatto compiuto.

L'economia globalizzata, concepita come unità contraddittoria segnata dalla presenza di tempi discordanti, permette a Marx di formulare l'idea di una possibile deviazione dal modello di successione dei modi di produzione osservato in Europa occidentale. La Russia può evitare le miserie sociali dello sviluppo capitalistico passando direttamente alla produzione comunitaria. Nella sua famosa lettera a Vera Zasulič del 1882, Marx scrive:

perché, in Russia, grazie ad una combinazione di circostanze uniche, la comune rurale, ancora in vigore su scala nazionale, può gradualmente staccarsi dalle sue caratteristiche primitive e svilupparsi direttamente come elemento di produzione collettiva su scala nazionale: è proprio grazie alla contemporaneità della produzione capitalistica che essa può appropriarsi di tutti i guadagni di quest'ultima senza però passare attraverso le sue orribili peripezie²¹.

La contemporaneità a livello internazionale della produzione capitalistica può favorire il paradossale sviluppo a livello nazionale di forme di produzione appartenenti a un'altra epoca: ciò fa saltare le tappe di un modello lineare di progresso. Ecco perché, secondo

17 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif* cit., p. 34, tr. it. cit., p. 46.

18 K. Marx, *Il capitale*, Libro I cit., p. 33.

19 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif* cit., p. 34, tr. it. cit., p. 46.

20 Ivi, p. 35, tr. it. cit., pp. 46-47.

21 R. Dangeville, *Lettres de Marx à Vera Zassoulitch*, «L'homme et la société», 5 (1967), p. 169.

Bensaïd, «la politica è precisamente il punto d'incontro tra questi tempi discordanti»²². La teoria dello «sviluppo disuguale e combinato» di Parvus e Trotsky e quella della «rivoluzione permanente» fanno quindi parte di un problema già presente in Marx, il problema della non contemporaneità del presente a se stesso o dei controtempi.

Non c'è alcun muro temporale per l'evento rivoluzionario, non c'è rivoluzione che rispetti l'orologio della storia, perché la storia non ha orologio. Ha solo i suoi tempi omogenei e vuoti, proprio come ha i suoi *temps des cerises*. Quest'ultimi sono tempi brevi e irregolari, dipendono dai capricci delle bonacce e dalle tempeste, che non si possono godere se si ha paura dei *chagrins de l'amour*, secondo la famosa canzone della Comune di Parigi.

Una rivoluzione *al momento opportuno*, senza rischi o sorprese, sarebbe un evento senza evento, una sorta di rivoluzione senza rivoluzione. Attuando un possibile, la rivoluzione è intrinsecamente inattuale, e in qualche misura *prematura*. Una imprudenza creatrice²³.

Questa critica della norma storica non è solo una critica radicale di una generica nozione di progresso lineare della società nella storia. Essa è allo stesso tempo una critica del progresso storico per come è inteso da Hegel.

In primo luogo, Hegel sottolinea solo l'aspetto politico della nozione di libertà. Il problema del feticismo in Marx mostra proprio come l'uomo sociale diminuito e disprezzato della società capitalista diventa l'oggetto, la cosa, delle proprie relazioni sociali: si duplica in un essere sofferente nei circuiti del capitale che lo mutilano e in un essere che esercita il culto della merce nei suoi diversi templi.

Inoltre, se la storia è diventata universale, né lo sviluppo delle forze produttive né le libertà politiche nel mondo sviluppato possono essere affrontate indipendentemente dal sottosviluppo economico e dalle forme arcaiche della barbarie contemporanea nella «periferia» dell'impero: sono piuttosto due facce della stessa società globalizzata.

Tuttavia, il problema relativo alla nozione di progresso non distrugge la nozione di progresso nella storia. Questo, anche se è difficile da osservare nel mondo positivo, esiste sempre nel suo aspetto negativo, nella sua «spettralità», cioè come la presenza di qualcosa di assente in una temporalità storica elastica dove le potenzialità inesplorate del passato nascosto e sepolto possono essere riattualizzate in un contesto scientifico e tecnologico più avanzato.

Inscrivere la nozione di progresso nella negatività del mondo reale permette anche di salvare il suo elemento razionale da certe «decostruzioni» meta-moderne, in cui le stesse nozioni di civiltà e barbarie scompaiono in un relativismo di valori inspiegato e inspiegabile. Il progresso, sotto forma di ipotesi storiche viventi, è una delle forze motrici del progetto di emancipazione di una società veramente libera, cioè senza classi sociali. E non ci sono molti progetti di emancipazione individuale e sociale. Ce n'è uno solo perché, in un mondo unico di temporalità miste e spazi gerarchici e differenziati, le lotte multiformenti sono l'unica forma possibile della manifestazione dell'Uno.

[tr. it. di Mauro Farnesi Camellone]

22 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif* cit., p. 35, tr. it. cit., p. 46.

23 Ivi, p. 69, tr. it. cit., p. 84.

QUALE TEMPORALITÀ PER IL CAPITALISMO? SUI CICLI SISTEMICI

MARIA TURCHETTO

1. *Il capitalismo nella «storia universale»*

Sono due le accezioni in cui è stata tematizzata la temporalità del capitalismo: da un lato, nel quadro di una «storia universale», dall'altro come «storia singolare» del capitalismo stesso. Nella prima accezione, l'idea a lungo prevalente è stata quella dello sviluppo-progresso: il capitalismo è stato cioè pensato nell'ambito di una più vasta idea del tempo cumulativo del progresso, idea sostanzialmente ereditata dall'illuminismo¹ e incredibilmente dura a morire. Così, tipicamente, il marxismo terzinternazionalista ha pensato il capitalismo nel quadro del progresso-*crescita* delle «forze produttive» che via via si scrollano di dosso i «rapporti di produzione» che ne ostacolano lo sviluppo. E del tutto analoga è l'idea del progresso-*espansione* degli scambi mercantili, che risale a Condorcet e a Smith², ma che anche Engels riprende nella «grande narrazione» dell'umanità in cammino dal comunismo primitivo al comunismo dispiegato della fine dei giorni,

1 Il progresso, per Condorcet come per Turgot, è anzi il criterio di intelligibilità della storia: «I fenomeni della natura, assoggettati a leggi costanti, sono racchiusi in un cerchio di rivoluzioni che sono sempre le stesse. Tutto rinasce, tutto perisce; e, in queste successive generazioni per cui i vegetali e gli animali si riproducono, il tempo non fa che rendere ad ogni istante l'immagine di ciò che ha fatto scomparire. Il succedersi degli uomini, al contrario, offre di secolo in secolo uno spettacolo mutevole. La ragione, le passioni, la libertà producono incessantemente nuovi eventi [...]. Vediamo costituirsi delle società, formarsi delle nazioni che di volta in volta dominano e sono soggette ad altre nazioni. Gli imperi nascono e crollano. Le leggi, le forme di governo si succedono le une alle altre. Le arti, le scienze sono di volta in volta scoperte e perfezionate; di volta in volta ritardate o accelerate nei loro progressi, passano di clima in clima. L'interesse, l'ambizione, la vanagloria cambiano ad ogni istante la scena del mondo, irrorano la terra di sangue. Tuttavia, nel mezzo delle loro devastazioni, i costumi s'ingentiliscono, l'intelletto umano si rischiarà, le nazioni isolate si riaccostano le une alle altre e il commercio e la politica ricongiungono infine tutte le parti del globo e l'intera umanità, attraverso alterni periodi di calma e di tensione, di benessere e di sventure, procede sempre, benché a passi lenti, verso una maggiore perfezione» (A.R.J. Turgot, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain, Discours prononcé en latin, dans les écoles de la Sorbonne*, 1750, tr. it. in A.R.J. Turgot, *Le ricchezza, il progresso e la storia universale*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 5-6).

2 Si veda il libro terzo de *La ricchezza delle nazioni*, «Del diverso progresso della prosperità nelle diverse nazioni» (A. Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776 tr. it. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Roma, Newton Compton, 1995, p. 339 e ss).

esposta nelle *Considerazioni supplementari* al Libro III del *Capitale*³.

Queste sono appunto «grandi narrazioni» dell'intera vicenda umana, di cui il capitalismo rappresenta uno stadio, una tappa necessaria, un gradino nella metafora della scala ascendente. Spero che ci siamo finalmente liberati di queste grandi narrazioni del progresso, per altro – come dicevo – dure a morire. Oltre alle versioni «borghesi» proposte ancora nella seconda metà del Novecento⁴, lo stesso marxismo, anche nelle sue versioni più *cool*, tende a ripetere questo schema interpretativo⁵.

Certamente un contributo fondamentale alla liberazione della storia dalla grande narrazione del progresso si deve a Louis Althusser, in particolare ai suoi scritti sul *materialismo aleatorio* degli anni Ottanta. In quegli anni, nella sua condizione di «morte civile», Althusser aveva abbandonato ogni cautela e ripudiato esplicitamente non solo il Diamat delle accademie sovietiche⁶, ma il termine stesso di «materialismo dialettico», con un'operazione radicale che faceva a pezzi lo stesso Marx, sostenendo che esistono in Marx due concezioni della storia, un «materialismo dell'incontro e della contingenza» e un «materialismo della necessità e della teleologia»⁷, e optando ovviamente per il primo. Gli esempi delle due diverse concezioni presenti in Marx sono molti, ma è sufficiente l'ultimo capitolo del Libro I del *Capitale* per trovarle entrambe: il materialismo aleatorio con cui è ricostruita la complessa formazione della classe dei «liberi» lavoratori e della classe dei possessori di capitale, nella prima parte del capitolo; la teleologia nel gran

-
- 3 Nelle *Considerazioni supplementari*, scritte in occasione della prima edizione del libro III del *Capitale*, Engels rispolvera – e purtroppo propone come «interpretazione autentica» del testo marxiano – una storia dell'umanità scandita appunto dalla sviluppo delle forze produttive e dall'espansione dello scambio: un tracciato dallo «stato selvaggio» alla «civiltà» (per riprendere la terminologia derivata da L.H. Morgan impiegata dallo stesso Engels in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*) o da un ipotetico «comunismo primitivo» al comunismo spiegato culmine e «fine» della storia, attraverso una sequenza di modi di produzione interpretati e rimontati temporalmente come «stadi di sviluppo»: il mitico comunismo primitivo, appunto; il modo di produzione antico basato sullo schiavismo; il modo di produzione feudale; la poco probabile «società mercantile semplice» e il capitalismo – nella (certa) attesa del socialismo e del comunismo. Come è stato fatto notare, manca all'appello il «modo di produzione asiatico», di cui Marx ha scritto, evidentemente difficilmente collocabile in questo schema.
- 4 Mi riferisco, in particolare, alla versione proposta da Walt W. Rostow in *The Stages of Economic Growth* nel 1960 che a lungo ha rappresentato il punto di vista «ufficiale» della teoria economica standard sul problema del sottosviluppo.
- 5 Così ad esempio l'operaismo, soprattutto di stampo negriano. Per questa critica rinvio al mio *De «l'ouvrier masse» à «l'entrepreneurialité commune»: la trajectoire déconcertante de l'opéraisme italien*, in J. Bidet, E. Kouvélakis (a cura di), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001, pp. 295-306.
- 6 Definito «l'opera immensa, ridicola e nata morta dei benedettini [...] del materialismo dialettico, la filosofia sovietica ufficiale e quella dei suoi emuli dei paesi del socialismo reale e di tanti ordinari e filosofi di partito della teoria marxista nei paesi occidentali» (L. Althusser, *Sul pensiero marxista*, in, *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, pp. 33-34).
- 7 «In Marx si trovano due concezioni del modo di produzione e della storia, che non hanno nulla a che vedere l'una con l'altra. La prima [...] si ritrova nel celebre capitolo sull'accumulazione originaria e in molte allusioni di dettaglio sulle quali ritornerò. La si può anche trovare nella teoria del modo di produzione asiatico. La seconda si trova nei passaggi del *Capitale* sull'essenza del capitalismo, così come del modo di produzione feudale e del modo di produzione socialista [...] e più in generale nella 'teoria' della transizione o forma di passaggio da un modo di produzione ad un altro» (L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in *Sul materialismo aleatorio* cit., p. 69).

finale degli «espropriatori espropriati» (*la negazione della negazione!*, commenta Marx) e della classe operaia unita e potente (a dispetto del capitolo immediatamente precedente⁸) in marcia verso il comunismo.

Aggiungo un'altra breve annotazione a proposito del contributo di Louis Althusser sulla questione della storia, per poi chiudere la parentesi su questo grande interprete di Marx. Ad Althusser si deve un'altra importante indicazione in tema di temporalità, relativa all'ambito del «materialismo storico»⁹. Mi riferisco alla sua critica alla «totalità espressiva», ossia all'idea che le diverse sfere o istanze del «tutto sociale» – ossia i rapporti economici, giuridici, politici, ideologici diversi dai rapporti di produzione – esprimano *contemporaneamente* la medesima «essenza». Si tratta, appunto, di una critica alla contemporaneità e sincronia dei diversi rapporti, di cui vanno invece colte le possibili sfasature, diacronie, contraddizioni e conflittualità allo scopo di identificare la *congiuntura* in cui agisce la pratica politica. Sul piano teorico questa critica è argomentata magistralmente in *Leggere il Capitale*¹⁰, mentre viene mostrata nella pratica della Rivoluzione d'ottobre in *Per Marx*¹¹.

2. La dinamica del capitalismo

Il mio interesse principale, in questo scritto, non è tuttavia rivolto tanto ai modelli di «storia universale», quanto alla «storia singolare» del capitalismo. Qual è la dinamica specifica di questo particolare modo di produzione?

Il marxismo l'ha pensata principalmente secondo una metafora «organica», come uno *sviluppo* in senso biologico: dall'incubazione nella società feudale alla nascita con la rivoluzione industriale, seguita dalla crescita, dall'invecchiamento e dall'inevitabile morte. Questo, quanto meno, a partire dalle teorie dell'imperialismo, non a caso definito da Lenin «stadio supremo» (nel senso di *ultimo*) del capitalismo. Le vicende storiche successive – il fatto che il capitalismo non sia morto, nemmeno con la Rivoluzione d'ot-

8 Il cap. 23 del I Libro del *Capitale*, dedicato al processo di accumulazione capitalistica, parla infatti dell'«esercito industriale di riserva», ossia della popolazione operaia continuamente espulsa e riassorbita dall'andamento ciclico dell'accumulazione. La «sovrappopolazione relativa» che in questo modo costantemente si forma esercita una pressione sulla popolazione impiegata, dividendo la classe operaia e sottoponendola al ricatto dei bassi salari. Queste considerazioni sembrano in effetti smentire l'idea di una «classe operaia che sempre più s'ingrossa ed è disciplinata, unita e organizzata» con cui si conclude il capitolo successivo.

9 Devo precisare che uso qui i termini «materialismo dialettico» e «materialismo storico» in modo probabilmente non canonico. Per *materialismo dialettico* intendo il procedere per tesi-antitesi-sintesi, per negazioni delle negazioni, per trasformazioni della quantità in qualità... in buona sostanza, l'approccio hegeliano al problema della processualità che, com'è noto, il marxismo ortodosso ha esteso dalla storia alla natura e che, per quanto lo si «rovesci», rimane una teleologia. Per *materialismo storico* intendo invece l'idea che, come sostiene Marx fin da *L'ideologia tedesca*, «la vita non è determinata dalla coscienza, ma la coscienza è determinata dalla vita» ossia da «la produzione reale dei mezzi di vita e della vita stessa». Intendo cioè la scelta di attribuire ai rapporti di produzione la «determinazione in ultima istanza» degli altri rapporti sociali (politici, giuridici, ideologici, ecc.).

10 Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser et al., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, pp. 253-262.

11 Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008, in particolare il saggio *Sulla dialettica materialista*, p. 143 e ss.

tobre, nemmeno con la crisi del 1929 – ha portato, nel secondo dopoguerra, a complicare il modello, teorizzando, oltre alle fasi del *capitalismo concorrenziale* (la dinamica giovinezza) e del *capitalismo monopolistico* (la maturità), quella del *capitalismo monopolistico di Stato* (una vecchiaia sorretta dal bastone dell'intervento statale)¹².

Oggi il capitalismo sembra aver buttato via il bastone con la parola d'ordine «meno Stato, più mercato» ed aver rilanciato, nel nome del neoliberalismo, il dinamismo della concorrenza. Conosce forse una seconda giovinezza? O conviene piuttosto cambiare il modello con cui pensarne la temporalità?

Un modello di temporalità che è stato molto poco indagato dal marxismo, almeno fino ad anni recenti, è quello della *dinamica ciclica*. Com'è noto, questa forma dello sviluppo capitalistico è stata teorizzata soprattutto da Joseph Schumpeter, in polemica esplicita con la metafora organica («il capitalismo non si sviluppa come un animale, né cresce come un albero»¹³), oltre che con le teorie dell'equilibrio (che descrivono un'economia statica o un «flusso circolare», mentre il capitalismo palesemente *crece*¹⁴) e, successivamente, con la scuola stagnazionista¹⁵. Ovviamente il marxismo ha sempre considerato l'esistenza di fluttuazioni economiche, dunque di «cicli» intesi come susseguirsi di fasi di espansione e fasi di depressione, ma non ha mai considerato il ciclo come forma specifica della dinamica capitalistica. Troppo a lungo ha pesato l'idea – per meglio dire, l'ideologia consolatoria – che il capitalismo seguisse comunque una parabola discendente, dovuta alla caduta tendenziale del saggio di profitto, al venir meno della capacità di sviluppare le forze produttive, a una spontanea marcia verso il socialismo o all'inevitabile esplodere rovinoso delle sue «contraddizioni».

3. La scuola del sistema-mondo e i «cicli sistemici»

Il filone di pensiero di ispirazione marxista che in tempi recenti ha rilanciato l'idea della ciclicità come forma della dinamica del capitalismo è la cosiddetta scuola del siste-

12 Nel secondo dopoguerra quella del «capitalismo monopolistico di Stato» rappresenta in qualche modo la teoria ufficiale dei partiti comunisti occidentali. Ricordiamo, in Francia, gli studi di Paul Boccara (si veda di questo autore *Etudes sur le capitalisme monopoliste d'Etat, sa crise et son issue*, Paris, Editions sociales, 1974); in Italia, quelli di Antonio Pesenti (si veda il manuale *Scienza delle finanze e diritto finanziario*, Roma, Editori Riuniti, 1967, in particolare p. 190 e ss. e *Manuale di economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1972, vol. 2 cap. XLIII); in Germania, i teorici del cosiddetto STAMOKAP (*Staatsmonopolistischer Kapitalismus*). Più eterodossa e originale l'elaborazione da parte dei «neomarxisti» statunitensi P.A. Baran e P.M. Sweezy, la cui opera più importante è *Monopoly capital* del 1966 (tr. it. *Il capitale monopolistico. Saggio sulla struttura economica e sociale americana*, Torino, Einaudi, 1978).

13 J.A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 28.

14 Cfr. *ivi*, p. 7. Si veda anche la *Prefazione* all'edizione giapponese (*ivi*, pp. XLVII-L), in cui Schumpeter confronta l'impostazione, teoricamente grandiosa ma «stazionaria» e «passiva» di Léon Walras con quella di Marx, portatrice di una «visione dell'evoluzione economica come di un processo [...] generato dal sistema economico stesso».

15 La polemica con la scuola stagnazionista americana (così viene denominato il filone di studi aperto dal keynesiano Alvin Hansen che sosteneva l'impossibilità di un'ulteriore crescita economica del capitalismo senza l'intervento dello Stato e della spesa pubblica) viene svolta implicitamente ma in modo assai chiaro da Schumpeter in *Capitalism, socialism and democracy* del 1942 (tr. it. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano, Etas Libri, 1994).

ma-mondo¹⁶, soprattutto attraverso i contributi di Giovanni Arrighi. Quest'ultimo parla, in particolare di «cicli di accumulazione», con riferimento all'accumulazione capitalistica, e di «cicli egemonici», con riferimento alla *leadership* di uno Stato nel sistema-mondo. È già evidente qui la differenza rispetto a Schumpeter – che non è, in effetti, uno degli autori di riferimento di Arrighi – per il quale i cicli sono fondamentalmente di innovazione. Oltre a questa differenza rispetto all'impostazione schumpeteriana, è il caso di sottolineare altre due differenze di notevole rilievo introdotte dalla scuola del sistema-mondo rispetto alla teoria economica standard e rispetto al marxismo.

Rispetto alla teoria standard, scrive Arrighi, è importante innanzitutto indicare «la scelta del tipo di unità di analisi che si intende adottare nello studio dei problemi del mutamento sociale. Si può infatti analizzare lo sviluppo del capitalismo in due modi diversi: come sistema mondiale oppure come sistema nazionale»¹⁷. La scelta del «sistema nazionale» è – esplicitamente o implicitamente – una costante delle teorie economiche. Da Adam Smith, studioso della «ricchezza della nazione», a Keynes, al più recente Rostow che abbiamo citato, la problematica è appunto quella della crescita economica del singolo Stato; tutt'al più può essere adottata un'ottica comparatistica, confrontando ad esempio, come fa Rostow, lo sviluppo economico statunitense con quello di diversi paesi del Sudamerica. Si tratta di un'impostazione direi scontata per la teoria economica standard. La contestazione della scelta della nazione come unità di riferimento è, infatti, relativamente recente: viene formulata con forza dalla scuola «dependentista» latinoamericana¹⁸ negli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, proprio contro l'impostazione di Rostow. Secondo questo autore, infatti, ciascun paese ha la propria vicenda di «sviluppo», più o meno ritardata nel tempo, ma del tutto analoga quanto agli stadi che verranno percorsi: per Rostow, dunque, il sottosviluppo è fondamentalmente *ritardo* nello sviluppo, mentre per la scuola dependentista il sottosviluppo è *collocazione periferica* nel sistema-mondo. Il mondo capitalistico, infatti, non è una *somma* di Stati ma un *sistema* di Stati¹⁹ interdipendenti e gerarchicamente collocati in posizioni centrali e periferiche.

16 La scuola del sistema-mondo nasce nella seconda metà degli anni Settanta intorno ai lavori di Immanuel Wallerstein, allievo dello storico francese Fernand Braudel. Il centro cui questa scuola fa riferimento è il *Fernand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems and Civilization* dell'Università di Binghamton (New York). Per una sintetica ma chiarissima esposizione dell'impostazione di questa scuola e dei principali autori che ad essa si richiamano, consiglio A. Vitale, *I paradigmi dello sviluppo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, in particolare il cap. 3.

17 G. Arrighi, *I cicli sistemici di accumulazione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, p. 37. Questo aureo libretto che qui citiamo risulta particolarmente chiaro nell'espone l'impostazione metodologica di Arrighi. Ricordo tuttavia che l'opera principale di Giovanni Arrighi è *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Milano, il Saggiatore, 1996.

18 Si tratta di una scuola che teorizza appunto la «dependencia» del sottosviluppo del Terzo Mondo dallo sviluppo del Primo Mondo e che si afferma a partire dalla istituzione nel 1948 della CEPAL (Comisión Económica para América Latina), un organismo regionale delle Nazioni Unite, e dai lavori del suo presidente Raúl Prebisch sullo «scambio ineguale» tra centri e periferie. La scuola si radicalizzò nella seconda metà degli anni Sessanta, in seguito ai colpi di Stato e ai regimi autoritari che in Sudamerica vanificarono i progetti riformisti proposti dalla CEPAL, con una svolta in senso marxista che riprese tra l'altro alcune delle elaborazioni di Paul Sweezy. Si tratta di una scuola molto importante, oggi ingiustamente dimenticata o quasi, cui si devono contributi notevoli in tema di sottosviluppo. Ne rappresenta una significativa sintesi il libro di Samir Amin, *Lo sviluppo ineguale*, Torino, Einaudi, 1977.

19 Come scrive un altro rappresentante della scuola del sistema-mondo, Terence K. Hopkins, «il capitalismo come sistema è prima di tutto un sistema-mondo e, più esattamente, la teoria dello sviluppo capitalistico è una teoria dello sviluppo del sistema mondo. Essa non è una teoria dello

Un *sistema*, dunque, cioè un insieme gerarchicamente organizzato. E un sistema *di Stati*: nell'epoca del capitalismo le componenti del sistema hanno la specifica forma politica dello Stato-nazione. Per usare la terminologia di Wallerstein, non abbiamo a che fare con un «impero-mondo», ma con una «economia-mondo»²⁰, caratterizzata sul piano politico dalla competizione tra Stati per l'«egemonia», ossia per la collocazione al centro del sistema con un ruolo di guida²¹. Cogliamo qui la principale differenza di questa impostazione rispetto al marxismo tradizionale: essa risiede nella maggiore importanza attribuita al ruolo dello Stato, che non è considerato un mero supporto o strumento del capitalismo (non è considerato «il semplice comitato d'affari dell'intera borghesia», per citare la celebre frase del *Manifesto*), ma come protagonista di una dinamica *autonoma*, ancorché fortemente intrecciata con quella del capitalismo. Nell'impostazione di Arrighi, in particolare, emerge una sorta di «simbiosi mutualistica» tra Stato e capitale, tra la logica territoriale del primo e quella economica del secondo, tant'è che nel primo «ciclo sistemico» che l'autore considera ne *Il lungo XX secolo* i due «simbionti» risultano spazialmente separati: lo Stato egemone è la Spagna, che supporta con il proprio apparato navale militare il commercio finanziato dal capitale genovese. È vero che le «crisi sistemiche», ossia i passaggi dall'una all'altra configurazione geo-economica, sono imputati da Arrighi, in ultima analisi, allo *spostamento del capitale* – inizialmente in forma finanziaria – da uno Stato egemone ad un altro (ad esempio, nella ricostruzione storica che propone ne *Il lungo XX secolo*, da Genova all'Olanda, successivamente dall'Olanda all'Inghilterra, poi dall'Inghilterra agli Stati Uniti). Il ruolo degli Stati, tuttavia, risulta fondamentale nel determinare la nuova «egemonia» – decisa del resto, in genere, dall'esito di una guerra.

4. Critiche (marginali) all'impostazione della scuola del sistema-mondo

L'impianto interpretativo proposto dalla scuola del sistema-mondo, e da Arrighi in particolare, ha un notevole valore euristico: è una chiave di lettura che indica, a mio avviso, una direzione da seguire e da approfondire. Da parte mia, e in estrema sintesi, mi permetto di indicare due possibili «correzioni» a questa interessante impostazione.

In primo luogo, cercherei di integrare nello schema interpretativo proposto il ciclo di tipo «schumpeteriano», basato cioè sull'innovazione. Alcuni dei grandi «cicli sistemici» ricostruiti da Arrighi, in particolare quelli che vedono concentrarsi territorialmente non solo il potere statale e la finanza, ma anche la produzione industriale²², coincidono in

sviluppo di economie-politiche nazionali» (T.K. Hopkins, *Notes on classe analysis and the world-system*, «Review» 1 (1977), p. 70).

20 Cfr. I. Wallerstein, *Il capitalismo storico. Economia, politica e cultura in un sistema-mondo*, Torino, Einaudi, 1985, p. 100.

21 «Il carattere egemonico di uno Stato si ha quando esso detiene una leadership e dirige il sistema in una particolare direzione. Nel senso gramsciano, lo Stato è egemone quando si presenta con credibilità, come portatore di interessi più generali rispetto a tutti gli altri Stati che ambiscono alla sovranità. Ma la leadership, se consente la direzione del sistema, comporta anche l'emulazione. Se la prima [...] rafforza il potere del paese egemone, la seconda crea concorrenti [...] le condizioni per la transizione ad un'altra egemonia» (G. Arrighi, *I cicli sistemici di accumulazione* cit., p. 43).

22 Nell'impostazione di Arrighi, oltre alla «ricorrenza» dei cicli, c'è anche una «evoluzione» del sistema riscontrabile nella crescente concentrazione territoriale degli elementi chiave della dinamica complessiva: dalla separazione di egemonia statale (Spagna) e controllo finanziario dei commerci

qualche modo anche con i *cicli lunghi* dell'innovazione²³ (i cosiddetti cicli di Kondratieff, ossia quelli legati alle innovazioni che spostano le frontiere tecnologiche).

In secondo luogo, e per concludere tornando a parlare di temporalità e di «materialismo aleatorio», darei maggior peso all'elemento della *contingenza* rispetto a un'impostazione che pretende fin troppo di individuare una «regolarità» nel susseguirsi dei cicli e perfino una durata «fisiologica» del ciclo (circa sessant'anni). Non sempre tutto torna e – di conseguenza – non tutto è prevedibile.

L'esempio che faccio in genere a questo proposito è quello della Germania che, a cavallo tra Ottocento e Novecento, presentava tutte le caratteristiche di un potenziale paese egemone: nel settore produttivo, aveva i nuovi settori industriali di punta (acciaio, chimica, elettricità); dal punto di vista finanziario presentava una nuova struttura con un ruolo di spicco delle banche²⁴; sul piano della ricerca scientifica e dell'innovazione tecnica rappresentava senza dubbio il nuovo faro dell'Europa. Ma la Germania perde la guerra e il nuovo ciclo non parte. Il periodo tra la prima e la seconda guerra mondiale mostra un sistema-mondo decisamente sfaldato: senza un centro effettivo (l'Inghilterra non lo è più, gli Stati Uniti non lo sono ancora), con i singoli paesi ripiegati su se stessi (e sulle proprie colonie) in nome dell'«autarchia» o dello «splendido isolamento», un commercio internazionale molto ridotto rispetto al secolo precedente, istituzioni monetarie e finanziarie compromesse dalla crisi. Solo in seguito alla seconda guerra mondiale l'egemonia statunitense ricostruirà e imporrà un nuovo ordine mondiale economico e politico.

Se dunque esiste la possibilità che un «ciclo sistemico» abortisca, come mi sembrano dimostrare le vicende della prima metà del Novecento, venendo all'oggi potremmo interrogarci sulla possibilità che un'egemonia perduri oltre il presunto esaurimento *economico* di un ciclo, sulla base della dominanza *politica* (militare) particolarmente forte di una potenza statale. Mi riferisco, evidentemente, agli Stati Uniti, di cui da tempo viene messa in discussione la superiorità economica e industriale, ma che sul piano geopolitico «ha vinto la guerra fredda», come sostiene Arrighi²⁵.

Complicando come ho suggerito – e si tratta davvero di una mera suggestione – il modello, credo che le coordinate tracciate dalla scuola del sistema-mondo mostrino oggi una strada maestra per «spiegare il mondo». Compito che al momento mi sembra più urgente – o almeno più praticabile – rispetto a quello di cambiarlo.

(Genova) del primo ciclo ricostruito, si passa alla loro unione in seno all'Olanda nel ciclo successivo; il ciclo inglese che segue vede operare nello stesso centro territoriale non solo il potere politico-militare e quello finanziario, ma anche i settori trainanti della produzione industriale.

23 Cfr. J.A. Schumpeter, *Il processo capitalistico. Cicli economici*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977.

24 Significativo, a questo proposito, è *Il capitale finanziario* di Rudolf Hilferding (1910), in cui l'economista tedesco sostiene la superiorità e la modernità del sistema finanziario della Germania, in cui le banche svolgono un ruolo centrale e innovativo nell'erogare credito industriale, rispetto a quello inglese in cui il finanziamento delle imprese si affidava solo alla borsa. Se quando scriveva il *Capitale* Marx considerava l'Inghilterra come il campione più significativo per studiare il capitalismo, nel nuovo secolo secondo Hilferding occorre guardare alla Germania per una corretta interpretazione delle effettive tendenze di tale modo di produzione (cfr. R. Hilferding, *Il capitale finanziario*, Milano, Mimesis, 2011, in particolare la Parte prima, p. 57 e ss.).

25 Cfr. G. Arrighi, *I cicli sistemici di accumulazione* cit., pp. 6-9.

TEMPORALITÀ PLURALE E LETTURA CRITICA DELLA CONGIUNTURA

CAROLINA COLLAZO

Dobbiamo concepire in tutto il suo rigore la necessità assoluta di liberare la teoria della storia da ogni compromesso con la temporalità «empirica», con la concezione ideologica del tempo che la sostiene e la ricopre, con l'idea ideologica che la teoria della storia possa, *in quanto teoria*, essere sottomessa alle determinazioni 'concrete' del 'tempo storico' col pretesto che il 'tempo storico' ne costituirebbe l'oggetto¹.

1. *La temporalità storica differenziale*

In *Iniziazione alla filosofia per non-filosofi*, Althusser afferma che tutte le filosofie sono, in un certo senso, contemporanee; che la filosofia è inesauribile perché presuppone una rilettura perpetua come pratica che rende i testi interminabili. Ma questo sovrabbondanza delle opere filosofiche (il fatto che non possano essere ridotte alla loro lettera immediata), non esprime, come pensa l'idealismo, il carattere *infinito* dell'interpretazione, ma l'estrema complessità della *funzione* filosofica. Una riflessione sui punti di partenza della lettura non si adatta a nessuna caratterizzazione metodologica, ma a quella funzione filosofica che permette di pensare la complessità dei limiti del teorico come spazi di intervento, una volta disarmato il patto tacito tra il discorso della conoscenza che legge l'essenza delle cose e il mito religioso della lettura che ha prestato la sua complicità².

Questo spazio di intervento demarca lo statuto epistemologico della lettura e la sua gravitazione rispetto al lavoro teorico; a sua volta, la dimensione politica che completa la sua funzione specifica è il riconoscimento che non si può prescindere dalla propria

1 L. Althusser, *L'oggetto del «Capitale»*, in L. Althusser *et alii*, *Leggere il Capitale*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 191.

2 «[...] la nostalgia di una lettura *a libro aperto*, e dello stesso *Gran Libro del mondo galileiano*, è più antica di ogni scienza, che ruminava ancora sordamente i fantasmi religiosi dell'epifania e della parusia e il mito affascinante delle Scritture, in cui, vestita delle sue parole, la verità aveva come corpo il Libro: la Bibbia. Ecco che siamo portati a sospettare che per trattare la natura o il reale come un Libro, in cui, secondo Galileo, parla il discorso muto di una lingua 'composta di quadrati, triangoli e cerchi', si deve essere posseduti da una certa idea del *leggere*, che fa di un discorso scritto la trasparenza immediata del vero, e del reale il discorso di una voce» (ivi, pp. 19-20).

tradizione – né dalla sua concettualità né dalle sue forme ideologiche – sebbene leggere in un certo modo le genealogie concettuali dominanti sia già una presa di posizione nel campo della teoria e, contemporaneamente, una risposta alle urgenze richieste dalla propria congiuntura storica.

Non abbiamo letto *Il Capitale* da economisti, da storici o da letterati. Non abbiamo posto al *Capitale* la domanda né sul suo contenuto economico o storico, né sulla sua semplice «logica» interna. Abbiamo letto *Il Capitale* da filosofi ponendogli dunque una domanda diversa. [...] gli abbiamo posto la domanda sul rapporto con il suo oggetto³.

Riguardo a questa differenza tra la specificità dell'oggetto e la particolarità di una lettura che si costituisce nella relazione con esso la prima cosa che si deve menzionare della lettura althusseriana del *Capitale* è la distanza presa rispetto ad alcune interpretazioni della critica che Marx rivolge all'economia politica. Nelle sue versioni volgari queste letture sostengono che non c'è una distinzione tra l'oggetto di Smith e Ricardo e quello di Marx, ma solo un cambiamento di metodo che, non più metafisico, sarebbe dialettico. La lettura superficiale della continuità dell'oggetto implica a sua volta una lettura superficiale della storicità che si suppone, secondo il metodo dialettico, Marx abbia introdotto nella sua critica all'economia classica, opponendosi al carattere a-storico delle sue categorie. Secondo questa prospettiva, l'assenza di relatività e transitorietà delle condizioni di produzione capitalistiche eternizzavano un modo di produzione quando, in realtà, le categorie che potevano spiegarlo erano storicamente determinate. La denuncia marxiana dell'effetto d'eternità della concezione degli economisti classici, come sappiamo, fu ingenuamente letta nei termini di uno storicismo. Storicizzare è inteso in questo contesto come «messa in moto», come Hegel avrebbe fatto con Spinoza, e con Ricardo quando arrivò il turno di Marx. Ma,

[questo malinteso] riguarda direttamente, secondo noi, il rapporto di Marx con Hegel e con la concezione della dialettica e della storia. Se tutta la differenza che separa Marx dagli Economisti classici si riassume nel carattere storico delle categorie economiche, a Marx basta storicizzarle, rifiutarsi di considerarle fisse, assolute, eterne e, al contrario, ritenerle relative, provvisorie e transitorie, dunque subordinate in ultima istanza al momento della loro esistenza storica⁴.

Questa concezione della dialettica come metodo in sé – e il fatto di averlo applicato all'economia classica per storicizzarne i concetti – arriva solo a delimitare un oggetto che è presupposto in anticipo, trascurando la complessità che è inerente alla sua relazione con esso. Il punto cruciale di questa confusione è, per Althusser, che la relazione con il concetto di storia viene cancellata quando in anticipo abbiamo la storia come oggetto. L'evidenza del concetto lo rende una soluzione, oscurando la sua codificazione ideologica, cioè quando il fatto che si chiude con una risposta la posizione di un problema teorico. Leggere lì l'eccesso letterale di una categoria che pretende di adattarsi alle evidenze della «storia empirica» e alla sua concezione ideologica del tempo, permette di intraprendere il compito di produrre il concetto di teoria della storia senza riprodurre, in circolo, la funzione ideologica della sua versione idealista.

3 L. Althusser, *Dal «Capitale» alla filosofia di Marx*, in L. Althusser et alii, *Leggere il Capitale* cit., p. 18.

4 L. Althusser, *L'oggetto del «Capitale»* cit., p. 181.

Dobbiamo iniziare, quindi, da una lettura materialista della dialettica per comprendere come la trasformazione della sua struttura nelle mani di Marx consente una problematizzazione della complessità temporale che è alla base di questa operazione. È la problematica teorica di Marx che esige di chiedersi quale deve essere il contenuto del concetto di storia; e questa domanda presenta il problema della temporalità storica differenziale che segna la trasformazione della struttura dialettica; come metodo di analisi, la dialettica è, in questi termini, un'invenzione di Marx e non un prestito, quindi un modo di leggere la sua rottura con Hegel⁵. Il tempo storico hegeliano è la continuità dispiegata dell'essenza interiore della totalità storica, espressa nei momenti dello sviluppo dell'Idea. È *sufficiente* una lettura espressiva per spiegare quel riflesso dell'essenza nell'esistenza; la limitazione è sufficiente e correlativa poiché l'esistenza presuppone, come la lettura che è richiesta, la trasparenza mitica che è nella sua origine.

A differenza dalla lettura espressiva, la lettura sintomale è quella che al tempo stesso legge la letteralità del testo che descrive l'esistenza e mostra come tale lettura dell'evidenza sia possibile grazie all'opacità che le è intrinseca, dal momento che per riempire lo spazio totale del testo, l'evidenza ha bisogno di un vuoto da colmare. In un solo gesto, quindi, la lettura materialista produce in modo immanente ciò che la lettura ideologica nasconde come sua condizione di possibilità. «Si tratta di produrre – nel senso preciso della parola che sembra significare: rendere manifesto ciò che è latente; ma che significa trasformare (per dare ad una materia prima preesistente la forma di un oggetto conforme ad un fine) – ciò che, in un certo senso, *esiste già*»⁶. La forma sintomatica in cui la problematica teorica può essere definita come una trasformazione critica si mostra lì dove il «pieno» della parola storia è rivelato come il suo vuoto teorico.

La dialettica e la lettura sono, quindi, un'articolazione essenziale della trama specifica che definisce la contraddizione marxista e la complessità temporale che ne deriva. Uno degli assi centrali che il progetto althusseriano eredita da Marx è la trasformazione della struttura dialettica, preservando la contraddizione ma leggendola nella complessità della sua funzione pratica nella storia. Il carattere sovradeterminato della contraddizione marxista è il rifiuto di ogni exteriorità trascendente che riconosce, tuttavia, nell'immanenza della struttura, una forza paradossale che non è compatibile con il movimento interno della contraddizione hegeliana. Ciò che per Althusser è «il primato della relazione sugli elementi»⁷, si oppone alla relazione differenziale di una contraddizione contenuta in un universale ontologico.

La complessità strutturale della totalità marxista presuppone diversi livelli di gerarchizzazione dei suoi elementi, il cui ordinamento implica il predominio determinante di una delle strutture come unità delle altre. Sebbene Althusser sottolinei che questo primato gerarchico non può essere ridotto al primato di un centro, va detto che in un certo modo lo fa. Il principio della «determinazione in ultima istanza» non rinvia alla dilatazione di una determinazione irriducibile; egli sottolinea, in primo luogo, che l'esistenza strutturale non può fare a meno di una qualche forma di organizzazione. L'assenza di centro è correlata alla riaffermazione del principio espressivo hegeliano ribaltato (*por su verso*). L'unità congiunturale è storica e non essenziale; ma questo non è altro che sostenere la necessità ideologica di un centro. Non è in sua assenza ma nell'eccesso della

5 L. Althusser, *Dal «Capitale» alla filosofia di Marx* cit., pp. 39-42.

6 Ivi, p. 34.

7 Ivi, p. 30.

sua pretesa ontologica che bisogna leggere la temporalità complessa che è ciò che l'ideologia deve rendere invisibile per raggiungere quel grado di efficacia.

La continuità omogenea del tempo hegeliano ha la sua causa nell'altra caratteristica che lo definisce: il presente storico. Questa categoria ci permette di capire perché una lettura che aderisce all'espressione diretta dell'esistenza si comprende essa stessa come parte espressiva di quella stessa essenza. Tanto conseguentemente coerente con l'ideologia che rappresenta, l'operazione intellettuale presuppone la conoscenza solo nell'orizzonte immediato del presente. Questo movimento è caratterizzato da Althusser come un taglio (sezione) verticale che chiama «sezione d'essenza»: «*un taglio verticale*, un taglio del presente tale che tutti gli elementi del tutto rivelato tramite questa sezione siano tra loro in un rapporto immediato, che esprime immediatamente la loro essenza interna»⁸. Questa co-presenza degli elementi si basa su un tempo unico e una struttura dell'esistenza storica nella sua totalità.

Ogni momento di quel tempo unico sarà quindi un presente la cui conoscenza viene prodotta leggendo, in sezione, la presenza dell'essenza in tutte le sue determinazioni concrete. La contemporaneità del tempo è inseparabile dall'unità di una struttura sociale, in cui tutti gli elementi che la compongono esprimono la totalità. La sua esistenza è sempre immediata. In Hegel, dice Althusser, nessuno può andare al di là del proprio tempo perché la filosofia è quello stesso tempo assolutamente catturato dal suo presente. Tutto il futuro è già contenuto nell'essenza, solo che nello svolgersi diventerà il presente del tuo tempo. Con le parole di Hegel:

Ogni filosofia, per il fatto di rappresentare un particolare stadio di svolgimento appartiene al tempo suo ed è chiusa nella sua limitatezza. L'individuo è figlio del suo popolo, del suo mondo, di cui egli non fa altro che manifestare la sostanza, sebbene in una forma peculiare. Il singolo può ben gonfiarsi quanto vuole, non potrà mai uscire dal proprio tempo, come non può uscire dalla propria pelle; infatti egli appartiene a quell'unico spirito universale, che costituisce la sua sostanza e la sua propria essenza. Come potrebbe egli sottrarsi? È appunto questo stesso spirito universale che viene colto col pensiero dalla filosofia. In essa lo spirito universale pensa se stesso, ed essa quindi ne costituisce il determinato contenuto sostanziale. Ogni filosofia è la filosofia dell'età sua, è un anello della catena complessiva dello svolgimento spirituale; e può dar soddisfazione soltanto agli interessi del suo tempo⁹.

Al tempo storico hegeliano, caratterizzato dunque dalla contemporaneità del presente e dalla continuità omogenea¹⁰, si contrappone una temporalità differenziale, in cui «il presente di un livello è, per così dire, l'assenza di un altro e questa coesistenza di una 'presenza' e di assenze non è che l'effetto della struttura del tutto nel suo decentramento articolato»¹¹.

8 L. Althusser, *L'oggetto del «Capitale»* cit., p. 182.

9 G.W.F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia* in *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 57. Basata sull'edizione che Karl Ludwig Michelet preparò su incarico di un gruppo di discepoli e amici di Hegel, alcuni anni dopo la sua morte, a partire da manoscritti e da appunti di classe dei suoi alunni. Si deve sottolineare che la citazione qui menzionata fa parte della Introduzione scritta, quasi nella sua totalità, dallo stesso Hegel. Il suo editore suggerisce, in più, che questo manoscritto, – come il discorso inaugurale pronunciato presso l'Università di Heidelberg, il 28 ottobre del 1816 –, erano redatti in modo tale che sembravano essere destinate non all'orale, ma alla stampa.

10 L. Althusser, *L'oggetto del «Capitale»* cit., p. 182.

11 Ivi, p. 190.

Ciò significa che la non-contemporaneità è una caratteristica primordiale della struttura. Dove «la contraddizione nasce e rinasce» – per usare un’espressione di Balibar – la temporalità è surdeterminata da una pluralità di ritmi articolati che «permette di pensare insieme struttura e congiuntura»¹². La natura multipla della temporalità consente, a sua volta, di identificare il dominio ideologico di un tempo lineare, irreversibile e sequenziale che viene presentato come l’esperienza ideologica di un tempo assoluto. Ma quella rappresentazione non è il tempo della storia, ma l’*assolutizzazione immaginaria di uno dei suoi ritmi*¹³, preso come misura degli altri.

la vera storia non ha nulla che permetta di leggerla nel continuo ideologico di un tempo lineare che basterebbe scandire e sezionare, essa possiede al contrario una temporalità propria, estremamente complessa e, ben inteso, sicuramente paradossale rispetto alla semplicità disarmante del pregiudizio ideologico¹⁴.

Il rifiuto del modello ideologico di un tempo continuo suscettibile di sezioni di essenza del presente, si riferisce a un’operazione teorica che non cancella il rischio ideologico a meno che, come avverte Althusser, possa allo stesso tempo evitare di essere sostituito dall’idea di tempi diversi, autonomi e indipendenti tra loro. In questa rappresentazione si conserva lo stesso riferimento al tempo assoluto, ma sotto un’altra forma: quella dell’esistenza di più storie, le cui temporalità possono essere differenziate tra loro, secondo i loro anticipi o ritardi, cioè con la misura di una distanza che sostituisce, larvamente, dice Althusser, un tempo generale preso come riferimento.

Lasciando da parte entrambe le rappresentazioni, la specificità dei tempi e delle storie è differenziale, poiché si basa sulle relazioni articolate tra i diversi livelli. Se si tratta quindi di storie differenziali, di tempi e ritmi diversi, di cicli e livelli, la specificità differenziale delle loro relazioni deve essere pensata «nella unità specifica della struttura complessa del tutto»; i ritardi, i progressi, le sopravvivenze, le ineguaglianze dello sviluppo non condividono la loro esistenza come effetti diversificati di uno stesso tempo ideologico, al contrario, «*co-esistono* nella struttura del presente storico reale: il presente della *congiuntura*»¹⁵.

La contraddizione dialettica tra le differenze e le dipendenze di questi differenti livelli non è mai evidente o visibile, quindi non possono essere lette immediatamente come l’evidenza di un oggetto empirico. Queste assenze che abitano la presenza del visibile sono ciò che ci permette di affermare, contro Hegel, che non c’è *in ogni elemento della struttura* l’espressione dell’essenza del tutto. Quindi il tempo invisibile non è una storia giustapposta ma nascosta; tantomeno è l’assenza del nome dell’aspetto negativo contenuto nell’essenza differenziale di ciascun elemento, ma piuttosto la differenza articolata tra le varie istanze della struttura e il luogo in cui si radica la complessità del tutto strutturato.

Parlare di temporalità storica differenziale significa, dunque, obbligarci assolutamente

12 V. Morfino, *Il materialismo de Althusser*, Santiago de Chile, Palinodia, 2014, p. 9.

13 Prendo a prestito questa formulazione da Vittorio Morfino che nel suo contesto originario si riferisce alla descrizione della sostanza in Spinoza come la decostruzione dello statuto immaginario della linea temporale della narrazione biblica, sottolineando che questa in Spinoza non costituisce la presenza di un tempo assoluto, ma l’«ordine delle connessioni delle durate e l’intreccio di ritmi». Per uno sviluppo più approfondito della questione della temporalità plurale cfr. V. Morfino *et alii*, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 2013.

14 L. Althusser, *L’oggetto del «Capitale»* cit., pp. 189-190.

15 Ivi, p. 192.

a situare *il luogo* e a pensare, nella sua specifica articolazione, la *funzione* di un certo elemento o livello nella configurazione attuale del tutto; significa determinare il rapporto di articolazione di questo elemento in funzione degli altri elementi, di questa struttura in funzione di altre strutture, cioè obbligarci a definire che ciò che è stato chiamato la sua *surdeterminazione* [...] E questo non è altro che la teoria della congiuntura indispensabile alla teoria della storia¹⁶.

2. Il tempo neoliberale: contraddizioni e tendenze

Per Balibar non vi è un senso della Storia che garantisca una determinata trasformazione. Tuttavia, pur senza scopo, la storia è un movimento di trasformazione in cui tutte le sue configurazioni sono sempre soggette a un processo dialettico.

L'ideologia neoliberista è *caratterizzata* forse, a differenza dell'occupazione empirista e razionalista dell'idealismo che ebbe il suo culmine nel diciannovesimo e ventesimo secolo, da un particolare eccesso discorsivo che può essere letto, sintomalmente, a partire dalle conseguenze rinnovate della sua diagnosi. In linea con questa tesi, Balibar propone di discutere alcune interpretazioni contemporanee che riattualizzano, nel presente della scena neoliberista, la formula dell'ingresso in una post-storia, profetizzando un processo di de-democratizzazione irreversibile. Il problema è inscritto, quindi, nella necessità di situare un punto di vista dialettico che evidenzi la temporalità complessa in chiave materialista; una lettura della forma variabile del conflitto nel movimento della storia.

Nella sua discussione con Wendy Brown¹⁷, Balibar sottolinea che non è sufficiente concordare le caratteristiche generali di un presente neoliberale; nella diagnosi e caratterizzazione della sua realtà ideologica, è necessario discutere le tesi filosofiche da cui viene accompagnato:

il neoliberalismo non è soltanto una ideologia, e una mutazione della natura stessa della politica, [...] non soltanto tende a neutralizzare quanto più possibile l'elemento di *conflittualità* insito nella sua figura classica, ma vuole privarla preventivamente di ogni significato [...] Non si tratta tanto di politica quanto di *antipolitica*¹⁸.

Tuttavia, l'antipolitica non è l'inverso della politica o la sua negazione, è una controtendenza all'interno del gioco del suo processo differenziale. Nel quadro di questo conflitto immanente si giustifica, secondo Balibar, l'insistenza sulla democrazia come un problema che recupera la dimensione dialettica; come il movimento di una storia complessa in cui le contraddizioni non nascono come una conseguenza necessaria della totalità all'interno di uno schema causale di sviluppo. La democrazia non è un regime che può essere superato dalla propria negazione interna, è piuttosto la forma conflittuale e contraddittoria di una lotta di tendenze.

Né una realtà consolidata né un mero ideale, è la lotta permanente contro la propria conversione in oligarchia e monopolio del potere¹⁹. Pertanto, non ha la forma di una delle

16 *Ibidem*.

17 W. Brown, *Neo-liberalism and the end of liberal democracy*, in *Edgework: critical essays on knowledge and politics*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005.

18 E. Balibar, *Cittadinanza*, Torino, Bollati, 2012, pp. 135-136.

19 Cfr. É. Balibar, *Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la*

tendenze in discussione, ma il carattere irrisolto e conflittuale che oscilla tendenzialmente tra la sua democratizzazione e la sua de-democratizzazione senza mai raggiungere la sintesi assoluta di una democrazia totale o il superamento del momento alienato dell'Idea.

In questo senso, la caratterizzazione del neoliberismo come una nuova razionalità, o come una crisi dei sistemi politici tradizionali, liberali o autoritari, corrisponde solo all'identificazione delle forme ideologiche in cui la congiuntura riproduce le rappresentazioni di un tempo assoluto. L'idea di un tempo irreversibile che è accompagnato da questa rappresentazione è, per Balibar, correlativo a un salto fuori dalla storia, salto che «dà all'idea di de-democratizzazione una dimensione propriamente apocalittica»²⁰, in breve, una versione attualizzata della fine della storia in due versioni parimenti escatologiche, una nichilista, l'altra redentrica²¹.

Alcuni dei risultati di questo processo di decomposizione sarebbero: il collasso dell'intervento dello stato nella vita comune, la rivalutazione del carattere illimitato delle libertà individuali – tanto fittizie nelle loro condizioni materiali quanto violente nelle loro reali conseguenze – e infine la dissoluzione della cittadinanza, come effetto diretto della profonda crisi dei sistemi rappresentativi. Balibar si chiede se, in questo scenario, la cosiddetta «decomposizione della cittadinanza» sia effettivamente un fatto o se, al contrario, sia una risorsa ideologica a cui si fa appello all'interno di questi processi di cui si suppone essere la conseguenza. Con le sue parole:

La risposta neoliberale alla crisi dello Stato nazional-sociale (o, se si preferisce, il contributo del neoliberismo allo scoppio della crisi; in altre parole, la promozione illimitata dell'individualismo e dell'utilitarismo, e la privatizzazione delle funzioni e dei servizi pubblici [...] In che misura si può dire che questa risposta contiene il pericolo mortale per la cittadinanza, non solo nelle sue figure passate, ma anche in quelle a-venire?²²

Perché da un lato si presuppone che la rappresentanza sia diventata inutile, irrazionale, a fronte dell'emergere di forme di governance che dovrebbero consentire di ottimizzare i programmi sociali e le procedure di riduzione dei conflitti, sempre che si considerino utili, e dall'altro lato si proclama più che mai che la rappresentanza è una forma politica impraticabile, pericolosa²³.

Ma se è vero che la crisi non è il transito verso una particolare forma di stabilizzazione del capitalismo contemporaneo ma il suo regime di normalità, in primo luogo dobbiamo riconoscere che la crisi non si proietta in una teleologia dell'apocalisse o in un'utopia trasformativa; e in secondo luogo, si deve ammettere che la «normalizzazione di un regime» non è sinonimo di soppressione del conflitto né del movimento di contraddizioni storiche.

Non è la storia svuotata del conflitto, è la rappresentazione delle sue contraddizioni nell'idea di crisi come regime di normalità. Questa è la precisa funzione ideologica, la cattura della storia attraverso l'invisibilizzazione della sua componente processuale, la dimensione complessa della sua temporalità, le contraddizioni su cui si articola la singolarità di una congiuntura e le determinazioni delle sue condizioni storiche.

ciudadanía, «Enrahonar. Quadernos de Filosofia» 48 (2012), pp. 9-19.

20 E. Balibar, *Cittadinanza* cit., p. 141.

21 Ivi, p. 142 e ssg.

22 Ivi, pp. 16-17.

23 Ivi, p. 154.

Il ricorso neoliberale a diverse forme di governo è radicato in un'ideologia dell'eterno presente, la cui visibilità immediata oscura la lettura di una molteplicità di ritmi presenti ma resi invisibili; forme di riconversione della componente «futuro» in forme di passività o rassegnazione; modi per reprimere l'aspetto necessariamente incompleto dell'orizzonte democratico al fine di proiettare il suo fallimento; e infine, i modi per sostituire l'aspirazione e il desiderio per il comune con identificazioni soggettive radicalmente particolarizzate²⁴. Ma forse la sua più grande vittoria è privare il conflitto della sua forza politica. Sradicato dallo spazio politico e sociale, è relegato a determinate aree specifiche per essere identificato e represso.

Si deve sottolineare una certa ideologizzazione del rapporto tra conflitto e violenza che, non senza perversità, destina la violenza istituzionalizzata a una repressione preventiva del conflitto. L'operazione è duplice: da un lato si particolarizza il conflitto in «casi» o «soggetti», dall'altro si esercita una controviolenza repressiva in nome di un ordine democratico. Tra la «crisi sistemica» e la «violenza settorializzata», ciò che viene neutralizzato, all'interno di tutte le variazioni del conflitto, è la possibilità che l'azione politica ascenda a livello collettivo. In definitiva ciò che impedisce è la sua «espressione come realtà costitutiva della vita democratica»²⁵.

Il tempo neoliberale non cancella la componente conflittuale, la chiama «crisi» e la espone come totale e permanente. In una sorta di visibilità accecante dovuta all'eccesso della sua trasparenza: non si nasconde, si espone eccessivamente per non essere visto. Ciò che viene cancellata non è la politica, ma il modo in cui indica un'universalità a cui puntano espressioni come «cittadinanza» o «popolo». Ciò che sopprime questa rappresentazione sono i processi conflittuali tipici delle composizioni collettive, sostituiti da istanze di difesa di processi di particolarizzazione promossi dal mandato di identificazioni altamente individualizzate.

Contrastare la sinonimia tra conflitto e crisi permette di recuperare una riflessione sui rapporti che la democrazia mantiene con la lotta. Situare così una problematizzazione di questa relazione permette di evitare il circolo che esige che la democrazia sia definita e obbliga a pensarla nella storia. All'interno dei gradi di presenza (o efficacia) della congiuntura, è necessario leggere a partire da questi indici le assenze determinate che il pregiudizio ideologico nega quando legge l'effetto come «*presente tutta intera*, mentre essa non vi è presente, [che] come struttura»²⁶.

[tr. it. di Vittorio Morfino]

24 Allo stesso modo che il suo inverso – la forma ugualmente ideologica della contro-identificazione, come direbbe Pêcheux –, l'immaginario di una onnipotenza del collettivo, che Balibar chiama anche «comunità compensatorie» (ivi, p. 147).

25 Ivi, p. 116-117.

26 L. Althusser, *L'oggetto del «Capitale»* cit., p. 251.

SCIENZA DELLA STORIA E/O GENEALOGIA DEL TEMPO? UN «CONTATTO NEL CUORE DI UN CHIASSMO»: ALTHUSSER E FOUCAULT

LUCA PINZOLO

La conoscenza della storia non è più storica di quanto non sia zuccherata la conoscenza dello zucchero.
L. Althusser¹

1. Può non sembrare così pacifico un avvicinamento tra Michel Foucault e Louis Althusser, soprattutto se si parla della questione della temporalità. I due autori, in generale, partono da presupposti o paradigmi differenti, diversi sono i tipi di testi che leggono – e diversi sono necessariamente i rispettivi stili di lettura. Foucault legge bollettini, ordinanze, testi giuridici, referti medici, Althusser: legge opere filosofiche, in breve: legge dei «libri» e a che cosa significhi proprio leggere libri dedica pagine importanti e teoreticamente dense².

La critica di Foucault alla teoria marxista dell'ideologia – sarebbe ciò che offusca l'accesso di un soggetto, supposto pienamente capace di conoscenza, alla verità – non è applicabile ad Althusser, per il quale, come è noto, il soggetto stesso è, a sua volta, un *effetto* o un costruito ideologico³.

-
- 1 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 192.
 - 2 Segnatamente, le pagine di apertura di *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale* cit. Un opposto speculare – rivelativo della strategia foucaultiana operata sui «discorsi» e sugli «enunciati» – si può trovare nelle righe conclusive della lezione del 28 febbraio 1973 di M. Foucault, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, tr. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 2019, pp. 181-182 (oltre che, naturalmente, nell'*Archeologia del sapere*).
 - 3 Si tratta della tesi sviluppata in *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, pubblicato nel 1970, parte del manoscritto, pubblicato postumo nel 1995, *Sur la reproduction*, tr. it. a cura di R. Finelli, *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti, 1997, in part. p. 191: «la categoria di soggetto è costitutiva di ogni ideologia, ma allo stesso tempo [...] la categoria di soggetto non è costitutiva di ogni ideologia, se non in quanto ogni ideologia ha come funzione (che la definisce) di 'constituire' i soggetti concreti»; argomenti dello stesso genere comparivano già nelle *Tre note sulla teoria dei discorsi*, del 1966, tr. it. in L. Althusser, *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, tr. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1994, pp. 118-125. Per quanto riguarda Foucault, si veda *La verità e le forme giuridiche*, in Id., *Il filosofo militante. Archivio Foucault 2*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 84: «Mi sembra che questa forma d'analisi, tradizionale nel marxismo universitario in Francia e in Europa, presenti un difetto molto grave: quello di supporre che in fondo il soggetto umano, il

Si tratterà, allora, per riprendere un'espressione con cui Levinas connotava il suo rapporto con il giovane Derrida⁴, di mettere in luce un «contatto nel cuore di un chiasmo», che, in questo contributo, sarà piuttosto la provocazione di un incontro-scontro, avente lo scopo di far parlare meglio i due autori in relazione al problema della pluralità dei tempi e della sua posta in gioco filosofica e politica.

2. Nell'*Abbozzo del concetto di tempo storico*, IV capitolo dell'intervento dedicato all'*Oggetto del Capitale*, Louis Althusser si propone «come obiettivo di costruire il concetto marxiano di tempo storico»⁵. Come interpretare questo proposito? Quanto detto, infatti, sembra suggerire che tale concetto non sia ancora stato costruito⁶ ma che, d'altra parte, tale costruzione sia importante – per non dire essenziale – tanto per una scienza della storia quale che essa sia, tanto per la stessa scienza marxista della storia. Le implicazioni del discorso althusseriano riguardano, pertanto, l'intera disciplina storica nella sua stessa pretesa di scientificità: il discorso storiografico non è, infatti, (ancora) scientifico, in quanto impiega «ingenuamente», come avrebbe detto Husserl, uno o più concetti di tempo raccattati in giro, senza definirne la peculiarità in relazione al proprio sguardo e al proprio oggetto. In altri termini, il discorso storiografico non interroga la peculiarità della/delle concezione/i del tempo di cui, pure, si serve: non si pone, insomma, la questione dell'adeguazione di tale concetto al proprio oggetto che, infine, appare esso stesso come a sua volta non definito né determinato.

Al contrario, la scienza marxista della storia comporterebbe tanto la definizione-costruzione del proprio oggetto specifico – il modo di produzione e, segnatamente, il modo di produzione capitalistico⁷, quanto la definizione-costruzione, ancora mancante, della

soggetto della conoscenza, siano in un certo modo dati preliminarmente e definitivamente e che le condizioni economiche, sociali e politiche dell'esistenza non facciano altro che depositarsi o imprimersi su questo soggetto definitivamente dato»; Foucault ritiene di poter mostrare, invece, come «le condizioni politiche ed economiche dell'esistenza non siano un velo o un ostacolo per il soggetto della conoscenza, ma ciò attraverso cui si formano i soggetti di conoscenza e quindi i rapporti di verità»: *ivi*, p. 96. Sull'attenzione, ancorché critica, che Foucault avrebbe forse nutrito nei confronti della teoria althusseriana dell'ideologia, si veda la lettera di E. Balibar del 4 dicembre 2014 posta in appendice a M. Foucault, *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, tr. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 2019, pp. 299-303; per un inquadramento della questione dell'ideologia nei corsi foucaultiani, si veda anche O. Irrera, *Michel Foucault e la critica dell'ideologia nei Corsi al Collège de France*, in P. Vernaglion (a cura di), *Michel Foucault. Genealogie del presente*, Roma, manifestolibri, 2015, pp. 55-85; si vedano anche D. Melegari, *Due fratelli silenziosi. Althusser, Foucault al bivio dell'ideologia*, «Scienza e Politica» 50 (2014), pp. 137-159, nonché W. Montag, *Althusser and Foucault. Apparatuses of subjection* in Id., *Althusser and his contemporaries*, Durham - London, Duke University Press, 2013, pp. 141-170. La critica di Foucault tocca, però, la questione cruciale – e certo non indifferente ad Althusser – della verità: il Foucault degli anni '70, fortemente influenzato da Nietzsche, muove da una «volontà di potenza», riletta nei termini di tattiche e strategie dei poteri, che si esprime attraverso la produzione di saperi: la questione sarà, per tutta la sua vita, *che cosa farsene* di questi saperi, così come l'ultima fase delle sue ricerche riguarderà, notoriamente, il tema dell'uso della verità o del dire-il-vero.

4 E. Levinas, *Tutt'altrimenti*, in Id., *Nomi propri*, tr. it. a cura di F.P. Ciglia, Casale Monferrato, Marietti, 1984, p. 73.

5 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale* cit., p. 185.

6 *Ivi*, p. 195: «Dobbiamo prendere sul serio il fatto che la teoria della storia, nel senso forte, non esiste o esiste solo a mala pena per gli storici».

7 Così lo stesso Althusser: «scienza della storia delle formazioni sociali»: *Sul rapporto fra Marx e Hegel*, in Id., *Lenin e la filosofia*, tr. it. di F. Madonia, Milano, Jaca Book, 1972, p. 54.

temporalità peculiare del proprio oggetto specifico – appunto il modo di produzione capitalistico.

Si tratta di due oggetti differenti – tempo e modo di produzione capitalistico – ancorché solidali e inseparabili? Si tratta di un solo e medesimo oggetto – ancorché modulato secondo due differenti inflessioni?

Althusser ci dice che la costruzione del concetto marxiano di tempo storico va fatta «a partire dalla concezione marxiana del tutto sociale»⁸. Per il momento, tutto ciò comporta, ancora, che la *scienza della storia* – e, più in generale, il discorso storiografico – presupponga il campo problematico «sempre-già-dato» del modo di produzione capitalistico (che non vuol dire che il capitalismo ci sia sempre stato); che non potrebbe esserci storia – e, in effetti, forse non c'è – del modo di produzione feudale o, in generale, dei modi di produzione cosiddetti «pre-capitalistici», *se non* a partire dal modo di produzione capitalistico (e magari questo «a partire da» andrebbe chiarito – non è possibile farlo qui). Quindi, Erodoto, Tucidide, Iacopo da Varazze etc. *non hanno fatto storia*, almeno non «scientificamente», dato che la questione della storia sarebbe emersa solo con l'emergenza del modo di produzione capitalistico.

È in questa congiuntura storica che Marx può scoprire ed inaugurare il «continente-storia»⁹, ed è solo a partire da qui che a Marx, come gli riconosce Foucault, è stato possibile operare quel «decentramento» dell'unità del sapere «mediante l'analisi storica dei rapporti di produzione, delle determinazioni economiche e della lotta delle classi», operazione che lo rende prossimo a Nietzsche¹⁰.

Perché? Molto banalmente perché, come si dice, un fattore importante per la genesi del modo di produzione capitalistico è stato «l'invenzione dell'orologio» e perché tutta la questione dell'accumulazione del capitale e della produzione di valore comporta un uso strategico ed economico del tempo. Il concetto di modo di produzione capitalistico e il concetto di tempo definiscono, pertanto, un unico campo di indagine in cui storia ed economia si incontrano: «L'oggetto della storia come scienza possiede, dunque, lo stesso tipo d'esistenza teorica e si situa allo stesso livello teorico dell'oggetto dell'economia politica secondo Marx»¹¹.

Pertanto, se l'unità di analisi della scienza marxista della storia è il modo di produzione capitalistico – o, meglio, il suo «concetto», il «concetto» di tempo storico ha senso solo in relazione alla posizione che vi occupa. Non si tratta, insomma, di dire «che cosa è il tempo», né «quanti» o «quali» tempi ci siano in generale: si tratta di vedere quale posizione occupa e quale funzione riveste nel *tutto*: ed è da qui che possiamo cominciare a vedere quanti tempi ci sono e *come si legano*; mancando di questo approccio, anche gli storici degli «Annales» non sono andati oltre qualche constatazione empirica di ritardi e di dislivelli nel *continuum* storico¹², senza individuare il concetto che spiegherebbe tale articolazione. La teoria scientifica marxista del tempo storico è la descrizione e spiegazione della *compresenza* o della «coesistenza» dei tempi in una struttura singolare concreta.

Non c'è, però, analisi del tempo che non abbia valenza anche *politica*: la tesi rintracciata da Althusser nel *Capitale*, infatti, come, del resto, tutte le tesi contenute in quell'o-

8 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale* cit., p. 185.

9 L. Althusser, *Sul rapporto fra Marx e Hegel* cit., p. 55.

10 M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, tr. it. di G. Bogliolo, Milano, Rizzoli, 1980, pp. 18-19.

11 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 194.

12 Ivi, p. 184.

pera, «non è solo una tesi epistemologica, che interessa solo i filosofi [...]: è anche una tesi che può interessare gli economisti e gli storici – e naturalmente, di conseguenza, i militanti politici»¹³. La scienza della storia, nella sua valenza critica, è anche critica del concetto di tempo – o, quanto meno, della «natura» ideologica e dell'uso «ideologico» del concetto di tempo.

Nel trattare della questione del tempo, Althusser fa riferimento a una «coesistenza», termine che rimanda allo spazio più che al tempo. Di qui una considerazione: non si prende criticamente ad oggetto del discorso il tempo impiegando un lessico ed un apparato concettuale di tipo temporale. Alcune determinazioni o connotazioni del tempo vanno indagate e non possono essere utilizzate nel discorso: non ha senso parlare di una omogeneità di eventi che il tempo raccoglierebbe nella *contemporaneità* di un'epoca¹⁴; non ci serve necessariamente neppure fare ricorso a una temporalità centrata, questa volta, sulla dimensione della *successione* – né primato della sincronia né della diacronia. In generale, è la stessa forma del tempo che sembra rivelarsi inadeguata: «questa *coesistenza*, questa articolazione delle componenti 'del sistema sociale', il mutuo supporto dei rapporti tra loro, non può *pensarsi* nella 'logica del movimento, della successione, del tempo'»¹⁵.

Ma sappiamo, adesso, che la costruzione del concetto di tempo ha come orizzonte o campo teorico la «coesistenza»: è a partire da lì che si deve poter costruire il concetto scientifico di tempo – a partire, cioè, da un concetto che non fa riferimento alla temporalità, dato che, al contrario, sembra suggerire una sorta di «prossimità» o di «contiguità». La domanda verterebbe, a questo punto, sul *luogo* o sul *campo* in cui i molteplici tempi storici «stanno», sulla posizione che essi occupano, sulla struttura della loro gerarchia o sul suo «ordine-di-connessione», come direbbe Balibar. Sappiamo anche che tale concetto ha una valenza politica, quindi che la sua costruzione passa attraverso la demistificazione dell'uso *ideologico* del concetto di tempo.

3. La questione, a questo punto, diventa: come raccontare la genesi e la funzione del tempo? Tale racconto, come detto, non può appoggiarsi su quello stesso tempo, il tempo «crometrico» per intenderci, che si tratta di indagare criticamente. Se le indicazioni di Althusser restano su un piano programmatico, possiamo, però, aiutarci prendendo spunto dalle operazioni svolte da Michel Foucault nel corso, tenuto al Collège de France tra il 1972-1973, dedicato alla *società punitiva*¹⁶.

Quello che intendo fare, adesso, è partire dalla lettura che Foucault presenta della nascita della prigione – meglio: dell'emergenza della «forma-prigione» e delle istituzioni penitenziarie – per estrapolare, da questa narrazione, la narrazione genealogica della nascita e dell'istituzione della «forma-tempo», che a Foucault appare come contemporanea e imparentata alla fabbrica, in quanto istituzione dedita ad una misura onnipervasiva di

13 Ivi, p. 169.

14 Si vedano le critiche all'indebita sovrapposizione tra «presente» e «contemporaneo» e «sincronico», e la contrapposizione, appunto, di una coesistenza di tempi in senso a-sincronico, nel tentativo di rompere l'idea di un'autofondazione, e quindi di un'autosufficienza o autosussistenza del modo di produzione capitalistico, del suo eterno presente che si dilata fino a diventare dimensione inglobante di tutte le *ek-stasi* temporali, ridotte a forme difettive del presente, Ivi, pp. 182-185. Su questo si veda V. Morfino, *Sul sincronico*, «Oltrecorrente» 4 (2002), pp. 39-52.

15 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, p. 185.

16 M. Foucault, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)* cit.: questo corso, assieme al corso dell'anno precedente, *Teoria e istituzioni penali*, contiene il materiale di *Sorvegliare e punire* (1975), ma con qualcosa in più.

una «vita», risucchiata sul livello della produzione di valore. Nella lettura che propongo qui, l'emergenza della «forma-prigione» coincide, pertanto, con l'emergenza della «forma-tempo».

Ulteriore spunto di interesse è che Foucault, nel trattare la nascita e la diffusione del sistema carcerario, presenta un'emergenza o un'interferenza *sdoppiata*¹⁷, in cui la «forma-tempo» va ad urtare *contro il discorso penale* (la teoria del crimine e del criminale) e si salda con esso. Ciò comporta che la narrazione di questo «incontro» non segue un ordine «cronologico» preciso e rigoroso, né una successione coerentemente articolata e dispiegata, ma si articola, piuttosto e al contrario, secondo «cesure che frantumano l'istante e disperdono il soggetto in una pluralità di posizioni e di funzioni possibili»¹⁸.

La tesi di Foucault, in breve, è questa. L'emergenza dell'immagine del criminale come «nemico della società»¹⁹ (discorso *penale*) è *contemporanea* all'emergere e all'imporsi del modello – *penitenziario* – della carcerazione; e, tuttavia, *quel* discorso penale (la definizione del criminale) e *quel* modello penitenziario (la reclusione, la «forma-prigione») non sono omogenei né appartengono ad uno stesso piano, al punto che il secondo non è derivato dal primo né «logicamente» – la teoria del criminale come nemico ha ammesso, infatti, molteplici modelli di punizione che non hanno nulla a che fare con il carcere²⁰ – né «storicamente», ossia secondo un modello di causalità lineare successiva²¹. Pur essendo «contemporaneo» al discorso penale, il sistema penitenziario viene «introdotto di traverso», al punto che Foucault può affermare, in modo sorprendente, che «non si [costituisce] nel preciso momento»²².

In altri termini, il sistema penitenziario moderno e contemporaneo nasce come interferenza di un discorso e di una pratica che si sono costituiti in tempi e luoghi differenti e si sono toccati quasi per contagio. Ora, l'eterogeneità della forma-prigione rispetto al discorso penale, la sua non-derivabilità *logica* o *storico-causale* viene tradotta in una *diacronia*: ciò che avviene «nell'epoca in cui...»²³, «contemporaneamente»²⁴, «l'evento che si è prodotto in quel periodo»²⁵, non si è, però, costituito, «nello stesso momento». Se, come già insegnava il metodo genealogico di Nietzsche, «dietro le cose c'è tutt'altra cosa»²⁶, allora bisognerà ammettere anche che *dietro* al tempo... *non c'è il tempo*: dietro al tempo, ricondotto alla «forma-tempo» e a tutto quanto tale forma comporta in termini di assoggettamento e dominio, c'è tutt'altra cosa che la «forma-tempo» – e forse non solo *dietro*, ma anche *in mezzo*: le strategie di resistenza cui Foucault accenna faranno, infatti, ricorso a forme di trasgressione del tempo e, se vogliamo, lo stesso andamento della narrazione di Foucault ne costituisce un'ulteriore, formidabile, trasgressione.

17 Ivi, p. 98.

18 M. Foucault, *L'ordine del discorso*, tr. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1972, pp. 44-45.

19 M. Foucault, *La società punitiva* cit., p. 78.

20 Ivi, pp. 80-81: segnatamente l'«infamia», il «taglione» e la «messa in schiavitù».

21 Ivi, p. 78.

22 Ivi, p. 98.

23 Ivi, p. 76.

24 Ivi, p. 78.

25 Ivi, pp. 75-76.

26 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, tr. it. a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977, p. 32. Circa il metodo «genealogico» o «studio delle filiazioni», si veda la nota dei curatori a *La società punitiva* cit., pp. 107-108.

4. La complessa, ancorché unitaria e coerente, ricostruzione che Foucault presenta della nascita delle istituzioni penali può essere declinata secondo almeno *quattro variazioni*.

Prima variazione: insiste sul fattore «eterogeneità». Il sistema carcerario emerge contemporaneamente all'emergere della teoria del criminale come nemico sociale:

da una parte, alla fine del XVII secolo, si assiste a tutta la riorganizzazione del sistema delle pene intorno alla carcerazione e, dall'altra, questa riorganizzazione avviene contemporaneamente all'emergere del criminale-nemico sociale²⁷.

Seconda variazione: punta l'attenzione sulla variabile-«tempo». Il sistema carcerario non deriva dal principio del criminale-nemico sociale – in effetti, come detto, è meno compatibile con tale principio rispetto ad altri sistemi di punizione – ma si impone, per così dire, *lateralmente*, sostituendo «ai modelli deducibili dalla teoria penale [...] la variabile del tempo»²⁸.

Terza variazione, che esplicita la precedente, evidenzia la «parentela» tra la detenzione e la forma del salario. La *forma-prigione* è «imparentata» con la *forma-salario*²⁹: «la forma-prigione e la forma-salario sono due forme storicamente gemelle», tuttavia «non è ancora possibile dire con esattezza quali sono i loro rapporti»³⁰. Si può dire almeno questo: la forma-prigione può «essere accostata alla forma-salario»³¹; c'è, quindi, una parentela, ma, più che una paternità, una fraternità gemellare – nascono insieme, si «somialano», dato che «la stessa forma si ritrova nel salario e nella prigione»³² e non si può dire che il modello del salario venga «trasferito» sul modello della reclusione.

Proprio come il salario retribuisce il tempo durante il quale la forza lavoro è stata comprata da qualcuno, la pena risponde all'infrazione non in termini di risarcimento o di aggiustamento esatto, ma in termini di quantità di tempo e di libertà³³.

Quarta variazione:

La prigione è dunque introdotta di traverso nella trama che deriva dalle teorie e dalle pratiche, e un po' all'improvviso, in maniera forzata. Da dove viene allora questa forma? Infatti, sebbene attraversi di sbieco la trama di derivazione del sistema penale, non si [costituisce] nel preciso momento in cui avviene questa interferenza³⁴.

Abbiamo, inizialmente, una «trama» che deriva dalle teorie e dalle pratiche, ma che non porta a nulla: le pratiche non sono destinate ad espandersi e ad imporsi; la forma-prigione si introduce «di traverso» e «un po'» all'improvviso, in maniera «forzata»: essa, cioè, attraversa come «di sbieco» tale trama, facendola improvvisamente disfare e deviare dal suo corso presunto. Tuttavia, la prigione non si è costituita «nello stesso momento» in cui è avvenuta la sua interferenza con quanto detto. Con una formula ap-

27 M. Foucault, *La società punitiva* cit., p. 78.

28 Ivi, p. 83.

29 *Ibidem*.

30 Ivi, p. 84.

31 Ivi, p. 97.

32 *Ibidem*.

33 Ivi, p. 83.

34 Ivi, p. 98.

parentemente strana, Foucault, dopo aver insistito a più riprese sulla contemporaneità della forma-prigione e dell'emergenza delle teorie penali, ci dice, adesso, che quella «contemporaneità» non si produce «nello stesso momento». L'eterogeneità, l'irruzione «di sbieco», si traducono nella esibizione di una diacronia – la contemporaneità secondo l'ordine cronologico istituito si dice *genealogicamente* secondo una diacronia. Certo, Foucault sta dicendo che la forma-prigione si incontra e si salda col discorso penale (il criminale-nemico), ma qualcosa come il carcere si era già prodotto in altri tempi e luoghi rispetto al tempo e al luogo della sua intersezione con il discorso penale. Ma il fatto che, dopo avere tanto insistito sulla contemporaneità tra penale e penitenziario, ad un certo punto, e soprattutto quando si tratta di saldare il discorso sulla prigione con quello della fabbrica, affermi che «non si costituisce nello stesso momento» indica, secondo me, il tentativo di rompere, sul piano della ricostruzione genealogica, lo schema lineare e successivo della forma del tempo-misura cronometrico.

E infatti la ricostruzione si complica ulteriormente. Il carcere è prerogativa del modello quacchero della riabilitazione morale degli individui, già presente nell'Inghilterra della fine del XVII secolo, si impianta in America (carcere di Philadelphia). Tuttavia, non si può dire che il modello del penitenziario quacchero venga semplicemente importato dall'America in Europa: piuttosto, «il penitenziario è ... il campo associato alla prigione»³⁵. Ed ecco un'altra «contemporaneità in una successione»: la «prigione quacchera [è] contemporanea a una serie di eventi dello stesso tipo»³⁶ che si producono in Europa – per esempio in Austria nel 1787, allorché l'imperatore Giuseppe II introduce la prigione come «forma generale della punizione»³⁷. Ancora, in quanto tentativo riuscito di moralizzare e cristianizzare la punizione, la prigione quacchera si produce come una *novità*, certamente, ma «già appesantita da una morale cristiana che le fornisce una profondità storica che non ha [...] dotata di uno spessore millenario»³⁸: il modello quacchero del penitenziario è una novità storica che, in quanto caricata di connotati che vengono dalla tradizione cristiana, appare come *più antico di se stesso*.

Ecco, quindi, un modello di contaminazione reticolare irriducibile ad una temporalità lineare, in cui, anzi, contemporaneità e diacronia si alternano e si scambiano le parti.

Punto di svolta: la *contemporaneità non contemporanea* del discorso penale e del sistema penitenziario ha a che fare con la questione della loro «congiunzione» e del loro funzionamento sotto «un'unica tattica»³⁹. Questa tattica che, pur emersa dalla concomitanza di questi insiemi, o processi o eventi di natura differente, finisce con il farne da saldatura e cornice è, appunto, *l'uso strategico* della forma-tempo.

5. L'istituzione del tempo è, per Foucault, l'effettuazione di un sequestro il cui scopo principale è l'assoggettamento del tempo individuale al sistema di produzione [...]. Gli individui devono essere legati a un apparato di produzione secondo un certo impiego del tempo, che si sussegue di ora in ora e che fissa l'individuo allo svolgimento cronologico stesso del meccanismo produttivo; il che esclude tutte le irregolarità come l'assenza, la dissolutezza, la festa⁴⁰.

35 Ivi, p. 115.

36 *Ibidem*.

37 Ivi, p. 116.

38 Ivi, pp. 105-106.

39 Ivi, p. 126: «Il problema, genealogico quindi, è di sapere come questi due insiemi, di origine diversa, si siano congiunti e abbiano funzionato all'interno di un'unica tattica».

40 Ivi, p. 247.

La moralizzazione dei costumi così spesso denunciata da Foucault rientra in una strategia di governo del tempo – evitare le perdite di tempo. Il capitalismo, scrive efficacemente Foucault, «non incontra la forza-lavoro in quanto tale»⁴¹: diciamo che, in effetti, *la produce e la istituisce* mediante la temporalizzazione della vita. Meglio: *la produzione* della forza-lavoro è la stessa *traduzione* della vita in tempo cronometrico – secondo gli assi «successione», «concatenazione secondo una regola», «misurazione». Non si tratta, insomma, di trasformare il *tempo della vita* in forza-lavoro, ma di *temporalizzare* la vita stessa nel sequestrarla e porla sotto la forma della forza-lavoro.

Ma, di contro a ciò, la vita dell'uomo è «piacere, discontinuità, festa, riposo, attimi, caso, violenza ecc.»⁴²: la vita è interruzione, dispersione, insomma, la scansione della vita ha poco o nulla a che fare con le cosiddette *estasi temporali* – essa non conosce tempo, forse, e forse l'arma più potente e devastante dell'emergenza del capitalismo è stata proprio l'omogeneizzazione delle scansioni della vita, il sequestro del discreto eterogeneo a servizio del continuo omogeneo.

E certo le strategie di resistenza individuate da Foucault – su cui si è esercitata la repressione moralizzante – riguardano tutte le forme di «dissipazione», non «organizzazioni», bensì «modo di esistenza»⁴³. Ma a questo corrisponde anche una pratica di scrittura genealogica basata sulla «dissociazione sistematica» a dispetto «delle antiche continuità»⁴⁴, in cui il motivo-guida della «dispersione» ricorre frequentemente. Si tratta, come proposto nella *Archeologia del sapere*,

di sviluppare una dispersione che non si può mai ricondurre a un sistema unico di differenze, che non si riferisce a degli assi di riferimento assoluto; si tratta di operare un decentramento che non lascia privilegi a nessun centro. Un discorso di questo genere non ha la funzione di dissipare l'oblio, di ritrovare nella profondità delle cose dette, e proprio là dove tacciono, il momento della loro nascita (si tratti della loro creazione empirica o dell'atto trascendentale che dà loro origine); non vuol essere ricupero dell'originario o ricordo della verità, Deve invece fare le differenze: costituirle come oggetti, analizzarle e definirne il concetto⁴⁵.

O, anche, di «fare della storia un uso che la liberi per sempre dal modello, insieme metafisico ed antropologico, della memoria. Si tratta di fare della storia una contromemoria, – e di dispiegarvi di conseguenza una forma del tempo del tutto diversa»⁴⁶.

6. In Althusser possiamo rintracciare, accanto ad una tendenza, in certo senso, «centripeta», ossia la presa in considerazione della coesistenza – certo, diacronica – dei molteplici fattori della struttura, e la ricerca della regola, o della necessità, di tale coesistenza, una tendenza centrifuga, mirante a fare esplodere la coesione della struttura attraverso l'esibizione di grumi anacronistici di passato non smaltiti.

Nello scritto del 1962, *Contraddizione e surdeterminazione*, dopo aver ricordato che la

41 Ivi, p. 248.

42 *Ibidem*.

43 Ivi, p. 208. Come esempio di resistenza centrata sulla «dissipazione», si vedano le parti dedicate alla «festa» e alla «lotteria», pp. 209; 227-228; 248.

44 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* cit., p. 54.

45 M. Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 268.

46 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* cit., p. 49.

teoria dell'efficacia specifica della sovrastruttura è ancora in gran parte da costruire⁴⁷, Althusser presenta come esemplificazione del suo discorso proprio dei casi di *anacronismo*, ossia le cosiddette «sopravvivenze». Quello di «sopravvivenza», egli afferma, è un termine che manca ancora del suo concetto⁴⁸, venendo pensata nella accezione hegeliana della conservazione di ciò che è superato. Il passato, invece, scrive in questo passo: «è tutt'altro che un'ombra, anche 'oggettiva': è invece una realtà strutturata terribilmente positiva e attiva come lo sono, per il miserabile operaio di Marx, il freddo, la fame e la notte»⁴⁹.

Il concetto, presentato in quello scritto, di «surdeterminazione delle contraddizioni» permette di spiegare che una rivoluzione non modifica in un sol colpo tutte le ideologie, ma che, anzi, queste sono dotate di una loro consistenza e densità che conferisce loro una certa «durata» al di là delle loro immediate condizioni di esistenza. In altri termini, in date circostanze, le ideologie in questione possono essere riattivate.

Ma questo cosa comporta? Se qualcosa «sopravvive» è perché, in certo modo, «funziona», ha una sua effettualità ed efficacia: non è quindi una mera sopravvivenza, ma una presenza e un'attualità, non si può dire che sia del tutto contemporaneo all'«adesso»; ma se l'«adesso» coesiste e si lega a ciò che sopravvive, non è a sua volta del tutto *contemporaneo a se stesso*, finendo con l'assumere l'aspetto di un perturbante presente anacronistico: l'«adesso» è, esattamente, la sua *demarcazione* da altri «adesso» non (del tutto) adeguati alle strategie attuali e, al tempo stesso, la sua *co-esistenza* con questi. Una struttura, come un modo di produzione, comincia a mostrarsi come una concomitanza di fattori retta da un elemento determinante «in ultima istanza», la cui natura, nelle fasi terminali della riflessione althusseriana, apparirà come del tutto aleatoria⁵⁰.

7. Le possibilità che si aprono suggeriscono un ripensamento della pratica di scrittura della storia che non prescindano dall'esibizione di *coesistenze «anacroniche»*. È in questa direzione che si muove un contributo di J. Rancière che affronta e ridiscute la nozione di «anacronismo» in vista di una sua autentica «decostruzione» (che non è, nel suo senso autentico, né una «critica» né una sua «distruzione»). Tale categoria, egli afferma, può essere ritenuta «anti-historique» solo in quanto «occulte les conditions mêmes de toute historicité»⁵¹, nel senso di operare una arbitraria confusione di tempi: letteralmente, consisterebbe tanto in un indebito movimento in avanti – mettere un fatto «troppo presto», quanto in un, altrettanto indebito, movimento retrogrado – mettere un fatto troppo tardi⁵² – in tal senso, come sostenuto da L. Febvre, sarebbe «il peccato dei peccati»: il peccato contro il «presente» inteso, a questo punto, come sovrapponibile alla temporalità *tout court*, come la regola che raccoglie gli individui sotto un principio di contemporaneità⁵³.

47 L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, in Id., *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 94.

48 Ivi, p. 95.

49 Ivi, p. 96.

50 Mi riferisco, evidentemente, agli scritti tardi sul materialismo aleatorio – in part. si veda L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino-L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006 – ma compare già qualcosa in alcuni testi della seconda metà degli anni '70 pubblicati postumi: L. Althusser, *Filosofia per non filosofi*, tr. it. di G. Cangioli, Bari, Dedalo, 2015 e *Essere marxisti in filosofia*, tr. it. di V. Carrassi, Bari, Dedalo, 2017.

51 J. Rancière, *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, «L'inactuel» 6 (1996), p. 66.

52 Ivi, p. 54.

53 *Ibidem*. L'occasione dello scritto di Rancière è, in effetti, una discussione del lavoro di Febvre circa la presunta «incredulità» di François Rabelais: in polemica con Abel Lefranc, Febvre soste-

Se, però, si verificano eventi e rotture è perché in «un tempo» si connettono molteplici e differenti linee di temporalità⁵⁴; ma Rancière sottolinea che tale connessione si verifica sempre e ovunque, anche in assenza di eventi significativi o di svolte epocali: il sovrano educato da Bossuet vive in un tempo in cui coesistono – e si distinguono nel loro comunicare – tempi differenti, il tempo della legge naturale, il tempo della legge evangelica e quello della legge scritta⁵⁵. Così, in effetti,

il n'y a pas d'anachronisme. Mais il y a des modes de connexion que nous pouvons appeler positivement des anachronies: des événements, des notions, des significations qui prennent le temps à rebours, qui font circuler du sens d'une manière qui échappe à toute contemporanéité, à toute identité du temps avec «lui-même»⁵⁶.

Di questa possibilità si era già reso conto nel 1972 Foucault, in un serrato confronto con lo strutturalismo e la storiografia di quegli anni⁵⁷. È qui, infatti, che Foucault – presumibilmente non immemore delle analoghe riflessioni di Althusser svolte in *Leggere Il Capitale* – introduce apertamente l'idea di una coesistenza, in ogni segmento preso ad oggetto dalla scienza storica, di durate plurime e di differenti scansioni. «Ritornare» alla storia significa esattamente questo: un movimento di ritorno che presuppone, tuttavia, un congedo o una presa di distanza... dalla storia stessa, intesa come «storia delle Nazioni» e dalla stessa «freccia del tempo», in quanto misura uniforme di un divenire concepito come continuità. Tali stili di narrazione, funzionali all'intento di autofondazione e di autolegittimazione di una nascente borghesia capitalistica i cui interessi si sono articolati proprio attorno alle «grandi unità nazionali», vengono progressivamente abbandonati da un approccio strutturalista e da una storiografia incentrati sulle «trasformazioni» e sugli «eventi». A condizione, però, di concepire l'evento non come irruzione improvvisa di un fatto singolare e atomico – la scoperta dell'America, la caduta di Costantinopoli – bensì come «événements diffus, 'atmosphériques' polycéphales»⁵⁸.

L'evento, insomma, si sparpaglia e si moltiplica, e lo stesso accade alla sua supposta «misura»: sotto la superficie di una narrazione continua e uniforme che segue il filo stesso delle concatenazioni degli eventi, appaiono durate molteplici ed eterogenee: cicli

neva che non era possibile attribuire a Rabelais una posizione di aperto, o anche inconsapevole, ateismo, essendo questo un campo problematico del tutto assente nel XVI secolo. Rifiutando giustamente il cosiddetto «mito del precursore», egli obiettava che una tale attribuzione fosse anacronistica – come dotare Diogene di un ombrello o Marte di un mitragliatore: così facendo, però, obietta a sua volta Rancière, egli è caduto vittima di un abbaglio altrettanto grave, quello di concepire il tempo secondo l'asse della sincronia o della compresenza e l'«epoca» intesa come una totalità chiusa e circoscritta in o da un solo orizzonte temporale – il tempo dell'epoca sarebbe, qui, nient'altro che la riproposizione moderna dell'immagine mobile dell'eternità di matrice platonica: «un temps qui est principe non pas de succession mais de simultanéité, de co-présence; des êtres qui ressemblent à leur temps (au principe de co-présence) [...] des êtres définis non par l'alaé des successions, charnelles et intellectuelles, mais par la contemporanéité avec 'leur' temps»: ivi, p. 60. Cfr. L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, tr. it. di L. Curti-C. Castelli, Torino, Einaudi, 1978.

54 Ivi, p. 66.

55 Ivi, p. 55.

56 Ivi, p. 67.

57 M. Foucault, *Revenir à l'histoire*, «Paideia» 11 (1972), ora in Id., *Dits et écrits (1954-1988)*, tome 2 1970-1975, Paris, Gallimard, 1994, pp. 268-281.

58 Ivi, p. 278.

economici differentemente ritmati, sopravvivenze e inerzie di lunga durata e così via...

Bisognerà pensare che ritornare alla storia equivalga a *sbarazzarsi del tempo*? Foucault sembra suggerire che le cose stiano esattamente così⁵⁹, allo stesso modo in cui ha individuato delle strategie di resistenza in forme di vita in cui il «rifiuto del lavoro» si è strettamente intrecciato all'ozio, alla dissipazione e allo spreco – forme di vita «sovranamente» *inutili*, e felicemente *immemori* come le pecore di Nietzsche⁶⁰.

59 «Il faut donc substituer à la vieille notion de temps la notion de durée multiple, et, lorsque les adversaires des structuralistes leur disent: 'Mais vous oubliez le temps', ces adversaires n'ont pas l'air de se rendre compte qu'il y a beau temps, si j'ose dire, que l'histoire s'est débarrassée du temps, c'est-à-dire que les historiens, eux, ne reconnaissent plus cette grande durée unique qui emporterait d'un seul mouvement tous les phénomènes humains; à la racine du temps de l'histoire, il n'y a pas quelque chose comme une évolution biologique qui emporterait tous les phénomènes et tous les événements; il y a en fait des durées multiples, et chacune de ces durées est porteuse d'un certain type d'événements. Il faut multiplier les types d'événements comme on multiplie les types de durée»: *ivi*, pp. 279-280.

60 I riferimenti sono, naturalmente, a G. Bataille – in particolare a *La parte maledetta*, tr. it. di F. Serna, Torino, Bollati Boringhieri, 1992 e *La sovranità*, tr. it. di L. Gabellone, Bologna, il mulino, 1990 – e all'*incipit* della dissertazione di F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. a cura di G. Colli-M. Montinari, Milano, Adelphi, 1973, p. 6. Alla «vita sovrana», in particolare con riferimento ai cinici, è dedicata la parte centrale dell'ultimo corso tenuto da Foucault al Collège de France, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2016.

SI PUÒ LEGGERE IL TEMPO? TOPICA, PRATICA E TEMPORALITÀ NELLA PROBLEMATICIA ALTHUSSERIANA

NATALIA ROMÉ

1. Introduzione

La questione della temporalità costituisce uno degli interessi centrali nella produzione teorica althusseriana, come si avverte dalle molte pagine che, nella raccolta *Leggere il Capitale*, sono dedicate a sviluppare una critica radicale dell'ideologia empirista e storicista che concepisce il Tempo storico come continuità omogenea e contemporaneità¹. La ricostruzione della problematica a cui questa critica dà luogo risulta ancor'oggi in corso d'opera. In questo articolo, saranno esplorati i contributi althusseriani alla tradizione marxista intorno alla questione della temporalità facendo una deviazione attraverso i passaggi dei suoi testi che affrontano la questione non dalla prospettiva di un consolidamento della teoria materialista della storia, bensì a partire da un interrogativo politico. Diciamo «politico» nel duplice senso di interrogativo teorico sulla politica, e di interrogativo politico orientato all'agire.

Senza la pretesa di affrontare l'ampio dibattito intorno alla periodizzazione della produzione althusseriana e le controversie sulla continuità o discontinuità del suo pensiero, proponiamo di assumere la tesi secondo cui l'originalità della sua concezione della dialettica circoscrive un problema politico e, al tempo stesso, apre un problema epistemologico. In questo quadro, passare per la questione della temporalità non è arbitrario, ma riflette quello che, a nostro avviso, è il modo originale con cui Althusser affronta il problema di una dialettica materialista. In breve, essa delinea un approccio «spaziale» che non si riduce a un'immediata evocazione del cosiddetto «strutturalismo»², e anzi permette di comprendere i numerosi ricorsi di Althusser a metafore spaziali, la cui complessità testimonia lo sforzo di riformulare le domande intorno al soggetto e al tempo storico dalla prospettiva di una causalità immanente. Nelle pagine seguenti ci muoveremo lungo

1 «Dobbiamo concepire in tutto il suo rigore la necessità assoluta di liberare la teoria della storia da ogni compromesso con la temporalità 'empirica', con la concezione ideologica del tempo che la sostiene e la ricopre [...], che costituisce il fondo dello storicismo contemporaneo e che vorrebbe farci confondere l'oggetto della conoscenza con l'oggetto reale...» (L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006, p. 191).

2 A meno che non si interpreti lo «strutturalismo» già come un «post- strutturalismo» e dunque come una corrente filosofica che si dedica al problema del Soggetto, come suggerisce Etienne Balibar nella conferenza «Post- strutturalismo: una destituzione del Soggetto?», pronunciata in occasione del *Colloquium Normes et structures*, Université de Rennes, nel marzo del 2001.

questa direzione; tuttavia, occorre dedicare alcuni paragrafi alla concezione althusseriana del processo di conoscenza prima di entrare nel merito del nostro oggetto di ricerca.

Il dibattito sulla periodizzazione degli scritti di Althusser riguarda la dimensione strettamente espositiva del suo pensiero, che si estende dagli inizi degli anni Sessanta fino alla metà degli anni Ottanta. In questo percorso, l'esposizione della dialettica si dispiega come una torsione della problematica, che consiste in uno spostamento da una questione eminentemente epistemologica (la critica di un'epistemologia idealista) a una questione politica tanto nella sua natura quanto nel suo oggetto. Si può interpretare in questo modo il processo della produzione teorica althusseriana come una piega, o duplicazione del problema, che non determina una reale discontinuità tra due fasi del suo pensiero, ma che espone nel processo concreto e determinato del suo pensiero la *coincidentia oppositorum* dei due termini in gioco, la convivenza conflittuale di due modi in cui il problema della storia può essere posto, contro quella divisione – o depurazione – immaginaria che non riconosce la capacità del pensiero di farsi carico della conflittualità del reale.

Questo significa che la singolare complessità della dialettica materialista althusseriana – se ancora così la si può chiamare – riunisce, nel suo processo, ciò che non si lascia congiungere: una domanda che si rivolge alla teoria della storia per trovare in essa le coordinate di un'apoditticità materialista, e una domanda che, rivolgendosi alla sfera politica, non può che essere una presa di posizione e un esser di parte di tutta la pratica filosofica. Proponiamo, in modo non già compiuto ma come suggestione per le ricerche future, che il più significativo contributo althusseriano nonché uno dei nervi più vitali del suo lascito, consista proprio nelle conseguenze teoriche (e politiche) che possono essere tratte dallo sforzo di sostenere simultaneamente quelli che Althusser chiama in più occasioni «i due estremi della catena». In questo senso, il ricorso giovanile alla nozione freudiana di surdeterminazione per la rilettura di Marx – metaforicamente rappresentata dall'immagine della catena sospesa – da un lato enfatizza la condizione conflittuale della teoria stessa³ (tanto di quella che cerca di catturare le tensioni reali come di quella che tende a forzarle e farle esplodere); dall'altro apre la possibilità di pensare la specificità della pratica politica nel quadro della causalità strutturale, come *esteriorità immanente* e (ri)cominciamento.

Un profondo esercizio di lettura e problematizzazione di concetti, categorie e nozioni, è richiesto per dispiegare la potenza di questa problematica, che senza dubbio ci obbliga a cogliere Althusser nelle divergenze con se stesso. In particolare, richiede però che la lettura non imprima una temporalità immaginaria e lineare sulla gerarchia degli argomenti, né confonda le relazioni concettuali all'interno della problematica con l'ordine temporale di esposizione dei problemi. In quest'ottica, proponiamo di volgere l'attenzione a due luoghi degli scritti di Althusser in cui il problema della pratica politica è affrontato come un problema temporale – come scarto temporale nel Presente – richiamando così a una concezione complessa e plurale della temporalità, la cui intelligibilità richiede la forma di una topica. Il ricorso a una topica conduce infatti a elaborare una concezione critica della temporalità che, oltre a enfatizzare la pluralità dei tempi storici, intende questa pluralità come articolazione differenziale e gerarchica dei tempi (delle formazioni, vale a dire, di congiunture che sono al tempo stesso processo e risultato) e, sul piano filosofico, non ri-

3 A proposito dell'idea di scienza conflittuale, che emerge dai riferimenti al marxismo e alla psicanalisi come «scienze scismatiche», cfr. E. Balibar, *Zitto ancora, Althusser!* In Id., *Per Althusser*, tr. it. A. Catone, Roma, manifestolibri, 1991, pp. 11- 38.

nuncia alla domanda circa l'«evento», ma la riconduce all'interno della demistificazione dell'intero mito dell'Origine richiesta dalla formula del (ri)cominciamento.

2. La topica brechtiana: la politica del pensiero e la critica della rappresentazione

In riferimento al teatro Althusser sostiene ben presto che la lettura delle riflessioni di Brecht così come la visione degli spettacoli del Piccolo Teatro, in particolare de *El Nost Milan*, che commenta in uno dei saggi raccolti nel *Per Marx*, costituiscono una risorsa filosofica di grande importanza per lo sviluppo della sua posizione materialistica. L'obiettivo con cui Althusser riprende le riflessioni brechtiane sul teatro ruota intorno a due questioni: 1. la tesi che afferma che il discorso teatrale (intendendo qui con discorso un concetto più generale di disposizione concreta di elementi significanti, di natura linguistica o extra-linguistica che comprende dalla drammaturgia alla messa in scena, fino al dispositivo architettonico del teatro stesso) esiste al fine di sopprimere la politica, alla quale deve la sua esistenza, e che costituisce una presenza assente che lo determina alle sue spalle⁴. 2. L'identificazione di una «pratica teatrale» materialista, che critica questo dispositivo e, lungi dal predicare un «anti-teatro» o di proporre un nuovo sistema teatrale, opera criticamente all'interno del dispositivo stesso della rappresentazione teatrale mediante l'introduzione di una serie di *spostamenti*. In questo si radica l'omologia tra le tecniche brechtiane nel campo del teatro e la pratica teorica marxiana in quello della filosofia⁵.

È necessario anzitutto riconoscere il gioco specifico della rappresentazione teatrale e assumere la sua esistenza in quanto tale. Il teatro non è la «vita», né la «scienza», né la «politica»; la sua esistenza consiste in un *gioco di rappresentazione specifico*. La scommessa della critica brechtiana consiste in un modo pratico di intervenire, di *spiazzare*, questo gioco al fine di obbligarlo a mostrare ciò che strutturalmente forclude⁶. Questa evocazione risulta interessante poiché consente di sottolineare come la questione non si risolve in un semplice rifiuto dell'idealismo della rappresentazione a favore di una affermazione della «vita». Al contrario, si tratta di un lavoro teorico che delinea una battaglia tra due fronti – quello dell'onnipotenza idealista del Concetto (o della Teoria) e quello dell'affermazione empirista o fenomenologica della Vita (o Prassi), per dimostrare la connessione profonda tra i due. Questo non è casuale, il pensiero althusseriano non precede attraverso rifiuti integrali, ma per *ambivalenze*, poiché elabora il suo oggetto di

4 «Come dicevo pocanzi, nella filosofia e nel teatro, è la politica che parla, ma la sua voce è generalmente nascosta» (ivi, p. 549).

5 «Non si tratta di inventare una nuova filosofia, o un nuovo teatro [...] per far apparire questa mistificazione come mistificazione, e allo stesso tempo, per mostrare la vera funzione della filosofia e del teatro. Tutto ciò deve naturalmente essere fatto nella filosofia e nel teatro. Per mettere la filosofia e il teatro al loro posto giusto, occorre effettuare uno *spostamento* all'interno della filosofia e del teatro» (*ibidem*).

6 «(Il teatro è un 'gioco': gli [attori] giocano; il teatro è una rappresentazione fittizia della realtà. Il 'gioco' non è la vita, non è la realtà. Ciò che è rappresentato sulla scena teatrale, non è la vita in persona, né la scienza in persona, né la politica in persona. Ciò che è rappresentato non è *presente*). Ma bisogna parlare di gioco anche in un secondo significato: è il teatro che permette questo gioco, nel senso in cui c'è un gioco in una porta, in una cerniera, un meccanismo. Questo vuol dire che il teatro è strutturato in un modo che comprende dello spazio, del gioco per introdurre questi cambiamenti» (Ivi, p. 544).

ricerca producendo una *critica simultanea di due opposti astratti*.

Il teatro brechtiano costituisce un dispositivo capace di questa critica. Esso realizza una rivoluzione nella pratica teatrale, nella misura in cui, mobilitando tutti gli elementi della messa in scena nel loro insieme, interviene sull'effetto di rappresentazione e sulla serie di identificazioni che le sono correlate: l'identificazione temporale tra la narrazione e la storia, la relazione di interiorità tra il significato e l'unità della scena, la relazione speculare attore-personaggio-spettatore, ecc..⁷ Il teatro brechtiano insegna ad Althusser che la possibilità di intervenire sul meccanismo di mistificazione che attraversa la rappresentazione (quella teatrale come quella filosofica) non consiste nello svelamento del suo «segreto» – l'immediatezza della vita o la rivendicazione di una prassi pura – bensì in una trasformazione immanente operata all'interno della struttura della specifica pratica teatrale. L'opera di demistificazione non consiste nell'invertire la relazione di rappresentazione come se quella fosse una relazione immediata (più o meno distorta) con il reale, ma nel mettere a nudo il meccanismo pratico di montaggio scenico con cui questa operazione mistificante è prodotta.

L'opera di demistificazione non si situa tra la pratica teatrale e la realtà, ma all'interno della struttura della pratica teatrale, in una relazione di «*esteriorità immanente*» all'insieme di elementi che sostiene l'effetto (immaginario) teatrale della rappresentazione. La trasformazione della pratica teatrale nelle sue relazioni interne, che Brecht chiama *Verfremdungseffekt*, è definito da Althusser «effetto di *scarto*», e consiste nell'insieme di spostamenti che permettono di collocare il teatro «al suo posto». Ciò non significa ridurre il teatro (o la filosofia, nel caso di Marx) alla politica, ma occupare tanto nella filosofia come nel teatro «il luogo che rappresenta la politica», vale a dire, esibire la politicità che è interna al discorso teatrale prendendo atto del meccanismo per il quale esso funziona⁸.

La pratica teatrale brechtiana ha, come effetto, la produzione di una presa di distanza all'interno del teatro, una molteplicità articolata di rotture della relazione di complicità tra lo spettatore e lo spettacolo: la rottura dell'unità dell'«opera»; della topografia a cerchi concentrici organizzata intorno alla figura dell'eroe del dramma, la cui centralità sostiene la continuità narrativa della storia; dell'effetto di interiorità fenomenologica in virtù del quale gli spettatori comprendono il «significato». Il risultato di questa combinazione di spostamenti ostacola l'effetto d'identificazione del pubblico con la scena e dell'opera con la storia⁹. Così, ciò che risulta *smontato*, nel teatro brechtiano, è la complicità tra la centralità del Soggetto della Storia e la continuità omogenea del Tempo della narrazione.

La modalità con cui questa critica brechtiana si esprime è quella della trasformazione materiale del *montaggio* della scena. È una certa disposizione dei «posti» – *topoi* – occupati dagli elementi significanti del teatro che permette di smantellare il suo effetto ideologico. Non è l'affermazione della Pratica – del Teatro come pratica e non come rappresentazione –, ma la sua iscrizione all'interno di una determinata topica, che definisce il carattere materialista del teatro brechtiano. La critica della rappresentazione teatrale non interviene nella «relazione» della scena con la vita reale, ma nella struttura delle relazioni interne alla pratica teatrale.

7 Ivi, p. 545.

8 Ivi, p. 549.

9 Ivi, p. 552.

3. Pratica, topica e temporalità

Risulta a questo punto necessario soffermarsi sul concetto di pratica. Il materialismo althusseriano poggia su una concezione articolata e plurale della pratica, che giunge alla critica di tutte le immagini religiose che concepiscono la pratica come una relazione immediata con il reale – quell'immagine che Althusser ritrova alla base del Mito dell'Eden, come si può leggere nel capitolo dell'edizione postuma della *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, intitolato «Il mito dello Stato di Natura»¹⁰. Althusser dimostra che la trasparenza edenica produce un'idea di vincolo con la natura caratterizzata dall'immediatezza sia della conoscenza che dell'esistenza. L'accesso diretto ai frutti per la soddisfazione della vita – vale a dire, la possibilità di prescindere dal lavoro (materiale) – coincide, nel mito edenico, con la trasparenza della conoscenza, per altro concepita come assenza integrale del lavoro intellettuale¹¹.

Althusser disarticola la nozione idealista/ empirista della pratica come *relazione immediata con il reale*. Quella nozione risulta la controfigura speculare e interiore della Teoria poiché sostiene un'organizzazione gerarchica tra le funzioni del lavoro manuale e la visione/ contemplazione, che mobilita il sistema della percezione e della coscienza come «gioco» di registrazione e conservazione delle percezioni e, insieme, come distanza rispetto alla realtà. Nella persistenza di questa dicotomia immediatezza/ contemplazione, l'epistemologia idealista e gli empirismi delle pratiche si congiungono, sottovalutando la complessità strutturale delle relazioni umane reali; né la teoria né la pratica sono pure e isolate una dall'altra. Il materialismo, concepito nei termini di una semplice inversione del primato della teoria in primato della pratica, si trova ancora catturato all'interno della problematica idealista.

Per affrontare la questione, Althusser introduce una problematizzazione dialettica della distinzione aristotelica tra *praxis* e *poiesis*, mediante il concetto di «pratica sociale» come processo di produzione complesso e surdeterminato. In Marx non si tratta, come chiarisce Balibar¹², di una mera inversione della gerarchia tra *poiesis* e *praxis* (una sorta di «operaismo teorico»), ma dell'intreccio complesso (*ensemble*) tra i due termini. Da qui Althusser avanza l'ipotesi che tutte le pratiche sociali sono irriducibili all'immagine meccanicista della relazione immediata con il reale, bensì implicano sempre una relazione fra tre termini, un rapporto di rapporti. Tutte le pratiche sono sociali e irriducibili alla semplicità di un atto, come quello di un attore; la produzione di ciascuna pratica avviene nel gioco di un *processo* complesso, in cui una molteplicità di elementi si intrecciano in un'azione di trasformazione reciproca¹³. La surdeterminazione è, in questo senso, il tipo di causalità che dà conto di questa struttura di strutture – l'intreccio reciproco e processuale di una molteplicità di pratiche – in cui la trasformazione materiale della natura non può essere considerata se non sotto la condizione di quelle relazioni sociali determinate in cui prende corpo sia l'oggettività sia le configurazioni soggettive.

Siccome nelle società di classe questa relazione sociale (astrazione di tre termini) è una relazione conflittuale e antagonista, la determinazione a partire dalla produzione (la base)

10 Cfr. L. Althusser, *Filosofia per non filosofi*, Roma, Dedalo, 2015, pp. 83-89.

11 «L'uomo non aveva bisogno di lavorare per vivere, così come non aveva bisogno di lavorare per conoscere». Ivi, p. 84 [trad. modificata]

12 Cfr. E. Balibar, *La filosofia di Marx*, tr. it. A. Catone, Roma, manifestolibri, 2005.

13 Cfr. L. Althusser, *Filosofia per non filosofi* cit., pp. 91-99.

non è meccanica, ma genera un «gioco» che corrisponde alla dialettica. Per questo, si dice che questa è una determinazione «in ultima istanza», proprio per segnalare esplicitamente che ci sono altre istanze relativamente autonome, che dispongono di un certo spazio aperto e che possono agire una sull'altra sopra la base della produzione. Marx presentò la sua ipotesi generale circa la natura delle formazioni sociali e della storia nella forma di una topica (...), un'indicazione dei nodi della determinazione, dell'articolazione delle istanze e della sua efficacia sociale¹⁴.

La produzione può essere considerata, in questo senso, un termine con una duplice funzione, nella misura in cui determina l'appartenenza di tutti gli elementi alla struttura, mentre è essa stessa assente in quanto tale. Siamo piuttosto distanti dalle tendenze formaliste attribuite allo strutturalismo. Il ricorso alla topica, allo stesso modo che nella psicanalisi di Freud, mira alla produzione del concetto di tempo corrispondente a questa articolazione complessa e processuale che costituisce il Tutto sociale sudeterminato. L'operazione consiste, qui, nel ricostruire la molteplicità differenziale di temporalità plurali che produce, come suo effetto immaginario, la continuità lineare della Storia.

Così come sappiamo, dopo Freud, che il tempo dell'inconscio non si confonde con il tempo della biografia e che bisogna, al contrario, *costruire il concetto di tempo dell'inconscio* per arrivare alla comprensione di alcuni tratti biografici, allo stesso modo bisogna costruire i concetti dei diversi tempi storici, che non sono mai dati nell'evidenza ideologica della continuità del tempo [...], ma che devono essere costruiti a partire dalla natura differenziale e dall'articolazione differenziale del loro oggetto all'interno della struttura del tutto¹⁵

L'originalità della lettura althusseriana del *Capitale* emerge da questa ricerca di un materialismo capace di concepire il Tutto sociale come un processo strutturato, gerarchico e ineguale, unificato nella sua molteplicità interna da un meccanismo di articolazione, spostamento e torsione che armonizza tra loro temporalità differenti. Essa è sfuggita a quelle interpretazioni che hanno frettolosamente ricondotto Althusser allo strutturalismo levi-straussiano o quel post-strutturalismo non marxista.

Non bisogna accontentarsi di pensare l'esistenza di tempi visibili e misurabili, ma bisogna, di necessità, porre la questione del modo d'esistenza di tempi invisibili [...] sotto le apparenze di ogni tempo visibile. La semplice lettura del Capitale ci mostra che Marx è stato profondamente sensibile a questa esigenza, facendoci vedere, per esempio, che il tempo della produzione economica, se è un tempo specifico (differente secondo i differenti modi di produzione) e, come tale, un tempo complesso non lineare, è un tempo di tempi [...] che non si può leggere nella continuità del tempo della vita [...]¹⁶.

La topica della totalità marxista, concepita come combinazione surdeterminata e transindividuale di processi pratici, pone il problema di un tempo di tempi, la cui intelligibilità richiede una chiave di lettura che rinuncia al dispositivo spazio-temporale di una Coscienza a cui corrisponde un «tempo di vita». La possibilità stessa di conoscere la

14 Ivi, p. 97.

15 Id., *L'oggetto del Capitale* cit., p. 189.

16 Ivi, pp. 187-188.

complessità temporale fa tutt'uno con lo spiazzamento di un'interiorità fenomenica che considera la Storia come lo svolgimento della ragione o come il regno della vita.

4. *Storicismo, o il Presente (religioso) della vita*

L'insistenza di Althusser sul concetto di pratica, nella ricerca che connette il materialismo di Brecht con quello di Marx, permette di chiarire la profondità e l'originalità della sua concezione della critica, che rinuncia radicalmente al facile ricorso all'«inversione» (fenomenologica o empirista) dell'idealismo. Althusser strizza allora l'occhio, in un paragrafo di *Leggere il Capitale*, a un altro grande scrittore tedesco recuperato dalla tradizione marxista.

[nella] proclamazione di ragioni che esaltano la sovrabbondanza della «vita» e del «concreto», la superiorità dell'immaginazione del mondo e del vigore dell'azione sulla povertà e il grigiore della teoria, vi è una seria lezione di modestia intellettuale: a buon intenditore (presuntuoso e dogmatico) poche parole, non c'è dubbio. Ma, in sostanza, siamo ugualmente prevenuti di fronte al fatto che il concreto e la vita possano essere, per le facile chiacchiere, un pretesto che può servire a mascherare o disegni apologetici (un dio, quale che ne sia la marca, cerca sempre di fare il proprio nido dentro le piume della sovrabbondanza, cioè della «trascendenza» del «concreto» e della «vita») o una pura e semplice pigrizia intellettuale¹⁷.

Risulta allora inevitabile ritrovare in questo frammento un dialogo critico con il celebre passaggio dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove Hegel discute con Goethe (evocando la frase con cui Mefistofele, nel Faust, contrappone il grigio della teoria al verde della vita) a proposito del Sapere Assoluto, affermando il primato della filosofia come sapere di sé rispetto alla religione e all'arte: «quando la filosofia dipinge a chiaro-scuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaro-scuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo»¹⁸.

Sebbene si sostenga solitamente che il principale obiettivo della lettura althusseriana consista in una «dishegelianizzazione» della teoria marxista, occorre invece sottolineare che lo sforzo argomentativo del frammento appena citato punta in direzione opposta ed esclude che una critica dell'idealismo possa consistere in una celebrazione della *praxis*, concepita come immediatamente iscritta nel «concreto della vita» e come affermazione del *percipio* sul *cogito*.

Althusser segnala che l'inversione fenomenologica lascia intatto il nucleo essenziale dell'idealismo: la complicità religiosa tra Pensiero (*Logos*) ed Essere, che appartiene a ogni ipotesi della lettura di un discorso manifesto e di un accesso immediato e trasparente alle cose¹⁹. Questo ci permette di comprendere che la critica del «mito religioso della

17 Ivi, p. 201.

18 G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. Messineo, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 20.

19 «Non è un caso che, sollevando la misera foglia della teoria della lettura, scopriamo sotto di essa una teoria dell'*espressione*, e che scopriamo questa teoria della totalità espressiva (in cui ogni parte è *pars totalis*, immediatamente espressiva di tutto ciò che l'abita di persona) come la teoria nella quale, per l'ultima volta, e sul terreno stesso della storia, in Hegel, si sono radunati tutti i miti religiosi complementari della voce che parla (il *Logos*) nella sequenza di un discorso; della Verità

lettura» eccede il problema epistemologico, nella misura in cui rende visibili i rischi di una concezione della politica (identificata con la *Praxis* pura) a cui si giunge mediante l'inversione speculare della supremazia del Concetto.

In questo senso, il riferimento critico a Goethe, breve ed ellittico, ha il valore di far luce sull'alleanza strategica tra le due concezioni idealistiche della teoria e della politica: l'una è caratterizzata dall'illusione di una conoscenza immediata, e l'altra dall'immagine divina dell'azione libera e creatrice veicolata dal *mito dello stato di natura* come presupposto del «mito religioso della lettura».

Il mito edenico, come già abbiamo sostenuto, risulta la matrice di una teoria empirista della conoscenza e del mito borghese dello stato di natura, dove l'astratto e il concreto coincidono perfettamente e senza scarto, nelle immagini dell'immediatezza della vita e della trasparenza del significato. È così esibita la matrice ideologica (in quanto risultato della lotta di classe) delle filosofie idealistiche, che riconoscono all'interno del proprio discorso l'opacità dell'esistenza, ma in maniera deviata e mistificata, a cui segue l'intento di ristabilire immaginariamente l'immediatezza delle relazioni sociali. Tale riconoscimento dell'opacità si accompagna, dunque, con la negazione dell'opacità stessa (quello che Althusser denomina «spazio» o «gioco») del mondo storico-sociale e non può che generare un discorso mitico che, costretto ad occultare l'esistenza stessa del conflitto reale, deve quanto meno accettare di assumere una forma polemica, la struttura espositiva della controversia. Questa forma porta inciso il segno dell'elemento esterno da cui è assediata: tutte le filosofie sono perseguitate dal proprio contrario, poiché riproducono in superficie il conflitto in cui si trovano coinvolte al loro esterno. Questa exteriorità è essa stessa la politica: è il prezzo politico della conflittualità in cui il discorso idealista è, suo malgrado, iscritto.

La posizione materialista consiste così – come la pratica teatrale di Brecht – nella constatazione della condizione che è (im)propria del discorso filosofico, vale a dire, della sua irriducibile iscrizione a questo conflitto anteriore però sempre presente. Non bisogna perdere di vista tale questione quando ci si accosta alla critica althusseriana alla Filosofia della Storia, nella quale l'Idea diviene il demiurgo del reale, grazie alla strutture circolari della causalità espressiva in cui l'Origine è negata ma riconvertita in *Telos*.

Althusser capisce che lo sviluppo del *concetto materialista di storia* richiede una critica della concezione teleologica del *Tempo* – dove si riflette l'essenza della Storia come tale. In quella concezione, il tempo storico è, nella sua continuità lineare, il continuo riflesso dell'essenza interiore della totalità sociale della quale esso è l'esistenza. La nozione di tempo viene così a sovrapporsi con la causalità espressiva che fa dell'esistenza una semplice emanazione dell'essenza.

La *continuità omogenea del tempo* – che è il riflesso sul piano dell'esistenza della continuità dello sviluppo dialettico dell'Idea – e la *contemporaneità del tempo* (o la categoria di Presente storico) – che è la condizione di possibilità della continuità e presuppone una relazione di coesistenza simultanea tra gli elementi della totalità sociale – costituiscono i tratti fondamentali dell'ideologia hegeliana del Tempo²⁰.

Questa suppone che l'articolazione complessa delle pratiche sociali tra loro è ridotta alla loro esistenza simultanea in un *presente contemporaneo*. La totalità sociale risulta

che abita la sua Scrittura» (L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, tr. it. V. Morfino, in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Ranciere, *Leggere il Capitale* cit., p. 20).

20 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 182 e ss.

una *totalità spirituale*, vale a dire una totalità le cui parti interne che la costituiscono si organizzano, le une contemporaneamente alle altre, intorno a un principio interiore, che disconosce le differenze reali tra quelle. Per questo la *continuità* e la *contemporaneità del tempo* è possibile come epi-fenomeno della continua presenza del concetto nelle sue determinazioni positive.

Così, l'ideologia della *continuità del tempo* è individuata da Althusser come la pietra angolare dell'identità speculare tra empirismo e idealismo (dove gli attributi degli individui empirici risultano l'*espressione* fenomenica dell'universalità dell'Essenza). Quanto hanno in comune le ideologie della pura teoria o della pura pratica è questa concezione continua, lineare e contemporanea del tempo, che a sua volta sostiene un vincolo immediato, lineare e speculare tra la *Teoria* e la *Praxis*, che si manifesta come Idealismo del soggetto ed Empirismo del concetto.

La temporalità omogenea propria di una Presenza Assoluta – presenza a sé del Concetto – riguarda la concezione della politica giacché, secondo Althusser, essa è il fondamento della formula hegeliana secondo cui «nulla può superare il proprio tempo storico». Questa formula presuppone che *il presente costituisca l'orizzonte assoluto di tutto il sapere*, poiché «tutto il sapere non è che l'esistenza stessa nel sapere del principio interiore del tutto»²¹.

La filosofia (idealista) non può oltrepassare questo limite che è quello del tempo presente come orizzonte assoluto: «anche se spicca il suo volo alla sera, appartiene ancora al giorno, all'oggi; essa è solo il presente che riflette su di sé, sulla presenza del concetto a sé – il domani le è, per essenza, proibito»²². La metafisica del Presente impedisce che il sapere universale ci apra al futuro e, pertanto, rende impensabile l'azione politica, dice dunque Althusser²³.

La politicità forclusa – indicata dal «gioco» nell'omogeneità immaginaria del Presente – vanifica dunque ogni pretesa di depurazione della filosofia e pertanto il punto di resistenza della sua immaginaria chiusura in se stessa.

Una filosofia separata dalle sue condizioni di emergenza non esiste che in quell'autonomizzazione del pensiero che nega le proprie condizioni storiche e la propria realtà intrinsecamente contraddittoria. In questo modo, il materialismo althusseriano permette di pensare insieme la questione dell'oggettività e della politicità della teoria, facendo di quest'oggettività quella trama di antagonismi e contraddizioni con cui la teoria registra al suo interno le tensioni reali della congiuntura. In questo quadro, si potrebbe dire che la posizione althusseriana non rifiuta interamente la dialettica hegeliana, ma prende atto del suo scarto interno, criticando la sussunzione della temporalità politica in quella filosofica del Presente Assoluto. In questa operazione di lettura la natura stessa della dialettica è trasformata.

Nella *Prefazione ai Lineamenti di Filosofia del diritto*, il compito della filosofia consiste nell'indagine sul razionale al fine di riconoscere la ragione come «la rosa nella croce del presente», come chiara unione di forma e contenuto²⁴. Al contrario, come sug-

21 «È in questo senso che la compresenza degli elementi gli uni agli altri e la presenza di ogni elemento al tutto sono fondati in una presenza precedente di diritto: la presenza totale del concetto in tutte le determinazioni della sua esistenza» (ivi, p. 183).

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 «Riconoscere la ragione come *la rosa, nella croce del presente*, e quindi godere di questa – tale riconoscimento razionale è la *riconciliazione* con la realtà, che la filosofia consente a quelli, i

gerisce l'enigmatico riferimento de *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, la politica – intesa, in senso forte, come capace di «trarre la propria poesia non dal passato, ma solo dall'avvenire»²⁵ – trova il suo spazio nello scarto tra l'espressione e la sostanza. Questa differenza tra Hegel e Marx lascia intendere perché secondo Althusser non esiste, né potrà esistere, un politico hegeliano.

Contro la tesi speculativa che concepisce il concreto e il singolare di una situazione come il fenomeno in cui una necessità anteriore, aprioristica, esprime se stessa, il pensiero politico è capace di leggere il «gioco» in atto nell'unità *contraddittoria* della congiuntura. Si tratta di un pensiero singolare, un pensiero del singolare, della pratica rivoluzionaria, situato al limite del pensiero stesso: «nell'analisi della struttura di una congiuntura, negli spostamenti e nelle condensazioni delle sue contraddizioni, nella loro unità paradossale, che sono l'esistenza stessa di questo «momento attuale», che l'azione politica trasformerà, in senso forte, un febbraio in un ottobre 1917»²⁶.

5. La topica machiavelliana e il pensiero (politico) della politica

Nella sua interpretazione della teoria althusseriana dell'ideologia, Michel Pêcheux riprende l'immagine teatrale dello schema dell'*interpellazione* ideologica. Questo ci permette di comprendere il funzionamento del «teatro della coscienza» nel suo meccanismo e *dal dietro della scena*; esso espone la complicità costitutiva – vale a dire, la coerenza reciproca – dell'«evidenza del soggetto» con l'«evidenza del significato», cioè con l'illusione del referente e della trasparenza²⁷.

La chiave della novità marxista sta, ancora una volta, nella sua topica, nella disposizione degli elementi che stabilisce un vincolo peculiare con quella dimensione che l'epistemologia idealista definisce «empirica». La pratica teorica marxista consiste in una struttura aperta all'impatto della pratica politica sulla sua concettualità, nella chiave di un *Experiment* in senso forte²⁸; in altri termini, nel senso di quella pratica che rompe

quali hanno avvertito, una volta, l'interna *esigenza di comprendere* e di mantenere, appunto, la libertà soggettiva in ciò che è sostanziale, e al modo stesso, di stare nella libertà soggettiva, non come in qualcosa di individuale e di accidentale, ma in qualcosa che è in sé e per sé. Questo, anche, costituisce il significato concreto di quel che sopra è stato designato astrattamente *come unità di forma e di contenuto*: poiché la *forma*, nella sua più concreta significazione, è la ragione, quale conoscenza che intende, e il *contenuto* è la ragione, quale essenza sostanziale della realtà etica, come della realtà naturale; l'identità cosciente delle due è l'*idea filosofica*» (G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 19).

25 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, tr. it. P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 50.

26 L. Althusser, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 182.

27 «[...] quelli che noi avevamo chiamato 'ambiti del pensiero' si costituiscono storicamente e socialmente sotto la forma di punti di stabilizzazione che producono la forma del soggetto e, simultaneamente, ciò che gli è dato a vedere, a comprendere, a fare, a temere, a sperare, ecc. È per questa ragione () che ogni soggetto si ritrova in se stesso e negli altri soggetti, e qui sta la condizione (e non l'effetto) del famoso 'consenso' intersoggettivo in virtù di cui l'idealismo pretende di cogliere l'essere a partire dal pensiero». M. Pêcheux, *Les vérités de la Palice. Linguistique, sémantique et philosophie*, Paris, Maspero, 1975, p. 146 [tr. nostra].

28 Pêcheux riconosce la funzione critica dell'apoditticità materialista a partire dalla distinzione tra *Erfahrung* e *Experiment* (in breve, esperienza e sperimentazione). L'empiria è *Erfahrung* in un dispositivo teorico organizzato come un discorso, vale a dire, intorno alla «ripetizione idealista della forma-soggetto caratterizzata per la coincidenza del soggetto con se stesso (io/ vedere/ qui/ ora) in ciò che si vede di una scena, nell'evidenza di un'esperienza, che può essere trasferita,

proprio con il funzionamento politico spontaneo della forma-soggetto su cui poggia la specularità tra l'idealismo/ empirismo della teoria e l'umanesimo/ storicismo immaginario della politica (borghese).

Dopo aver chiaramente sostenuto che *non esiste un discorso che non sia ideologico nella sua stessa struttura*, al tempo stesso Pêcheux riconosce la possibilità paradossale di costruzioni discorsive che funzionano come «*dispositivi sperimentali*» senza soggetto, in cui:

La determinazione del reale («esteriore») e della sua necessità indipendente dal pensiero si realizza sotto la forma di un corpo articolato di concetti che, al tempo stesso, esibisce e lascia in sospenso l'effetto «cieco» di questa stessa determinazione, in quanto effetto-soggetto (centramento – origine – significato), vale a dire, in quanto interiore senza esteriore [...]. Ci riferiamo qui all'efficacia dell'impensato all'interno del pensiero²⁹.

Ritroviamo qui la chiave dell'omologia tra la pratica teatrale brechtiana e la pratica teorica marxista. Alcune indicazioni qua e là su suddetti «*dispositivi sperimentali*» si trovano nelle opere di Althusser dedicate a Machiavelli³⁰. Lì sono sostenute delle tesi a proposito del legame tra teoria e politica, a partire dall'assunzione del «dispositivo teorico» machiavelliano che Althusser, sulla scia di Gramsci, riconosce come il dispositivo di un *Manifesto*. Questo è un dispositivo sperimentale, vale a dire, un discorso capace di captare, nella sua potenza politica, la sfasatura temporale:

Nell'oscurità del fascismo, ecco come Machiavelli «parla» a Gramsci: al futuro. E il Moderno Principe proietta allora la sua luce sul Principe Nuovo: Gramsci scrive pacatamente che Il Principe è un «manifesto», e un'«utopia rivoluzionaria». Detto in modo conciso: «un manifesto utopico rivoluzionario»³¹.

L'originalità di questo discorso è quella di un «dispositivo del tutto speciale che instaura dei rapporti particolari tra il discorso e il suo 'oggetto', tra il discorso e il suo 'soggetto'»³². La struttura del *manifesto* organizza la domanda – teorica – sulla *necessità della storia* (le invariabili, le condizioni oggettive, i cicli della storia) intorno a un *centro assente* o *differito*: lo «spazio» del problema politico è tratteggiato come un *vuoto* nel testo. Althusser trova lì l'intrusione della politicità come una distanza interna nella trama del pensiero teorico; ritroviamo lì l'idea di «gioco» evocata nella sua lettura di Brecht (vedi sopra).

La relazione tra una legalità oggettiva della storia e il problema politico, che è sempre quello della posizione di un «caso» singolare e relativamente contingente, lascia una traccia indelebile nell'apparato concettuale di Machiavelli, stravolgendo le relazioni epi-

per identificazione-generalizzazione, a qualunque soggetto» e che garantisce «la continuità dell'evidenza del significato tra l'esperienza empirica e l'astrazione idealista» (ivi, p. 169). Al contrario, il dispositivo teorico marxista assume la pratica come *Experiment*, in un senso forte, che riconduce il «processo materialista di conoscenza in un processo senza soggetto in cui la sperimentazione realizza il corpo dei concetti in dispositivi nei quali risiede l'oggettività della scienza» (ivi, p. 177).

29 Ivi, p. 174.

30 «Come produce Machiavelli questa nuova teoria della storia? Con un metodo nuovo: sperimentale» (L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. M. T. Ricci, Roma, manifestolibri, 1991, p. 61).

31 Ivi, p. 30.

32 *Ibidem*.

stemologiche e sfidando l'intera logica dell'universalizzazione induttiva. E per questo Althusser potrà dire del pensiero di Machiavelli qualcosa di analogo a quanto dice di Lenin, che il suo pensiero è filosofico – in un senso materialista – *perché* è politico.

Questo modo di concepire la prospettiva materialista, in virtù della quale la storia non è una «generalizzazione» di casi empirici, né i casi sono l'espressione di una Storia universale, sarà sviluppata da Althusser in uno scritto successivo, anch'esso edito postumo con il titolo de *L'unica tradizione materialista* (1985). Si tratta, in quel testo, di stabilire con la maggior precisione possibile il carattere apodittico e inconfutabile del materialismo nei termini di una legalità o necessità tendenziale della storia, delle *invarianti generiche*.

Costanti o invarianti generiche e non «general», costanti e non leggi, che non sono evidentemente oggetto d'una volontà di verifica in un dispositivo sperimentale astratto e ripetibile, come in fisica o in chimica, ma la cui insistenza ripetitiva permette di reperire la forma della singolarità in presenza e dunque il suo trattamento. È evidentemente una prova che non ha niente a che vedere con il dispositivo di prova delle scienze fisiche, ma che ne possiede tuttavia il rigore, che si tratti della conoscenza e del trattamento della singolarità individuale (medicina, analisi) o sociale (storia d'un popolo), oppure dell'azione sulla storia (politica)³³.

Questa problematizzazione dell'epistemologia classica appare in molteplici modi nei testi di Althusser, che sembrano semplicemente constatare che non è possibile sviluppare una teoria materialista della politica senza prima elaborare la critica politica della teoria. È questa breve deviazione che consente quindi di riconoscere, come tratto tipico della struttura del discorso di Machiavelli (del suo «dispositivo teorico»), l'esistenza paradossale di una teoria che non può più enunciarsi sistematicamente nella forma universale del Concetto. Paradossalmente – dice Althusser leggendo *Il Principe* – ci troviamo di fronte a uno scritto indiscutibilmente teorico, rigoroso, in cui tuttavia tutto si sviluppa teoricamente intorno a un punto centrale che sfugge incessantemente all'indagine teorica. Questo «punto centrale» – intorno a cui si organizza l'incompletezza della totalità discorsiva e che sottopone la teoria della storia a una struttura concettuale paradossale – è lo spazio *necessariamente* vacante del «fatto da compiersi». È lo spazio attribuito nel testo all'*irrappresentabile della pratica politica concreta*: esso presuppone la posizione del «caso» singolare – che, per definizione, non si può ridurre alla forma del giudizio, ed è aperto a una certa indeterminatezza, poiché mira ad enunciare non il fatto compiuto, ma il *compito* politico sempre teso verso l'avvenire.

In questa topica decentrata di ciò che (con Marx, passando per Gramsci e poi Althusser) si denomina *Manifesto*, si legge un effetto di *scarto* che apre lo spazio per la registrazione nel pensiero di una duplice temporalità, complessa e articolata. Da un lato, la temporalità processuale- tendenziale di una congiuntura, colta nelle determinazioni concrete che fanno di essa un caso intelligibile e dotato di una struttura. Ma, al tempo stesso, lo statuto di assoluta singolarità, del «caso», che si riferisce al problema della sua «novità»; vale a dire, a una temporalità del cominciamento, concepito come cominciamento determinato, ma formulato nei termini di un compito politico che implica sempre un limite, perché non concerne un fatto compiuto ma un «fatto da compiersi».

33 L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, in Id., *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino - L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, p. 86.

Ritroviamo qui la questione cruciale della dialettica, letta a partire dalla categoria freudiana di *surdeterminazione* così come era stata formulata agli inizi degli anni Sessanta nei saggi raccolti in *Per Marx*, vale a dire, come un'indagine sulla necessità della contingenza, dove l'eccezione si rivela la regola, la regola della regola.... Questa dialettica costituisce il cuore di un'unità *disgiunta* in cui si annodano due pratiche necessariamente eterogenee, quella teorica e quella politica, come congiunzione temporale di due momenti eterogenei: il momento della lettura della storia, lettura dei *fatti compiuti*, e il momento «attuale» della riflessione politica, del «fatto da compiersi». La pratica materialista della filosofia è, in questo senso, il lavoro nello spazio liminare di un limite immanente e *irrappresentabile*, che sfugge sistematicamente all'indagine e che segna, all'interno del pensiero, le tensioni storiche reali e, al contempo, esprime sintomaticamente la sua incapacità di catturarle in modo immediato e offrirle al Concetto.

Ecco il punto fondamentale: la *presentazione* – necessariamente spostata – dell'*ir-rappresentabile*, è il punto in cui, secondo quanto Althusser ricava dalla lettura di Machiavelli, il testo rimane incompleto, aprendosi a una «inquietante familiarità». Si indica così il luogo di uno spazio o gioco *tra* dimensioni incommensurabili ed eterogenee del testo: quello della posizione del problema nelle sue forme teoriche e della posizione nella sua forma politica.

Questa sorta di vicinanza rarefatta richiama, nell'istanza della sua lettura, la nozione freudiana di *Unheimlichkeit*; essa permette di delineare l'ambivalenza e il gioco tra la pratica della filosofia e l'azione politica sotto la forma di una chiamata alla *pratica* che opera *in absentia*, ma che attiva una strana interpellazione – sospesa o cancellata – rivolta a un soggetto (politico) che non esiste neppure come tale (o che non esisterà se non come conglomerato effettivo di forze reali). È anche lo spazio eminentemente politico del «futuro» (di ciò che non esiste come tale) con cui è superata e abbandonata, nella topica materialista, la temporalità idealista del Presente Assoluto.

Il luogo di questa presa sulla teoria da parte di ciò che teorico non è (e che perciò non si lascia immediatamente pensare) può essere riconosciuto nella struttura delle sue forme discorsive, come lo spazio di una rarefazione/ indeterminazione dell'esperienza del tempo: là dove il discorso ci offre una *anacronia* che coincide con una potenza politica ed evita il ciclo infinito della sospensione e della duplicazione. Se il dispositivo teorico del manifesto si organizza intorno a un vuoto, parliamo un po' paradossalmente di «vuoto determinato» nel senso di una *presa di distanza* nel pieno della struttura. In termini storico-politici, nel sistema contraddittorio della congiuntura, i rapporti di forza antagonisti aprono lo spazio di un compito pratico, così come lo pensa Althusser a partire dalla tesi leninista dell'«anello debole». In questo senso, il pensiero machiavelliano è per Althusser, al tempo stesso, un discorso sul futuro e una «teoria della congiuntura». Perché la congiuntura non è la semplice esibizione dei suoi elementi, l'enumerazione delle circostanze diverse, ma la loro combinazione contraddittoria. Introdurre la questione della congiuntura all'interno dell'elaborazione teorica (trama teorica) lascia il suo segno nei processi discorsivi con cui la concettualità teorica si dà, cercando il posto del «momento attuale» nel «gioco» del suo intreccio presente.

Il dispositivo teorico del Manifesto materializza, nella sua architettura discorsiva, questa *dispositio sfasata*, vale a dire, sospesa e duplicata. Una topica, dice Althusser, leggendo il *Manifesto comunista*, è la chiave materialista della posizione delle idee (*thesis*) nella duplice appartenenza alla loro forma teorica e alla loro forma ideologica,

vale a dire, nella loro capacità di divenire attive³⁴.

L'efficacia politica del dispositivo teorico del Manifesto poggia proprio nella sua topica originale. È la disposizione degli elementi nel discorso ciò che spiega, secondo Althusser, la sua capacità di demistificazione e la sua «chiamata» all'azione; contro la circolarità del Presente Assoluto, questa disposizione conserva infatti uno spazio inestensivo tra le temporalità. Uno spazio atemporale, uno sconvolgimento – *Unheimlichkeit* – che fa sì che questo pensiero solo possa avanzare in noi alterando ciò che pensiamo, «catturandoci per sorpresa»³⁵.

[tr. it. di Andrea Moresco]

34 Cfr. L. Althusser, *Il marxismo oggi*, in *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milano, Garzanti, 1978, pp.102-126.

35 L. Althusser, *La solitudine de Machiavel*, «Futur Antérieur» 1 (1990), pp. 26- 40.

ANTAGONISMO E «STORIA AL SINGOLARE»: TEMPORALITÀ E POLITICA IN ERNESTO LACLAU

ELIA ZARU

1. Fin dalle righe iniziali dell'*Introduzione* alla prima edizione di *Egemonia e strategia socialista* (1985), Ernesto Laclau e Chantal Mouffe sentono il dovere di definire la loro posizione di fronte alla crisi di «un'intera concezione del socialismo fondata sulla centralità ontologica della classe operaia, sul ruolo della Rivoluzione con la "R" maiuscola come momento fondativo della transizione da un tipo di società a un'altra, sulla prospettiva illusoria di una volontà collettiva perfettamente unitaria e omogenea che renderebbe inutile il momento della politica»¹. In sintesi, con un marxismo percepito come inadatto a cogliere la mutazione rappresentata dall'esplosione delle «nuove forme del conflitto sociale».

Due sono i problemi più grandi del marxismo europeo e occidentale fino a quel momento, affermano Laclau e Mouffe: da una parte, l'ipostatizzazione di «soggetti universali»; dall'altra il suo costruirsi concettualmente «intorno alla Storia al singolare». Così facendo il marxismo ha «postulato la società come una struttura intelligibile che potrebbe essere intellettualmente dominata sulla base di certe posizioni di classe e ricostruita, come ordine razionale e trasparente, attraverso un atto fondativo di carattere politico»². A partire da questa prospettiva Laclau e Mouffe rivendicano la loro natura post-marxista, che non va però considerata come una semplice liquidazione del marxismo *tout court*, ma come un posizionamento differente di fronte a questi due snodi fondamentali (soggetti universali e Storia al singolare): «non è più possibile conservare la concezione della soggettività e delle classi elaborata dal marxismo, né la sua visione del corso storico dello sviluppo capitalista, né di certo la concezione del comunismo come società trasparente in cui gli antagonismi scompariranno»³. Nel 2000, al momento di scrivere la prefazione alla seconda edizione dell'opera, essi ribadiscono che «i problemi di una società globalizzata e informatizzata sono impensabili all'interno dei due paradigmi ontologici che governano il campo della discorsività marxista: prima quello hegeliano, poi quello naturalistico»⁴. Dunque, in prima battuta andare oltre il marxismo significa per Laclau e Mouffe criticare questi due paradigmi. Di conseguenza, dal punto di vista della teoria della storia, indica la necessità di complicare l'hegelismo su cui si fonda la «Storia al

1 E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, London, Verso, 2014, p. xxii; tr. it. di F. Cacciatore, M. Filippini, *Egemonia e strategia socialista*, Genova, Il Melangolo, 2011, p. 38.

2 *Ibidem*.

3 Ivi, p. xxiv, tr. it. cit., p. 41.

4 Ivi, p. x, tr. it. cit., p. 25.

singolare» pensata nei termini dell'automatismo dialettico e degli stadi di sviluppo.

2. La dichiarata impossibilità di comprendere i problemi di una società globalizzata tramite la concezione singolare della Storia e il paradigma hegeliano richiama una critica all'eurocentrismo e fa pensare alla necessità di una «provincializzazione dell'Europa». Non va dimenticato che Laclau nasce e si forma in Argentina dove rimane fino al 1969, e dove agisce da militante politico e dirigente del Partito Socialista de la Izquierda Nacional. In questo contesto, tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta matura la prima occorrenza di una riflessione sulla temporalità all'interno della sua opera, quando il teorico argentino si inserisce nel dibattito che riguarda la realtà sociale ed economica dell'America Latina e la strategia politica da adottare. Nel 1968 Laclau firma un saggio intitolato *Feudalism and capitalism as categories of historical analysis* le cui osservazioni vengono riprese e sviluppate in un saggio del 1971 pubblicato sul numero 67 della «New Left Review» il cui titolo è *Feudalism and capitalism in Latina America*. Questo testo diventa nel 1977 il primo capitolo di *Politics and ideology in marxist theory*, con l'aggiunta di un poscritto (datato 1977) che ai fini della nostra analisi risulta di particolare interesse.

Al centro della questione vi è la natura delle società latino-americane. I due poli di questo dibattito vengono riassunti da Laclau in questo modo: da una parte vi sono i teorici che considerano le società latino-americane capitalistiche e «modernizzate» a tutti gli effetti a partire dalla loro integrazione nel mercato mondiale, ragion per cui è inutile attendere o postulare uno stadio di sviluppo ulteriore – da qui la conseguenza politica per cui compito dei rivoluzionari è lottare direttamente per il socialismo contro la borghesia; dall'altra parte, coloro che affermano che queste società non hanno ancora raggiunto uno stadio propriamente capitalistico stante la permanenza di residui feudali «tradizionali» importanti che le connotano come società chiuse e non completamente integrate nel mercato mondiale – in questo secondo caso compito dei rivoluzionari è stringere un'alleanza con la borghesia per una rivoluzione democratica che faccia *avanzare* le società latino-americane verso uno stadio capitalistico *in cui* poi combattere contro la stessa borghesia per il socialismo. Per come lo presenta Laclau, quindi, si tratta di un dibattito le cui posizioni riflettono precisamente una lettura stadiale del capitalismo, una filosofia della storia teleologica dei modi di produzione. Laclau critica questa concezione, e contesta quello che in più occasioni definisce «stagism» – «stagismo», concezione stadiale. Egli indica invece la necessità di una complicazione di questa visione tramite il concetto di «modo di produzione». Secondo Laclau, infatti, l'errore principale che accomuna le posizioni di questo dibattito è «epistemologico», ovvero entrambe categorizzano come «feudalesimo» o «capitalismo» le società latino-americane a partire da analisi che si collocano nella sfera dello scambio e non in quella della produzione. Il fatto che ci sia o non ci sia un mercato di scambio e l'entità di questo mercato diventano il criterio decisivo per distinguere le due forme di società. Questo, secondo Laclau, è un modo di pensare estraneo alla teoria marxista, per la quale invece feudalesimo e capitalismo sono «modi di produzione» prima ancora che «di scambio». Laclau evidenzia la differenza tra «modo di produzione» e «sistema economico» e dedica un paragrafo, seppur breve, a questa distinzione. Secondo Laclau, con «modo di produzione» dobbiamo intendere

un complesso integrato di forze e relazioni sociali produttive legate a un determinato tipo di possesso dei mezzi di produzione. [...] Identifichiamo quindi un modo di produzione come articolazione coordinata e reciproca di 1) un determinato tipo di possesso dei mezzi

di produzione; 2) una determinata forma di appropriazione del surplus economico; 3) un determinato livello di sviluppo della divisione del lavoro; 4) un determinato livello di sviluppo delle forze produttive⁵.

Laclau sottolinea che non si tratta di fattori isolati, ma di una totalità definita dall'interrelazione di tutti questi fattori. In questa totalità il fattore decisivo è il possesso dei mezzi di produzione. Con il termine «sistema economico», invece, si indicano «le relazioni reciproche tra differenti settori dell'economia, o tra differenti unità produttive, siano esse regionali, nazionali, o su scala mondiale»⁶. Un sistema economico, sottolinea il teorico argentino, può includere differenti modi di produzione. Dunque, il problema principale in questo dibattito è che i partecipanti confondono i concetti di «modo di produzione» e di «sistema economico», e trattano capitalismo e feudalesimo come sistemi economici invece che come modi di produzione. Secondo Laclau questo errore si manifesta tanto nel lavoro di André Gunder Frank – in particolare in *Capitalism and underdevelopment in Latin America* (1967) e *Latin America: underdevelopment or revolution* (1969) – quanto nelle posizioni che sostengono il dualismo delle società latino-americane e la loro permanenza in uno stadio non completamente capitalistico. Per ragioni di spazio non è possibile approfondire le critiche che Laclau muove a Frank – accusato di non riuscire a specificare precisamente cosa intenda con «capitalismo», di non riuscire a dare una definizione di «capitalismo», di confondere «capitale» e «capitalismo» tradendo gli stessi testi marxiani⁷ –, ma è importante osservare che le critiche tanto alla teoria della dipendenza e del «sistema-mondo» quanto alla teoria della «dualità sociale» latino-americana condividono il rifiuto di una concezione stadiale e lineare del capitalismo, e la necessità di considerare una compenetrazione di modi di produzione che chiama direttamente in causa la questione della temporalità.

Laclau liquida velocemente la concezione dualistica accettando in toto le critiche già avanzate da Frank a questa posizione. In sostanza, l'argentino afferma l'impossibilità di definire completamente «feudale» l'economia rurale del continente latino-americano poiché in ogni caso «anche le regioni più arretrate sono legate in qualche modo al settore 'dinamico' dell'economia nazionale, e tramite questo al mercato mondiale»⁸ che interviene nel modificare i rapporti di produzione per incrementare il profitto. Quindi, l'idea di una bolla socio-economica chiusa e tradizionale, immutata nonostante il mercato mondiale, è da rigettare. Ma, si chiede Laclau, possiamo accettare fino in fondo l'idea (propria di Frank) che queste economie siano effettivamente, o completamente, capitalistiche? La risposta di Laclau è «no». O meglio, non nel modo in cui lo intende Frank. Qui ritorna la questione della differenza tra «modo di produzione» e «sistema economico». A parere del teorico argentino se si osservano alcune zone dell'America Latina dal punto di vista dei rapporti di produzione (e non dello scambio, come invece fanno i teorici della dipendenza) ci si accorge che esistono delle sacche di «relazioni pre-capitalistiche» (occorre qui evidenziare l'utilizzo del prefisso «pre-», su cui si tornerà in seguito) che contrastano con l'idea frankiana di uno stadio completamente sviluppato di capitalismo raggiunto tramite l'integrazione dell'America Latina nel mercato mondiale contrassegnato dalla dialettica «sviluppo»-«sottosviluppo». Qui Laclau pare

5 E. Laclau, *Politics and ideology in marxist theory*, London, NLB, 1977, p. 34, tr. mia.

6 Ivi, p. 35, tr. mia.

7 Ivi, pp. 22-3, tr. mia.

8 Ivi, p. 20, tr. mia.

in contraddizione: in precedenza egli ha rigettato la concezione dualistica, seguendo peraltro le argomentazioni di Frank; successivamente respinge anche queste. In realtà, più che rifiutarle entrambe egli le fa dialogare sviluppando una terza opzione che, secondo la sua prospettiva, permette di superare gli errori comuni. Da una parte, la concezione dualistica aveva ragione a individuare delle differenze tra diversi livelli socio-economici presenti nelle società latino-americane, ma sbagliava nel considerare queste differenze come sconnesse, separate, contrastanti. Dall'altra, la teoria della dipendenza ha ragione nell'individuare la relazione asimmetrica tra centro e periferia nel capitalismo globale, ma sbaglia nel considerare ugualmente capitalistici centro e periferia, e nel considerare la periferia come un insieme omogeneo: «affermare il carattere feudale delle relazioni di produzione nel settore agrario non significa necessariamente sostenere una tesi dualista. La teoria dualista implica la non esistenza di una connessione tra il settore 'moderno', o 'progressivo', e quello 'tradizionale', o 'ristretto, chiuso'»⁹. Al contrario, secondo Laclau questa connessione non solo esiste, ma si rivela la forza motrice dell'intero sistema:

possiamo affermare che la modernità di un settore dipende dall'arretratezza di un altro, e che nessuna politica che si ponga come 'sinistra' del settore modernizzante è rivoluzionaria. Al contrario, bisogna fronteggiare il sistema come un tutto e mostrare l'indissolubile unità che esiste tra il mantenimento dell'arretratezza feudale da una parte, e l'apparente progresso di un dinamismo borghese dall'altra. Ritengo che in questo modo possiamo effettivamente dimostrare, in accordo con Frank, che lo sviluppo genera sottosviluppo, solo che noi basiamo il nostro ragionamento sulle relazioni di produzione e non solo su quelle del mercato¹⁰.

Ritorna qui la differenziazione tra «modo di produzione» e «sistema economico», sulla cui base Laclau intende recuperare la teoria della dipendenza mostrando che nel «sistema mondo» la relazione tra centro e periferia si basa su una relazione tra diversi modi di produzione: «se vogliamo dimostrare che lo sviluppo genera sottosviluppo, dobbiamo dimostrare che il mantenimento di relazioni di produzione pre-capitalistiche nelle aree periferiche è una condizione inerente del processo di accumulazione nei paesi centrali»¹¹; «il sistema capitalistico mondiale comprende diversi modi di produzione. [...] La crescita del sistema dipende dall'accumulazione di capitale, il ritmo di questa accumulazione dipende dal saggio medio di profitto, e il grado di questo saggio dipende a sua volta dal consolidamento e dall'espansione delle relazioni pre-capitalistiche nelle aree periferiche»¹².

Risulta quindi chiaro che nella lettura di Laclau dentro il «sistema economico» giocano diversi «modi di produzione» che interagiscono, si sovrappongono e si compenetrano; altrettanto chiaro è che questa lettura scompagina la lettura deterministica che attribuisce a ogni «stadio temporale» un preciso modo di produzione: nel capitalismo globale sono in azione contemporaneamente diversi stadi, diversi modi di produzione, diverse «temporalità produttive».

In quest'ultima citazione da Laclau ritorna la locuzione (già evidenziata in precedenza) «relazioni pre-capitalistiche». L'utilizzo del prefisso «pre-» espone l'argentino

9 Ivi, p. 32, tr. mia.

10 Ivi, p. 33, tr. mia.

11 Ivi, p. 37, tr. mia.

12 Ivi, p. 40, tr. mia.

a una critica analoga a quella che egli ha voluto muovere con le sue riflessioni, poiché riconduce il ragionamento all'interno di una logica lineare e stadiale della teoria della storia scandita dalle regolarità definite dalla relazione temporale tra «pre-» e «post-». Non a caso, nel corso degli anni egli modifica questa locuzione. Il saggio pubblicato per la prima volta nel 1971 nella «New Left Review» viene recuperato nel 1977 come primo capitolo di *Politics and ideology in marxist theory*. In questa riedizione, Laclau aggiunge un poscritto in cui non ragiona più dell'intersezione nel sistema capitalista mondiale di modi di produzione «pre-capitalistici», ma «non-capitalistici»¹³: ciò che prima egli definiva «relazioni pre-capitalistiche» si trasforma in questo poscritto in «relazioni non capitalistiche». Come è evidente, esiste una differenza importante tra le due diverse formulazioni, poiché la seconda sfugge precisamente alla logica stadiale sancita dal combinato di «pre-» e «post-». In aggiunta, in questo poscritto Laclau si confronta con Wallerstein, il quale a sua volta aveva criticato la versione del 1971 del saggio di Laclau. Una ricostruzione completa e articolata dello scambio esula dagli scopi primari di questo lavoro, occorre però segnalare un passaggio di particolare rilevanza. Afferma Laclau,

Wallerstein è partito dalla corretta osservazione che non è possibile collegare il modo di produzione dominante in un paese o una regione con un determinato stadio dello sviluppo, poiché l'intelligibilità di ogni processo di cambiamento dipende da una analisi dell'economia-mondo come un tutto, e non dalle sue parti isolate; ma invece di concludere che dovremmo intendere «modo di produzione» come una categoria analitica depurata da connotazioni «stadiali» [Laclau utilizza qui il termine «stageist»], ha trasferito gli stadi a livello di sistema economico, stravolgendo il concetto di modo di produzione¹⁴.

A prescindere dalla veridicità della critica che Laclau muove a Wallerstein, è significativo il fatto che l'argentino si orienti proprio su questa direzione, ovvero che critichi Wallerstein poiché ritiene che persista nella sua teoria una concezione stadiale che invece andrebbe eliminata, come sottolinea la sua decisione nel 1977 di mutare «pre-capitalistiche» in «non capitalistiche».

3. Che l'attenzione di Laclau si concentri sul rifiuto della logica stadiale lo dimostra anche l'ultimo capitolo di *Politics and ideology in marxist theory*, intitolato «Towards a Theory of Populism», in cui si ritrova la stessa questione in tutt'altro contesto. Qui Laclau getta i semi della teoria del populismo che molti anni dopo troverà ampia esposizione in *On populist reason*, e critica le concezioni funzionaliste del populismo che considerano quest'ultimo come «un fenomeno aberrante prodotto dall'asincronismo del processo di transizione da una società di tipo tradizionale a una di tipo industriale»¹⁵. I due maggiori esponenti di questa posizione sono Gino Germani e Torcuato Di Tella. Per entrambi, il fenomeno del populismo emergerebbe da un'asincronia tra differenti stadi di sviluppo del piano economico, politico e sociale. Si produrrebbe una sorta di schizofrenia derivante dall'incapacità del processo di sviluppo di procedere in maniera uniforme in tutti i piani, e da questa dissociazione scaturirebbe il populismo come fenomeno «pre-politico». È precisamente questa concezione che Laclau intende contrastare: afferma infatti che Germani e Di Tella collocano il populismo «in un continuum che por-

13 Ivi, p. 43, tr. mia.

14 Ivi, p. 44, tr. mia.

15 Ivi, p. 147, tr. mia.

ta dalla società tradizionale a quella industriale»¹⁶, ma che a una analisi più approfondita l'idea stessa di questo continuum perde valore precisamente per via del suo carattere teleologico. Laclau introduce quindi la questione dell'articolazione, dell'interpellazione e gli altri elementi che diventeranno centrali nella sua costruzione di una teoria politica populista, ma il punto centrale per gli scopi di questo lavoro è che la sua critica alle teorie funzionaliste del populismo si basa su un argomento anti-teleologico e anti-stadiale.

Nel corso degli anni lunghi dal rimanere in ombra questo argomento assume importanza ancora maggiore: è, infatti, in questa cornice – nel quadro di una rottura della rappresentazione stadiale – che egli inserisce l'aspetto propriamente politico – nel senso di intervento politico – della sua teoria. Nell'ultimo capitolo di *Hegemony and socialist strategy* – «Hegemony and radical democracy» – Laclau e Mouffe ragionano del rapporto tra antagonismo e democrazia radicale, e affermano:

abbiamo parlato di una molteplicità di antagonismi, i cui effetti convergenti e surdeterminati si inscrivono nel quadro della cosiddetta «rivoluzione democratica». A questo punto occorre però chiarire che la rivoluzione democratica è semplicemente il terreno sul quale opera una logica di spostamento sostenuta da un immaginario egitario, ma che essa non predetermina la *direzione* in cui quest'ultimo potrà operare. Se la direzione fosse predeterminata avremmo semplicemente costruito una nuova teleologia: saremmo su un terreno simile a quello della *Entwicklung* di Bernstein. Ma così non vi sarebbe spazio per alcuna pratica egemonica. Il motivo per cui non è così, e nessuna teleologia può spiegare le relazioni sociali, è che la bussola discorsiva della rivoluzione democratica apre il campo a logiche politiche così diverse quanto il populismo di destra e il totalitarismo da una parte e la democrazia radicale dall'altra. Se, quindi, vogliamo costruire articolazioni egemoniche che ci permettano di procedere nel senso di quest'ultima, dobbiamo comprendere nella sua radicale eterogeneità la gamma di possibilità che si aprono sul terreno della democrazia stessa¹⁷.

L'antitesi è tra politica – intesa come pratica egemonica – e teleologia: se c'è teleologia, non ha senso l'intervento politico, che è intervento nella congiuntura finalizzato precisamente a *direzionare* la storia verso una delle possibilità aperte.

4. È singolare che Laclau collochi l'impostazione teorica sua (e di Mouffe) all'opposto di quella di Bernstein, e in generale dell'idea secondinternazionalista dell'automatismo del crollo capitalistico. Quello che viene definito il «marxismo stadiale» della seconda internazionale è bersaglio critico anche di un altro testo, pubblicato nel 1990: *New reflections on the revolution of our time*. Anche in questo caso, la dicotomia è tra teleologia-logica stadiale-automatismo da una parte, e politica-pratica egemonica dall'altra. Laclau riscontra questa stessa opposizione nei testi marxiani. Egli contrappone infatti la «Prefazione» del '59 a *Per la critica dell'economia politica* al *Manifesto del partito comunista* per valorizzare la presenza in quest'ultimo della lotta di classe come motore della storia; un motore invece assente nella «Prefazione», in cui viene presentata una «contraddizione senza antagonismo»¹⁸ ovvero una contraddizione completamente integrata nello sviluppo capitalistico, senza che questo venga stravolto da un intervento «estero», che giunge da fuori. Secondo Laclau, questo intervento estero è rappre-

16 Ivi, p. 155, tr. mia.

17 E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy* cit., p. 152; tr. it. cit., p. 252.

18 E. Laclau, *New reflections on the revolution of our time*, London, Verso, 1990, p. 6, tr. mia.

sentato precisamente dall'antagonismo; dunque, la dicotomia diventa tra contraddizione (nel senso di contraddizione interna automatica e temporalmente identificabile in un preciso momento) e antagonismo (inteso come rottura dall'esterno di questo schema lineare). Non a caso il concetto stesso di «antagonismo» si lega in questo testo a quelli di «spostamento» («dislocation»), e il concetto di «spostamento» a sua volta è collegato all'idea di «temporal intrusion», intrusione temporale in questo schema stadiale e lineare¹⁹. Secondo lo schema presentato dal teorico argentino, poiché il concetto di «antagonismo» è centrale per pensare «la rivoluzione nel nostro tempo» ne risulta che, date le sue caratteristiche, finché si rimane all'interno di una teoria della storia unificata e lineare non è pensabile la rivoluzione. Essa si manifesta nella rottura esteriore, nell'intrusione temporale in questa teoria della storia. È lo «spostamento» – «dislocation» – che apre alle possibilità di intervento politico, ovvero alle possibilità storiche di azione²⁰. Secondo Laclau, questo è attuabile solo rifiutando ogni tipo di stadializzazione (e di spazializzazione) del capitalismo: «è la sfasatura (dislocation, spostamento) delle leggi naturali [leggasi: della teleologia stadiale] che crea la possibilità di una politica rivoluzionaria»²¹. È importante sottolineare che l'argentino sostiene la sua tesi anche a partire dagli stessi testi marxiani, in particolare dalle riflessioni sull'*obsčina* e lo scambio epistolare con Vera Zasulič²². Laclau riconosce quindi l'esistenza di *questo* Marx, dichiara però di separarsi dal marxismo poiché

da una prospettiva marxista, lo sviluppo di alternative sociali al capitalismo è un processo che accetta completamente le basi storiche che esso ha creato, ma che ciò nonostante deve essere concepito come uno sviluppo interno delle contraddizioni proprie delle forme capitalistiche stesse. Abbiamo quindi a che fare con un processo le cui dimensioni di base sono completamente predeterminate e dove la questione del potere come costruzione politica è rimossa²³.

Di nuovo: «potere come costruzione politica» si lega al concetto di antagonismo, quindi di «intrusione temporale», «spostamento» nei termini discussi sopra.

5. In effetti, il legame tra rottura della temporalità lineare e intervento politico si ritrova anche nel quinto capitolo – «The time is Out of Joint» – di *Emancipations* (1996). Laclau riflette su *Spettri di Marx*, nello specifico su quelli che definisce «due punti teorici centrali» dell'opera di Derrida: la logica dello spettro e la categoria di messianismo. Per quanto riguarda il primo punto, Laclau afferma che «l'anacronismo è essenziale alla spettralità: lo spettro, interrompendo ogni specularità, desincronizza il tempo»²⁴. La desincronizzazione si manifesta nella indecidibilità tra carne e spirito: lo spettro non è pura carne, né puro spirito, e dunque manca di sincronizzare la sua identità su uno dei due momenti, attraversandoli invece entrambi contemporaneamente in un «presente mai identico a se stesso» che è «il vero terreno di questa pratica fantasmatica, inessenzia-

19 Cfr. Ivi, p. 70.

20 Cfr. Ivi, p. 39.

21 Ivi, p. 46, tr. mia.

22 Cfr. Ivi, p. 46.

23 Ivi, p. 56, tr. mia.

24 E. Laclau, *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996, tr. it. di L. Basile, *Emancipazione/i*, Napoli, Orthotes, 2012, p. 87.

le che chiamiamo politica»²⁵. Laclau avvicina poi logica dello spettro ed egemonia, e nota come tra le due non vi sia incompatibilità (anche se l'egemonia necessita di alcuni elementi aggiuntivi che non appartengono alla logica dello spettro) proprio in ragione dell'anacronismo, essenziale per la spettralità (e, nell'ottica di Laclau, anche per l'egemonia), inteso come pienezza non realizzata («trascendenza fallita», dirà più tardi Laclau). È a questo punto che Laclau intende derivare dal testo di Derrida alcune «conseguenze politiche» che interessano direttamente la questione del messianico, qui inteso come «messianismo senza escatologia», seppur intriso di una «promessa esistenziale» che apre un ventaglio di possibilità a partire dalla indecidibilità spettrale – dall'anacronismo. Secondo Laclau, l'operazione teorico-politica di Derrida consiste nel decostruire il concetto di messianismo come ereditato dalla teologia ma anche dalla tradizione marxista. Questa operazione di decostruzione consiste nell'eliminare dal messianismo ogni elemento teleologico ed escatologico, e giunge però a confrontarsi con l'impossibilità di eliminare completamente l'escatologia, dal momento in cui rimane necessariamente quella che egli definisce «promessa esistenziale» che altro non è se non la pluralità di possibilità storiche *indeterminate* ed eterogenee. Su questa base Derrida fonda la sua critica al vero bersaglio di *Spettri di Marx*, ovvero «l'esposizione di un senso comune assai diffuso (che egli esemplifica nella sua brillante critica a Fukuyama) secondo cui il collasso dei regimi comunisti dovrebbe significare l'arrivo dell'umanità a uno stadio finale in cui tutti i bisogni umani saranno soddisfatti e in cui la fine dei tempi messianica non deve più essere attesa»²⁶. Il 1989 e il 1991 non rappresentano il superamento di nessuno «stadio epocale» poiché «non c'è mai un principio – o una fine – del tempo. La democrazia non ha bisogno di essere – e non può essere – radicalmente fondata. Possiamo muoverci verso una società più democratica solo con una pluralità di atti di democratizzazione. La fine dei tempi – come Derrida sa bene – non arriva mai. Nemmeno come idea regolativa»²⁷.

«Pluralità di atti di democratizzazione» si può intendere come «pluralità di temporalità»: poiché la democrazia non ha bisogno di essere fondata, non serve cercarne una origine, né indicarne la direzione, tantomeno il traguardo vittorioso. Non serve «temporalizzarla», ma anzi ne va decostruita l'unicità temporale attraverso la decostruzione della sua teleologia escatologica. Laclau prosegue interrogandosi sul significato del termine «emancipazione» una volta che a questo venga sottratto il portato escatologico-teleologico; la sua risposta consiste nel fornire una visione dell'emancipazione come «un esistenziale della vita storica, e non più l'annuncio di un evento concreto»²⁸, il che nella sua ottica decostruisce la temporalità escatologica del messianismo mantenendone però il portato etico-politico. Ancora una volta, Laclau ribadisce il legame tra intervento politico e rottura dell'unicità temporale: l'intervento politico si connota come intervento esteriore in grado di rompere questa unicità, come antagonismo di «storie plurali» contro la «Storia al singolare».

25 Ivi, p. 89.

26 Ivi, p. 96.

27 Ivi, p. 99.

28 Ivi, p. 101.

L'EREDITÀ ABIGARRADA¹ LATINOAMERICANA, UN APPROCCIO ATTRAVERSO GLI SCRITTI DI GARCÍA LINERA

RAMIRO PARODI

1. Introduzione: *i molteplici García Linera*

García Linera risulta sfuggente. Quando si scrive il suo nome si assumono molteplici rischi, da quello di confondere il suo carattere di soggetto politico con un «autore» di testi a quello di appiattare i suoi discorsi spogliandoli di uno dei loro maggiori attributi: l'interpellazione massiva. Essendo discorsi diretti all'intervento politico è complesso sia rintracciare le genealogie dei loro concetti, sia incontrarvi una certa sistematicità. Ci si confronta piuttosto con uno sviluppo teorico in permanente contrasto con la congiuntura politica.

Possiamo situare García Linera in una serie di pensatori che hanno sviluppato le loro riflessioni al fine di prendere decisioni all'interno di un processo politico. L'attuale vicepresidente dello Stato Plurinazionale di Bolivia è stato sempre un militante e, in questo senso, lo statuto delle sue riflessioni può essere paragonato a quello di Lenin, Mao, Gramsci o, anche, Guevara.

Il denominatore comune di questi personaggi storici è che le domande che si pongono nelle loro riflessioni sono il risultato di un processo di lettura delle loro congiunture, dove gli interrogativi erano già lì situati, anche se non erano stati, fino a quel momento, enunciati. L'impurità delle classi sociali, la questione dell'unità nazionale e il problema dell'*indio* sono drammi che attraversano alcuni di questi lettori delle proprie congiunture. In questo modo è possibile vedere che, così come la forma di intervento di García Linera non è nuova, nemmeno alcune delle sue preoccupazioni lo sono.

In questo testo mi propongo di rintracciare la maniera in cui appare il problema indi-

1 L'idea di «formazione *abigarrada*» è proposta da René Zavaleta Mercado per pensare una specifica società latinoamericana (la boliviana). Questo concetto cerca di rompere con certe tendenze idealizzatrici e puriste del «regionale». Al contrario, postula la necessità di pensare una società dove convivano in maniera contraddittoria diverse lingue, diverse forme di conoscere la storia e di esercitare la politica. Una società in cui, allo stesso tempo, si riproducono modi di produzione feudali e modi capitalistici. La traduzione in termini storici di questa condizione implica il fatto di pensare una nazione dove i colpi di Stato hanno interrotto in modo permanente uno sviluppo della democrazia, ragion per cui è un sistema che non arriva mai a consolidarsi, nemmeno in forma relativa. Insomma, una società dove, detto con le parole di Zavaleta Mercado, la crisi è la norma del tempo. «Se si dice che la Bolivia è una formazione *abigarrada* è perché in quella non solo si sono sovrapposte, senza combinarsi troppo, epoche economiche, come se il feudalesimo appartenesse a una cultura e il capitalismo a un'altra [...] ma anche per il particolarismo di ogni regione. Qui ogni valle è una patria, in un insieme in cui ogni paese veste, canta e produce in un modo particolare e parla tutte le lingue» (R. Zavaleta Mercado, *Las masas en Noviembre*, La Paz, Plural, 1983, pp. 105-106).

geno in differenti momenti dei discorsi di García Linera. Questa questione non appare sistematizzata e «a portata di mano» del lettore. Al contrario, si trova in un nodo formato anche da altri problemi, come quello dell'identità nazionale e dello Stato. In questo senso, trovo che una strategia percorribile sia quella di isolare tre diversi «momenti»² nella produzione di García Linera, al fine di provare a tracciare, in questo percorso, una descrizione completa della maniera in cui affronta il problema indigeno.

Lavorerò con un testo prodotto nel 1990 e intitolato *Crítica de la Nación y la Nación Crítica Naciente*³, firmato con il suo pseudonimo «Qhananchiri»⁴ e scritto al calore delle discussioni interne all'Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK)⁵. Lì si dedicava, tra le altre attività, alla pubblicazione di testi sulla congiuntura attraverso *Ofensiva Roja*, il braccio intellettuale dell'organizzazione. Il fatto che in quel periodo della sua vita scrivesse attraverso un nome che non era il suo è sintomatico delle intenzioni e dei modi di fare del collettivo in cui militava. Come segnala Marcelo Percia, scrivere con uno pseudonimo non sempre significa occultare identità, ma anche che chi lo fa

mette in scena la convinzione che in qualsiasi pensiero che si afferma come un risultato personale, lavorano argomentazioni che respirano nella storia: soprannomi di innumerevoli vite parlanti [...] fanno visibile un modo di pensare, cercando di rendere invisibili coloro che danno voce a quei pensieri⁶.

L'altro «momento» che riprenderò sarà quello che va dal 1997 al 2004, attraverso i testi *Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinvencción de la política*⁷ (1998) e *Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*⁸ (2004). In quel periodo García Linera esce di prigione (1997) e comincia un lavoro militante e intellettuale insieme al *Grupo Comuna*⁹ (a cui partecipano anche Raquel Gutiérrez, Raúl Prada e Luis Tapia) con cui cerca di lavorare criticamente sulla relazione tra classi sociali, sindacati, nazioni e comunità indigene della Bolivia alla luce di eventi come la *Guerra del Agua* (2000)¹⁰. Il secondo

2 Si comprenderà che si tratta di una divisione che deve essere presa in termini meramente descrittivi. È chiaro che la stessa non segnala tre blocchi statici, isolati gli uni dagli altri, della produzione lineriana. Il campo di studi sull'opera di García Linera è giovane ed è in costruzione. Uno studio profondo sulle diverse temporalità che attraversano la sua pratica teorica è necessario e si sta portando avanti attraverso il titolo «Temporalità sovradeterminata: filosofia, congiuntura e avvenire nel pensiero di Álvaro García Linera».

3 *Crítica della Nazione e la Nazione critica nascente* (N.d.T.).

4 In lingua aymara: colui che chiarisce le cose.

5 Per una nozione più chiara delle attività dell'EGTK si veda: Jaime Iturri Salmón, *EGTK: La Guerrilla aymara en Bolivia*, La Paz, Ediciones Vaca Sagrada, 1992.

6 M. Percia, *Estancias en común*, Buenos Aires, La Cebra, 2017, pp. 93-94.

7 *Narrativa coloniale e narrativa comunale. Un'approssimazione alla ribellione come reinvenzione della politica* (N.d.T.).

8 *Autonomía indígena e Stato multinazionale. Stato plurinazionale e multicivilizatorio: una proposta democratica e pluralista per l'estinzione dell'esclusione delle nazioni indigene* (N.d.T.).

9 Per un lavoro più completo rimandiamo a Carlos Ernesto Ichuta Nina, *La revolución de los intelectuales en Bolivia*, 2009.

10 Nel 2000 c'è stata una grande mobilitazione a Cochabamba, dovuta al fatto che una parte della popolazione si opponeva all'accordo, sponsorizzato dalla Banca Mondiale, tra il presidente Hugo Banzer e la multinazionale statunitense Bechtel per privatizzare la distribuzione dell'acqua. La reazione del governo alle manifestazioni è stata la repressione, che ha prodotto immediatamente centinaia di feriti

dei testi che riprenderò è scritto alla vigilia del suo arrivo alla vicepresidenza (eletto nel 2005, dal 2006 sarà il vice di Evo Morales).

Infine, l'ultimo «momento» è quello che vede García Linera come vicepresidente dello Stato Plurinazionale di Bolivia. Il testo, *El Estado Plurinacional*, è stato scritto nel 2009, quando il Movimiento al Socialismo (MAS) aveva già portato avanti una serie di misure determinanti: la redazione di una nuova costituzione e la nazionalizzazione del gas. Inoltre, pochi mesi dopo, sarebbe stata approvata la nuova legge di educazione.

Il cammino proposto non cerca di restituire nessuna «tradizione lineriana». Al contrario, si tratta di un percorso discontinuo dove il problema dell'indio appare e riappare come un lampo rispetto a determinate crisi della storia e dell'identità boliviane. Questo problema può essere pensato come un sintomo che ritorna in diverse discussioni nelle quali García Linera interviene.

La pratica teorica di García Linera ha uno statuto simile a *Il Principe* o ai *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* di Niccolò Machiavelli. Dotati di una terribilità radicale, i suoi interventi sono sempre strutturalmente incompleti. Così come Lorenzo de' Medici deve completare *Il Principe* attraverso la sua pratica politica, allo stesso modo la nazione boliviana è incaricata di scrivere, attraverso la sua pratica, le posteriori linee della trama lineriana.

È questo carattere che rende possibile osservare una relazione poco nitida tra la sua teoria e la sua pratica, visto che le risposte teoriche si presentano negli atti politici e non in un sistema di idee. Nonostante ciò, questa condizione non annulla la domanda circa la verità di questi interventi. Althusser, seguendo Spinoza, proporrebbe di parlare del vero. Nella proposta di García Linera, il vero è interno a quel processo e solo accade nella lotta sulla quale riflette. Saranno le risposte scritte dal popolo boliviano, attraverso i suoi interventi pratici, a provare l'effettività e la concretezza del vero in García Linera: «Egli sa che non c'è verità, o piuttosto un vero, se non *effettivo*, cioè portato dai suoi effetti, inesistente al di fuori di essi»¹¹.

Il prodotto di García Linera, come quello di Machiavelli, è immanente alla sua congiuntura politica. Il suo modello richiede di stare dentro le crisi che si propone di leggere, al fine di intervenire sulla politica del suo momento attuale. Entrambi affrontano una situazione instabile, dove una successione di crisi aveva prodotto un effetto di dispersione totale nelle loro società. Quello di Machiavelli è un pensiero che si sviluppa all'interno dell'instabilità italiana; quello di García Linera sorge dall'avanzata neoliberale in Bolivia. Entrambi sono lettori audaci che cercano di riunire la dispersione delle loro nazioni.

Siccome il testo cerca di stabilire il percorso che García Linera realizza riguardo al problema dell'indio, per riflettere sulla nazione, lo Stato e le classi sociali, prima di tutto sarà fondamentale il confronto con un autore che tempo prima si era posto la stessa domanda e che, come uno spettro sheaksperiano, è menzionato ogni volta che riappare la domanda sull'indigeno: José Carlos Mariátegui.

e un morto. A questa mobilitazione hanno partecipato García Linera ed Evo Morales e per molti teorici, tra i quali Hardt e Negri, è stata la rivolta che ha spianato il cammino alla conformazione e alla successiva ascesa del MAS (Movimiento al Socialismo), partito politico che oggi governa la Bolivia.

11 L. Althusser, *Machiavelli e noi*, Roma, manifestolibri, 1999, p. 43.

2. Il problema dell'indio è il problema della terra: Mariátegui riattivato

Attraverso José Carlos Mariátegui, René Zavaleta Mercado e Jorge Alejandro Ovando Sanz¹², l'attuale vicepresidente boliviano legge la storia del suo paese. I tre autori lavorano da una prospettiva che riprende la dialettica materialista, per formulare domande nelle rispettive nazioni e rendere conto dell'asincronia a partire dalla quale è possibile leggere lo sviluppo capitalista in America Latina. Questa caratteristica non è ridotta a un mero «ritardo regionale» (anche se questo argomento può essere ripreso in termini politici, come si vedrà con García Linera) ma il punto di partenza per differenziare le temporalità molteplici che abitano il continente. Si tratta dell'ipotesi che Martín Cortés recupera dalla lettura di diversi saggisti ed esponenti delle scienze sociali latinoamericane:

Bisogna dire che la riflessione latinoamericana ha nella questione del tempo una sorta di enigma che riprende continuamente, in generale associata all'ipotesi, esplicita o no, che i diversi modi in cui esso si presenta come lineare e ascendente falliscono nelle loro possibilità di spiegare le vicissitudini della vita latinoamericana e, più ancora, di intervenire politicamente in quella¹³.

È attraverso questo sguardo, che cerca di scavare nelle diverse cadenze del continente, che è possibile rintracciare il potenziale politico dell'eredità nazionale e, a partire da questo, tracciare una differenza rispetto all'avvenire. In questo senso mi concentrerò sul peruviano Mariátegui perché è possibile trovare nei suoi *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (1928) non solo la formulazione del problema indigeno, che García Linera riprende, ma anche un principio di critica (su cui lavora anche il boliviano) a una sua «soluzione»: la folklorizzazione dell'indigeno.

Mariátegui sostiene che ciò che ha lasciato frammentata la nazione peruviana è stata una colonizzazione incompleta, che è stata tale perché il modo di produzione incaico è stato distrutto ma non rimpiazzato. Era quel modo di produzione comunale che dava coesione a tutto l'impero. «Rotti i vincoli della sua unità, la nazione si è dissolta in comunità disperse»¹⁴.

A priori il dramma è letto in termini marxisti (ed economicisti) classici, rotta la base, l'edificio (ideologico, politico e religioso) della sovrastruttura crolla. Nonostante questo, si osserverà che questa estinzione è relativa o che, per lo meno, rotti i vincoli di un modo di produzione, sono coesistiti elementi di economie differenti che permettevano di osservare, nel presente di Mariátegui, la sussistenza di pratiche economiche indigene. Questo permette di affermare che tanto il Perù quanto la Bolivia possono essere classifi-

12 Il lavoro di Sanz merita un chiarimento per il fatto di essere quello che ha avuto meno diffusione. Alcuni contributi al problema indigeno in Bolivia da una prospettiva marxista si possono trovare in J.A.O. Sanz, *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia* (La Paz, Juventud, 1984), dove scrive: «La storia della nascita e del consolidamento della nazione boliviana non è altro che la storia della lotta per mantenere sotto la sua oppressione le nazionalità, le tribù e i gruppi etnici indigeni. E la questione caratteristica e specifica è che la nazione boliviana, nella misura in cui si sviluppa nel senso capitalista, sviluppa e amplia anche il regime di proprietà feudale della terra a spese degli indigeni. Questa è una contraddizione reale e non inventata della storia del nostro paese durante tutto il secolo XIX e fino ai giorni nostri» (ivi, p. 50).

13 M. Cortés, *Asincronías. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano*, «Demarcaciones», 6 (2018), p. 2.

14 J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1928, p. 13.

cate come «*società abigarradas*» dove coesistono diversi modi di produzione e diverse pratiche ideologiche, politiche e religiose¹⁵.

La descrizione di Mariátegui delle molteplici economie esistenti («comunista indigena», «borghese» e «agricola») gli permette di sostenere il ritardo del Perù dentro l'ordine capitalista (come vedremo la lettura di García Linera sarà simile). «Il capitalismo non è solo una tecnica; è anche uno spirito. Questo spirito, che nei paesi anglosassoni raggiunge la sua pienezza, nei nostri è esiguo, incipiente, rudimentale»¹⁶. L'intenzione di definire il capitalismo come uno «spirito» punta a non limitarlo a un insieme di saperi pratico-teorici, ma di osservare l'incidenza soggettiva che hanno i determinati modi di produzione.

È precisamente in questo punto, dove si incontrano modo di produzione (che determina una formazione sociale) e soggettività, che Mariátegui riprende il problema del soggetto politico in Perù. «La questione indigena parte dalla nostra economia. Affonda le sue radici nel regime di proprietà della terra»¹⁷. E immediatamente lancia una critica a ciò che García Linera chiamerà, anni più tardi, «folklorizzazione» dell'indio: «La rivendicazione indigena manca di concretezza storica mentre si mantiene su un piano filosofico o culturale»¹⁸. Ci sarebbe, dal punto di vista di Mariátegui, una tendenza a destoricizzare il problema dell'indio collocando soluzioni apparenti nel piano sovrastrutturale.

Attraverso questo prisma, la formulazione di Mariátegui è attuale: come può un sistema basato sull'accumulazione per spoliazione presentarsi come una soluzione al problema dell'indigeno? Il pensatore peruviano trova che il nome di questo sistema di potere sia «gamonalismo»¹⁹, la cui espansione agraria ha funzionato, assorbendo i sistemi di proprietà comunali indigeni chiamati *ayllus*. Mariátegui osserva che con l'avanzata del gamonalismo emerge il problema dell'indio posto in termini «etnici», «educativi» o «moralì». C'era un residuo di disagio nell'offensiva contro queste pratiche comunitarie che si ripresenta nelle «soluzioni», tendenze proprie di una pratica «umanitaria», «filantropica»²⁰ e, aggiungerei, liberale, che mirano alla sussunzione indigena al linguaggio del capitale che «ottiene dividendi dalle separazioni: le chiama differenza e singolarità, genere e diversità, linguaggi universali e particolari, profitto e perdita, progresso e ritardo, centro e margine, normalità e pericolo»²¹.

Per Mariátegui il problema indigeno si affronta attraverso la presa di parola da parte

15 Trova qui le sue tracce la lezione in cui Louis Althusser ha proposto di scartare l'uso del concetto di «società», per il suo carattere «ideologico», e di rimpiazzarlo con quello di «formazione sociale», la cui definizione è determinata da quella di «modo di produzione». Quest'ultimo concetto implica, tra altri fattori, l'esistenza di vari modi di produzione in una stessa formazione sociale e dove uno è dominante. «I modi dominati sono quelli che rimangono dal passato e dalla vecchia formazione sociale, o quello che eventualmente sta nascendo nel presente stesso» (L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 25).

16 J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* cit., p. 32.

17 Ivi, p. 35.

18 Ivi, p. 36.

19 Il gamonalismo è un sistema di potere che si è sviluppato nella seconda metà del XIX in Perù e in Ecuador. Designa proprietari «forestieri» (non colonizzatori in senso stretto) che hanno espanso le loro terre e il loro potere socio-politico espropriando con mezzi illeciti e violenti le comunità degli *ayllus*. Si tratta di una forma di organizzazione (produttiva e sociale) familiare, sviluppata in particolare dai *quechua* in Bolivia e in Perù, che implica il lavoro di una terra collettiva. Funziona da prima della conquista Inca e se ne possono trovare fino ai giorni nostri.

20 Ivi, p. 199.

21 M. Percia, *Estancias en común*, Buenos Aires, La Cebra, 2017, p. 78.

dello stesso indio: «i suoi realizzatori devono essere gli stessi indigeni»²². Si tratta del principio di autodeterminazione del soggetto politico, un'altra questione su cui tornerà García Linera. Qui Mariátegui pensa la nazione come un possibile asse articolatore che potrebbe reinventare «il nazionale», sovrapponendosi all'esclusione coloniale e all'(apparente) inclusione moderna. Il proposito è quello di divenire nazione e non sopravvivere dentro un regime di servitù. Si cerca, in questo modo, di riattivare lo statuto delle pratiche comunitarie e del loro modo di produzione sulle pratiche individualiste del salariato e dei proprietari.

Contro il discorso della modernizzazione e il progresso Mariátegui sostiene che, nonostante il deterioramento del modo di produzione comunitario, «l'indigeno non si è fatto individualista»²³. La spiegazione non ricade su un'idealizzazione né su supposte micro resistenze isolate e sotterranee. La spiegazione recupera il carattere «abigarrado» del Perù. Questi soggetti non sono stati gettati in un regime capitalista «pieno». Al contrario, dopo la colonizzazione è sopravvissuto un sistema feudale dove «l'individualismo non trova le condizioni necessarie per affermarsi e svilupparsi»²⁴. Il «ritardo» dello sviluppo del capitalismo in Perù o, detto in maniera più chiara, la non coincidenza del caso singolare (società abigarrada dove coesistono modi di produzione) rispetto alla regola generale (sviluppo del capitalismo), si presenta come un'opportunità per riattivare altri modi di fare a partire da altre temporalità che battono nel cuore di questa nazione dispersa.

3. Momento I: Che cos'è la folklorizzazione?

In uno dei primi testi di Qhananchiri di cui ci sia traccia (*Introducción al Cuaderno Kovalevsky*, 1989) è possibile trovare questa eredità mariateguiana:

La comprensione marxista del ruolo anticapitalista delle lotte delle masse lavoratrici della campagna in America Latina, ha in José Carlos Mariátegui un eccezionale e isolato difensore. Riconoscendo l'esistenza di un «socialismo pratico nell'agricoltura e nella vita indigena» e che, pertanto, «le comunità rappresentano un fattore naturale di socializzazione della terra», ha segnalato la necessità della Rivoluzione socialista piena nel Perù, diretta dal proletariato e appoggiata nelle «tradizioni più antiche e solide» esistenti nella comunità²⁵.

Poco tempo dopo Qhananchiri, nel suo testo *Crítica de la Nación y la Nación Crítica Naciente* (1990) riprenderà questa traccia di Mariátegui cercando di dar battaglia tanto sul terreno teorico quanto su quello politico. Nel primo di questi campi, la sua intenzione è quella di liberare Marx da una lettura teleologica secondo la quale tutte le nazioni, per lottare per la propria emancipazione, devono passare attraverso lo stesso processo economico e sociale. L'operazione di lettura che forgia García Linera è «cercare un Marx» più fedele alla sua congiuntura. Per questo studia i *Grundrisse* (1857-1858), le lettere a Vera Zasulič (1881) e i *Quaderni etnologici* (1879-1882).

In questi testi, il pensatore boliviano trova il sostegno teorico per continuare a sostenere l'efficacia della dialettica materialista, visto che in ognuno di questi è possibile

22 J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* cit., p. 49.

23 Ivi, p. 83.

24 *Ibidem*.

25 Á. García Linera (Qhananchiri), *Introducción al cuaderno Kovalevsky* (1989), in *La Potencia Plebeya*, Buenos Aires, Clacso, 2008, p. 37.

leggere che non tutte le nazioni devono seguire l'esempio della Germania e dell'Inghilterra, dove lo sviluppo delle forze produttive sarebbe sfociato inevitabilmente in un'esacerbazione della contraddizione principale (forze produttive/relazioni di produzione) e, per questa via si sarebbe aperto il cammino, inevitabilmente e in una maniera quasi armonica, della rivoluzione.

Qhananchiri, in quel momento, aveva già visto il trionfo e il declino della Rivoluzione Bolscevica in Russia (paese che, chiaramente, non riuniva le condizioni «necesarie» perché vi scoppiasse una rivoluzione e, nonostante questo, era successo, come ha mostrato Althusser attraverso il modello della contraddizione sovradeterminata) e, più da vicino, ha osservato dal Messico l'evoluzione delle rivoluzioni in Nicaragua, El Salvador e Guatemala. Esempi storici che esigevano di ripensare teoricamente e cercare un «altro Marx». Di fatto, il suo testo del 1990 comincia con una citazione del filosofo tedesco che dichiara: «chi ritenesse che ogni popolo esperimenti totalmente in se stesso tale sviluppo, sarebbe altrettanto stolto di chi ritenesse che ogni popolo debba sperimentare totalmente lo sviluppo politico della Francia o quello filosofico della Germania»²⁶.

È noto che è possibile trovare frasi dello stesso autore che suggeriscono esattamente il contrario²⁷. Chiaramente Qhananchiri lo sapeva, ma decide di usare il Marx che gli permette di intervenire in maniera più efficace nel suo *hic et nunc*. Questa difesa teorica della ricerca di un «altro Marx» è anche un gesto politico contro la sinistra tradizionale del suo paese che, in quegli anni, sembrava aspettare passivamente il divenire lineare della storia e il momento in cui il treno della rivoluzione sarebbe passato per la porta della Bolivia, perché questa nazione potesse salire.

Sul terreno politico, cercare un «altro Marx» (per mezzo di Mariátegui) è fondamentale per sostenere che è l'autodeterminazione dei popoli ciò che può forzare a proprio favore il divenire della storia. In questo senso, Qhananchiri cerca di definire le nazioni non come pretendono di farlo certi «borghesi di sinistra», cioè come «gruppi umani in ritardo storico, senza mercato, senza un territorio, che devono essere civilizzati o protetti come un ricordo folkloristico dalle nazioni di padroncini»²⁸. Al contrario, la sua proposta è definire questi gruppi attraverso un concetto specifico di nazione (che riprende Lenin e Marx, tornerò su questo nel prossimo paragrafo) come un gruppo di etnie che possiedono una dimensione storica culturale comune, e tuttavia non si riducono né a uno Stato né a una tribù. In questo modo, quello che viene posto in evidenza è il diritto all'autodeterminazione di quelle nazioni e, più ancora, il fatto che la loro iscrizione storica si è data attraverso l'oppressione. Il modo «ufficiale» in cui quell'oppressione è imposta è la folklorizzazione, attraverso un riassorbimento sovrastrutturale. Qhananchiri segue le

26 K. Marx, *A proposito del libro di Friedrich List «Das nationale System der politischen Ökonomie»*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 601.

27 Come la *Prefazione* alla prima edizione tedesca del *Capitale* dove si legge la citazione «*De te fabula narratur*». («Si parla di te in questa favola» Orazio, *Satire, libro I, satira I*) «In quest'opera debbo indagare il modo capitalistico di produzione e i rapporti di produzione e di scambio che gli corrispondono. Fino a questo momento, la loro sede classica è l'Inghilterra. Per questa ragione è l'Inghilterra principalmente che serve a illustrare lo svolgimento della mia teoria. Ma nel caso che il lettore tedesco si stringesse farisaicamente nelle spalle a proposito delle condizioni degli operai inglesi dell'industria e dell'agricoltura o si acquietasse ottimisticamente al pensiero che in Germania ci manca ancor molto che le cose vadano così male, gli debbo gridare: *De te fabula narratur!*» (K. Marx, *Il capitale. Libro I*, tr. it. a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 33).

28 A. García Linera (Qhananchiri), *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*, La Paz, Ediciones Ofensiva Roja, 1990, p. 1.

tracce di Mariátegui e sostiene che il problema dell'indio non può ridursi a schemi di integrazione, finanziamento o rispetto²⁹.

Il perché di questa difesa non è «innocente». Qhananchiri trova che Aymara e Qhiswa possono abilitare un altro modo di pensare l'identità economico-politica per dare un'altra coesione sociale. Si tratta di un lavoro critico per rintracciare altri modi di fare al di fuori dell'ordine neoliberale che avanzava in Bolivia negli anni '90. La risposta a questa folklorizzazione, che cerca di svuotare di iniziativa politica coloro che nomina, è la autodeterminazione di Aymara e Qhiswa (e, in questo senso, nominarsi nazione sarebbe «il primo passo»).

Sottolineare il carattere di nazione di queste etnie le allontana da un'idealizzazione che suole spostare il discorso folklorizzante su un presunto stato di natura incorrotto dove questi gruppi si sarebbero sviluppati e che deve rimanere così, immacolato, senza interventi. Segnalare che Aymara y Qhiswa sono nazioni permette a Qhananchiri di situarle dentro un processo storico determinato ed evidenziare che la loro esistenza concreta è immanente a quella della Bolivia. Vale a dire, che non sono eredi di puro sangue incaico ma, al contrario, gruppi che alla luce delle tensioni capitaliste della storia boliviana (come la Rivoluzione del 1952) hanno assunto una forma specifica che, anche se mantiene tratti ancestrali, come i modi di produzione, si è riconfigurata (non senza tensioni) all'interno di questa storia.

Gli elementi costituenti del carattere nazionale Aymara e Qhiswa, sono tanto elementi nuovi, come antichi, riordinati da quelli nuovi, e pertanto non sono più ciò che erano prima, anche se costituiscono una continuità contraddittoria con quelli, ma hanno determinazioni e implicazioni differenti³⁰.

In questa storia lo Stato gioca un ruolo di permanente rifiuto degli stessi principi di queste nazioni (lingua, modi di produzione, territori, forme di esercitare la politica). Per citare un esempio, Qhananchiri ricorda che nel 1953 viene decretata la proprietà individuale come la forma di proprietà dello Stato boliviano. In questo modo si spazza via una lunga tradizione di uso comunale della terra e si dà luogo a pratiche di possesso individuale. Questo si dà nello stesso momento in cui si ritarda la promessa di integrazione della «parte bella» del capitalismo: «la promessa integrazione ai beni della civilizzazione e al loro godimento, alla cittadinanza e omogenizzazione come uomini liberi e uguali [...] non arriva»³¹. In questo modo si abilita una normalizzazione soggettiva e produttiva attraverso concetti come «modernizzazione» o «razionalizzazione» dove quello che è in gioco è un esercizio violento per sussumere pratiche contraddittorie (proprietà e consumo comunali, legge del valore d'uso come criterio di produzione, non creazione di eccedente ecc.) all'ordine capitalista.

29 Risuona in queste parole la formulazione di Slavoj Žižek sullo «schermo della cortesia» in cui segnala che il modo più efficace di mantenere le distanze rispetto alla fastidiosa prossimità dell'«Inumano» prossimo è «l'educazione» o la «correttezza politica». Con il filosofo sloveno è possibile andare al di là e segnalare che il multiculturalismo, i borghesi di sinistra e la folklorizzazione si trascinano dietro questo problema e che, l'enfasi su tanta tolleranza, è proprio di una congiuntura neoliberale in cui i diritti individuali (e la loro tolleranza) sottomettono i diritti comunitari. S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, Roma, Ponte alle Grazie, 2009.

30 Á. García Linera (Qhananchiri), *Crítica de la nación y la nación crítica naciente* cit., p. 14.

31 Ivi, p. 7.

Tuttavia, questa aspirazione alla completezza che lo Stato tenta di fondare sui soggetti non si dà mai nella sua totalità. Lo Stato neoliberale cerca di chiudere attraverso leggi, pratiche e istituzioni un modo di essere di quelle nazioni che si ripiegano e si spostano verso forme di organizzazione ancestrale. I momenti in cui questo movimento è visibile sono le lotte: in piazza si esprime quella tensione. È per quello che, per Qhananchiri, il soggetto si esprime e si forma nei processi politici, che potrebbero essere pensati come «momenti politici», istanze storiche in cui una collettività si rende conto degli invisibili, dove «*il consenso è interrotto*»³², dove la parola del capitale produce *lapsus*.

Questi contributi sono fondamentali per comprendere il carattere dinamico attraverso cui Qhananchiri, in tutto il suo percorso teorico, intende e riflette sul soggetto politico. Al di là di schemi statici o di conglomerati di caratteristiche aprioristiche, il pensatore boliviano mette permanentemente in discussione il ruolo dell'eredità nella congiuntura attuale e il come queste temporalità molteplici determinano un soggetto che si costituisce sempre nella lotta: «ogni classe esiste solo nelle sue lotte, cioè in una relazione di potere statale che si consolida e si riproduce come nazione»³³.

La critica della folklorizzazione è un modo di disputare il senso delle comunità originarie e, in questa maniera, di mettere in evidenza che il retro di questa tendenza multiculturalista è perverso nella misura in cui cerca di integrare, evacuando la potenza politica di quelle nazioni. Attraverso una prospettiva folkloristica si possono al massimo ottenere misure caritatevoli o protettrici che producono come una morte per lento dissanguamento delle nazioni.

4. Momento 2: Critica del Neoliberalismo

Qhananchiri non postulerà solo nel 1990 la frattura che produce la folklorizzazione dell'indio in Bolivia. Nel 1997, quando già si firmava come García Linera, in una conferenza, torna a riprendere il lascito di Mariátegui per indicare in che modo il discorso della modernizzazione e del progresso, attualizzati dal capitalismo neoliberale, indeboliscono la potenza indigena. «Il progresso è lo sterminio dell'indio [...] la modernità è l'estasiante olocausto della razionalità indigena»³⁴. Riappare il Qhananchiri che abita in García Linera per dare voce al percorso teorico di Mariátegui e segnalare il carattere ideologico del progresso e della modernizzazione.

García Linera, in quel momento, denuncia la maniera in cui l'idea di «società nazionale», rivendicando l'indio da una prospettiva antropologica, lo sottomette al passato. Fossilizzarsi in un rito di visita che non produce nessun altro effetto eccetto quello di favorire la ruota del mercato. Interpellato da questa tendenza García Linera dichiara:

La conversione di queste antiche forme di accumulazione del capitale in un programma esplicito di «modernizzazione» è ciò che in termini di consumo della capacità di lavoro si è cominciato a chiamare neoliberalismo. I multiculturalismi e i multiethnicismi con cui oggi dipingono la loro retorica le creature del nazionalismo di Stato, non solo non superano la serializzazione nazionalista, ma vengono a risarcire le sue frustrazioni, visto

32 J. Rancière, *Momentos políticos*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2009, p. 11.

33 Á. García Linera (Qhananchiri), *Critica de la nación y la nación crítica naciente* cit., p. 21.

34 Á. García Linera, *Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política (1997)*, in *La Potencia Plebeya* cit., p. 193.

che la «tolleranza culturale» che si invoca è semplicemente la legittimazione discorsiva del neo-totalitarismo del capitale, che si nutre della torsione sospesa delle nazionalità comunali frammentate, parzialmente ricostituite e per le quali le differenziazioni culturali e politiche deliberatamente fomentate dallo Stato uniscono i ritmi scaglionati e congelati a intermittenza della sussunzione produttiva al capitale³⁵.

È chiaro che il problema qui non è il neoliberalismo in generale, ma la relazione tra questa variante del capitalismo e la sua iscrizione nella formazione sociale boliviana attraverso uno Stato che favorisce il dispiegamento della logica neoliberale³⁶. L'analisi di García Linera è immanente alla sua congiuntura e questo implica che la sua critica della nazione e dello Stato non è astratta, ma situata. La nazione è quella che ha cancellato la possibilità di autodeterminazione e ha forzato un'unità artificiale attraverso la violenza, mentre lo Stato, per mezzo delle sue pratiche paternalistiche, ha negato la presenza indigena, limitandola a discorsi folkloristici che non riconoscono della sua eredità nient'altro che alcuni aneddoti turistici.

Quel principio nazionalizzatore è inevitabilmente fallito, Lenin segnalava che «per autodecisione delle nazioni si intende la loro separazione statale dalle collettività straniere, si intende la creazione di uno Stato nazionale razionale»³⁷. García Linera che, come è già stato menzionato, riprende il concetto di nazione di Lenin, propone «*autonomie regionali*»³⁸. Questa iniziativa non frammenta la Bolivia alla radice ma permette l'espansione della differenza (di lingue e di culture). Non perde di vista che lo Stato può essere un asse di coesione per le nazioni ma deve esistere anche una «*illusione condivisa di comunità politica*»³⁹ che potrebbe pensarsi come una promessa necessaria, determinata dalla congiuntura e, allo stesso tempo, in essa determinante.

Questa nazione *abigarrada*, abitata da molteplici nazioni, non ha prodotto una comunità perché non si è pensata a partire dalla differenza. García Linera, con un altro gesto machiavelliano, si pone delle domande sulla durata di questa comunità, ipotizza la possibilità di durare attraverso la differenza, ma non più in termini folkloristici, bensì politici. Ne farà un manifesto nel 2004, due anni prima di diventare vicepresidente. Un corpo vivo e incompleto che troverà la sua espansione o la sua finitezza nella pratica politica. Lí sfodera il concetto di «Stato multinazionale e multicivilizzatore»⁴⁰.

García Linera parla di un'articolazione tra i sistemi tradizionali e moderni al fine di tentare di porre sullo stesso piano le pratiche politiche. Come porre sullo stesso piano il tradizionale e il moderno? La prima cosa che va menzionata è che l'intellettuale boliviano non fa appelli al recupero di un'«origine», né di un ipotetico stato naturale preesistente, più puro e autoctono. Come afferma Cortés, «rimandare all'origine implica, anche se questo risulta essere paradossale, anche presentarsi come assoluta novità. Perché ciò che si sposta o si cancella è la densa trama storica delle contraddizioni che precedono e in

35 Ivi, p. 196.

36 Vedi: D. Harvey, *Breve storia del neoliberalismo*, Milano, Il Saggiatore, 2007; M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005; S. Žižek, *In difesa delle cause perse* cit.

37 V.I. Lenin, *Sul diritto di autodecisione delle nazioni*, in *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1966, p.379.

38 Á. García Linera, *Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizador: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*, in *La Potencia Plebeya* cit., p. 249.

39 Ivi, p. 237.

40 Ivi, p. 240.

parte spiegano il presente»⁴¹. L'EGTK parte dalla trama di tempi, di modi di produrre e di pratiche culturali che si condensano nel presente.

Osserva che in Bolivia ci sono forme di organizzazione moderne, però che sopravvivono anche forme ancestrali; ci sono sindacati e ci sono *ayllus*⁴². Al fine di cercare questa uguaglianza scrive le azioni che si dovrebbero intraprendere. È precisamente in questi enunciati che si può vedere il carattere incompleto e machiavelliano dei discorsi di García Linera. Si tratta di enunciati che sono appelli all'azione il cui materiale testuale perde ogni possibilità di senso se non incontra un soggetto politico che si iscriva in quelli attraverso la sua pratica. Questi compiti sono:

- Riconoscimento di sistemi di decisione praticati dalle comunità contadine.
- Articolazione di ambiti legittimi di governo di rappresentanti a livello parlamentare e nelle regioni autonome e di autogoverno.
- Obbligatorietà del riconoscimento di quelle regioni autonome.
- Riconoscimento istituzionale delle forme di gestione comunale di giustizia
- Riconoscimento costituzionale del sistema di rotazione di autorità.

È lo Stato multiculturale e multicivilizzatore l'incaricato di favorire questa articolazione tra tradizione e modernità. Attraverso la critica che García Linera ha fatto dello Stato neoliberale è possibile pensare che lo Stato appaia come un'arma a doppio taglio. Può assumere la molteplicità o violentare l'unità. Assumere la molteplicità è un salto nel vuoto dell'incertezza che comporta il fatto di vedersela, politicamente, con l'impossibilità di coesione sociale totale. Mentre violentare l'unità implica negare il carattere aperto delle nazioni. Lo Stato cerca di forzare un *abigarramiento*, di ricompattare la molteplicità a favore di un'unità omogenea e, pertanto, artificiale, che reprime le differenze e nega il conflitto che ritorna permanentemente nella storia.

Questa insistenza sui molti cerca di recuperare quello che Percia denomina «una 'enunciazione collettiva' dove il 'collettivo' si presenta come antidoto contro la perdita di memoria, l'immobilità, la passività»⁴³. In questo senso, l'idea di «articolazione» che usa García Linera è molto diversa da quella di recupero folkloristico che ha abilitato lo Stato neoliberale. García Linera va al di là di Mariátegui e ipotizza uno Stato che si faccia carico del conflitto che implica il fatto di affrontare la tradizione e la contemporaneità. «Si tratta di cercare una modernità politica a partire da quello che in realtà siamo, e non simulando quello che non saremo né potremo essere»⁴⁴. Cerca, in questo modo, di incorporare i molteplici meccanismi politici composti (modi di produzione, democrazie, lingue) al fine di ottenere un processo egemonico che sia fedele alla sua eredità e che sia capace di durare.

41 M. Cortés, *Marxismo y heterogeneidad: para un crítica del origen*, «Cuadernos Americanos» 158 (2016), p. 19.

42 *Ayllu*: forma di organizzazione familiare (produttiva e sociale) che implica il lavoro di una terra collettiva sviluppata in particolare dal Quechua dalla Bolivia e dal Perù. Lavorano prima della conquista Inca e possono essere visti oggi.

43 M. Percia, *Estancias en común*, Buenos Aires, La Cebra, 2017, p. 90.

44 Á. García Linera, *Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias* (2004), in *La Potencia Plebeya* cit., p. 267.

5. Momento terzo: la traducibilità dei linguaggi, dal linguaggio militare al linguaggio statale

A partire da questo momento mi interessa chiudere con la seguente ipotesi: García Linera traduce Qhananchiri. García Linera sta già pensando alla materialità che dovranno prendere le sue idee. Più specificamente sta pensando alla forma statale, al linguaggio statale che queste idee devono prendere. La verità della sua conoscenza si darà negli effetti di una dichiarazione (legge, costituzione, decisione politica).

È possibile fare qui una congettura, insieme a Fabio Frosini, riguardo la possibilità di situare García Linera attraverso il concetto di traducibilità dei linguaggi gramsciani.

Egli [Gramsci] ha anche elaborato, nella nozione di traducibilità dei linguaggi, lo strumentario logico che permette di intendere la specifica posizione della teoria e della pratica nel loro riflettersi reciproco l'una nell'altra (il valore pratico della teoria e quello teorico della pratica). L'insieme di queste due tesi – unità di teoria e pratica e traducibilità dei linguaggi – costituisce il suo marxismo⁴⁵.

Vale a dire che attraverso quel termine l'attuale vicepresidente, fin dai suoi primi testi, è stato un traduttore dei diversi linguaggi (filosofico, politico, economico) in cui si plasmano i drammi boliviani come, per esempio, il luogo dell'indio. Più specificamente, quello che ha fatto è stato tradurre in un linguaggio politico i drammi economici e filosofici della sua congiuntura.

Nonostante questo, a partire dal fatto che riflette su quello che, in termini gramsciani, potremmo chiamare «spirito statale» comincia un processo di traduzione su se stesso⁴⁶. «Intanto lo 'spirito statale' presuppone la 'continuità' sia verso il passato, ossia verso la tradizione, sia verso l'avvenire, cioè presuppone che ogni atto sia il momento di un processo complesso, che è già iniziato e che continuerà.»⁴⁷. Le inquietudini di García Linera, su questo punto, versano sulla necessità di farsi carico della molteplicità di temporalità che abitano il presente della congiuntura boliviana al fine di intervenire in un modo che, valendosi dell'eredità, costruisca un avvenire socialista. La domanda riguarda la forma statale capace di adeguarsi a quella complessità.

Il processo di traduzione non inizia il giorno in cui è nominato vicepresidente. Si potrebbe affermare che questa preoccupazione si dispiega a partire dal momento in cui comincia a pensare concretamente alla durata e all'unità di un processo politico che trova contributi nelle critiche che ha sviluppato. Da qui si evince che il modo in cui riprende Lenin non è «letterale». Per pensare la durata del processo boliviano non è possibile affermare che ogni nazione diventi il proprio Stato (come potrebbe dedursi dal testo del 1914 di Lenin) ma che è necessaria un'autodeterminazione relativa che coesioni le differenti nazioni attraverso le loro differenze.

L'idea di «spirito statale» è più adeguata (di quella di cambio di paradigma o semplicemente di «contraddizione» di alcuni critici⁴⁸) perché invita a formulare il proble-

45 F. Frosini, *Gramsci y el legado de la «filosofía de la praxis»*, in Antonio Gramsci. *Interpretaciones y debates sobre los Cuadernos de la cárcel*, Buenos Aires, La Izquierda Diario, 2016, p. 5.

46 Da qui che, per esempio, le sue critiche del 2011 rivolte alle ONG possono trovare le loro tracce nella critica della folklorizzazione di Qhananchiri (e ovviamente di Mariátegui) visto che l'ipotesi rimanda alla critica della falsa integrazione.

47 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p.1754.

48 Vedi: J.D.N. Aguiar, *Do «autonomismo» ao «Estatismo» Trajetória política e intelectual de Ál-*

ma della durata e dell'unità in relazione all'interrogativo del tempo e dell'immanenza. In questo modo, García Linera traduce Qhananchiri determinato dalla congiuntura che, a questo punto, può pensarsi come l'unità artificiale della molteplicità di temporalità che abitano il suo suolo.

Nel 2009 il vicepresidente traduce in un linguaggio politico-statale tutta la sua critica della folklorizzazione dell'indio. Senza idealizzare la struttura statale comincia col segnalare le contraddizioni che la abitano⁴⁹, e per questo ricorre all'ossimoro «*io collettivo*»⁵⁰, per poi segnalare il monopolio della rappresentazione che la stessa struttura statale esercita.

Il concetto di egemonia di Gramsci, affrontato a partire dalla sua capacità di lavorare con il conflitto, è ciò che gli permette di pensare che quella contraddizione può avere un qualche potenziale politico. Si tratta di un modo di rappresentare efficace che sa leggere i rapporti di forza, che possiede una struttura istituzionale che funziona, come la materialità dello Stato, e funziona come trazione per le idee-forza di una formazione sociale. A questo punto, anche le traduzioni di García Linera diventano incomplete perché ipotizzano una serie di compiti che non possono fungere da verità metafisiche se non sono esposti al terreno delle lotte politiche.

Le idee-forza di questo nuovo Stato - sono che esso sarà leader nell'economia però non sostituirà mai né annullerà il resto delle strutture e delle forze economiche della società, che le comunità contadine e rurali non si estingueranno né diventeranno borghesi o proletarie [...]. Nello Stato Plurinazionale, gli indigeni sono la forza motrice della costruzione dello Stato⁵¹.

García Linera traduce Qhananchiri quando tenta di districare quel processo interno di autonegazione, in cui la folklorizzazione si presenta come un sintomo, presentando un'alternativa politica. *Lo Stato Plurinazionale*⁵², presentato pochi mesi dopo la nuova costituzione, è il nome a partire dal quale quella traduzione diventa pratica politica. Se durante il «primo momento» Qhananchiri scriveva denunce, nel «secondo» scrive manifesti e, nel «terzo» produce materializzazioni di quelle denunce e di quei manifesti.

García Linera, nella sua critica dello Stato, parla di un incontro mancato tra vita statale e composizione sociopolitica della Bolivia. La proposta di uno Stato Plurinazionale sarebbe un tentativo di invertire la rotta di questo mancato incontro. Un tentativo che si sa fallito per le caratteristiche stesse con cui García Linera descrive lo Stato. Vale a dire, come un cumulo di contraddizioni e tendenze contrapposte che non si incontreranno mai in una sintesi, ma la cui logica si dispiega in un permanente fare pratico con e nelle contraddizioni.

varo García Linera, VI EPMARX, Encontro de Grupos de Pesquisas Marxistas, Recife 2014. Dall'altra parte, Silvia Rivera Cusicanqui (2014) è una delle voci più critiche dell'interpretazione di García Linera sul suo governo. I suoi contributi sono pertinenti nella misura in cui permettono di pensare anche una critica del neoliberalismo a partire dalla riattivazione della componente politica dell'indigeno.

49 Nel suo testo *Estado, democracia y socialismo* (2015) García Linera offre la maggior sistematizzazione del suo pensiero sulla questione statale scritta finora. È sintomatico della sua posizione di traduttore di se stesso leggere la quantità di ossimori a cui fa appello per definire quella struttura statale. Si tratta di un pensiero materialista, che non idealizza lo Stato, però che, essendo critico, può pensare le sue potenzialità.

50 Á. García Linera, *El estado plurinacional*, La Paz, Vicepresidencia de Bolivia, 2009, p. 9.

51 Ivi, p. 11.

52 18 marzo 2009, attraverso il Decreto Supremo 48, Evo Morales ha cambiato il nome del suo paese da República de Bolivia a Estado Plurinacional de Bolivia.

La domanda che lo attraversa è, fedele al Lenin di *Che fare?* Che fare con il problema indigeno in Bolivia? Le risposte variano al ritmo della loro congiuntura. In un principio è l'autodeterminazione delle nazioni. Poi quella stessa risposta non si cancella, ma è assorbita da un altro interrogativo che implica il pensare la durata dei processi politici che recuperano autonomie regionali. Alla fine, le due prime domande sono riprese in una domanda più ampia: «*come costruiamo unità?*»⁵³. La risposta si trovava nel primo, nel secondo e nel terzo momento: saltare nel vuoto dello Stato Plurinazionale, recuperare la diversità in termini politici e non folkloristici.

[tr. it. di Andrea Fagioli]

53 Á. García Linera, *El estado plurinacional* cit., p. 17.

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 confezionato 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'irrapresentabilità 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.

SANTUARI COME ANACRONISMO E ANTICIPAZIONE

MASSIMILIANO TOMBA

1. *Santuari come pratica*

Ci chiesero cosa potevamo fare? Dal 1980 ero prete in questa chiesa. Mi chiesero: puoi aiutarci? Dissi di sì, ma cosa dovremmo fare? Dissero: hai un antico diritto d'asilo nella chiesa. È del periodo medievale. Nella Bibbia puoi trovare numerose storie al riguardo – «vieni nel santuario». Questa è la tua tradizione, ecco cosa dovrete fare. Inizialmente dissi di no. Dissi loro che qui abbiamo leggi e diritti moderni. Ma loro ribatterono: pensiamo che dovrete farlo. Dissi, va bene¹.

Jürgen Quantz, pastore presso la Heilig-Kreuz-Kirche a Berlino e iniziatore del movimento Tedesco *BAG Asyl in der Kirche*², in un'intervista del novembre 2016 raccontava così la sua esperienza con i migranti e come furono loro a suggerirgli la via da prendere. Il movimento dei santuari raggiunse una certa popolarità negli USA quando, negli anni Ottanta, il presidente Ronald Reagan iniziò a deportare i rifugiati verso i loro Paesi di origine. Più di cinquecento chiese, non solo cristiane, si costituirono in santuari di asilo politico. Dagli anni Ottanta ad oggi, questo movimento ha continuato lavorare, spesso al di fuori dei riflettori dei media e dell'attenzione dei movimenti politici. Negli USA ha nuovamente ricevuto attenzione a causa delle politiche anti-immigrati di Donald Trump. In Europa il santuario della Église Saint-Bernard a Parigi costituì un caso esemplare quando, nel 1992, la chiesa divenne l'asilo per 312 rifugiati. In Italia i sindaci di alcune città hanno deciso di non applicare le restrittive disposizioni di legge volute previste dal decreto Salvini sulla sicurezza. Fenomeni simili hanno luogo in Belgio, Polonia e altri stati.

È facile intendere la pratica dei santuari in termini morali, come generica benevolenza verso i migranti. Oppure, con una mossa apparentemente opposta, i santuari possono essere compresi come una dimensione complementare alle politiche neoliberali: una sorta di governamentalità che opera in base a criteri di esclusione tra migranti meritevoli o meno di essere aiutati, alla distinzione fra migranti legali e illegali, fino alla loro

1 K. Mitchell, K. MacFarlane, *The sanctuary network: transnational church activism and refugee protection in Europe*, in K. Mitchell, R. Jones, J. Fluri (a cura di), *Handbook on critical geographies of migration*, Cheltenham, Edward Elgar Press, 2019.

2 <http://www.kirchenasyl.de/herzlich-willkommen/welcome>.

cura come supplenza per l'assenza dello stato.³ Entrambe queste prospettive mancano il punto decisivo e restano bloccate nell'opposizione binaria tra morale e politica, cosicché i santuari o sono rifugi morali o appendici della governamentalità neoliberale e funzionali alla macchina statale. Si tratta invece di partire dai santuari come pratica e istituzione per estrarre da essi anticipazioni teoriche e concettuali. Si tratta di uscire sia dal paradigma della «vittima» sia da quello di una mera opposizione a politiche statali anti-immigrazione.

Il pastore Jürgen Quantz iniziò il movimento dei santuari in Germania nel 1983. Nell'intervista che ha rilasciato emergono alcuni punti degni di approfondimento. Il primo riguarda *l'antico diritto di asilo* che si richiama alla *tradizione medievale* dei santuari; un altro elemento interessante è costituito dalla *tensione tra quella tradizione e le leggi e i diritti moderni*, una tensione che inizialmente induce il pastore Quantz a dire di no; ma i migranti, e questo è un terzo punto degno di nota, gli ribattono che si tratta della «sua» tradizione, della *tradizione della chiesa* come alternativa a quella del diritto dello stato moderno. Sempre in Germania, un pastore impegnato nel movimento dei santuari ha dichiarato che la «Bibbia è piena di storie di rifugiati [...]». Il passaggio di Esodo nell'Antico testamento viene applicato alla nostra comunità: perché eravate stranieri nella terra di Egitto⁴. Gli fa eco un altro pastore che dichiara di aver praticato il santuario «non per il cosiddetto 'amore del prossimo', ma per quanto detto nell'Antico testamento: poiché eravate stranieri»⁵. Il richiamo alla tradizione del Primo Testamento è importante perché si tratta del testo condiviso da Giudaismo, Cristianesimo e Islam. Ma va anche sottolineato che questo richiamo non serve ad ammantare di religione la pratica dei santuari. È piuttosto un richiamo a un'autorità altra rispetto a quella dello stato. Un'autorità, si potrebbe dire, ben più antica e universale di quella dello stato nazione. Ma se si vuole afferrare l'elemento di novità della pratica dei santuari, bisogna porre attenzione al posizionamento di questa esperienza al di là dell'opposizione binaria religione/secolarismo. Si tratta di un dislocamento importante specialmente da quando il secolarismo è diventato una forza per escludere, una sorta di religione laica, come avviene in Francia dove la *laïcité* è diventata un'arma politica usata dalla destra e dalla sinistra contro i migranti di religione islamica⁶. *Il secolarismo sta franando in forza della libertà individuale che vorrebbe sostenere. Da terreno neutrale e di neutralizzazione si è trasformato in arma politica, dispositivo di esclusione e sorgente di nuovi conflitti. È questo uno dei numerosi sintomi di un lento processo di erosione dello stato nazione. Ad esso la destra e la sinistra reagiscono evocando o attivando diverse funzioni della sovranità statale. Nel laboratorio Italia le politiche razziste e xenofobe della Lega fanno il paio con il reddito di cittadinanza proposto dal partner di governo, il Movimento 5 stelle, e spesso presente nell'agenda politica della sinistra.*

La stessa opposizione binaria destra/sinistra, quantomeno per come l'abbiamo sperimentata nel corso degli ultimi due secoli, ha perso gran parte del suo significato. Se ha ancora senso, e ce l'ha, essa necessita di essere ripensata assieme a molte altre opposi-

3 R. Lippert, *Sanctuary practices, rationalities, and sovereignties*, «Alternatives» 29 (2005), pp. 535-555.

4 H. Oda, *Ethnography of relationship among church sanctuary actors in Germany*, in R.K. Lippert, S. Rehaag (a cura di), *Sanctuary practices in international perspectives*, Abington, Routledge, 2013, p. 155.

5 *Ibidem*.

6 J. Scott, *Sex & secularism*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

zione binarie oggi in discussione. Nella pratica dei santuari, ad esempio, l'opposizione statale tra legale e illegale viene resa fluida assieme alla grammatica che caratterizza altre opposizioni politiche. Quando il pastore Quantz mostra l'incommensurabilità tra l'antico diritto di asilo e il diritto moderno, ciò che emerge è una tensione fra traiettorie o strati temporali diversi. In questa tensione si aprono possibilità politiche inedite in cui l'anacronistica tradizione medievale dei santuari si presenta non come rigida ripetizione del passato, ma come qualcosa di dinamico e capace di nuove configurazioni che vanno al di là della coppia secolare/religioso. In questa riattivazione della tradizione medievale dei santuari è racchiuso un ricco campo di sperimentazione con forme istituzionali e autorità non statali. Ma per afferrare questo campo di possibilità bisogna, prima di tutto, liberarsi della concezione teleologica della storia secondo la quale il Medioevo rappresenterebbe il pre-moderno, un'epoca oscura finalmente superata dalla modernità. Secondo questa concezione c'è una sola traiettoria che conduce dalle forme prestatali e precapitalistiche del Medioevo a quelle statali, democratiche e capitalistiche della modernità. Teleologia, infatti, non è tanto la fede in un futuro prevedibile in base a leggi storiche. Questa particolare concezione della storia venne elaborata dai posthegeliani e per parecchio tempo inficiò anche una parte consistente del marxismo. Teleologia è però, soprattutto, uno sguardo normativo sulla storia che, ex post, traccia una linea progressiva in cui configurazioni politiche, economiche e giuridiche *non moderne* vengono definite come *premoderne*, meritevoli di essere abbandonate e superate. Se sopravvivono nella modernità è solo come residui e ritardi.

Abbandonata questa concezione teleologica della storia, il Medioevo si presenta come un ricco arsenale di forme giuridiche e politiche, possibilità lasciate inesplorate o violentemente represses, come avvenne nel caso della rivolta dei contadini tedeschi del 1525. La filosofia hegeliana della storia considera Lutero una tappa fondamentale nel progresso della coscienza della libertà e trascura Thomas Müntzer in quanto sconfitto dalla storia e meritevole di esserlo in quanto deviazione dal corso prestabilito dalla concezione unilineare della storia che culmina nella modernità europea. Abbandonata questa visione teleologica, il Medioevo non trova nella modernità capitalista e statale un esito necessario, ma si presenta come un arsenale di possibilità, un cespuglio di strade non prese e strati storici che continuano a scorrere accanto alla traiettoria dominante della modernità occidentale. La tradizione dei santuari costituisce uno di questi strati. Se si può parlare della pratica e della tradizione dei santuari come *anacronismo* è solo nel senso di un atrito temporale fra strati storici diversi. Non un'opposizione, ma un campo di possibilità.

Si tratta di evitare il vicolo cieco della contrapposizione tra il diritto della chiesa e quello dello stato, e di orientare piuttosto lo sguardo e la prassi verso terze possibilità. Queste possibilità vengono costantemente occultate dal meccanismo giuridico dello stato moderno e dalla sincronizzazione di ogni istituzione al tempo della sovranità politica moderna.

2. Santuario come illegalismo

Dentro i confini di un paese non dev'esservi alcun luogo indipendente dalle leggi. La forza di esse seguir deve ogni cittadino, come l'ombra segue il corpo. [...] Moltiplicare gli asili è il formare tante piccole sovranità, perché dove non sono le leggi che coman-

dano, ivi possono formarsene delle nuove ed opposte alle comuni, e però uno spirito opposto a quello del corpo intero della società. Tutte le istorie fanno vedere che dagli asili sortirono grandi rivoluzioni negli stati e nelle opinioni degli uomini⁷.

Il discorso di Beccaria contro i santuari è sintomatico di un modo di intendere il rapporto tra potere statale e diritti dell'individuo. Il nome di Beccaria è comunemente associato alla critica della tortura in forza della difesa dei diritti individuali quale base della legittimità dello stato. La questione cruciale è che il lato «progressivo» del discorso di Beccaria sui diritti individuali fa tutt'uno con la sua critica degli asili che, frantumando la sovranità, costituirebbero un attentato contro il dogma dell'unità dello stato-nazione, del monopolio del potere statale, della depoliticizzazione del sociale. Si tratta di un modo tipicamente liberale di intendere il rapporto fra libertà e potere: individuale la prima, monopolizzato nelle mani dello stato, il secondo. La dominante modernità politica è caratterizzata da un immane processo di singolarizzazione e sincronizzazione nel quale le diverse *libertates* di gruppi e associazioni vengono atomizzate nella libertà individuale del singolo; le numerose *auctoritates* corporative e collettive vengono frantumate e sussunte nel monopolio statale del potere. In termini storici, questo processo può essere descritto come accumulazione originaria di potere politico.

L'illuminismo di Beccaria esprime un modo di intendere il rapporto tra società e stato totalmente consono a questo processo: a partire da esso la sovranità è concentrata nelle mani dello stato e la società è individualizzata e deprivata di potere politico. Il potere statale non trova alcun reale contropotere esistente in seno alla società ma, secondo quello che diventerà un dogma liberale, si autolimita attraverso meccanismi procedurali e costituzionali dello stato di diritto. Ma la storia degli ultimi due secoli e mezzo ha ripetutamente mostrato che il limite che il potere pone a se stesso può essere continuamente ridefinito o addirittura sospeso in nome di vere o presunte emergenze. Ed è quanto si presenta ripetutamente oggi in più stati: i migranti costituiscono, dal punto di vista dello stato, un'emergenza contro la quale vengono costruiti muri fisici e barriere legali. Altri stati si trasformano in stati autoritari senza una rottura formale della costituzione. Quasi ovunque il potere esecutivo prevarica gli altri poteri ed ha preso il posto che spetterebbe al legislativo. La situazione attuale mostra la bancarotta di un consumato pacchetto normativo costruito su una concezione vagamente socialdemocratica dello stato. Non si tratta di far calare dall'alto un aggiornato pacchetto normativo. Si tratta piuttosto di estrarre da eventi contemporanei una sorta di normatività esemplare. Una normatività che prende forma nelle pratiche e nel rischio della politica. È con questo atteggiamento che in queste pagine intendo guardare ai santuari.

Beccaria e i suoi seguaci liberali, tra i quali il procuratore in carica contro gli attivisti di Tucson, sottoscrivono lo stesso discorso: «dentro i confini di un paese non dev'esservi alcun luogo indipendente dalle leggi»⁸. La sovranità è una e indivisibile. Questa logica risale la storia del pensiero politico fino a Hobbes. Se le cose stanno così, attorno al termine «santuari» e alla loro tradizione si annida qualcosa che, dal punto di vista dello stato, è ben più sovversivo del dare accoglienza a migranti senza documenti. Dal punto di vista dello stato, la libertà religiosa è una libertà privata e tale deve rimanere. La libertà religiosa è garantita nel novero dei diritti fondamentali e i culti possono liberamente

7 C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 100.

8 S.B. Coutin, *Smugglers or samaritans in Tucson, Arizona: producing and contesting legal truth*, «American Ethnologist» 22 (1995), 3, p. 553.

proliferare solo nella sfera privata delle libertà individuali. I santuari, come chiesa, pratica, tradizione, sconfinano dall'ambito della privatezza nel quale lo stato moderno ha confinato la religione e rivendicano un'autorità che, dal punto di vista dello stato, non dovrebbero avere. Così facendo rendono opaca la distinzione tra ciò che è pubblico e ciò che è privato. Tra legale e illegale. Vediamo in che cosa consiste questa opposizione.

In uno degli ultimi capitoli di *Sorvegliare e punire*, Foucault tratta del rapporto tra illegalismi e delinquenza. La penalità è qui rappresentata come un modo per gestire gli illegalismi che, spesso, intersecano i conflitti sociali e le lotte contro i regimi politici. Principalmente interessato alla produzione dei criteri di esclusione, disciplinamento, e trasformazione dell'illegalismo in delinquenza, Foucault caratterizza l'illegalismo in termini oppositivi, come *rifiuto* di pagare le imposte, *rifiuto* verso la coscrizione, *rifiuto* di un nuovo regime proprietario da parte dei contadini francesi. Si tratta di «pratiche illegali» contro «la legge stessa e contro la giustizia che è incaricata di applicarla; contro i proprietari che fanno valere i nuovi diritti, contro gli imprenditori che si alleano fra loro [...]; contro gli industriali che moltiplicano le macchine [...]»⁹. In sostanza, secondo Foucault, è *contro* le nuove forme del diritto e i rigori delle regolamentazioni, così come *contro* il nuovo regime della proprietà fondiaria e dello sfruttamento legale del lavoro, che si moltiplicano le occasioni di infrazioni e si sviluppano gli illegalismi. Ciò che Foucault vuole porre in evidenza con la nozione di illegalismo sono le molteplici pratiche di differenziazione, categorizzazione, gerarchizzazione e di gestione sociale delle condotte definite come indisciplinate¹⁰. Il notevole contributo di Foucault consiste nell'aver mostrato come il sistema penale che si impone a partire dal XVIII e si afferma con la Rivoluzione francese tende non semplicemente a reprimere gli illegalismi, ma piuttosto a differenziarli. Foucault traccia questa storia analizzando le categorie giuridiche e le istituzioni designate a controllare e sanzionare l'illegalismo.

Ma la categoria mostra un limite. Essa prende forma ed ha senso solo quando una molteplicità di pratiche viene sussunta in ciò che è prescritto o vietato dal codice, cioè quando il sistema del codice ha già sostituito un altro diritto, come ad esempio un preesistente diritto consuetudinario. Dal punto di vista di chi pratica il diritto consuetudinario non solo non si dà illegalismo, ma la stessa categoria di resistenza risulta inadeguata. Non si tratta di individui che agiscono contro le nuove forme del diritto e i rigori delle regolamentazioni, ma piuttosto di comunità che operano in base a un diverso regime legale. Lo scontro è tra due ordini legali o, in altri termini, tra due o più distinte temporalità politiche e giuridiche in conflitto tra loro. E quanto è ripetutamente avvenuto nel diciannovesimo secolo Francia, nel ventesimo secolo in Russia, ed oggi in Chiapas e Bolivia. Chi *disobbedisce* al regime legale dei moderni rapporti di proprietà lo fa non semplicemente contro di esso, ma perché *obbedisce* a un diverso ordine di doveri e diritti basati su consuetudini e tradizioni diverse.

La storia scritta da Foucault, per quanto brillante, è una storia scritta dal punto di vista del nuovo ordine legale che ricodifica, disciplina e controlla pratiche che esso stesso definisce come illecite, ma che per lungo tempo coesistono accanto al codice non come illegalismi, ma come consuetudini, tradizioni, e diversi sistemi legali. Ciò che interessa Foucault è come queste pratiche vengono gestite dalla penalità: la loro tradizione e vita autonoma, un po' meno. Per Foucault esse diventano oggetto di interesse solo quando

9 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1975, p. 302.

10 P. Lascoumes, *L'illégalisme, outil d'analyse*, «Sociétés et Représentation» 3 (1996), pp. 78-84.

sono già ingabbiate nel nuovo sistema legale, che le codifica nei termini dell'illegalismo.

Le cose si presentano diversamente non appena si considera la pratica dei santuari alla luce di tradizioni e consuetudini che hanno una vita autonoma e indipendente dalla presa delle istituzioni penali e dello stato. Esse costituiscono un anacronismo aperto a esiti politici innovativi. Se la razionalità statale tende a sincronizzarle fino a farle diventare o sue appendici o forme di illegalismo, la sfida inizia quando questa logica binaria viene messa in discussione. Dal punto di vista dello stato, quando pratiche non-legali vengono iscritte in un codice binario che le ricodifica come illegali, ci possono essere sottrazioni, resistenze, conflitti, ma non vere alternative, che invece possono emergere quando viene evocata una diversa autorità. È quanto ricordano i migranti al pastore Jürgen Quantz. Invece dell'opposizione o della disobbedienza alle leggi statali, ha luogo un attrito fra temporalità e traiettorie politiche caratterizzate da una diversa grammatica giuridica e tra loro incommensurabili.

Può essere istruttivo andare vedere l'incontro/scontro di queste distinte grammatiche in un'aula di tribunale. Questi i fatti: negli anni '80, negli USA, gli attivisti del movimento dei santuari organizzarono un network di congregazioni che, autodichiarandosi santuari, ospitarono migranti senza documenti dal Centro America. Così facendo violavano la legislazione vigente sul diritto di asilo e l'immigrazione. Dal punto di vista dello stato si trattava di pratiche illegali. Gli attivisti furono accusati di complottare contro il governo statunitense e le sentenze arrivarono fino a cinque anni di reclusione e svariate multe. La risposta dello stato, per bocca della pubblica accusa, fu che un Paese, in quanto sovrano, ha «il potere assoluto di controllare i propri confini»; che solo lo stato ha l'autorità di applicare la legge e la responsabilità di punire i criminali; che privati cittadini, in questo caso gli attivisti, non hanno diritto di ospitare «migranti senza documenti» e, ancor meno, l'autorità di determinare lo status legale degli immigrati.

Questo l'esito del processo. Ineccepibile, dal punto di vista della legalità statale. Ma se riavvolgiamo il nastro, possiamo rivedere i fatti dal punto di vista degli attivisti di Tucson. Essi definirono la loro pratica come «*civil initiative*» sottolineando che non si trattava di «*civil disobedience*»¹¹. Questa distinzione non era solo terminologica o uno stratagemma legale per evitare pene più severe. Per gli attivisti non si trattava di disobbedire a delle leggi ingiuste, ma di dare effettività a leggi giuste che il governo stava ignorando. In altre parole, le parole degli attivisti, la *civil initiative*, a differenza della disobbedienza civile, fa legge attraverso l'esercizio di diritti naturali¹². La *civil initiative* non è né resistenza all'ingiustizia né una petizione perché giustizia venga fatta: «*civil initiative* significa fare giustizia»¹³. È una pratica basata sui «poteri della comunità anziché del governo»¹⁴.

Due diverse grammatiche legali si ponevano l'una di fronte all'altra. Lo stato esprime con coerenza il proprio punto di vista. La pubblica accusa riaffermava il monopolio del potere statale di determinare e controllare i confini, di punire gli illegalismi, e di reprimere il tentativo da parte di soggetti privati di avocare a sé una qualche autorità non concessa e legittimata dallo stato. In altre parole, lo stato ribadiva la propria grammatica binaria fondata sulle coppie privato/pubblico, legale/illegale, cittadino/straniero, amico/

11 S.B. Coutin, *Smugglers or samaritans in Tucson* cit., p. 553.

12 J. Stephens, *About civil initiative*, 2009, <https://designop.us/wrote/about-civil-initiative>.

13 J. Corbett, *Sanctuary, Basic Rights, and Humanity's Fault Lines*, 1987, <http://weberstudies.weber.edu/archive/archive%20A%20%20Vol.%201-10.3/Vol.%205.1/5.1Corbet.htm>.

14 J. Corbett, *Goatwalking*, New York, Viking Penguin, 1991, p. 106.

nemico. Ribadire, come fece l'accusa, che gli attivisti erano *privati* cittadini e quindi *privi* dell'autorità di agire come avevano agito, significava da un lato riqualificare la loro attività come *illegale*, e dall'altro accusarli di aver sfidato il monopolio del potere statale. Lo stato può, al limite, intendere il linguaggio della *civil disobedience*, ma non può in alcun modo riconoscere nella pratica degli attivisti nessun tipo di *legal activity*. La logica binaria della legalità statale era stata sfidata da una terza temporalità politica, oltre il dualismo obbedienza/disobbedienza. Riferendosi alla propria pratica nei termini di una *legal activity*, gli attivisti di Tucson facevano implicitamente riferimento a un altro discorso legale e a un'altra autorità: l'*autorità* di intervenire nel campo giuridico del diritto di asilo e della legislazione sull'immigrazione. In sostanza, rendendo la loro posizione ancora più difficile nei confronti dello stato, rivendicavano una diversa autorità come fonte di legittimazione della loro *pratica legale*. Assieme alla tradizione medievale dei santuari è la tradizione dei diritti naturali che emerge nelle pratiche e nei discorsi degli attivisti. Quella tradizione riemersa innumerevoli volte nelle assemblee rivoluzionarie nel 1793 e nel programma di una Repubblica universale durante la Comune di Parigi. Si tratta di quegli autentici diritti naturali che sono tali non in quanto già incorporati in un codice, ma come diritti ancora da conquistare.

3. Santuari di pratica democratica

«We believe Sanctuary is a vision continuously created through decades of struggle, through thousands of years of struggle». Così inizia lo *Statement on Sanctuary* pubblicato nel 2017 dal New Sanctuary Movement of Philadelphia¹⁵. Questo incipit è importante perché da un lato richiama una tradizione dei santuari che risale la storia per migliaia di anni, e dall'altro richiama una storia di lotte che di volta in volta ridefiniscono lo spazio politico del santuario. Si tratta di una tradizione non statica, museale, ma viva e articolata attraverso conflitti che tengono aperto lo spazio della democrazia. Perché proprio questa è la posta in gioco: la inseparabilità tra conflitto e pratica democratica. In questo nesso prende forma il santuario come «vision»: «We are working, organizing, reaching and yearning towards that vision – a vision of collective and personal transformation». Là dove viene realmente fatta esperienza della democrazia, ha luogo il miracolo politico che fonde assieme trasformazione individuale e collettiva. Si tratta di un antico problema politico che pone la questione del mutamento come questione primaria della politica.

Gli attivisti della Ontario Sanctuary Coalition, in contatto con quelli di Tucson, si sono spinti fino al punto di definire la propria pratica «uno stato nello stato», mettendo in discussione il monopolio statale del potere e agendo come autorità pubblica¹⁶. Va qui sottolineato che la pratica della *civil initiative* non riproduce lo stato, ma fa emergere una concezione della politica in cui le barriere costitutive della moderna configurazione del politico, come inclusione ed esclusione, amici e nemici, cittadini e stranieri, vengono erose assieme alla separazione tra spirituale e temporale. La dimensione spirituale funge da vincolo (*religio*), da legame basato sulle pratiche che definiscono lo spazio-tempo del santuario. E queste pratiche non sono orientate né contro lo stato né perché lo stato

15 <https://www.sanctuaryphiladelphia.org/who-we-are-new-sanctuary/2017-statement-sanctuary>.

16 H. Cunningham, *The emergence of the Ontario Sanctuary Coalition: from humanitarian and compassionate review to civil initiative*, in R.K. Lippert, S. Rehaag (a cura di), *Sanctuary practices in international perspectives* cit., p. 172.

faccia qualcosa per i migranti. Sono piuttosto orientate da un'idea di giustizia che eccede i confini dello stato. L'idea di fratellanza, che dai testi biblici giunge fino a costituire il nocciolo incandescente della Rivoluzione francese e della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, è qui riattivata per fondere assieme particolare e universale nella pratica dei santuari. Questa fusione non è intellettuale. Non va e non può essere costruita nei laboratori della teoria politica. Essa è reale nella pratica della fratellanza. Questa nozione non va incanalata unicamente nella gretta traiettoria del nazionalismo, come spesso è stato fatto dalla teoria politica moderna. Lo stato nazione fu solo uno dei possibili esiti della Rivoluzione. Un esito che si affermò bloccando, con eccezionale violenza statale, altre possibili traiettorie. Queste non sono però scomparse senza lasciare tracce. Il richiamo alla fratellanza ha costituito la bandiera del movimento dei lavoratori nel 1848, nel 1871 e in numerosi altri eventi. Esso riemerge nel movimento dei santuari perché se gli esseri umani sono fratelli, la questione politica fondamentale non è, schmittianamente, dividerli tra amici e nemici. Uno si può scegliere gli amici, *non* i fratelli. Con questi bisogna imparare non solo a convivere, ma a convivere in modo *giusto*.

Da questa prospettiva il disaccordo e il conflitto sono sempre possibili, bisogna solo imparare a gestirlo in modo maturo. È forse questo il compito più importante dei santuari come pratica: la coincidenza tra mutamento delle circostanze esterne e attività umana come autoeducazione a autotrasformazione. Nella pratica dei santuari attivisti e rifugiati sperimentano nuove forme di legame sociale e soggettivazione. I rifugiati non sono qui vittime, soggetti passivi e vulnerabili, ma fratelli comuni e attori di esperimenti in cui lo stato viene tenuto a distanza senza contrapporsi ad esso. È attraverso queste vie secondarie che prende forma una pratica rivoluzionaria che ha smesso di mimare lo stato.

Lo stato moderno si è affermato come un potente meccanismo di neutralizzazione del conflitto. Esso ha reso i propri sudditi *infantili* perché incapaci di risolvere le contese, *timorosi* perché spaventati dal rischio di una morte violenta, *ansiosi* perché incapaci di affrontare l'instabilità che deriva dal conflitto. In altre parole, lo stato produce i perfetti individui hobbesiani. Questi sono il *risultato* del meccanismo statale che astutamente Hobbes ha elevato a *presupposto* antropologico costruendo una circolarità che legittima lo stato ponendolo al contempo al di fuori della storia. L'uscita dallo stato di minorità che Kant pose al centro del progetto illuminista, va aggiornata in questi termini: minorità è l'incapacità di affrontare conflitto e instabilità, il bisogno dello stato come garante in ogni relazione sociale. L'uscita dallo stato di minorità è una pratica matura della politica che include il conflitto ed è capace di affrontare l'ansia che deriva da instabilità e mutamento.

Se i paradigmi della resistenza, della rivoluzione, e della disobbedienza sono ancora determinati da una subalternità alla grammatica dello stato, la *civil initiative* è un esperimento che cerca di parlare, forse ancora balbettando, una diversa lingua. Bisogna, con modestia, cercare di estrarre da questa lingua una nuova grammatica concettuale¹⁷.

4. *Tertium datur. Sull'uso politico degli anacronismi*

17 Si veda L. Kotronaki, *Outside the doors: refugee accommodation squats and heterotopy politics*, «The South Atlantic Quarterly» 117 (2018), 3, pp. 914-924, che legge l'esperimento di City Plaza in Grecia come laboratorio di nuove forme di cittadinanza e identità collettiva. Si veda anche O. Lafazani, *Homeplace plaza: challenging the border between host and hosted*, «The South Atlantic Quarterly» 117 (2018), 3, pp. 897-904.

Now if in the Middle Ages churches could offer sanctuary to the most common of criminals, could they not do the same today for the most conscientious among us? And if the Middle Ages they could offer forty days to a man who had committed a sin and a crime, could they not today offer an indefinite period to one who had committed no sin?¹⁸

In questi termini, nel 1966, il reverendo William Sloane Coffin Jr, rivitalizzò la tradizione dei santuari per dare accoglienza ai giovani che rifiutavano di partire per la guerra nel Vietnam. Il reverendo Coffin venne arrestato e condannato per aver cospirato contro gli Stati Uniti.

In un saggio sulla nozione di autorità, Myriam Revault d'Allones ha mostrato che se lo spazio è la matrice del potere, nel senso che quest'ultimo determina confini ed esclusioni, il tempo è la matrice dell'autorità, nel senso che riguarda il legame tra il passato e il presente, la tensione tra continuità e discontinuità¹⁹. L'anacronismo dei santuari, il loro richiamo al Medioevo e a una tradizione ancora più antica, funge da anticipazione di nuove configurazioni politiche. Il richiamo alla tradizione medievale dei santuari non è romantico, è anacronistico nel senso che interrompe la temporalità dello stato e apre un campo di possibilità per nuove configurazioni giuridiche e politiche.

La tradizione non è mai qualcosa di statico. Richiamarsi ad essa come alternativa al presente ha o può avere tratti eversivi. La pratica dei santuari racchiude alcune di queste possibilità eversive. Il richiamo a una tradizione medievale è emerso nelle assemblee dei sanculotti durante la Rivoluzione francese, nelle associazioni della Comune di Parigi, nei soviet e nei consigli delle rivoluzioni del Novecento. Si trattava delle libertà locali dei comuni e del mandato imperativo come istituzione democratica fondata su una pluralità di autorità locali contro il monopolio statale del potere. In una bozza costituzionale scritta nel novembre 1918 durante la rivoluzione in Baviera si legge che la «rivoluzione ha già iniziato a tornare (*zurückkehren*) alla vera democrazia che possiamo trovare nelle costituzioni medievali delle municipalità e province, in Norvegia e in Svizzera, e specialmente nelle assemblee delle sezioni della Rivoluzione Francese»²⁰. Questo ritorno (*zurückkehren*) alla «vera democrazia» del medioevo è tutt'altro che nostalgico. Si tratta di una tradizione politica alternativa alla cui base non ci sono «elettori atomizzati che hanno abdicato dal loro potere» ma «municipalità, corporazioni e associazioni che determinano il loro destino in assemblee»²¹. In questo senso, il Medioevo si presenta non come una configurazione *pre-moderna*, come appare invece dalla prospettiva di una concezione teleologica della storia, ma come un enorme arsenale di concetti e pratiche giuridiche, economiche e politiche *non-moderne*. Questo hanno in comune la pratica dei santuari e la tradizione alternativa della *insurgent universality*²²: entrambe si richiamano a possibilità rimaste bloccate nel passato.

La tradizione dei santuari, ben più antica del cristianesimo, riemerse nel Medioevo. Nel Tredicesimo secolo il numero delle chiese santuario in Inghilterra e nel nord della

18 P. Marfleet, *Understanding «sanctuary»: faith and traditions of asylum*, «Journal of Refugee Studies» 24 (2011), 3, p. 450.

19 M. Revault d'Allones, *Le pouvoir des commencements. Essai su l'autorité*, Paris, Seuil, 2006, p. 13.

20 G. Landauer, *Die vereinigten Republiken Deutschlands und ihre Verfassung* (1918), <http://raumgegenzement.blogspot.de/2011/05/18/gustav-landauer-die-vereinigten-republiken-deutschlands-und-ihre-verfassung-1918>.

21 *Ibidem*.

22 M. Tomba, *Insurgent universality. an alternative legacy of modernity*, New York, Oxford University Press, 2019.

Francia superò la cifra di 30.000²³. La fine di questa tradizione illumina retrospettivamente il senso della pratica dei santuari. Ben prima della formalizzazione illuminista di Beccaria, nel sedicesimo secolo l'attacco ai santuari ebbe luogo nello scontro tra la pluralità di autorità e sistemi legali coesistenti e il (proto)moderno tentativo sovrano di imporre un nuovo spazio territoriale omogeneo e sincronizzato assieme a una nuova concezione della pena. Un attacco che, nel Sedicesimo secolo, vedeva alleati il nascente stato sovrano e il Luteranesimo²⁴.

La concezione della pena offre un punto di vista privilegiato per comprendere la pratica medievale dei santuari, ma essa va guardata non solo dal punto di vista della punizione, ma da quello della regolazione del conflitto. Bisogna tenere in mente che la legge medievale inglese non era preoccupata dal fatto che i rifugiati in un santuario potessero evitare la pena²⁵. Le radici della pratica dei santuari si ritrovano infatti nella pratica della *intercessio* che, nella società romana, corrispondeva a una procedura istituzionale di limitazione reciproca dei poteri e di intervento di un terzo soggetto in una disputa al fine di evitare un torto²⁶. Nel tardo quarto secolo, questa tradizione romanistica si incrocia alla tradizione ecclesiastica e viene raccolta dall'autorità dei vescovi. Per un periodo di tempo determinato, in genere quaranta giorni, le chiese santuario ospitavano soggetti che avevano violato una legge in modo da permettere la riconciliazione e un accordo tra le parti. Si trattava di una istituzione cruciale in una società caratterizzata da una pluralità di autorità, dove un torto, una riparazione, o la vendetta, potevano facilmente dar luogo a una faida. Se ne può ancora trovare una eco nel *Michael Kohlhaas* di Heinrich von Kleist. L'ordine giuridico medievale aveva creato al proprio interno, utilizzando e mescolando tradizioni diverse, un'istituzione in grado di prevenire l'escalation di conflitti attraverso un altro modo di intendere la pena e regolare i conflitti. Se la pratica del santuario non era diffusa in Italia, una ragione per questa assenza la si può rintracciare nel fatto che i governi locali, almeno fino al quattordicesimo secolo, avevano come fine primario la riconciliazione tra il criminale e la vittima, e non la punizione del reo²⁷. In altre parole, i santuari non sono presenti in Italia non per debolezza della chiesa, ma perché non necessari.

Guardando le cose da un punto di vista moderno occidentale, è facile sottolineare l'instabilità dell'ordine medievale nel quale la pluralità di autorità e sistemi legali, tra i quali i santuari, è sempre in procinto di produrre conflitti e faide. È la prospettiva di Cesare Beccaria. Ma le cose stanno in modo diverso. La pratica dei santuari mostra piuttosto un sistema di regolazione del conflitto in presenza di una pluralità di autorità o, in termini moderni, in assenza del monopolio statale del potere. Contro il paradigma moderno della neutralizzazione del conflitto attraverso la singolarizzazione e monopolizzazione del potere pubblico nelle mani dello stato, i santuari presentano un'alternativa non moderna alla regolazione del conflitto, e non solo in forza della dimensione religiosa a cui essi fanno riferimento. La pratica dei santuari non va letta attraverso le lenti moralizzanti del-

23 W. Chester Jordan, *A fresh look at medieval sanctuary*, in R. Mazo Karras, J. Kaye, E.A. Matter (a cura di), *Law and the illicit in medieval Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, p. 19.

24 Ivi, p. 27.

25 K. Shoemaker, *Sanctuary for crime in early common law*, in R.K. Lippert, S. Rehaag (a cura di), *Sanctuary Practices in International Perspectives* cit., p. 22.

26 K. Shoemaker, *Sanctuary and crime in the middle ages 400-1500*, New York, Fordham University Press, 2011, pp. 31-35.

27 Ivi, p. 123.

la benevolenza della chiesa pronta a dare ospitalità ai criminali, ma come l'anomalia, in termini moderni, della *intercessio*, di una sospensione dello spazio e del tempo sovrano ad opera di un'altra autorità. Ed è questa anomalia che si annida nell'anacronismo della tradizione medievale del santuario.

L'anacronismo, in termini politici, costituisce la via d'accesso al *tertium datur* che interrompe la visione unilineare del tempo storico. Come già anticipato, ciò che emerge dalla pratica del movimento dei santuari è qualcosa di più profondo della disobbedienza civile a leggi giudicate moralmente ingiuste. Si tratta di una sfida alla logica binaria dello stato attraverso la pratica di una autorità extrastatale. Se gli attivisti definiscono la propria pratica come «*legal activity*» la questione riguarda la natura dell'*autorità* in base alla quale la loro attività può essere definita legittima all'interno di un regime legale che non coincide con quello dello stato. Si può iniziare a far luce su questa autorità, come pratica, se si abbandona la visione vittimistica della vulnerabilità di rifugiati e migranti. Se si guarda alla pratica dei santuari non tanto come luoghi nei quali si fugge *da* un pericolo, ma anche e soprattutto come luoghi *verso i quali* si corre per cercare relazioni umane, sociali e politiche alternative²⁸. Si tratta di istituzioni che, se si pongono al di fuori della legalità dello stato, sono al contempo caratterizzate da una loro intrinseca legalità. Infatti, se di legalità della pratica dei santuari si può parlare, come hanno fatto gli attivisti di Tucson, è in forza di una autorità che ha un'origine non statale e non si definisce in contrapposizione allo stato, ma come un'altra tradizione e traiettoria politica alternativa a quello del moderno stato nazione. Si tratta di istituzioni arcaiche, o anacronistiche, che rappresentano un «*democratic counterthrust to statism*»²⁹. Nella riattivazione dei santuari, oggi, si può vedere non solo il bisogno di dare ospitalità ai migranti, ma anche e soprattutto un bisogno di democrazia che eccede non questa o quella determinata legge statale, ma la logica dello stato moderno in quanto tale. Il suo monopolio del potere e la sua logica binaria costruita su esclusioni e depoliticizzazioni.

Forse nuove figure istituzionali emergono nella crisi dello stato e di alcune sue categorie fondamentali. Forse la pratica e la tradizione dei santuari emerge non come risposta a uno stato forte, ma a uno stato ridimensionato dalle politiche neoliberali e che reagisce attivando le proprie funzioni sovrane primordiali: esclusione, confini, sicurezza.

Ed è in questo modo che ora, nella situazione presente, può essere pensata la «pratica rivoluzionaria» dei santuari. Per fare questo è bene tornare al 2017 *Statement on Sanctuary*: «This disastrous political moment is also the birth of something big and beautiful and powerful. It is the birth of an expanded Sanctuary for everyone. [...] This is a vision defined and organized by undocumented people who have lived in the urgency all along. [...] This is the moment to build bridges with different communities and join forces. We see Sanctuary as the umbrella that covers all of us from the storm, and the womb to birth a new world. We are committed to the work of building not just a Sanctuary City, but a Sanctuary world». I santuari possono costituire un virtuoso anacronismo che anticipa un diverso, non statale, modo politico dello stare assieme.

28 L. Haro, R. Coles, *Reimagining fugitive democracy and transformative sanctuary with vlack frontline communities in the underground railroad*, «Political Theory», 2019, pp. 1-28.

29 S.S. Wolin, *The presence of the past. Essay on the State and the constitution*, Baltimora e Londra, The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 81.

«FUORI DEL TEMPO». RIFLESSIONI SULLA TEMPORALITÀ IN PSICOANALISI

EMANUELE TARASCONI

Pensate che il passato, solo perché è già stato, sia compiuto ed immutabile?
Il suo abito è fatto di taffetà cangiante, e ogni volta che ci voltiamo a guardarlo
lo vediamo con colori diversi

M. Kundera

Il recente interesse per ciò che è stata definita, facendo eco all'ultimo Althusser, corrente sotterranea della temporalità plurale, pone in primo piano la ricostruzione di una variegata ed eterogenea tradizione filosofica di pensatori accomunati da una radicale opposizione alla temporalità unilineare. Tale linea di ricerca tratta di proposte da sempre estranee e misconosciute dalle posizioni dominanti e per questo largamente fraintese o reinterpretate alla luce di modelli alternativi. In questo contesto, lo sforzo teorico consiste nel pensare la continuità e la discontinuità del tempo nella complessità e nella contingenza degli intrecci temporali che la determinano¹. Tale originale spunto teorico riporta con forza in primo piano il ruolo che la temporalità svolge nella psicoanalisi freudiana: coerentemente con il riferimento all'attributo della sotterraneità, infatti, è spesso stato osservato come le complesse dinamiche temporali che emergono dagli scritti teorici di Freud siano state comprese ed elaborate (nell'ordine dello sviluppo o del rigetto) solo a posteriori nella lettura psicoanalitica a lui successiva, soprattutto nelle opere di Melanie Klein, Donald Winnicott, Wilfred Bion, Jacques Lacan, André Green, Ignacio Matte Blanco. Gli spunti offerti dallo studio dei modelli plurali della temporalità, rispetto alla psicoanalisi, sembrano andare nella precisa direzione auspicata da Matte Blanco, allorché lo psicoanalista cileno, rispetto alla teoria freudiana del tempo, scrive: «Il movimento psicoanalitico nel suo insieme non è arrivato ancora ad una maturità sufficiente per raccogliere la [...] fiaccola e continuare lungo la via da lui [Freud] aperta»². Al contempo, appare chiaro come anche per lo stesso Freud le scoperte della psicoanalisi riguardo al tempo così come appare alla luce dei processi psichici inconsci attendano ancora «un'esatta valutazione filosofica»³. A partire da questi, infatti, sembra aprirsi un

1 Cfr. V. Morfino, *Sul non contemporaneo: Marx, Bloch, Althusser*, in V. Morfino (a cura di), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 2013, p. 131.

2 I. Matte Blanco, *The unconscious as infinite sets*, London, Duckworth, 1975, tr. it. *L'inconscio come sistemi infiniti*, Torino, Einaudi, 1981, p. 41.

3 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Wer-*

varco capace di farci accedere alle massime profondità»⁴ dello studio dei meccanismi inconsci. L'idea che si ricava da queste pagine è che la questione circa la temporalità e il suo differente rapporto con l'Io e con l'inconscio siano delle vere e proprie eredità che Freud era consapevole di lasciare alle future riflessioni della teoria psicoanalitica.

1. *I moti inconsci sono atemporali*

Per introdurre il tema della temporalità nella teoria freudiana è fondamentale sottolineare le differenze fra processi primari (relativi al principio di piacere) e secondari (relativi al principio di realtà). I primi, caratterizzati da determinazioni estremamente diverse dai secondi, sono evidenziabili solo nel loro porsi in una relazione logica – seppur indiretta, tramite il lavoro di interpretazione – con la coscienza. Nella prima fase del suo pensiero, relativo alla prima topica e ai lavori successivi a *L'interpretazione dei sogni*, Freud sembra infatti prestare maggiormente attenzione agli aspetti logici del processo primario rispetto a quelli formali o strutturali. In questa teorizzazione, infatti, l'interpretazione è intesa nei termini crittografici della traduzione di un messaggio cifrato dall'inconscio⁵, che fonderebbe la sua logica sull'assenza di negazione, ponendosi di fatto al di là del principio aristotelico di non contraddizione: «i moti pulsionali esistono gli uni accanto agli altri senza influenzarsi e non si pongono in contraddizione reciproca»⁶. Nella lettura che ne fa Matte Blanco, alla base di questa legge vi sarebbe l'adozione, da parte del sistema inconscio, di una logica per la quale gli elementi non si pongono in relazione oppositiva ma solo simmetrica. L'assenza di negazione rende ragione di una maggiore mobilità dei processi psichici inconsci rispetto a quelli vincolati dal processo secondario: questa fluidità sarebbe garantita dal fatto che nell'inconscio i meccanismi di condensazione e di spostamento permetterebbero passaggi energetici da un elemento ad un altro o la loro fusione a prescindere dalla determinazione specifica dei vari elementi⁷. Se quindi nel sistema inconscio, che per estensione identificherebbe i processi psichici in quanto tali, non esiste negazione e gli elementi possono solo essere posti, senza essere contrapposti o negarsi fra di loro, la logica simmetrica del processo primario è conseguentemente incapace di situare due elementi differenti all'interno di un rapporto temporale fondato su di una linearità irreversibile. Coesistendo in questa logica elementi fra loro contrari, essi si presentano come sempre simultanei, svincolati da qualsiasi distinzione temporale. Nel descrivere gli attributi fondamentali del sistema inconscio, Freud pone un particolare accento sul situarsi dei processi primari inequivocabilmente fuori da un ordinamento temporale cronologico. Così come, infatti, i contenuti dell'inconscio appaiono come impermeabili ai fatti della realtà, costituendosi come liberi dai vincoli della reciproca contraddizione, essi sono anche «atemporali, e cioè non sono ordinati

ke (da ora GW), Bd. XV, London, Imago, 1946-1955. tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere* di Sigmund Freud (da ora OSF), vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1967-80, p. 185.

4 Ivi, p. 186.

5 A partire dalla lettura di questi testi, Jacques Lacan arriverà a sostenere la sua celebre posizione sull'inconscio freudiano «strutturato come un linguaggio».

6 S. Freud, *Das Unbewusste*, in GW, Bd. X, London, Imago, 1946-1955, tr. it. *L'inconscio*, in OSF, vol. VIII, p. 70.

7 Citando Freud: «l'intensità degli investimenti è assai più mobile che nel sistema conscio, attraverso spostamento e condensazione» (*ibidem*).

temporalmente»⁸. Le rappresentazioni rimosse dalla coscienza, permanendo come tracce inconse, non solo rimangono inalterate rispetto agli accadimenti della realtà esterna, essendo essa sostituita con la realtà psichica, ma «non sono alterati dal trascorrere del tempo, non hanno, insomma, alcun rapporto con il tempo»⁹. Tornerà su questo carattere in una nota aggiunta all'edizione del 1907 della *Psicopatologia della vita quotidiana*, nella quale Freud pone un particolare accento sull'attributo dell'atemporalità del sistema inconscio: «Se le tracce mnesiche sono rimosse si può rilevare che esse non subiscono modificazioni durante lunghissimi intervalli di tempo. L'inconscio è *soprattutto* fuori del tempo»¹⁰. Tale ruolo fondamentale si evince anche da diversi passaggi de *L'interpretazione dei sogni*, dove Freud fornisce differenti figure cliniche dalle quali risulta chiaro come le rappresentazioni inconse emergenti rimandino a una sincronia nella quale passato, presente e futuro perdono il proprio ordinamento cronologico. Interrogandosi sul tradizionale valore del sogno per la conoscenza del futuro, Freud intende specificare che al contrario esso avrebbe un maggior valore relativo alla conoscenza del passato: «Poiché è dal passato che deriva il sogno, in ogni senso. È vero, anche l'antica credenza che il sogno ci porti certo verso il futuro. Ma questo futuro, considerato dal sognatore come il presente, è modellato dal desiderio indistruttibile a immagine del passato»¹¹. L'atemporalità che contraddistingue la logica del principio di piacere si oppone quindi alla linearità del tempo unico della realtà fantasmatica dell'Io. In essa la continuità del tempo si fonda su di un senso presente e sulla tensione fra il ricordo del passato come origine e la progettualità del futuro come fine. Il modello della temporalità della coscienza segue qui la concezione del «tempo vissuto» formulata dalla tradizione fenomenologica¹². L'invenzione freudiana dell'inconscio sovverte tale logica unilineare trovando, parallela ad essa, la *Zeitlosigkeit* dell'inconscio pulsionale. Al di là delle leggi della logica formale, della negazione e della contraddizione, vi è la simultaneità degli intrecci temporali possibili che si manifesteranno e di quelli che mai potrebbero realizzarsi. Rispetto all'atemporalità dei processi inconsci, Freud pensa alla consapevolezza della dimensione unilineare del tempo nei termini delle leggi che governano il processo secondario, relativo al si-

8 Ivi, p. 71.

9 *Ibidem*.

10 S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, in GW, Bd. IV, tr. it. *Psicopatologia della vita quotidiana*, in OSF, vol. IV, p. 293.

11 S. Freud, *Die Traumdeutung*, in GW, Bd. II-III, tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. III, pp. 564-565.

12 Franz Brentano, fedele agli assunti che animano la sua *Psychologie ohne Seele*, rigetta l'idea cartesiana che il corpo e la mente siano istanze separate e indipendenti e che solo la *res cogitans* abbia accesso alle idee: il corpo presume, qui anticipando alcuni assunti di Husserl come quello del «Corpo parlante» e della «Parola incarnata», un'apertura gnoseologica sul mondo, al quale risponde e con il quale si relaziona. Questo principio, definito da Brentano «intenzionalità della coscienza», è secondo Husserl alla base dell'esperienza del tempo. La psiche viene quindi collocata all'interno di questa apertura del corpo sul mondo, la sua condizione primaria, un'irriducibile intersoggettività che si traduce nell'esistenza e nella storia individuale e collettiva. Si introduce qui, per Husserl, la distinzione fra tempo oggettivo e tempo soggettivo, cioè la percezione del tempo – esterno e calcolabile – e il suo vissuto – interno e personale –. La temporalità è collocata, per Husserl, all'interno del *continuum retentio-praesentatio-protentio*, e il vissuto dello scorrere del tempo si iscrive come un senso presente (*praesentatio*) nella tensione fra passato (*retentio*), futuro (*protentio*): questo senso risulta essere in ultima istanza, un movimento di desiderio e di progettualità. Il tempo vissuto, insieme allo spazio vissuto, costituiscono, secondo la fenomenologia, il campo dello psichismo, o il corpo vissuto, che mantiene nella sua traduzione tedesca *Leib* l'inarginabile distinzione con il corpo-organismo, *Körper*.

stema Percezione – Coscienza: la rappresentazione astratta che noi abbiamo del tempo pare derivare «interamente dal metodo di lavoro del sistema P-C e corrispondere alla percezione che questo metodo ha di sé stesso»¹³. L'idea che la pulsazione ritmica e intermittente di fasi di eccitazione e di non eccitazione a fronte degli stimoli costituirebbe la «discontinuità con cui funziona il sistema P-C [che dà] origine alla rappresentazione del tempo»¹⁴ sembra funzionale ad un meccanismo difensivo che l'apparato cosciente attiva per proteggersi da stati di eccitamento indesiderati: «Questo modo di funzionare può forse costituire un'altra forma di protezione contro gli stimoli»¹⁵. Tali tesi sono da Freud poste nell'ottica di mettere in discussione l'ipotesi kantiana di una temporalità intesa come una forma necessaria del pensiero dell'uomo.

Tale attributo viene inferito da Freud a partire dall'osservazione di come il desiderio inconscio appaia indistruttibile: esso è ciò che non viene danneggiato dallo scorrere del tempo e delle generazioni. A questo proposito Arlow e Brenner citano la corrispondenza fra Freud e Loewenstein per sostenere che per Freud non fosse l'inconscio come sistema psichico ad essere indifferente al passare del tempo, ma i suoi contenuti interni, i desideri inconsci che rimarrebbero nell'inconscio in perenne potenza senza conoscere né morte né cominciamento¹⁶. Parlare di atemporalità significa infatti sfuggire sia al problema della distruzione che a quello dell'origine, in quanto la traccia del desiderio inconscio è ciò che perdura nel passaggio generazionale: non vi è un'origine ai moti pulsionali del soggetto, in quanto la sua nascita avviene già nel crogiolo dei desideri genitoriali. I desideri inconsci non conoscono inizio né fine in quanto principalmente non conoscono l'oblio. Essi rimangono «sempre attivi»¹⁷, in quanto «nell'inconscio nulla può essere portato a termine, nulla è trascorso o dimenticato»¹⁸. La temporalità multipla freudiana, se ad essa vogliamo riferirci in questi termini, presume che lo psichismo disponga di due corsi temporali differenti: quello proprio del sistema P-C (Percezione-Coscienza), di natura unilineare, ed accanto ad esso l'atemporalità dell'inconscio pulsionale. Questa uscita dell'inconscio dall'ordinamento cronologico viene ripresa nel 1932, alla luce della teoria metapsicologica e della topica strutturale: «Nulla si trova nell'Es che corrisponda all'idea del tempo, nessun riconoscimento di uno scorrere temporale e – cosa notevolissima e che attende un'esatta valutazione filosofica – nessuna alterazione del processo psichico ad opera dello scorrere del tempo»¹⁹. Il passo, contenuto nella nuova serie di lezioni dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, attribuisce il carattere di atemporalità all'Es, *das andere Psychische*: in tale istanza intrapsichica inconscia si avvicendano moti pulsionali contraddittori, alcuni dei quali non sono mai affiorati alla coscienza, altri che vi sono sprofondati per opera della rimozione. Queste impressioni «si comportano per decenni come se fossero appena accadute», permanendo nel sistema inconscio come «virtualmente immortali». L'idea di una virtualità, di una costituzione fondata sull'immagine del passato, sembra riecheggiare un celebre passo dell'*Interpretazione dei sogni*: «Rap-

13 S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in GW, Bd. XIII, tr. it. *Al di là del principio di piacere*, in OSF, vol. IX, p. 214.

14 S. Freud, *Notiz über del «Wunderblock»*, in GW, Bd. XIV, tr. it. *Nota sul «Notes magico»*, in OSF, vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1967-80, p. 68.

15 S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 214.

16 L. Iannotta, *Il tempo incantato. Riflessioni psicoanalitiche sulla temporalità in età evolutiva*, Milano, Franco Angeli, 2017, p. 14.

17 S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* cit., p. 527.

18 *Ibidem*.

19 S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* cit., p. 185.

presentandoci un desiderio come appagato, il sogno ci porta verso il futuro; ma questo futuro, considerato dal sognatore come presente, è modellato dal desiderio indistruttibile a immagine di quel passato»²⁰. L'aggiunta del principio della virtualità, qui, diviene capitale per precisare come i moti di desiderio rimossi possano storicizzarsi, cioè costituirsi come rappresentazioni legate ad una temporalità, solo nel momento in cui, all'interno del dispositivo analitico, essi possono svincolarsi dalla quota di energia libidica della quale sono investiti: allorché i moti di desiderio tornano alla presenza della coscienza, essi possono essere temporalizzati, incontrando l'ordinamento cronologico unilineare dell'Io. Questa possibilità di fatto restituisce al passato ciò che nel passato si è costituito come a-temporale, fuori dal tempo. Tale modello, sovvertendo l'idea di un tempo soggettivo unico e lineare, istituisce la significazione di un evento psichico nel suo darsi come presente alla coscienza. In questo modo, il passato e il futuro si intrecciano nel presente nell'avere alla propria base un desiderio inconscio non corrotto dallo scorrere del tempo. Questa complessa relazione fra fantasia e tempo è ben individuata nello scritto *Il poeta e la fantasia*: «Il rapporto della fantasia col tempo è in genere molto significativo. Si deve dire che una fantasia ondeggia quasi fra tre tempi, i tre momenti temporali della nostra ideazione. Il lavoro mentale prende le mosse da un'impressione attuale, un'occasione offerta dal presente e suscettibile di risvegliare uno dei grandi desideri del soggetto. Di là si collega al ricordo di un'esperienza anteriore, risalente in genere all'infanzia, in cui quel desiderio veniva esaudito; e crea quindi una situazione relativa al futuro la quale si configura come appagamento di quel desiderio: questo è appunto il sogno a occhi aperti o la fantasia, recante in sé le tracce della sua provenienza dall'occasione attuale e dal ricordo passato. Dunque passato, presente e futuro, come infilati al filo del desiderio che li attraversa»²¹. La riflessione sull'indistruttibilità e l'atemporalità dei moti inconsci diviene fondamentale in quanto «L'impressione più forte ci viene qui dallo studio delle nevrosi, specialmente dell'isteria [...]. Appunto qui deve intervenire la psicoterapia. Il suo compito è quello di trovare soluzione e oblio per i processi inconsci»²².

2. Lo psicoanalista-archeologo: un gioco ozioso

Ciononostante, un'attenta analisi del concetto di temporalità assume un ruolo importante nello smarcare la psicoanalisi da un certo modello archeologico che Freud stesso contribuì certo a creare. L'ipotesi dell'analista-archeologo che riporta alla luce le vie e i palazzi delle città sepolte e stratificate nelle profondità dell'inconscio trova il suo limite nel fatto che, come ricorda in *Costruzioni nell'analisi*, nell'inconscio non troviamo ruderi e macerie. Al contrario, «tutto l'essenziale si è preservato, perfino ciò che sembra completamente dimenticato è ancora presente in qualche guisa o da qualche parte, solo che è sepolto, reso indisponibile all'individuo»²³. Il vero e proprio limite del modello stratigrafico è infine indicato ne *Il disagio della civiltà*, dove è approfonditamente trattato il tema

20 S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* cit., p. 565.

21 S. Freud, *Der Dichter und das Phantasieren*, in GW, Bd. VII, tr. it. *Il Poeta e la Fantasia*, in OSF, vol. V, p. 379.

22 S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* cit., p. 527.

23 S. Freud, *Konstruktionen in der Analyse*, in GW, Bd. XVI, tr. it. *Costruzioni nell'analisi*, in OSF, vol. XI, p. 544.

oscuro della «conservazione entro lo psichico»²⁴. Freud prende a metafora l'immagine di Roma per indicare che, se nella rappresentazione archeologica si ha a che fare con strati di rovine differientemente ricostruite, restaurate, distrutte, incendiate, i materiali psichici sono ben differenti. Volendo raffigurare spazialmente il succedersi storico, infatti, l'archeologo non può far altro che pensare nei termini di una giustapposizione spaziale, per la quale uno stesso spazio non può essere impiegato in due modi diversi. Al contrario, i contenuti dell'inconscio sono *zeitlos*, e l'idea di rappresentare la memoria secondo un modello stratigrafico di edifici in rovina trova qui la sua impasse. «Facciamo ora l'ipotesi fantasiosa che Roma non sia un insediamento umano bensì un'entità psichica dal passato altrettanto lungo e variegato, un'entità nella quale, quindi, nulla di quanto è andato creandosi si è perduto, nella quale accanto all'ultima fase evolutiva continuano a sussistere anche tutte le precedenti. Nel caso di Roma, questo significherebbe che sul Palatino i palazzi degli imperatori e il *Septizonium* di Settimio Severo avrebbero ancora l'altezza di un tempo, che sui merli di Castel Sant'Angelo si ergerebbero ancora le belle statue che li ornavano fino all'assedio dei Goti, e così via»²⁵. Non si tratta quindi di contenuti sopravvissuti (*Nachleben*, riprendendo una fortunata espressione che Aby Warburg utilizzava per il riproporsi di antiche immagini nella storia dell'arte) sedimentando nell'inconscio per mezzo di una stratificazione mnestica. Nell'archeologia le tracce corrispondenti alle diverse fasi storiche non vengono conservate intatte, bensì vengono «dissolte in quelle posteriori, cui hanno fornito il materiale»²⁶. Per quanto riguarda i fenomeni psichici, al contrario, assumiamo che il passato possa conservarsi e possa perdurare, intatto, attraverso le generazioni: sicché, nell'inconscio è possibile reperire una conservazione di tutti gli stadi anteriori accanto alla forma definitiva. L'idea è che un contenuto inconscio possa costituirsi come presente alla coscienza, e quindi ascrivibile al passato, solo *après-coup*, quando cioè l'instaurarsi in analisi di una nevrosi di transfert pone tale contenuto in primo piano, di fronte al soggetto. Si pone tuttavia un problema importante nel rapporto fra la psicoanalisi e la storia, in quanto ciò che come stratificazione temporale si presenta all'analista non è riconducibile a una linearizzazione stratigrafica. Proprio perché si ha a che fare con continue costruzioni mnestiche, per le quali lo stesso spazio viene riempito in modi differenti, l'analista che tende ad una ricostruzione fedele, lineare, della storia soggettiva del paziente si starebbe trastullando con «un giuoco ozioso»: esso, scrive Freud ne *Il disagio della civiltà*, «ha un'unica giustificazione: ci mostra quanto siamo lontani dal padroneggiare le peculiarità della vita psichica attraverso una raffigurazione intuitiva»²⁷. In questo frangente, Freud non esclude che vi siano fenomeni psichici che possano essere distrutti o danneggiati, parimenti agli edifici di epoche remote, ma tali casi sono ascrivibili per lo più a danni organici o tessutali: «Anche per la vita psichica l'ipotesi che tutto il passato si conservi vale solo se a condizione che l'organo della psiche sia rimasto intatto, che il suo tessuto non sia stato danneggiato da un trauma o da un'infezione»; per il resto, «possiamo solo confermare che nella vita psichica la conservazione del passato rappresenta più una norma che una sorprendente eccezione». Nonostante questo riferimento biomedico non sia peregrino, in questo testo rimane fermo il punto fondamentale della teoresi freudiana sul tempo: «Nell'ambito della psi-

24 S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in GW, Bd. XIV, tr. it. *Il disagio della civiltà*, in OSF, vol. X, p. 561.

25 Ivi, pp. 562-563.

26 Ivi, p. 564.

27 *Ibidem*.

che la conservazione del primitivo accanto al trasformato derivatone è [...] talmente frequente che è superfluo esemplificarla»²⁸. L'idea, approfondita poi nella trattazione della struttura clinica della perversione, è che alla base della sopravvivenza del primitivo vi sia «una scissione nello sviluppo» per la quale una quota libidica rimane fissata ad una parte di un moto pulsionale infantile, che si mantiene inalterato laddove il resto di quel moto può trasformarsi secondo le note tappe dello sviluppo psicosessuale. La teoria della scissione trova il suo effetto clinico in una serie di fenomeni che colpiscono il soggetto per la loro particolare carattere di incontro con un'estraneità illimitata, con un «sentimento oceanico»²⁹ (*ozeanisches Gefühl*) che sembra riflettere, nell'Io, l'eccesso pulsionale dell'atemporalità inconscia: tale sensazione, anche descritta come «sentimento di estraneità» (*Entfremdungsgefühl*), sarebbe l'effetto, a posteriori, di quel senso di indifferenziazione primaria dell'Io con il mondo esterno propria della fase dello sviluppo psicosessuale che Freud indica con il nome di «narcisismo primario»: «Il nostro presente senso dell'Io è perciò soltanto un avvizzito residuo di un sentimento assai più inclusivo, anzi di un sentimento onnicomprensivo che corrispondeva a una comunione quanto mai intima con l'ambiente. [...] tale senso primario dell'Io [...] si collocherebbe, come una sorta di controparte, accanto al più angusto e più nettamente delimitato senso dell'Io della maturità»³⁰. Qui sta un primo punto dell'opposizione che la teoria freudiana compie nei confronti dell'idea di una temporalità unilineare. Non si tratta di una giustapposizione spaziale, come vorrebbe la metafora archeologica, ma di un elemento primitivo che permane accanto al suo derivato, il cui incontro determina una destabilizzazione dell'Io, improvvisamente posto di fronte alla sua originaria illimitatezza.

3. Le due facce della ripetizione

Un importante tassello per la ricostruzione di un modello psicoanalitico della temporalità viene inserito nel testo del 1914 *Ricordare, ripetere, rielaborare*, dove Freud individua nel meccanismo della ripetizione (*Wiederholungszwang*) l'alternativa possibile al ricordare, nel senso della riconduzione al passato del materiale inconscio. Ciò che permane nella dimensione dell'atemporalità inconscia è vincolato alla ripetizione che spinge il soggetto a mettere in atto, inconsapevolmente, tali moti pulsionali. Essi non vengono vissuti come ricordi, ormai depotenziati libidicamente e appartenenti al passato, ma come «qualche cosa di reale e attuale». Gli psicoanalisti non dovrebbero lasciarsi ingannare dalla lamentazione attuale del paziente, e avendo ben presente il carattere atemporale dell'inconscio, dovrebbero effettuare il «lavoro terapeutico che consiste in gran parte nel ricondurre questi elementi al passato»³¹. Il paziente, non ricordando nulla dei desideri inconsci che ha rimosso, li mette in atto, «riproduce quegli elementi non sotto forma di ricordi, ma sotto forma di azioni; li ripete, ovviamente senza rendersene conto». Quella che Freud definisce nevrosi di transfert altro non è che la ripetizione del moto pulsionale rimosso nella stanza d'analisi, all'interno del rapporto transferale con

28 Ivi, p. 261.

29 R. Rolland, *Lettera a Freud del 5 dicembre 1927*, in S. Freud, *Lettere 1873-1939*, Torino, Bollati Boringhieri, 1960, p. 357.

30 S. Freud, *Il disagio della civiltà* cit., p. 559.

31 S. Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in GW, Bd. X, tr. it. *Nuovi consigli sulla tecnica. II. Ricordare, ripetere e rielaborare*, in OSF, vol. VII, p. 357.

l'analista: «[L'analizzato] non ricorda di essere rimasto privo di consiglio e di aiuto nella sua esplorazione sessuale infantile, ma porta un mucchio di sogni e di associazioni confuse, si lagna che nulla gli riesce e dichiara che è il suo destino non portare mai a termine ciò che intraprende»³². L'idea, chiaramente esposta in *La questione dell'analisi laica*, riguarda il fatto che «Il nevrotico non può essere guarito per il fatto che gli si permetta una stereotipata riproduzione di un *cliché* già pronto in lui in forma inconscia»³³. L'atto terapeutico starebbe qui nell'introdurre, nella ripetizione sotto transfert, delle correzioni all'interno del ciclo di ripetizioni che il paziente persiste nel mettere in atto. Fino a questo punto, la teoresi freudiana concepisce la ripetizione del contenuto rimosso unicamente sotto le leggi del principio di piacere: il soddisfacimento del desiderio infantile non è accettato dall'Io, che media le spinte pulsionali alla luce del principio di realtà, con la quale è in contatto. La ripetizione permette al soggetto di soddisfare il desiderio inconscio attraverso una formazione di compromesso sintomatica.

A questo livello si situa la rivoluzione compiuta da Freud con la pubblicazione di *Al di là del principio di piacere*. L'approfondimento del concetto di ripetizione, unitamente alle novità cliniche dei quadri sintomatici di «nevrosi traumatiche» che nel dopo guerra cominciavano a comparire nello studio del padre della psicoanalisi, porta Freud ad introdurre nella sua proposta teorica l'idea, clinicamente fondamentale, di una spinta antivitale, antisessuale, tendente a riportare il corpo vivente ad uno stato di materia inorganica. L'analisi delle sindromi che oggi la psichiatria identifica con il nome di *Disturbo Post-Traumatico da Stress*, indica infatti a Freud come non tutto, nella ripetizione, sia riconducibile al soddisfacimento di pulsioni sessuali inconscie che tendono al principio di piacere. I sogni post-traumatici, infatti, sembrano smentire il lapidario assunto freudiano, contenuto nell'*Interpretazione dei sogni*, per il quale il contenuto onirico manifesto tende all'appagamento di un desiderio sessuale infantile rimosso. In tali fenomeni, infatti, «la vita onirica delle persone affette da nevrosi traumatica ha la caratteristica di riportare continuamente il malato nella situazione del suo incidente, da cui egli si risveglia con rinnovato spavento»³⁴. Queste evidenze cliniche sembrano suggerire che la soggiacenza dell'uomo alla ripetizione (coazione a ripetere) non si esaurisca affatto in un tentativo mai completamente andato a segno di soddisfare un moto di desiderio di natura sessuale è necessario evocare un principio che eccede la dicotomia piacere/dispiacere, costituendosi come pulsione di morte, tendenza strutturale all'annullamento della vita. Trovando nella delusione del bambino durante il complesso edipico il motore primario di tale spinta autodistruttiva, Freud sembra suggerire che il nevrotico ritrovi un godimento nel ripetere, transferalmente, gli stati affettivi negativi sperimentati durante la frustrazione dell'andirivieni genitoriale. Questa speculazione fondata sull'Edipo, essenziale nell'evidenziare un chiaro modello retroattivo del trauma, viene confermata anche a partire dall'analisi di un gioco infantile interno ad una scena familiare³⁵. Freud osserva giocare il piccolo nipotino Ernst a diciotto mesi mentre lui dà prova di usare tutti i giocattoli «solo per giocare a gettarli via»³⁶. Nel momento in cui vengono lanciati e scompaiono dal campo visivo, il bambino emette un suono *o-o-o* che la madre traduce

32 Ivi, p. 356.

33 S. Freud, *Die Frage der Laienanalyse – Unterredungen mit einem Unparteiischen*, in GW, Bd. XIV, tr. it. *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, in OSF, vol. X, p. 394.

34 S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 199.

35 Ivi, p. 200 ss.

36 S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 201.

a Freud con la parola *fort* («via»). In questo primo tempo, secondo Freud, «L'atto di gettare via l'oggetto, in modo da farlo sparire, potrebbe costituire il soddisfacimento di un impulso che il bambino ha represso nella vita reale, l'impulso di vendicarsi della madre che se ne è andata; in questo caso avrebbe il senso di una sfida: «Benissimo, vattene pure, non ho bisogno di te, sono io che ti mando via»³⁷. L'idea di Freud, coerente con l'ipotesi della rielaborazione e del principio di piacere, è che il bambino inscenava il penoso distacco dalla madre al fine di abreagire la quota libidica ad esso legata e padroneggiare quindi la situazione spiacevole, riappropriandosi dell'oggetto simbolizzato allorché lo desiderasse. Spesso, infatti, giocando con un rocchetto legato un filo, dopo averlo lanciato via lo riprendeva, articolando vocalmente *da* («qui») e dando prova di esperire un affetto piacevole e appagante. Così, l'evento doloroso assume «la forma di una nuova esperienza»³⁸. Nelle parole di Winnicott, tale padroneggiamento si verificherebbe con lo scopo di ricondurre il trauma all'interno dell'orbita dell'«onnipotenza personale» tramite una reversione dal passivo (il bambino subisce la frustrazione legata all'impotenza nel regolare i suoi stati eccitatori) all'attivo (comandare simbolicamente l'andirivieni materno). Tuttavia, Freud nota come l'azione dello scacciare da sé il rocchetto fosse inscenata dal piccolo Ernst molto più frequentemente di quella del suo gioioso recupero. L'istanza al di là del principio di piacere sarebbe fondata sull'idea che la spinta a rivivere un trauma (nel caso di Ernst, il distacco dalla madre che viene padroneggiato nel gioco simbolico del rocchetto) possieda un'urgenza psichica tale che essa può manifestarsi primariamente ed indipendentemente dal principio di piacere. Laddove infatti l'atto del riprendere il giocattolo sia riconducibile ad una logica fondata sul *Lustprinzip* e sul ricongiungimento con l'oggetto d'amore, quello più frequentemente inscenato di allontanarlo corrisponderebbe ad una spinta di ordine differente, basata sulla coazione a ripetere di un evento spiacevole. Non si tratta di un'idea totalmente originale nella teoria freudiana. Nello scritto *Nota sul «Notes magico»*, appare chiaro come sia una prerogativa della coscienza rimuovere le tracce degli eccitamenti traumatici, per conservarli in un luogo dal quale possono ripresentarsi per essere «riprodotti»³⁹ senza che l'Io ne sia consapevole: «Ho formulato l'ipotesi che le innervazioni da investimento provenienti dall'interno dell'apparato siano inviate, a scatti rapidi e periodici, verso il sistema P-C (che se ne permea completamente) per essere poi altrettanto rapidamente ritratte. Fintantoché il sistema è investito nel modo suddetto, esso accoglie le percezioni (cui si accompagna la coscienza) e trasmette l'eccitamento al sistema mnestico inconscio; ma non appena l'investimento è ritratto, ecco che la coscienza si spegne e l'attività del sistema si arresta»⁴⁰. Ciò che viene qui introdotta è un'idea speculativa che va molto al di là della sua manifestazione clinica: essa intende indicare una più generale legge che governa gli stati di eccitamento traumatici in relazione con la loro portata pulsionale: «Una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente»⁴¹. Questa forza costante, immanente e sempre attiva, non conosce consumazione o diminuzione, nelle parole di Lacan corrisponde ad un godimento «più originario, più elementare, più pulsionale (*triebhafter*)»⁴² del desiderio sessuale. La sua ten-

37 Ivi, p. 202.

38 Ivi, p. 207.

39 S. Freud, *Nota sul «Notes magico»* cit., p. 63.

40 Ivi, p. 67.

41 S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 222.

42 J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, Paris, Editions de La Martinière,

sione sarebbe riportare l'organismo vivente allo stato inanimato. Nello scorgere questa spinta antivitale primaria, Freud sembra compiere un passo ulteriore rispetto alla prima idea della coazione a ripetere, basata sul padroneggiamento psichico delle impressioni penose⁴³. Nell'avanzamento speculativo riguardo la pulsione di morte, Freud sembra abbandonare l'idea di un desiderio infantile rimosso che dalla dimensione atemporale dell'inconscio possa risciversi in un tempo unilineare per abbracciare un modello basato su di una spinta primaria, narcisistica e antivitale, che anzi negherebbe qualsiasi possibilità di rielaborazione e padroneggiamento del trauma. Queste due versioni, all'apparenza antitetiche, sembrano accompagnare il passaggio freudiano dall'idea di una seduzione infantile reale (con un primato della sessualità infantile e del rimaneggiamento della traccia mnestica) a quella di un trauma di natura fantasmatica, la fantasia della scena primaria (con un primato della pulsione di morte, della chiusura narcisistica e della coazione a ripetere). Di fronte a queste due ipotesi Freud sembra utilizzare molta cautela, più volte cercando di riportare la coazione a ripetere sotto l'egida del principio di piacere: «Il bambino potrebbe ripetere nel giuoco un'esperienza sgradevole solo perché a questa ripetizione è legato l'ottenimento di un piacere diverso, ma non meno diretto»⁴⁴, concludendo tuttavia: «Neppure un ulteriore esame del giuoco dei bambini ci aiuta a optare per una delle due ipotesi, tra cui esitiamo»⁴⁵.

4. I due tempi del trauma: il modello retroattivo della temporalità

A ben vedere, tale distinzione appare meno radicale alla luce dell'interesse che ha sempre accompagnato Freud riguardo al tema della seduzione infantile come esperienza di eccesso libidico e a quello dell'indistruttibilità della pulsione oggetto della rimozione originaria: tali elementi costituiscono il fondamento della teoria psicoanalitica del trauma in due tempi e trovano la loro articolazione in una dinamica fondata sulla «tardività»⁴⁶ dell'evento traumatico. Esso non si manifesta come tale nel suo verificarsi materiale, ma solo laddove eventi più tardivi ne riattivino quella traccia di eccitamento lasciata nel primo tempo. Solo a posteriori, quindi, si possono produrre gli effetti di un trauma, con le irruzioni sintomatiche che la clinica conosce. L'effetto di posteriorità (*Nachträglichkeit*) sortisce quindi il suo effetto in un trauma che segue un'articolazione diacronica in due tempi, nella quale un primo evento, che ha avuto effetti reali sul corpo del soggetto, ha un legame causale con un secondo evento, mentale, che riattiva il primo, risignificandolo come traumatico. L'idea freudiana è abbozzata per la prima volta nello scritto del 1892 *Sul meccanismo psichico dei fenomeni isterici* per dare ragione di alcuni risultati inaspettati nella cura delle nevrosi isteriche: nel momento in cui «il medico

2013, tr. it. *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, Torino, Einaudi, 2016.

43 Freud tornerà su questo tema nello scritto del 1925 *Inibizione, sintomo, angoscia*: «L'Io, che ha vissuto passivamente il trauma ripete ora attivamente una riproduzione attenuata dello stesso, nella speranza di poterne orientare autonomamente lo sviluppo. Noi sappiamo che il bambino si comporta in questo modo verso tutte le impressioni che gli risultano penose; attraverso questo modo di passare dalla passività all'attività egli cerca di padroneggiare psichicamente le impressioni della sua vita» (S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, in GW, Bd. XIV, tr. it. *Inibizione, sintomo e angoscia*, in OSF, vol. X, p. 312).

44 S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 202.

45 *Ibidem*.

46 Cfr. A. Campo, *Tardività: Freud dopo Lacan*, Milano, Mimesis, 2017.

scopre in quale occasione il sintomo si era manifestato per la prima volta e da cosa era stato determinato, è anche il momento in cui il sintomo scompare»⁴⁷, «bisogna supporre che il trauma psichico continui realmente ad agire [...] mantenendo in vita il fenomeno isterico»⁴⁸. In questo senso, la *talking cure* freudiana dei casi di isteria, nella quale i soggetti «soffrono di reminiscenze», valorizza nel testo del paziente il ruolo di *custode del tempo*, nell'evidenza già sottolineata da Ricoeur che ogni narrazione si sviluppi da una «rificazione» temporale⁴⁹. Essa investe una dimensione del tempo assolutamente umana, fatta di progetti, incontri e desideri, terza rispetto alla tradizionale dicotomia fra tempo cosmologico e a quello fenomenico. In via informale, il termine *Nachträglichkeit*, viene presentato nella sua prima forma compiuta da Freud nella lettera all'amico Wilhelm Fliess del 14 Novembre 1897. Avendo come punto di riferimento una teoria clinica, quella libidico-pulsionale, Freud introduce tale termine con curiosa semplicità, sembrando quasi non avvertirne il peso filosofico: «La scarica sessuale (come tu sai, intendo una specie di secrezione che propriamente si avverte come uno stato interno della libido) deriva non solo 1) dalla stimolazione periferica degli organi sessuali e 2) dagli eccitamenti interni di quegli organi, ma anche 3) dalle immagini, cioè dalle tracce mnestiche, vale a dire mediante azione differita»⁵⁰. Se la clinica suggerisce a Freud l'idea del trauma in due tempi, di un ricordo che agisce in un tempo differito, la ricerca scientifica neurologica lo conduce a pensare la *Nachträglichkeit* nei termini più vicini al tempo lineare della «successività». Nello stesso periodo delle prime esperienze cliniche, nel *Progetto per una psicologia scientifica*, egli non manca di proporre, in riferimento al movimento del pensiero, una formalizzazione di tale principio: «Nel seguire questo corso invertito il processo si incontra con anelli intermedi, fino a questo punto rimasti inconsci, i quali non hanno lasciato dietro a loro segni di qualità, ma i cui segni di qualità successivamente (*nachträglich*) riemergono. Da ciò si deduce che il decorso del pensiero, in sé stesso senza alcun segno di qualità (neutro?), ha lasciato dietro di sé delle tracce. In alcuni casi, in verità, è come se noi fossimo capaci di congetturare certi tratti della via seguita solo perché i loro punti di partenza e di arrivo sono dati da segni di qualità. In ogni caso la riproducibilità dei processi di pensiero si estende di gran lunga al di là dei loro segni di qualità: essi possono essere resi coscienti successivamente (*nachträglich*), quantunque, forse, il risultato del decorso di pensiero lasci più spesso tracce dietro di sé di quanto non facciano i suoi stati intermedi»⁵¹. L'evidenza clinica è quella di una sorta di condensato temporale, prodotto di un'attribuzione retrospettiva di significato come momento di riorganizzazione dei significati personali. In un colpo, Freud sposta l'accento della dinamica traumatica dalla fattualità esterna alla risonanza intrapsichica che essa può suscitare e, quasi implicitamente, propone un modello plurale della tempo-

47 S. Freud, *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*, in GW, Bd. I, tr. it. *Sul meccanismo psichico dei fenomeni isterici*, in OSF, vol. I, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 96.

48 *Ibidem*.

49 P. Ricoeur, *Temps et récit. III Le temps raconté*, tr. it a cura di G. Grampa, *Tempo e racconto. III Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 369.

50 Questo processo viene clinicamente individuato da Freud non solo per rendere ragione dei sintomi nevrotici determinati dal ritorno di antichi eccitamenti erotici rimossi, ma anche per spiegare le conseguenze che normalmente i ricordi degli eccitamenti passati producono nel soggetto: un esempio di un'azione differita non nevrotica sarebbe, in questo modo, il disgusto legato al ricordo dell'eccitamento di una zona erogena abbandonata durante lo sviluppo psicosessuale.

51 S. Freud, *Entwurf einer Psychologie*, in GW, Bd. I, *Progetto per una psicologia scientifica*, in OSF, vol. II, tr. it. p. 277.

ralità a fondamento di questo processo, nel quale un ruolo fondamentale è giocato dalle tracce mnestiche rimosse di antichi eccitamenti. Tale teoria accompagna la già citata svolta nell'indagine sull'eziopatogenesi della nevrosi: nella prima forma del pensiero clinico freudiano, l'idea generale riguardava un trauma reale di natura sessuale operato su di un soggetto in età infantile, quindi ancora sessualmente precoce: questo eccesso di eccitazione, non simbolizzabile, permarrebbe in uno stato di latenza nel bambino fino a liberarsi, in un secondo momento, quando le eccitazioni della pubertà riattiverebbero *nachträglich* la seduzione infantile traumatica. Fondamentale in questo primo momento è l'idea che ogni riattivazione costituisca di fatto una riscrittura, permettendo una elaborazione di quel primo, ingestibile, differenziale libidico. In *Ulteriori osservazioni sulle neuropsicosi da difesa* lo specificherà apertamente, indicando come i traumi dell'infanzia agiscano in modo differito, come se si trattasse di esperienze a tutti gli effetti nuove⁵². L'ancora acerba maturazione psicosessuale dell'infante lo renderebbe particolarmente esposto a stati di eccitazione erotica che, non pensabili e non integrabili nello psichismo, lasciano una traccia mnestica, un'impressione incistata che, come un corpo estraneo, potrà essere riattivata solo posteriormente. Se in questa prima teoria della seduzione reale, la temporalità *nachträglich* del sintomo riveste unicamente un ruolo eziopatogenetico, con la svolta della *lettera dell'equinozio* la sua portata verrà ulteriormente espansa. In questa celebre lettera a Fliess, Freud ammette, riguardo al trauma infantile: «non credo più ai miei neurotica»⁵³:

Le continue delusioni nei tentativi di condurre almeno un'analisi a reale compimento, la fuga di persone che per un certo tempo erano state coinvolte come meglio non si poteva, l'assenza dei successi pieni su cui avevo contato, la possibilità di spiegarmi nella maniera usuale, i parziali successi: è questo il primo gruppo di motivi. Poi la sorpresa che in tutti i casi la colpa fosse sempre da attribuire al padre, non escluso il mio, e l'accorgermi dell'inattesa frequenza dell'isteria, dovuta ogni volta alle medesime condizioni, mentre invece è poco credibile tale diffusione della perversione nei confronti dei bambini. (La perversione dovrebbe essere enormemente più frequente dell'isteria, dato che la malattia può instaurarsi solo dove ci sia un accumulo di esperienze e dove sia subentrato un fattore che indebolisce la difesa). Poi, in terzo luogo, la netta convinzione che non esista un «dato di realtà» nell'inconscio, dimodoché è impossibile distinguere tra verità e finzione investita di affetto. (Di conseguenza, rimane la spiegazione che la fantasia sessuale si impossessi regolarmente del tema dei genitori).⁵⁴

La virata è radicale, e sposta l'attenzione clinica di Freud dal trauma reale alla dimensione intrapsichica della fantasia e del desiderio infantile rimosso. Questo nuovo modello, fondato sulla ritrascrizione delle tracce mnestiche fantasmatiche, ritrova nella tardività del loro effetto non solo una funzione causale del disturbo nevrotico, ma anche una potenzialità terapeutica legata alla capacità di risignificazione e di rielaborazione. In questo svuotamento della dimensione del contenuto nelle tracce inconscie, la cui significazione è lasciata solo al secondo tempo, la materia prima del ricordo è inconoscibile: ogni ricordo, afferma Freud in *Ricordi di copertura*, presume necessariamente una risi-

52 Cfr. S. Freud, *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen*, in GW, Bd. I, *Ulteriori osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, in OSF, vol. II.

53 S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1986, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1894*, Torino, Bollati Boringhieri, 1986, p. 297.

54 *Ibidem*.

gnificazione della traccia, laddove la traccia originale, traumatica, rimossa, inconoscibile, permane atemporalmente nell'inconscio, unicamente nella sua funzione di motore della capacità psichica di risignificarla. La validità del ricordo di copertura, in questo senso, permane nella memoria non tanto in virtù del proprio contenuto, ma del legame che tale rappresentazione sostitutiva instaura con la quota libidica isolata a partire dalla rimozione di una rappresentanza pulsionale inaccettabile. Rispetto ai due movimenti causali indicati nella dinamica della *nachträglichkeit*, l'azione causale del presente sul passato e quella del passato sul presente, Freud distingue due classi di ricordi di copertura: nelle forme «regredienti» il ricordo di un episodio recente, apparentemente irrilevante, acquista il suo valore a partire da un legame con vicissitudini libidiche relative alla prima infanzia. Nelle forme «progredienti», invece, un'esperienza attuale riattiva una traccia mnestica scritta nell'infanzia⁵⁵.

I contenuti inconsci, strappati alla presenza cosciente dalle forze della rimozione, rappresentano in questa forma il residuo imm modificabile dell'articolazione del fantasma del soggetto e degli effetti reali che esso produce nel corpo. La riflessione freudiana, che scardina l'idea di una temporalità lineare, introduce spunti di grande interesse in riferimento alle modalità con le quali un residuo reale, rimosso, può ritornare fantasmaticamente alla presenza della consapevolezza dell'Io. La traccia mnestica muta, che permane nell'inconscio in attesa di essere risignificata, rappresenta una teoria di ciò che rimane di quel che è stato alla presenza. In questo senso, il tempo così come inteso alla luce dell'invenzione freudiana dell'inconscio non ha nulla a che vedere con il tempo della storiografia scientifica, fondata su una netta separazione del passato dal presente: anacronizzando il momento presente, passato e futuro, esso è al contrario segnato da continui contrattempi, sbalzi, sopravvivenze, ripetizioni, impurità. È una temporalità intesa come dinamismo in continua metamorfosi, che sembra echeggiare la critica nietzscheana alla «storia che vuol essere scienza» e che al contempo apre a differenti e numerose prospettive teoriche riguardo allo studio della storia nelle sue differenti forme. La teoria freudiana sembra proporre un differente modello nel rapporto del passato con il presente, riconoscendo quest'ultimo *all'interno* del primo, nei modi propri dei meccanismi dell'inconscio quali lo spostamento e la condensazione. La contrapposizione con il modello positivista, fondato sui criteri unilineari di successione e di disgiunzione, definisce il campo di possibilità e di rinnovamento che la psicoanalisi offre alla storiografia. Esso coinvolge lo studio dell'articolazione del passato con il presente, mettendone in discussione tanto il valore esplicativo quanto la possibilità di ricondurre le rappresentazioni del presente alle loro condizioni di produzione: è in questo campo, nel quale l'oblio è tutt'altro che una perdita passiva e la coscienza assume il carattere di illusorietà e misconoscimento, che si realizza il carattere più «perturbante» del ritorno del rimosso.⁵⁶

55 S. Freud, *Über Deckerinnerungen*, in GW, Bd. I, tr. it. *Ricordi di copertura*, in OSF, vol. II, pp. 450-451.

56 Cfr. M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gaillmard, 1987, tr3. it. *Storia e psicoanalisi: tra scienza e finzione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006 e B. Wolman, *The psychoanalytic interpretation of history*, New York, Basic Books, 1971.

ARCHIVIO

POTERE, EGEMONIA E GOVERNO DELLA VITA NEL PENSIERO DI GRAMSCI E FOUCAULT

MARCO CASALINO

La stesura di questo articolo prende le mosse dal tentativo di dare una risposta ad una domanda non semplice: è possibile dare un'interpretazione biopolitica di alcune note dei *Quaderni del carcere* di Gramsci? Più in particolare: è possibile stabilire un confronto significativo tra le note che compongono il *Quaderno 22* intitolato *Americanismo e fordismo* e la riflessione sulla *biopolitica* avanzata da Foucault a partire dal corso «*Bisogna difendere la società*» (1976) e culminata nel celebre *Nascita della biopolitica* (1979)?

Dare una risposta esaustiva a questo interrogativo non è semplice, ma è mia intenzione, in queste poche pagine, stabilire un collegamento significativo che cerchi di far dialogare questi due autori così distanti fra loro a livello temporale ma non così tanto a livello di teorizzazione filosofica.

Il punto di partenza è costituito dal quaderno sull'*americanismo* e dai corsi foucaultiani dedicati al governo ed al discorso del potere. Le note americane costituiscono una sorta di isola nel deserto all'interno del più vasto contesto dei *Quaderni*. Questo ovviamente non vuol dire che sono una deviazione rispetto a quanto scritto e detto in quelli precedenti; anzi la loro attinenza è testimoniata dal fatto che molte di queste note le ritroviamo in prima stesura già all'interno dei primi quaderni dedicati da Gramsci a questioni filosofiche legate al materialismo storico (Quaderni 1, 4, 6, 8, 10). La novità, e se vogliamo la particolarità, di queste riflessioni è rappresentata dal fatto che, nel suo studio sulle forme di potere egemonico espresse dalla società capitalistico-borghese, Gramsci si fa sempre più consapevole di una nuova forma di egemonia che si sta sviluppando al di là dell'Atlantico e che presenta caratteri sostanzialmente nuovi rispetto alle tradizionali forme di egemonia che vengono esercitate sul Continente. Al centro di questa nuova forma di potere troviamo una disciplina del corpo e della vita dell'essere umano mai vista prima. La razionalizzazione produttiva caratteristica dall'*organizzazione scientifica del lavoro*, promossa da Taylor e messa in pratica da Ford con la catena di montaggio, impone la creazione un nuovo tipo di operaio, di uomo, capace di adattarsi rapidamente ai meccanismi della produzione in serie, dove ognuno occupa un posto preciso nel processo lavorativo. Dato che questo nuovo sistema richiede un forte dispendio di energie e il massimo grado di efficienza e concentrazione, ecco emergere forme di controllo esercitato dai capitalisti in prima persona per governare certi aspetti della vita degli operai – eccessiva sessualità, alcolismo ed altri comportamenti devianti – che possono indebolire l'efficienza fisica.

Questo particolare aspetto della riflessione gramsciana può essere accostato, con la giusta dose di cautele, all'indagine archeologica compiuta da Foucault sull'evoluzione

delle forme di *governo dei viventi* emerse a partire dal XVII secolo e che hanno accompagnato tutto lo sviluppo della moderna società capitalistico-industriale. Le differenze tra l'analisi gramsciana e quella foucaultiana, che ci impongono appunto di procedere con cautela, sono determinate da una diversità di linguaggio e di procedimento più che da diversità concettuali e di contenuto. Possiamo dire che Gramsci, anticipando Foucault, ha cercato di abbozzare un'indagine a livello *micro* e particolare di una nuova forma di potere esercitata sugli individui per mano dell'industria. Foucault, invece, ha cercato di ripercorrere a livello *macro* lo sviluppo storico, in particolare il *discorso*, che ha portato a questa governamentalità dell'individuo prima e delle masse poi. Foucault non parla né di fabbrica né di produzione in senso proprio ma si sofferma sulle spinte operate dalla nuova classe dominante, la borghesia, per imporre il suo controllo sulla popolazione come depositaria di una gran quantità di forza lavoro che dev'essere controllata e salvaguardata ai fini della produzione e del guadagno.

1. *Il liberalismo economico come nuova ragione del mondo*

A metà dell'analisi condotta in *Nascita della biopolitica* Foucault concentra la sua attenzione su quella che si presenta come la nuova frontiera ideologica dell'economia di libero mercato: la teoria del *capitale umano*. Attorno a questa concezione ruotano tutte le moderne pratiche di governo messe in campo dai governi neoliberali, europei e statunitensi in particolare. Proprio questa origine transoceanica ci permette di mettere a confronto questa visione contemporanea dell'uomo con quella delineata nell'America fordista di inizi anni '20, oggetto del *Quaderno 22*. La teoria neoliberale del capitale umano si presenta come una raffinata forma di controllo, di potere esercitato dall'economia nei confronti degli individui, capace di indirizzarne le scelte di vita in modo da renderli più adatti alle condizioni imposte dall'economia di libero mercato. L'uomo viene considerato, alla stregua delle altre merci, come una forma di capitale che dev'essere sviluppato e valorizzato attraverso il lavoro. Attraverso di esso l'uomo sarà quindi in grado di procurarsi i mezzi necessari al mantenimento ed alla conservazione del capitale (forza-lavoro) da lui posseduto. Questa concezione dell'uomo trova un precedente importante nel controllo operaio esercitato dagli industriali negli anni di massimo sviluppo del capitalismo americano di inizio Novecento. Come Gramsci avrà modo di dimostrare, dietro alle iniziative «puritane» (proibizionismo, quistione e controllo sessuale) promosse da Ford nei confronti dei suoi dipendenti¹ c'è la volontà di mantenere intatta la forza fisica e mentale degli operai necessaria al loro adattamento ai nuovi schemi produttivi della catena di montaggio.

Il carattere particolare del *liberalismo americano* è determinato per Foucault dalle particolari condizioni economico-sociali che caratterizzano gli Stati Uniti e che li differenziano sostanzialmente per struttura dagli Stati europei a capitalismo avanzato. In particolare sono tre le peculiarità di questo fenomeno. In primo luogo,

il liberalismo americano, nel momento stesso in cui si è formato storicamente, vale

1 Cfr. *Q 22*, 11, 2165-66. L'edizione a cui si fa riferimento è la seguente: A. Gramsci, *Quaderni del carcere* 4 voll., Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, d'ora in avanti indicata, come in precedenza, con la sigla *Q* seguita rispettivamente dal numero del quaderno, del paragrafo e della pagina.

a dire già molto presto, a partire dal XVIII secolo, non si è presentato [...] come un principio moderatore rispetto ad una ragione di Stato preesistente. Sono state invece rivendicazioni di tipo liberale, ed essenzialmente di carattere economico, a fornire il punto di partenza storico della formazione dell'indipendenza degli Stati Uniti [...]. Non è lo Stato ad autolimitarsi per mezzo del liberalismo; è piuttosto l'esigenza di un liberalismo a diventare fondatrice di uno Stato².

L'importanza di questo fenomeno nella fondazione dell'identità dello Stato americano ha fatto sì che esso si sia sempre trovato al centro di ogni dibattito politico,

sia che si tratti della politica economica, del protezionismo, del problema dell'oro e dell'argento, del bimetallismo, sia del problema della schiavitù, oppure dello statuto e del funzionamento dell'istituzione giudiziaria, o ancora del rapporto tra gli individui e i diversi Stati, e tra i singoli Stati e lo stato federale. Possiamo dire che la questione del liberalismo è stata l'elemento ricorrente dell'intero dibattito e dei ogni scelta politica degli Stati Uniti. Diciamo [...] che mentre in Europa gli elementi ricorrenti del dibattito politico [...] sono stati l'unità della nazione, o la sua indipendenza, oppure lo Stato di diritto, negli Stati Uniti è stato il liberalismo³.

La libertà politica, ma soprattutto quella economica, che ha contraddistinto la nascita degli Stati Uniti e la volontà di preservare tale principio fondatore è ciò che ha ispirato e comandato ogni decisione politica in grado di influenzare l'andamento della vita sociale ed economica del paese. Questa peculiarità, questa differente strutturazione sociale è ciò che ha subito notato anche Gramsci in apertura del suo quaderno. Nel § 2, intitolato *Razionalizzazione della composizione demografica europea*, il filosofo sardo indica la principale differenza tra la società europea e quella americana nel principio della «composizione demografica razionale», ovvero nel fatto che nella società americana

non esistono classi numerose senza una funzione essenziale nel mondo produttivo, cioè classi assolutamente parassitarie. La «tradizione», la «civiltà» europea è invece caratterizzata dall'esistenza di classi simili, create dalla «ricchezza» e «complessità» della storia passata che ha lasciato un mucchio di sedimentazioni passive attraverso fenomeni di saturazione e fossilizzazione del personale statale e degli intellettuali, del clero e della proprietà terriera, del commercio di rapina e dell'esercito prima professionale poi di leva [...]. L'America non ha grandi tradizioni storiche e culturali ma non è neanche gravata da questa cappa di piombo: è questa una delle principali ragioni [...] della sua formidabile accumulazione di capitali [...]. La non esistenza di queste sedimentazioni vischiosamente parassitarie lasciate dalle fasi storiche passate, ha permesso una base sana all'industria e specialmente al commercio [...] (Q 22, 2, 2141-45).

Questa razionalità demografica riscontrata da Gramsci può in qualche modo giustificare il significato dell'ultima affermazione di Foucault sulle differenze tra il dibattito politico europeo e quello americano. Nel definire il suo potere egemonico in Europa la borghesia capitalista ha sempre dovuto alternare, per interpretare il pensiero foucaultiano in termini gramsciani, fasi di dominio a fasi di direzione. Nell'affermare il suo potere

2 M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 178.

3 *Ibidem*.

la borghesia ha sì usato la sua forza per conquistare una posizione di preminenza, ma per mantenerla tale ha dovuto presto adottare una più cauta strategia di direzione non soltanto delle classi ad essa subalterne ma anche di quei residui, di quelle sedimentazioni appartenenti alle precedenti strutture economiche. La penetrazione stessa del discorso liberale in Europa, come avrà modo di mostrare Foucault nei due corsi che precedono *Nascita della biopolitica*, ha dovuto beneficiare dell'intervento del governo soprassedendo alla naturalezza del libero mercato teorizzata dai profeti dell'impero americano. Negli Stati Uniti infatti la razionalizzazione sociale alle sole due classi della borghesia e del proletariato ha permesso fin da subito la fondazione di uno stato più rispondente alle esigenze del liberalismo. L'economia capitalista infatti esercita un controllo più stretto sull'intera società ed è questo che ha spinto Gramsci ad affermare che nella struttura sociale americana «l'egemonia nasce dalla fabbrica e non ha bisogno per esercitarsi che di una quantità minima di intermediari professionali della politica e dell'ideologia» (*Q* 22, 2, 2146).

Questa autonomia d'azione dell'economico rispetto al politico si riflette anche in quello che è il terzo elemento che contraddistingue il liberalismo americano ed il dibattito intorno ad esso: la critica a tutto ciò che viene definito come *non-liberale*. Il riferimento fatto qui da Foucault è verso le «politiche interventiste, sia che si tratti di un'economia di tipo keynesiano, sia che si tratti di pianificazioni, di programmi economici o sociali»⁴. Qualsiasi forma di intervento statale mirante a modificare il naturale processo del mercato dev'essere combattuta in quanto contrastante con il principio della libertà economica.

Questa particolarità del capitalismo americano, rispetto anche alla sua controparte europea rappresentata dall'*ordoliberalismo* tedesco⁵ e dal neoliberalismo francese, Foucault la evidenzia ulteriormente nel momento in cui cerca di rivelarne la sua essenza più profonda. Scrive Foucault:

il liberalismo americano – come accade oggi in Francia, o come accadeva nell'immediato dopoguerra in Germania – non è semplicemente una scelta economica e politica formata e formulata direttamente dai governanti o negli ambienti governativi. Il liberalismo, in America, è una vera e propria maniera di essere e di pensare. Assai più che una tecnica messa in atto dai governanti nei confronti dei governati, è un tipo di rapporto tra governanti e governati [...]. È anche una sorta di nucleo utopico che viene continuamente riattivato. Ed è inoltre un metodo di pensiero, una griglia di analisi economica e sociologica [...]. Il liberalismo, insomma, viene inteso come stile generale di pensiero, di analisi e di immaginazione⁶.

Ancora una volta il riferimento al continente si dimostra illuminante. In Europa infatti la comparsa e l'introduzione del neoliberalismo in economia ed in società è da ricondurre all'evoluzione delle pratiche di governo che si sono susseguite nei decenni immediatamente successivi all'affermazione del capitalismo industriale. Il liberalismo economico

4 Ivi, p. 179.

5 Il riferimento qui è alla scuola economica tedesca che va sotto il nome di *ordoliberalismo*. I più importanti esponenti di questa scuola quali Röpke, Hayek, Von Mises ed Erhard a partire dagli anni '30, e soprattutto nel 1933 dopo l'ascesa al potere di Hitler, emigrarono negli Stati Uniti dove iniziarono a studiare ed a collaborare attivamente con i colleghi della scuola liberale americana. Questa collaborazione contribuì a influenzare i loro successivi lavori e le loro teorie in ambito di economia politica

6 M. Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., pp. 179-180.

è sostanzialmente la fonte di ispirazione del governo per elaborare ed attuare nuove forme di controllo e di gestione della popolazione. Nonostante, come avremo modo di vedere, l'introduzione in Europa del neoliberalismo si accompagni ad un sostanziale ridimensionamento dell'intervento statale, soprattutto in economia, il legame dell'economia con la politica rimane sullo sfondo di questo movimento di trasformazione della società europea.

Quando Foucault invece, con riferimento al modello sociale americano, parla del liberalismo come «metodo di pensiero» e «griglia di analisi economica e sociologica» vuol soltanto dimostrare come il suo discorso sia entrato in profondità nel pensiero e nelle azioni di ogni singolo individuo, influenzandone ogni ragionamento e decisione. Gli americani sono talmente immersi nelle maglie del discorso liberale che non riescono a ragionare con altri schemi o concetti. Ci troviamo qui di fronte ad un tipico esempio di *microfisica del potere*, un potere che penetra nelle coscienze e che rende controllabili gli individui condizionandone il modo di pensare.

La radicalità del liberalismo americano si mostra nella sua capacità di estendere i canoni di interpretazione economica a determinati fenomeni sociali che in precedenza non venivano trattati alla stregua delle previsioni di tipo economico. Si tratta, secondo Foucault, «di generalizzare la forma economica del mercato, di generalizzarla nell'intero corpo sociale e a tutto il sistema sociale che di solito, non è sottoposto o non è sanzionato dagli scambi monetari»⁷. Nel suo movimento totalizzante il pensiero neoliberale cerca quindi di rendere intellegibili, secondo gli schemi dello scambio e della domanda e offerta, anche l'ambito dei rapporti sociali e dei comportamenti individuali.

2. Una nuova prospettiva per intendere la vita: la teoria del capitale umano

La teoria del *capitale umano* rappresenta appieno questa estensione del discorso economico verso campi che fino a quel momento detenevano una certa autonomia nei suoi confronti. Il punto di svolta che ha portato all'elaborazione di questa nuova visione dell'uomo-lavoratore, è costituito dalla nuova concezione data dai neoliberali al concetto di *lavoro* e che contribuisce a differenziare le loro teorizzazioni da quelle dei primi esponenti dell'economia politica classica (Smith, Ricardo ecc.). Per gli esponenti della prima economia politica gli elementi costitutivi del processo produttivo fondamentale erano tre: la *terra*, il *capitale* ed il *lavoro*. Se in merito ai primi due aspetti esistono trattazioni esaustive e complete, ciò che colpisce l'attenzione dei neoliberali è il fatto che il tema del lavoro «è rimasto in un certo senso una pagina bianca su cui gli economisti classici non hanno scritto nulla»⁸. Il rimprovero che è possibile muovere nei confronti dell'economia classica è proprio quello di «non aver mai analizzato il lavoro in se stesso, o piuttosto si è continuamente impegnata a neutralizzarlo, riducendolo esclusivamente al fattore tempo»⁹. Questa riduzione non ha di fatto consentito ai classici di produrre una riflessione significativa su questo aspetto.

La «mutazione epistemologica» che intercorre tra il discorso *liberale* e quello *neoliberale* ruota proprio attorno al modo di intendere l'oggetto *lavoro*. L'analisi economi-

7 Ivi, p. 197.

8 Ivi, p. 180.

9 Ivi, pp. 180-181.

ca, da Adam Smith fino all'inizio del XX secolo, ha sempre considerato il lavoro come un ingranaggio, come una data quantità di tempo impiegata all'interno del più ampio processo di produzione che va dall'investimento del capitale iniziale fino alla produzione della merce. Il neoliberalismo ha operato invece un cambiamento di paradigma ed ha cercato di ridefinire il concetto di *lavoro* associandolo al concetto di *calcolo economico*. L'individuo, l'operaio, è detentore di una risorsa rara, il lavoro per l'appunto, che dev'essere sottoposta ad un preciso calcolo che ne indichi il modo migliore per impiegarla.

Il problema fondamentale, essenziale, e in ogni caso il primo che si pone nel momento in cui si vorrà fare l'analisi del lavoro in termini economici, sarà quello di sapere in che modo chi lavora utilizza le risorse di cui dispone. Vale a dire che, per introdurre il lavoro nel campo dell'analisi economica, ci si dovrà mettere nella prospettiva di chi lavora; si dovrà studiare il lavoro come comportamento economico, e come comportamento pratico, messo in atto, razionalizzato, calcolato dallo stesso individuo che lavora. Che cosa significa lavorare per colui che lavora? E a quale sistema di scelte e di razionalità obbedisce quest'attività di lavoro? Ecco allora improvvisamente, a partire da questa griglia che proietta sull'attività di lavoro un principio di razionalità strategica, diventa possibile vedere in che cosa e come le differenze qualitative del lavoro possono avere un effetto di tipo economico. Porsi, dunque, dal punto di vista del lavoratore e far sì che per la prima volta il lavoratore sia, nell'analisi economica, non un oggetto [...], ma un soggetto economico attivo¹⁰.

Il lavoratore è colui che, nella prospettiva neoliberale, sceglie come impiegare al meglio la sua forza-lavoro per ottenere un salario, che per lui costituisce un reddito, che a sua volta si presenta come il rendimento di una forma di capitale. Quale? Il *capitale umano*, ovvero quell'insieme di «fattori fisici e psicologici che rendono qualcuno capace di guadagnare un salario piuttosto che un altro»¹¹. Il lavoratore stesso viene considerato alla stregua di una *macchina* capace di produrre, per un certo periodo di tempo, capitale e flussi di redditi. Capacità produttiva che assume un carattere temporaneo in relazione alla durata temporale della macchina-lavoratore, che da un'iniziale periodo di produttività andrà sempre più verso l'obsolescenza, dato che più la macchina invecchia e più limitata sarà la sua capacità produttiva.

Come abbiamo visto il neoliberalismo produce un cambiamento del modo di intendere la figura del cosiddetto *homo oeconomicus* che da semplice partner dello scambio all'interno del processo economico si trasforma nell'«imprenditore di se stesso, che in quanto tale è il proprio capitale, il produttore di sé e la fonte dei propri redditi»¹². Diciamo che nella prospettiva ideologica neoliberale all'individuo viene riconosciuta una certa *libertà* di mettersi in gioco, di far fruttare al meglio, all'interno del mercato concorrenziale, le sue capacità fisiche, consentendogli di accumulare un reddito abbastanza elevato per vivere al meglio delle sue capacità. Ci troviamo qui di fronte a un'estensione del principio del *laissez-faire* teorizzato dai classici dell'economia politica a livello delle singole unità produttive. L'individuo singolo, in quanto imprenditore di se stesso, deve entrare anch'esso nel meccanismo della libera concorrenza e trovare così giusta risposta e soddisfazione ai propri bisogni e alle proprie necessità.

10 Ivi, p. 184.

11 *Ibidem*.

12 Ivi, p. 186.

Questa logica calcolatoria, questo modo di intendere la vita ed il suo sviluppo, emerge, secondo Foucault, in maniera sottile ma decisa quando il discorso neoliberale si sofferma sulle scelte che sottendono allo sviluppo di questo *capitale umano* che è il lavoratore moderno. La domanda che a questo punto si pone Foucault è questa: «da che cosa è composto, dunque, il capitale umano?». È formato «da alcuni elementi innati e da altri acquisiti»¹³. Su entrambi infatti si è sviluppato tutto un discorso incentrato a dettare quelle che sono le linee guida per un loro corretto e produttivo sviluppo. Per quanto riguarda gli *elementi innati* qui il discorso presenta ancora una dimensione più ipotetica che pratico-reale, in quanto intrecciato ad ambiti di ricerca ancora in via di sviluppo, come quello della genetica, qui chiamata in causa per delineare, in maniera abbastanza «inquietante», le linee guida per lo sviluppo e la creazione, attraverso il calcolo genetico, di individui con caratteristiche fisiche al limite della perfezione. A tal proposito Foucault nota come

uno degli attuali motivi di interesse dell'applicazione della genetica alle popolazioni umane, è quello di permettere di riconoscere gli individui a rischio e il tipo di rischio che gli individui corrono lungo l'intero arco della loro esistenza. [...] Da quando diventerà possibile stabilire quali sono gli individui a rischio, e quali sono i rischi che l'unione di due individui a rischio produca in un individuo, che sarà a sua volta caratterizzato da un certo tipo di rischio, di cui sarà portatore, sarà perfettamente possibile immaginare uno scenario di questo tipo: i patrimoni genetici buoni – ovvero [quelli] in grado di produrre individui a basso rischio o il cui tasso di rischio non sarà dannoso né per essi, né per la loro cerchia familiare, né per la società – diventeranno sicuramente rari, e nella misura in cui saranno qualcosa di raro, potranno perfettamente [entrare], ed è del tutto normale che sia così, all'interno di circuiti o di calcoli economici, vale a dire di scelte alternative. In termini più chiari, questo significherà che, avendo io un mio determinato patrimonio genetico, se voglio avere un discendente il cui corredo sia perlomeno altrettanto buono del mio, se non possibilmente migliore, sarà anche necessario che io sposi qualcuno il cui patrimonio genetico sia a sua volta buono¹⁴.

La scelta di un partner con un buon corredo genetico si rivelerà quindi di estrema efficacia se si è intenzionati a dar vita ad un altro individuo con un capitale umano altrettanto elevato, almeno in potenza. L'individuo così creato sarà un individuo a basso rischio, ovvero un soggetto sano e che non necessiterà di troppi interventi assistenziali a suo favore. Dietro a questa politica eugenetica si inserisce quindi una logica tendente a contenere l'intervento dello Stato nei confronti dei soggetti più deboli.

Se questa dimensione del governo della vita risulta ancora un'ipotesi da verificare, le indicazioni per quanto riguarda il modo di sviluppare i cosiddetti *elementi acquisiti* o per meglio dire le caratteristiche che vengono sviluppate nel corso della vita appaiono già delineate in maniera abbastanza precisa. Qui si tratta sostanzialmente di scegliere di investire nel modo migliore le risorse a disposizione dei genitori per poter sviluppare al meglio le competenze e le capacità del proprio figlio. Si tratta di calcolare bene e su cosa investire il proprio reddito. Tra gli investimenti sui cui bisogna scegliere ci sono innanzitutto quelli riguardanti l'ambito educativo. Una buona educazione aumenterà le possibilità di sviluppare al meglio le capacità innate del soggetto e magari gli permetterà di acquisirne di nuove. Un altro investimento importante

13 *Ibidem*.

14 *Ivi*, p. 188.

è costituito dal tempo che i genitori dedicano ai loro figli, al di là delle semplici attività educative propriamente dette. [...] Questo significa che il semplice tempo della nutrizione e dell'affetto dedicato ai bambini da parte dei loro genitori, deve poter essere analizzato in termini di investimento capace di costituire un capitale umano. A costituire gli elementi in grado di formare un capitale umano sono, insomma, il tempo trascorso insieme ai figli, le cure prestate loro, ma anche il livello di cultura dei genitori [...] e gli stimoli culturali ricevuti dal bambino. [...] Allo stesso modo, si può fare anche l'analisi delle cure mediche, e più in generale di tutte le attività riguardanti la salute degli individui, che appaiono così come altrettanti elementi grazie ai quali il capitale umano potrà essere innanzitutto migliorato, ma anche conservato e utilizzato il più a lungo possibile¹⁵.

Il modo in cui una famiglia decide di disporre delle risorse a propria disposizione non potrà che andare a vantaggio dei propri figli. Un comportamento che sarà destinato a ripetersi perché i figli, a loro volta adotteranno, in futuro, le stesse strategie nei confronti dei loro figli. Ecco dunque come Foucault mostra l'incisività del potere del discorso neoliberale: creare un individuo i cui comportamenti e le cui scelte saranno dettate dalla logica calcolatoria del mercato. Comportamenti che per una questione di imprinting verranno riprodotti anche dalle generazioni future.

Una connessione così stretta tra economia e controllo della vita viene indicata da Gramsci come elemento vitale dell'*americanismo*. L'obiettivo principale di questo nuovo fenomeno economico, rappresentato dal moderno capitalismo americano, è quello «di elaborare un nuovo tipo di umano, conforme al nuovo tipo di lavoro e di processo produttivo» (Q 22, 2, 2146). La razionalizzazione produttiva, che trova in Taylor il suo ideatore ed in Ford il suo massimo esecutore, richiede un calcolo preciso delle mansioni necessarie a velocizzare e a rendere il più produttivo possibile l'intero processo di lavoro. Questa standardizzazione forzata e così rigida impone altresì che l'operaio si adatti rapidamente a questi ritmi. «Il fine principale della società americana», che Gramsci riscontra con particolare cinismo nell'opera di Taylor, è quello di

sviluppare nel lavoratore al massimo grado gli atteggiamenti macchinali ed automatici, spezzare il vecchio nesso psico-fisico del lavoro professionale qualificato che domandava una certa partecipazione attiva dell'intelligenza, della fantasia, dell'iniziativa del lavoratore e ridurre le operazioni produttive al solo aspetto fisico-macchinale (Q 22, 11, 2165).

Questa trasformazione del lavoratore tradizionale in uomo-macchina presenta per Gramsci forti implicazioni sociali, «poiché i nuovi metodi di lavoro sono indissolubili da un determinato modo di vivere, di pensare e di sentire la vita: non si possono ottenere successi in un campo senza ottenere risultati tangibili nell'altro» (ivi, p. 2164). La vita della fabbrica, così rigida e così disciplinata, estende così la sua zona di influenza e di azione alla vita sociale degli individui, fino ad arrivare ad influenzarne e a regolamentarne gli aspetti più intimi e privati. In questo modo è possibile dare una spiegazione dell'interesse mostrato dagli industriali americani per i «rapporti sessuali dei loro dipendenti e in generale della sistemazione generale delle loro famiglie» (Q 22, 3, 2150); lo stesso interesse che si sviluppa nei confronti di determinati fenomeni sociali quali, ad esempio, il proibizionismo. La mancata comprensione di questi fenomeni di controllo sociale, spesso etichettati troppo frettolosamente come «manifestazione ipocrita di 'pu-

15 Ivi, p. 190.

ritanismo'», renderebbe difficile cogliere la portata obbiettiva del fenomeno americano e la sua volontà di dar vita ad un nuovo tipo di uomo, più razionale e disciplinato, più simile ad una macchina che ad un essere umano vero e proprio. Due osservazioni fatte da Gramsci in merito a questa dinamica socio-economica e contenute nel § 11, intitolato *Razionalizzazione del lavoro e della produzione*, ci sono utili proprio per capire la *portata obbiettiva* dell'americanismo; osservazioni che non soltanto ci sono utili per dimostrare come il vero fine del controllo industriale sia quello di sopprimere l'*animalità* degli operai ma anche per dimostrare come nell'ottenere tutto questo la classe dei capitalisti si serva più della coercizione mentale che della forza. Scrive Gramsci:

Le iniziative «puritane» hanno il solo fine di conservare, fuori dal lavoro, un certo equilibrio psico-fisico che impedisca il collasso fisiologico del lavoratore, spremuto dal nuovo metodo di produzione. Questo equilibrio non può che essere puramente esteriore e meccanico, ma potrà diventare interiore se esso sarà proposto dal lavoratore stesso e non imposto dal di fuori, da una nuova forma di società, con mezzi appropriati ed originali (Q 22, 11, 2166).

Qui Gramsci si trova di fronte ad un nuovo tipo di potere, un potere che potremmo foucaultianamente definire *microfisico*; un potere che non si esercita più con la forza ma che entra nel profondo del soggetto e si riproduce autonomamente nei suoi gesti. Anche in questo caso infatti l'industriale americano svolge la sua azione finché non sarà l'operaio stesso a prodursi in un'autolimitazione dei suoi gesti e comportamenti. La repressione degli istinti non potrà dirsi compiuta fino a che non sarà il lavoratore stesso ad autocontrollarsi e ad autocensurarsi per adempiere ad un fine che gli è sostanzialmente estraneo ed imposto: la conservazione della sua capacità produttiva.

La questione dell'*alto salario* rientra anch'essa nell'ambito di queste strategie di mantenimento della forza fisica ed è forse la questione che più si avvicina alla precedente trattazione foucaultiana sul *capitale umano*. Continua Gramsci:

L'industriale americano si preoccupa di mantenere la continuità dell'efficienza fisica del lavoratore, della sua efficienza muscolare nervosa [...]. Il così detto alto salario è un elemento dipendente da questa necessità: esso è lo strumento per selezionare una maestranza adatta al sistema di produzione e di lavoro e per mantenerla stabilmente. Ma l'alto salario è a due tagli: occorre che il lavoratore spenda 'razionalmente' i quattrini più abbondanti, per mantenere, rinnovare e possibilmente per accrescere la sua efficienza muscolare-nervosa, non per distruggerla o intaccarla. Ed ecco la lotta contro l'alcool, l'agente più pericoloso di distruzione delle forze di lavoro [...] (*ibidem*).

L'*alto salario* si presenta come lo strumento più efficace per premiare quel lavoratore che ha saputo far fruttare al meglio il suo *capitale umano*/forza-lavoro, mettendosi in gioco sul mercato e rendendosi così capace e disposto ad adattarsi ai tempi rigidi e usuranti della catena di montaggio. Altro elemento essenziale è dato altresì dal modo in cui il lavoratore decide di spendere questo guadagno. Per il lavoratore, nell'ottica del padrone, sarebbe più utile spendere razionalmente il suo denaro per conservare la sua costituzione psico-fisica anziché danneggiarla con comportamenti licenziosi che potrebbero compromettere la sua capacità di procurarsi un reddito.

L'altro aspetto della vita privata che suscita un interesse così spasmodico da parte degli industriali è costituito dalla 'questione sessuale', dalla repressione dei comportamenti

eccessivamente licenziosi in favore, invece, della stabilità familiare. Il nuovo industrialismo, scrive Gramsci,

vuole la monogamia, vuole che l'uomo-lavoratore non sperperi le sue energie nervose nella ricerca disordinata ed eccitante del soddisfacimento sessuale occasionale: l'operaio che va al lavoro dopo una notte di 'stravizio' non è un buon lavoratore, l'esaltazione passionale non può andar d'accordo coi movimenti cronometrati dei gesti produttivi legati ai più perfetti automatismi. Questo complesso di compressioni e di coercizioni dirette e indirette esercitate sulla massa otterrà indubbiamente dei risultati e sorgerà una nuova forma di unione sessuale di cui la monogamia e la stabilità relativa paiono dover essere il tratto caratteristico e fondamentale (Q 22, 11, 2167-2168).

Un ulteriore elemento di dissuasione verso questi comportamenti sessuali improduttivi ed occasionali è costituito dal fatto di renderli di per sé troppo dispendiosi al livello economico, oltre che a livello fisico, e quindi farli diventare appannaggio di pochi, per i più ricchi. In questo modo risulterebbe sconveniente per un operaio spendere le sue risorse per un qualcosa di poco produttivo e troppo costoso. Un'osservazione simile Foucault la compie in apertura del suo corso *«Bisogna difendere la società»* quando parla delle pratiche di repressione della sessualità messe in atto nell'età moderna. Parlando della repressione della sessualità infantile in relazione al dominio della borghesia Foucault sottolinea come

essendo il corpo umano diventato, a partire dal XVI-XVII secolo, essenzialmente forza produttiva, tutte le forme di dispendio irriducibili alla costituzione delle forze produttive, dunque rivelatesi perfettamente inutili, sono state bandite, escluse, represses¹⁶.

La repressione della sessualità, fin dall'età adolescenziale, è sempre stata una delle maggiori preoccupazioni del sistema capitalistico al fine di garantirsi la riproduzione di una forza-lavoro efficiente. L'americanismo non fa altro che riprendere questo aspetto repressivo legato all'età adulta.

A mio avviso sono due i punti chiave che ci permettono di stabilire un ponte di collegamento fra questi due particolari momenti della riflessione dei nostri due autori.

In primo luogo è possibile notare come entrambi i fenomeni siano accumulati dalla stessa volontà di esercitare una forma di controllo capillare verso tutte le dimensioni della vita umana, sia in ambito lavorativo che sociale. Volontà che risulta molto più marcata e manifesta nel caso dell'americanismo preso in esame da Gramsci. L'industrialismo moderno nato con la catena di montaggio non nasconde le sue mire espansionistiche volte a controllare la vita sociale dei lavoratori per renderla simile a quella che è la vita della fabbrica. Gli stessi atteggiamenti macchinali impiegati nella produzione devono quindi replicarsi anche all'interno dell'ambiente familiare e nell'ambito delle relazioni sociali. Per quanto riguarda il discorso neoliberale il fine è lo stesso, ma bisogna compiere un processo di smascheramento ideologico che vada più in profondità ma che alla fine ci consente di affermare che la libertà di scelta attribuita al lavoratore, in quanto imprenditore di se stesso, non è una forma di libertà autentica, bensì una falsa libertà guidata dalle logiche di mercato. Questa contraddizione di fondo della libertà neoliberale Foucault la mette sapientemente in risalto in un intervento

16 M. Foucault, *«Bisogna difendere la società»*, Milano, Feltrinelli, 2010, pp. 34-35.

del 1979 coevo proprio al corso qui preso in esame ed intitolato *La questione del liberalismo*. Per Foucault la *libertà* nell'epoca della modernità non sta ad indicare un valore universale ma soltanto una nuova forma del «rapporto attuale tra governanti e governati»¹⁷. Quando Foucault parla di arte di governo liberale non intende riferirsi ad una forma di governo che garantisca una libertà indiscriminata e senza limiti ma una libertà controllata e circoscritta, ben definita nei suoi fini e nei suoi obbiettivi. La nuova ragione governamentale

ha dunque bisogno di libertà. La nuova arte governamentale consuma libertà, vale a dire che è costretta a produrla, è costretta ad organizzarla. La nuova arte di governo si presenta perciò come gestione della libertà, non nel senso dell'imperativo «sii libero» [...]. Non è il «sii libero» che viene formulato dal liberalismo. Il liberalismo formula semplicemente questo: «io produrrò di che farti libero. Farò in modo che tu sia libero di essere libero»¹⁸.

Nel liberalismo coloro che producono la libertà sono gli stessi che la limitano e la dirigono. Il mercato, come abbiamo visto, è colui che si fa promotore della libertà ma che al tempo stesso la piega ai suoi fini ed interessi. Questa contraddizione può applicarsi anche allo schema del capitale umano. Le scelte che un individuo dovrà compiere per sviluppare il suo capitale non saranno mai scelte autenticamente libere ma indirizzate e comandate dalle richieste di mercato che in un determinato momento assumono il carattere di dominio. Una forma di controllo meno appariscente e brutale di quella manifestata dal taylorismo-fordismo, ma altrettanto efficace.

In secondo luogo – e qui mi propongo di avanzare una personale ipotesi interpretativa – ciò che accomuna queste due forme di «governo economico» della vita degli individui è una dialettica tra *tempo quantitativo* e *tempo qualitativo*, che se emerge con maggiore chiarezza dall'analisi gramsciana dell'americanismo è possibile associare anche all'analisi foucaultiana del neoliberalismo economico, nel tentativo di smascherarne il vero fine, prontamente occultato dalla sua pratica discorsiva. Alla base del metodo Taylor c'è un calcolo preciso di quello che è il tempo necessario (*quantitativo*) ai fini di una produzione più efficace e possibilmente più veloce. Questo calcolo di tempo ha un suo riflesso anche sul salario dell'operaio. Più un operaio produce e più avrà la possibilità di aumentare la sua capacità di accumulare reddito in relazione al suo capitale umano, la forza lavoro. Da qui l'importanza data da Gramsci alla questione degli *alti salari*. Questa dimensione quantitativa del tempo ha un suo effetto diretto anche sul modo che l'operaio ha di disporre del suo tempo nella dimensione privata (*tempo qualitativo*). La qualità della vita condotta dagli operai, e che suscita tanto interesse da parte dei capitalisti, il modo in cui spendono il loro salario per abitudini più o meno produttive ha dei riflessi importanti sulla loro produttività nell'ambiente di lavoro. Ecco dunque che la dialettica sopra accennata entra in funzione. La remunerazione del tempo lavorativo impiegato dagli operai nella produzione industriale determina le qualità delle loro condizioni di vita. Il modo con cui gli operai spendono il loro tempo nella dimensione privata della loro esistenza, frutto del tempo monetizzato nel salario, influenza, secondo un movimento dialettico di retroazione, in profondità la loro capacità produttiva e quindi il loro rendimento nei tempi di produzione della fabbrica.

17 M. Foucault, *La questione del liberalismo*, in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Milano, Edizioni Medusa, 2001, p. 159.

18 Ivi, pp. 159-160.

Questo schema può essere applicato anche alla logica del calcolo economico e del *capitale umano*. Foucault ha mostrato come il fattore tempo, tipico delle analisi della prima economia politica, occupi sostanzialmente un piano secondario nelle analisi neoliberali in favore del più idoneo concetto di «calcolo». In realtà dietro alla logica del *capitale umano* troviamo la stessa dialettica temporale che è possibile rintracciare nei vecchi schemi dell'industrialismo. La capacità del singolo individuo di mettere a frutto il proprio capitale, la propria forza lavoro, in vista della produzione di un reddito non si discosta di molto dalla prospettiva taylorista dell'efficienza e della velocità produttiva. Più un individuo produce e più possibilità avrà di produrre un reddito o meglio, per usare l'espressione corretta, di percepire un salario adeguato. Allo stesso modo tutti i calcoli applicati dai membri di una famiglia nel tentativo di produrre un individuo con un capitale umano a basso rischio vanno visti come la necessità di investire al meglio le risorse a propria disposizione per produrre un soggetto che sappia adattarsi al meglio alle condizioni economiche e produttive della società ricevendo in cambio una remunerazione adeguata alle sue capacità. Anche in questo caso si tratta di adattare il soggetto presente (lavoratore-padre) ed il soggetto futuro (figlio-lavoratore) alle condizioni produttive imposte dall'economia. L'impiego delle risorse a disposizione dell'individuo condiziona ancora una volta, non soltanto a livello immediato, ma anche in potenza, l'efficienza produttiva. Un individuo con un buon capitale umano, e quindi a *basso rischio*, con una costituzione psico-fisica che gli permetta di adattarsi al meglio ai ritmi produttivi, non avrà difficoltà nel trovare un lavoro che gli permetta di ricevere una giusta remunerazione salariale; al contrario un individuo ad *altro rischio*, frutto di investimenti sbagliati da parte dei propri famigliari, con una capacità produttiva ridotta avrà più difficoltà nella possibilità di produrre un reddito e di mettersi in gioco nel mercato del lavoro. Anche in questo caso quindi il modo in cui gli operai conducono la loro vita produce i suoi effetti sulla produzione.

3. Archeologie del potere economico. Dalla «ragion di stato» alla «ragion di mercato»

Questi due fenomeni economici si presentano – nel caso dell'*americanismo* in quanto tappa intermedia mentre nel caso del *neoliberalismo* in quanto compimento finale – come il risultato di un lungo processo di trasformazione sociale che affonda le sue radici nell'affermazione della borghesia come classe dominante e che attraversa tutta la storia a partire dall'età moderna sino ad arrivare ai giorni nostri, quando il suo dominio diventa incontrastato.

Dominio che, come abbiamo visto in precedenza in relazione alla questione della sessualità, passa attraverso la costruzione di un discorso e di una serie di tecniche che hanno per soggetto principale il *corpo* dell'individuo e la *popolazione* come insieme di corpi produttivi. Il controllo dei *corpi* secondo Foucault si presenta come un'evoluzione delle precedenti tecniche disciplinari. Queste ultime – la prigione, il manicomio, gli ospedali, l'esercito ecc. – erano forme di potere esercitate su singoli corpi; si trattava di tecniche «grazie alle quali questi corpi venivano presi a carico e si tentava di aumentarne la forza utile attraverso l'esercizio, l'addestramento», attraverso «tutto un sistema di sorveglianza, di gerarchie, di ispezioni, di scritture, di relazioni»¹⁹. Qui

19 M. Foucault, «Bisogna difendere la società» cit., p. 208.

il controllo era quindi una forma di potere esercitato su un particolare gruppo di individui. Nel XVIII secolo Foucault vede emergere invece un nuova e diversa «tecnologia, non disciplinare in questo caso, di potere»²⁰. Si tratta di una tecnologia che non esclude quella disciplinare, ma che la assorbe, la integra al suo interno, ne modifica parzialmente i metodi e i contenuti in relazione ad altri fini. Questa nuova tecnica «non disciplinare» non sopprime quella disciplinare in senso proprio, da cui trae origine, ma la trasporta su un nuovo piano.

A differenza della disciplina, che investe il corpo, questa nuova tecnica di potere non disciplinare si applica alla vita degli uomini, o meglio, investe non tanto l'uomo-corpo, quanto l'uomo che vive, l'uomo in quanto essere vivente. Potremmo dire, al limite, che investe l'uomo-specie. Direi anzi con più precisione che la disciplina tenta di regolare e governare la molteplicità degli uomini in quanto tale molteplicità può e deve risolversi in corpi individuali, da sorvegliare, da addestrare, da utilizzare, eventualmente da punire. Anche la nuova tecnologia che viene instaurata si rivolge alla molteplicità degli uomini, ma non in quanto la molteplicità si risolve in corpi, bensì in quanto costituisce, al contrario, una massa globale, investita di processi di insieme che sono specifici della vita, come la nascita, la morte, la produzione, la malattia, e così via²¹.

Questo mutamento, questa evoluzione delle tecniche disciplinari in tecniche di controllo sociale si collega direttamente a quello trattato da Foucault nel successivo corso *Sicurezza, territorio, popolazione* riguardante il concetto di *popolazione* che si sostituisce a quello di *popolo* tipico del feudalesimo. I *mercantilisti* in particolare furono i primi a considerare la popolazione come «fonte di ricchezza» e «forza produttiva». Nella loro prospettiva, che è poi quella della prima borghesia,

la popolazione non appare più semplicemente come un tratto positivo, meritevole di figurare negli emblemi della potenza sovrana, ma all'interno, o piuttosto all'origine del dinamismo della potenza dello Stato e del sovrano. La popolazione è un elemento fondamentale che condiziona gli altri. Perché fornisce braccia all'agricoltura [...]. La popolazione fornisce inoltre braccia alle manifatture [...]. Infine la popolazione è un elemento fondamentale nel dinamismo della potenza degli Stati perché assicura la concorrenza tra la manodopera all'interno di uno stesso Stato, mantenendo quindi bassi i salari²².

Il sapere che si costituisce attorno a questo nuovo soggetto economico è la *biopolitica*. «La biopolitica ha a che fare con la popolazione. Più precisamente: ha a che fare con la popolazione in quanto problema al contempo scientifico e politico, come problema biologico e come problema di potere»²³. Ciò che caratterizza questa nuova forma di sapere è l'attenzione per tutti quegli aspetti che possono compromettere l'integrità dei soggetti produttivi. Da qui l'interesse e l'importanza attribuita a tre questioni importanti che riguardano il corpo degli individui: malattia, rischio (incidenti, infortuni ecc.), ambiente. Fenomeni che non verranno più presi in considerazione in termini individuali ma a livello di collettivo, degli effetti che possono provocare sulle masse. Questa prospettiva

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 209.

22 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Milano, Feltrinelli, 2005, p. 60.

23 M. Foucault, «Bisogna difendere la società» cit., p. 212.

si traduce poi in un particolare interesse mostrato da questa disciplina per le previsioni, le stime statistiche e le misure globali. Tutti gli interventi operanti in questi settori dovranno, d'ora in avanti, assumere un carattere generale e non più individuale o specifico. Foucault riassume questa concatenazione di eventi ed azioni nella serie: «popolazione – processi biologici – meccanismi regolatori – Stato»²⁴.

Lo Stato diventa quindi il baricentro di questa politica di controllo dei corpi. Il suo intervento preventivo, e non soltanto legislativo, ha come obiettivo principale la popolazione, la sua salvaguardia ed il controllo, come detto sopra, di tutti quegli ambiti che dall'esterno possono minarne l'esistenza. L'esempio peculiare di questa azione di governo è costituito dalla *Polizia* e dai relativi istituti ad essa collegati. Foucault individua tre significati specifici da attribuire a questo termine. *Polizia* è

innanzitutto una forma di comunità o di associazione presieduta da un'autorità pubblica; è una società composta da uomini e caratterizzata dal fatto che un potere politico o un'autorità pubblica si esercitano su di essa. [...] In secondo luogo [...] si definisce «polizia» anche l'insieme degli atti necessari a governare la comunità da parte di un'autorità pubblica. [...] Infine, il terzo senso della parola «polizia» si riferisce specialmente al risultato positivo e alla valorizzazione di un buon governo²⁵.

L'intervento della polizia si indirizza quindi verso una comunità, una moltitudine di persone, e l'esito positivo del suo intervento costituisce una prova della validità dell'azione messa in atto dal governo nei confronti della comunità.

Il paese che più di tutti ha conosciuto un rapido ed efficiente sviluppo di questo particolare istituto è stata la Germania. A cavallo tra il XVII ed il XVIII secolo si sviluppò nelle università tedesche una vera e propria «scienza di polizia» (*Polizeiwissenschaft*) deputata alla formazione dei funzionari di polizia chiamati ad esercitare la funzione di controllo per conto del governo e alla stesura di tutta una serie di trattati necessari per definirne le pratiche e le tecniche di intervento. Foucault nota come accanto alla formazione e all'istituzionalizzazione di siffatto organo di controllo si assista alla fioritura di tutta una serie di uffici ad esso collegati, ognuno dei quali deputato ad un preciso compito ed ambito di azione. Le università avranno quindi il compito di formare gli ufficiali di polizia da impiegare in ognuno di questi uffici.

Il primo ed il più importante è «l'Ufficio di polizia propriamente detta che si occupa principalmente dell'istruzione dei bambini e dei giovani»²⁶. L'obiettivo è quello di formare un buon cittadino fin dalla tenera età, di prendersene cura di modo che diventi produttivo ed efficiente in vista di un futuro prossimo. L'ufficio dei bambini e dei giovani, oltre che della loro formazione, dovrà occuparsi anche

della loro professione: una volta che la formazione sarà terminata e il giovane avrà compiuto venticinque anni, dovrà presentarsi presso l'Ufficio di polizia e dichiarare a quale genere di occupazione intende dedicarsi nella vita. [...] Dovrà dichiarare quali sono le sue intenzioni. Sarà iscritto, in maniera definitiva, su un registro, assieme alla professione e allo stile di vita che ha scelto²⁷.

24 Ivi, p. 216.

25 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., p. 225.

26 Ivi, p. 231.

27 *Ibidem*.

Accanto a questo ufficio centrale di Polizia propriamente detta, Foucault individua un'altra serie di uffici dedicati ai problemi esterni che condizionano l'esistenza individuale. Uno di questi è il cosiddetto *Ufficio di carità*, «che si occuperà dei poveri idonei, ai quali offrirà o imporrà un lavoro, e dei poveri malati e invalidi, ai quali fornirà delle sovvenzioni»²⁸. Tra i suoi compiti rientrano anche quelli riguardanti la «sanità pubblica sia nel caso di epidemie e di contagio, sia in ogni altro momento», sia quelli per la prevenzione degli incidenti e «di tutto ciò che può essere causa di impoverimento»²⁹. L'obiettivo in questo caso è duplice: da un lato salvaguardare quella parte di popolazione produttiva da ciò che può minarne la già precaria esistenza; dall'altro cercare di trasformare in soggetti produttivi anche gli individui più deboli che in precedenza venivano marginalizzati. Altri due esempi di polizia sono l'Ufficio che dovrà occuparsi dei commercianti e che «dovrà regolare il commercio, i problemi e le modalità di fabbricazione, al fine di facilitare il commercio»³⁰; ed infine l'Ufficio del demanio «che si occuperà dei beni immobili»³¹, garantendo una sorta di equilibrio nell'ambito della proprietà di modo che il diritto di un singolo non prevalga sul diritto di un altro.

Lo Stato, delegando le sue funzioni ai vari uffici di polizia, svolge un importante ruolo equilibratore. Dopo aver analizzato e preso in considerazione tutto un ventaglio di fenomeni che possono in qualche modo arrecare danni alla popolazione, si impegna in prima persona in una politica di intervento volta a ridurre tutto ciò che ritiene nocivo. Lo Stato in questa prospettiva è molto importante nel condurre la vita economica e sociale dei membri della sua comunità.

Questa definizione foucaultiana di stato di polizia può trovare un suo contraltare in quella gramsciana di *Stato gendarme-guardiano notturno* – definizione riconducibile al pensiero di Lassalle – oggetto del § 88 del *Quaderno 6*. Lo Stato gendarme rientra in quello che si può definire come un momento interno alla costruzione dello Stato, in particolare nel passaggio dalla cosiddetta fase *economico-corporativa* a quella *politica* e di *classe* vera e propria³². Quando si parla di stato gendarme siamo ancora «nel terreno della identificazione di Stato e Governo, [...] cioè della confusione tra società civile e società politica» (*Q* 6, 88, 763) – tema su cui avremo modo di tornare più avanti. Ciò nonostante questa particolare fase coercitiva-onnicomprensiva dello Stato viene ritenuta essenziale per delineare i futuri contorni della società. Scrive Gramsci:

nella dottrina dello Stato → società regolata, da una fase in cui Stato sarà uguale a governo, e Stato si identificherà con società civile, si dovrà passare a una fase di Stato – guardiano notturno, cioè di una organizzazione coercitiva che tutelerà lo sviluppo degli elementi di società regolata in continuo incremento, e pertanto riducente gradatamente i suoi interventi autoritari e coattivi (ivi p. 764).

Qui Gramsci sembra anticipare l'evoluzione statale tratteggiata da Foucault in questi suoi due corsi. La fase coercitiva dello *Stato gendarme* precede la formazione di una società regolata che richiede un sempre minor intervento dello Stato stesso nella conduzione della vita della società.

28 Ivi p. 232.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

32 Sul rapporto tra struttura e superstrutture nel pensiero di Gramsci cfr. *Q* 4, 38, 457-458.

Questa regolazione della vita della nazione da parte del potere statale troverà, fin dal momento della sua teorizzazione ed affermazione, forti opposizioni da parte degli esponenti delle principali teorie economiche dell'epoca: il *mercantilismo* e la *fisiocrazia*. In particolare sono due gli ambiti in cui si contesta la pratica regolatrice di governo: quello dei prezzi, dettato della scarsità e disponibilità dei beni, e quello proprio del controllo della popolazione. Contestazione sottesa dalla medesima motivazione, cioè che soltanto il libero gioco del mercato può effettivamente regolare in maniera ottimale questi due ambiti. La regolamentazione forzata dei prezzi si pone in contrapposizione alle dinamiche del mercato e dell'occupazione che consentono di stabilire un giusto prezzo alle cose e un giusto rapporto fra domanda e offerta³³. Il governo cerca quindi di governare il regolare corso dell'economia nel tentativo di produrre effetti positivi per la popolazione, ma il suo intervento in realtà non fa che danneggiare questo corso «naturale» che se lasciato agire indisturbato produrrà da sé una giusta regolamentazione del prezzo e delle risorse disponibili.

Lo stesso discorso dev'essere approntato anche quando si parla di popolazione e della sua regolamentazione. Lo stato di polizia considera erroneamente la popolazione dal punto di vista numerico. La sua preoccupazione principale è se ci sia il numero giusto di uomini da poter impiegare nella produzione di modo da mantenere i prezzi dei beni di consumo il più basso possibile. Gli economisti invece non considerano la popolazione dal punto di vista meramente numerico e sono pertanto contrari a fissare il numero della popolazione d'autorità come invece tendono a fare i governi. Essi infatti muovono due obiezioni a questa pratica calcolatoria. Con la prima, riguardante la produzione in senso proprio, sostengono che «la popolazione [...] deve essere numerosa per produrre molto, ma non necessariamente numerosa, per evitare che i salari si abbassino troppo e per fare in modo che le persone abbiano interesse a lavorare, e possano sostenere i prezzi attraverso i propri consumi»³⁴. Un numero di persone eccessivo da impiegare nella produzione rischierebbe di deprimere eccessivamente i salari e di rallentare la circolazione e la compravendita delle merci immesse sul mercato. Di conseguenza, «il numero delle persone si regolerà da solo, in funzione delle risorse che saranno messe loro a disposizione»³⁵. La determinazione del salario in base alla legge della domanda e dell'offerta contribuirà a determinare il giusto quantitativo di popolazione di una nazione.

4. *Crisi dello Stato liberale e Stato di mercato*

Questa crisi dello Stato si fa sempre più acuta a partire dal XX secolo. Questo è infatti il periodo in cui l'istituzione statale subisce forti critiche provenienti sia da sinistra che da destra soprattutto alla luce di alcuni eventi storici che hanno contribuito a minarne la solidità e la credibilità: la crisi economica, con la conseguente politica interventista in economia, e l'avvento del nazismo e del fascismo, entrambi fautori di uno Stato-Leviatano capace di inglobare nell'azione di governo qualsiasi aspetto della vita umana. Questi infatti, come avremo modo di vedere analizzando il lavoro di Foucault, saranno i nemici principali delle teorie *neoliberali* americane e di quelle *ordoliberali* di marca tedesca.

33 Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., pp. 249-250.

34 Ivi, p. 250.

35 Ivi, p. 251.

Questa insofferenza verso lo Stato ed il suo potere decisionale, seppur limitata al caso italiano di inizio secolo, emerge anche dalla lettura di alcuni articoli e interventi del giovane Gramsci risalenti al periodo dell'*Ordine Nuovo*. Da attento analista politico, Gramsci nota che lo Stato liberale italiano sta vivendo una profonda crisi di autorità e si trova a dover affrontare gli attacchi e le critiche provenienti da due fronti opposti e che mirano, seppur con finalità e metodi diversi, a metterne in discussione la sua sopravvivenza. Da un lato infatti ci sono le critiche provenienti dal fronte socialista prima e comunista poi, a cui lo stesso Gramsci appartiene; critiche dettate dalla convinzione che anche in Italia fossero maturati i tempi per una rivoluzione in senso comunista sull'esempio della recente rivoluzione bolscevica. Anche dal fronte liberale però inizia a manifestarsi un certo senso di malessere verso l'intero apparato statale, soprattutto dopo quanto successo durante la Grande Guerra quando lo Stato, per esigenze belliche, ha piegato e ha posto sotto il suo controllo la produzione industriale. Questa crisi si risolverà con l'avvento del fascismo e con una riaffermazione del primato dello Stato e della sua azione e che sarà appunto uno dei bersagli principali delle teorizzazioni neoliberali per una ricostruzione della società più libera dai vincoli e dall'interventismo di Stato.

Nell'articolo *L'unità proletaria* (febbraio-marzo 1920) Gramsci si fa testimone della crisi che sta colpendo l'apparato statale. Dietro a questa crisi c'è la volontà del capitalismo italiano di sganciarsi dallo Stato, come agente regolatore dei vari interessi economici che compongono la società italiana, e di dar vita ad un'economia che segua di più il percorso naturale del libero mercato e della libera concorrenza. Scrive Gramsci:

Il periodo di storia che attraversiamo è rivoluzionario perché i tradizionali istituti di governo delle masse umane, che erano legati ai vecchi modi di produzione e di scambio, hanno perduto ogni significato e ogni funzione utile. Il centro di gravitazione di tutta la società si è spostato in un nuovo campo: le istituzioni sono rimaste mera exteriorità, pura forma [...]. La classe borghese governa i suoi interessi vitali fuori dal Parlamento. [...] Il Parlamento era l'organismo in cui si riassumevano i superiori rapporti politici determinati dalla concorrenza individuale, di gruppo e di ceto per il profitto: poiché il regime di concorrenza è stato abolito dalla fase imperialistica del capitalismo mondiale, il Parlamento nazionale ha finito il suo compito storico; la borghesia si governa nelle banche e nelle grandi centrali capitalistiche che riassumono gli interessi amalgamati e unificati di tutta la classe [...]. I rapporti economici della società capitalista si sono spostati, l'organizzazione dell'apparecchio di produzione e di scambio ha subito un radicale mutamento: tutto l'edificio giuridico che era sorto sul vecchio campo si sgretola e si corrompe³⁶.

La borghesia industriale ha quindi trovato nel mercato (banche e grandi centrali capitalistiche) il luogo ideale per condurre al meglio i suoi interessi e non ha più bisogno dell'intervento dello stato per tutelarli. Lo Stato anzi si dimostra un ostacolo da combattere quando con la sua azione «osa minacciare gli interessi costituiti della casta industriale»³⁷. Questa minaccia si concretizza in particolar modo quando lo Stato raggiunge livelli di burocratizzazione eccessivi tanto da risultare di intralcio allo sviluppo economico della società.

Una minaccia diversa per lo Stato capitalista proviene, in questi anni, anche dal fronte socialista impegnato a esportare anche in Occidente il modello della Rivoluzione russa.

36 A. Gramsci, *L'unità proletaria*, in A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci, Torino, Einaudi, 1987 pp. 439-441 (d'ora in avanti abbreviato con *ON*).

37 A. Gramsci, *La settimana politica [XXIV]. La «congiura»*, in *ON*, p. 597.

Anche i socialisti sono per l'estinzione del potere dello Stato, ma il loro programma prevede che questo obiettivo si concretizzi secondo un processo graduale che presuppone un iniziale ridimensionamento dello stato e delle sue funzioni. I socialisti considerano lo Stato sotto una doppia prospettiva: come «apparato del potere politico», ma anche come «apparato di produzione e di scambio»³⁸. La sua trasformazione passa attraverso due processi conseguenti e che coinvolgono questa sua duplice natura.

Come principio industriale di organizzazione dell'economia di un paese, lo Stato deve essere conservato e sviluppato: tutti gli strumenti di produzione e di scambio che il capitalismo lascerà al proletariato devono essere conservati e sviluppati per conservare e dare incremento al benessere comune³⁹.

Lo Stato socialista si pone come obiettivo principale quello di indirizzare il corso dell'economia e le strutture lasciate in eredità dal sistema capitalista per promuovere il benessere sociale generalizzato di tutti i lavoratori.

Una volta che le diverse classi interessate da questo processo di trasformazione abbiano raggiunto il giusto grado di omogeneità e di organizzazione sociale della produzione ecco esaurirsi la funzione storica dello Stato e l'inizio del suo dissolvimento.

Lo Stato rimarrà apparato di potere politico fin quando esisteranno le classi, fin quando cioè, i lavoratori armati non saranno riusciti [...] a dominare e possedere realmente l'apparato nazionale di produzione e a farne la condizione permanente della loro libertà⁴⁰.

Di fronte a questa minaccia rossa che rischia di mettere seriamente a rischio il suo potere la borghesia non poté far altro che abbandonare il suo progetto di riforma dello Stato e imbracciare le armi della reazione. Questa è anche la soluzione individuata da Gramsci nel suo articolo *Cos'è la reazione?*. Scrive il filosofo sardo,

Oggi le grandi masse popolari partecipano alla lotta economica e alla lotta politica: oggi la necessità di strappare il pane di bocca ai lavoratori industriali e agricoli è divenuta assillante per il capitalismo. Occorrono i grandi mezzi: lo Stato borghese deve farsi sempre di più reazionario, deve sempre più direttamente e violentemente intervenire nella lotta delle classi, per reprimere i tentativi che il proletariato fa nella via della sua emancipazione⁴¹.

In questa fase di crisi di egemonia, e quindi di quasi perdita del suo ruolo di classe dirigente, la borghesia ha dovuto ricorrere alla forza per riaffermare il suo dominio. Per far ciò ha dovuto riprendere in mano e rafforzare il potere dello Stato. Questa reazione, «che è un fenomeno internazionale, perché il capitalismo non solo in Italia ma in tutto il mondo è divenuto incapace a dominare le forze produttive»⁴², ha assunto il volto del fascismo in Italia e del nazismo in Germania.

Queste due forme di governo, tutt'altro che anti-statali, assieme alle politiche assistenzialiste keynesiane e a quelle sovietiche di piano costituiscono il bersaglio principale

38 A. Gramsci, *Socialisti e anarchici*, in *ON*, p. 217.

39 Ivi, p. 218.

40 *Ibidem*.

41 A. Gramsci, *Cos'è la reazione?*, in *ON*, p. 766.

42 *Ibidem*.

della critica del *neoliberalismo* americano e dell'*ordoliberalismo*, emanazione diretta della scuola economica statunitense. Alla base di entrambe queste teorie economiche Foucault ritrova esplicitamente «la critica dello Stato polimorfo, onnipotente, onnipotente», che si traduce automaticamente nella critica alle «politiche cosiddette dirigiste e interventiste, come il New Deal», alla politica «nazional-socialista» ed anche «alle scelte politiche e economiche dell'Unione Sovietica e [...], in termini più generali, [...] del socialismo nella sua totalità»⁴³. In tutti e tre i casi ci troviamo di fronte a delle situazioni in cui lo Stato, in pesi e misure diverse, ha voluto mettere mano al naturale corso dell'economia producendo effetti negativi su di essa, rallentandone il normale sviluppo in nome di una maggiore equità tra i diversi agenti del processo economico-produttivo post '45.

Nel periodo della ricostruzione economica i neoliberali sentono che è ormai giunto il momento di ristabilire il principio della *libertà* come molla dello sviluppo sociale e di dar vita ad un nuovo quadro istituzionale che sia finalmente capace «di creare uno spazio di libertà, di assicurare una libertà e di farlo proprio in ambito economico»⁴⁴. Il principio della *libera concorrenza* tra agenti economici deve tornare ad essere il fulcro di tutta l'azione politica e sociale, oltre che economica. Il neoliberalismo pretende che lo Stato venga ridimensionato e ridefinito proprio sulla base di questo principio. Il suo compito principale consisterà appunto nel controllare che ci sia un esercizio effettivo di questa libera concorrenza e di eliminare qualsiasi ostacolo che ne comprometta l'esistenza ed il suo libero corso. Lo Stato perde così la sua funzione storica di centro di potere per trasformarsi in semplice garante del libero mercato, vera fonte di libertà economica ma anche politico-sociale.

Dal momento che è ormai accettato che lo Stato è portatore di un'intrinseca difettosità, nulla prova che l'economia di mercato abbia simili difetti, chiediamo all'economia di mercato di fungere, di per sé, non tanto da principio di limitazione dello Stato, bensì da principio di regolazione interna dello Stato, in tutta l'estensione della sua esistenza e della sua azione. [...] Invece di accettare una libertà di mercato, definita dallo Stato e mantenuta sotto sorveglianza statale, [...] bisogna rovesciare interamente la formula e porre la libertà di mercato come principio organizzatore e regolatore dello Stato, dall'inizio della sua esistenza sino all'ultimo dei suoi interventi. Detto altrimenti: uno Stato sotto la sorveglianza dello Stato, anziché un mercato sotto la sorveglianza dello Stato⁴⁵.

Ci troviamo qui di fronte alla stessa situazione che opponeva fra loro i sostenitori dello «stato di polizia» e gli esponenti delle scuole mercantiliste e fisiocratiche. Oggi come allora si sostiene la necessità di lasciar agire liberamente l'economia di mercato senza che lo Stato cerchi di limitarne gli effetti. Il mercato, nella prospettiva liberale, è dotato di un intrinseco potere di autoregolazione che gli permette di stabilire un «giusto» equilibrio tra i fattori e gli agenti che entrano a far parte dei suoi meccanismi.

Queste affermazioni vengono giustificate dal fatto che il mercato a partire dal XVIII secolo passa da essere luogo di *giustizia* a produttore di *verità*. Secondo Foucault sono due le caratteristiche che rendono il mercato costruttore e portatore di verità:

Da una parte – il mercato –, sembra obbedire, e anzi sembra dover obbedire, a mecca-

43 M. Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., pp. 156-157.

44 Ivi, p. 80.

45 Ivi, p. 108.

nismi «naturali», cioè spontanei: anche se non si era in grado di cogliere questi meccanismi nella loro complessità, la loro spontaneità era tale che, provando a modificarli, si finiva per alterarli e snaturarli. Dall'altra parte il mercato – ed è in questo secondo senso che diventa luogo di verità – non solo lascia intravedere i meccanismi naturali cui obbedisce, ma qualora si dia libero corso a questi meccanismi, essi permettono di determinare un certo prezzo [...] indicato in seguito come «prezzo normale». [...] Quando lo si lasci agire da sé, in base alla natura che gli è propria e, per così dire, nella sua verità naturale, il mercato consente il formarsi di un certo prezzo che verrà chiamato metaforicamente il vero prezzo, o talvolta anche il giusto prezzo, per quanto non abbia più in sé alcuna connotazione di giustizia⁴⁶.

Il mercato è quindi portatore di verità per il fatto di possedere leggi e meccanismi naturali che ne garantiscono un corso regolare e che qualsiasi intervento o limitazione, sia essa individuale o collettiva (statale), rischierebbe di comprometterne il normale funzionamento. Questo flusso vitale interno consente altresì al mercato di stabilire dei prezzi veri, «normali», che non necessitano nessuna regolamentazione determinata dal senso di giustizia, poiché gli stessi prezzi, in quanto frutto dell'equilibrio naturale intrinseco al mercato stesso, sono di per sé giusti. L'importanza di questo «prezzo-valore» fa sì che il mercato sia «da considerarsi rivelatore di qualcosa che è una verità»⁴⁷. Questa verità del prezzo, questa sua capacità di costituirsi come strumento per stabilire ciò che è giusto e sbagliato, indipendentemente dal fatto che si tratti di una verità reale o il frutto di una narrazione ideologica, deve costituirsi come fattore determinante delle moderne pratiche di governo. Scrive Foucault:

Ciò che si scopre in quel momento, tanto nella pratica di governo quanto nella riflessione su di essa, è che i prezzi, in quanto conformi ai meccanismi naturali del mercato, finiscono col costituire una misura di verità che permetterà di discernere, tra le pratiche di governo, quelle che sono giuste da quelle che sono sbagliate. In altri termini, è il meccanismo naturale del mercato, insieme alla formazione di un prezzo naturale, a permettere di falsificare e di verificare la pratica di governo, qualora si valuti sulla base di questi elementi ciò che il governo fa, i provvedimenti che adotta, le regole che impone. Il mercato, consentendo nello scambio di collegare fra loro la produzione, il bisogno, l'offerta, la domanda, il valore, il prezzo e così via, costituisce in questo senso un luogo di veridizione, cioè un luogo di verifica-falsificazione per la pratica di governo⁴⁸.

Il mercato diventa così il metro di giudizio per giudicare e indirizzare l'attività statale. E questo cambiamento di ruolo è determinato appunto dalla trasformazione del mercato da luogo di giurisdizione a luogo, o per meglio dire, pratica di veridizione. Trasformazione che, per applicare un lessico più propriamente marxista alla ricerca foucaultiana, è riconducibile altresì alla rivoluzione della struttura economico-sociale che ha determinato il passaggio dal feudalesimo al capitalismo industriale. La fase giurisdizionale del mercato può essere associata alla fase iniziale dell'affermazione del capitalismo, fase in cui la classe borghese dominante deve fare i conti con un apparato sovrastrutturale pre-esistente. Per rendere legittimo quindi il suo dominio, la classe dominante non esita a piegare e a trasformare la macchina statale in base ai suoi fini e scopi. La fase che

46 Ivi, p. 39.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

potremmo definire *discorsiva* del mercato corrisponde invece ad un momento in cui la classe dominante ha consolidato ormai il suo ruolo sociale egemone e cerca di imporre fino in fondo la sua visione del mondo. Da qui il tentativo di ridefinizione, e soprattutto di ridimensionamento del ruolo dello Stato e dell'intero apparato governativo. In questa fase più matura il capitale cerca di imporre il suo discorso attraverso i risultati ottenuti con il progresso economico più che utilizzare strumenti classici di intervento legislativo.

5. Potere politico e società civile

Il mondo dell'economia è oscuro e deve rimanere tale. Questa oscurità, nella convinzione degli economisti classici, deriva dal fatto che i meccanismi del libero mercato non possono essere individuati e spiegati nella loro totalità perché è come se fossero guidati da una «mano invisibile», che non lascia traccia del suo operato. L'esempio portato da Foucault a riguardo di questo fatto fa ancora riferimento al soggetto economico ed alle sue scelte individuali. Nel perseguire i suoi interessi l'*homo aeconomicus* si ritrova paradossalmente nella situazione, normale secondo gli economisti classici, di produrre effetti positivi non soltanto per se stesso ma anche per le altre persone a lui collegate; il tutto reso possibile grazie al verificarsi di un insieme di eventi ed al mettersi in moto di una serie di eventi a lui estranei. Il suo interesse di riflesso si trasforma involontariamente in un interesse collettivo che va a beneficio di altri soggetti. L'*homo aeconomicus*:

si trova quindi situato all'interno di quello che si potrebbe chiamare un doppio involontario: l'involontario degli accidenti che gli capitano e l'involontario del profitto che egli produce per gli altri senza averlo cercato. Ma al tempo stesso è anche situato in un doppio indefinito, poiché, da un lato, gli accidenti da cui dipende il suo interesse appartengono a un ambito che non si può attraversare, né totalizzare e, dall'altro, il profitto che produrrà per gli altri, mentre produce il proprio, è a sua volta un indefinito, che non può essere totalizzato⁴⁹.

La *mano invisibile* governa questo complesso processo di interessi senza che i soggetti economici coinvolti se ne accorgano; collega tra loro tutti gli interessi individuali trasformandoli in una specie di interesse comune di cui tutti, in qualche modo, possono beneficiare. Il fatto che l'interesse comune possa essere prodotto da più interessi individuali, rende legittimo che ogni individuo persegua il suo scopo nella più totale libertà e oscurità del processo. Due sono quindi gli elementi inscindibili di questa dinamica. Da un lato,

perché ci sia certezza di profitto collettivo, perché si possa essere sicuri che il bene maggiore sia raggiunto dal maggior numero di persone, non solo è possibile, ma è assolutamente necessario che ciascuno degli attori sia ceco rispetto a questa totalità⁵⁰.

Di conseguenza «il bene collettivo non dev'essere un obbiettivo. E non dev'esserlo, perché non può essere calcolato, per lo meno non all'interno di una strategia economica»⁵¹. L'interesse comune non dev'essere cercato ed imposto con un'azione programmatica ma

49 Ivi, p. 227.

50 Ivi, p. 229.

51 *Ibidem*.

si produce tramite il libero gioco dei singoli interessi individuali. Questo perché, nell'ottica liberale, qualsiasi ostacolo che si propone alla libera iniziativa del singolo individuo può avere ricadute negative per tutti.

L'oscurità del processo economico deve così fungere da deterrente per evitare qualsiasi azione regolatrice da parte del governo sul mercato. Così come gli agenti economici non si interrogano su queste dinamiche lo stesso atteggiamento dovrà essere tenuto dal sovrano. Costui in quanto singolo individuo non può da solo venire a conoscenza dell'intero movimento economico; e proprio questa sua «non conoscenza» deve astenerlo dall'intervenire in questo campo a lui estraneo, dato che risulta in gran parte estraneo agli stessi soggetti economici. «Non c'è sovrano in economia, non c'è sovrano economico»⁵².

Sulla questione della legittimità dell'azione politica di fronte al primato della mano invisibile Foucault denota un certo disaccordo tra le posizioni dei fisiocratici e quella espressa da Adam Smith, vero e proprio teorizzatore di questo principio economico.

I fisiocratici utilizzano la teoria della *mano invisibile* e della *libertà* del mercato soltanto per frenare l'interventismo e l'espansionismo del potere del sovrano in economia espresso dallo *stato di polizia*. Per loro infatti si tratta soltanto di difendere la libertà di azione dei soggetti economici da parte di agenti esterni come l'autorità politica. I fisiocratici però riconoscono il fatto che la libertà di azione di questi agenti economici si svolge sul terreno del sovrano «a titolo di comproprietario delle terre e di coproduttore del prodotto»⁵³. Questo fatto «dà al sovrano la possibilità di conoscere esattamente tutto ciò che accade all'interno del suo paese, e di conseguenza il potere di controllare i processi economici»⁵⁴. Il sovrano, è bene precisarlo, viene a conoscenza soltanto delle azioni compiute dai diversi agenti economici coinvolti nel processo produttivo e di scambio ma non delle motivazioni che sottendono a tale circolo economico. In questo modo il sovrano, di fronte all'evidenza dei fatti, comprende la necessità di lasciare agire liberamente i soggetti in questione nel perseguimento dei propri interessi. Per i fisiocratici, dunque, «il principio del *laissez-faire*, il principio della libertà necessaria degli agenti economici può coincidere con l'esistenza di un sovrano»⁵⁵.

La posizione smithiana, al contrario, è molto più netta nel rimarcare la separazione che deve intercorrere tra economia e politica. La mano invisibile di Smith «stabilisce come principio [...] che non può esserci un sovrano nel senso fisiocratico del termine, che non può esserci dispotismo nel senso fisiocratico del termine, perché non può esserci evidenza economica»⁵⁶. L'economia non può presentarsi ed essere considerata come linea di condotta e di programmazione di governo. «La scienza economica non può essere la scienza del governo, e il governo non può avere l'economia come principio [...] . L'economia è una scienza collaterale rispetto all'arte di governo»⁵⁷. Per Smith bisogna tenere separate scienza economica e scienza politica, anche perché ammettere un loro possibile avvicinamento potrebbe essere inteso come un tentativo, da parte del potere politico, se non di limitare almeno di influenzare il corso dell'economia.

La concessione fisiocratica sul fatto che il sovrano possa venire più o meno a conoscenza del movimento economico che si svolge sul suo territorio e che sostanzialmente

52 Ivi, pp. 232-233.

53 Ivi, p. 234.

54 *Ibidem*.

55 Ivi, p. 235.

56 *Ibidem*.

57 *Ibidem*.

costui si trasformi in garante della libera azione tra gli agenti economici è sintomo del fatto che la cesura tra economia e politica non è mai così netta come si vuol far credere. Ad una simile conclusione arriva anche Gramsci nel § 38 del *Quaderno 4* criticando il movimento del «libero scambio».

Rientra nella categoria dell'economismo tanto il movimento teorico del libero scambio come il sindacalismo teorico. Il significato di queste due tendenze è molto diverso. [...] Nel primo caso si specula incoscientemente (per un errore teorico di cui non è difficile identificare il sofisma) sulla distinzione tra società politica e società civile e si afferma che l'attività economica è propria della società civile e la società politica non deve intervenire nella sua regolamentazione. Ma in realtà questa distinzione è puramente metodica, non organica e nella concreta vita storica società politica e società civile sono una stessa cosa. D'altronde anche il liberismo deve essere introdotto per legge, per intervento cioè del potere politico: è un fatto di volontà, non l'espressione spontanea, automatica del fatto economico (Q 4, 38, 460).

La separazione, auspicata dal liberismo, tra la sfera economica e quella politica si basa per Gramsci sull'errore teorico di voler tenere distinte la *società politica* e la *società civile*, due ambiti invece che sono strettamente legati fra loro. Questa contraddizione terminologica viene smentita proprio dal fatto che il liberalismo per affermarsi completamente sul tessuto sociale necessita di un appoggio politico e legislativo, a testimonianza del forte legame che unisce l'economia alla politica. L'azione politica infatti si presenta sempre come un riflesso di determinate condizioni economiche.

Quest'ultima considerazione ci porta a considerare un altro problema fondamentale nel pensiero dei nostri due autori. Dato che non si può negare l'esercizio dell'arte di governo da parte del sovrano, soprattutto se si segue la prospettiva fisiocratica, è necessario trovare un ambito appropriato in cui quest'arte possa essere esercitata e che sia diverso dal terreno economico di mercato. È necessario trovare un luogo in cui il sovrano possa esercitare il suo potere sui soggetti in quanto *soggetti di diritto* ma soprattutto in quanto *soggetti economici*. Questo nuovo campo in cui l'arte di governo può esercitarsi in modo univoco, senza scindersi in arte di governo economico ed arte di governo giuridico, è costituito dalla *società civile*.

Per Foucault *homo œconomicus* e società civile sono due elementi indissociabili fra loro poiché «la società civile è l'insieme concreto all'interno del quale bisogna collocare, per poterli gestire nel modo più opportuno, quei punti ideali che gli uomini economici rappresentano»⁵⁸. Questo stretto rapporto che unisce questi due termini occupa un posto centrale anche nella riflessione di Gramsci. Il filosofo italiano infatti sembra anticipare, utilizzando termini abbastanza simili, questa affermazione foucaultiana nel § 15 del *Quaderno 10 II*, intitolato *noterelle di economia*. Anche Gramsci nota che nella società contemporanea,

La discussione intorno al concetto di «homo œconomicus» è diventata una delle tante discussioni sulla così detta «natura umana». Ognuno dei disputanti ha una sua «fede», e la sostiene con argomenti di carattere prevalentemente moralistico. L'«homo œconomicus» è l'astrazione dell'attività economica di una determinata forma di società, cioè una determinata struttura economica (Q 10 II, 15, 1253).

L'*homo œconomicus*, in quanto espressione di una determinata struttura economica, è diventato il soggetto principale dell'azione storica e dell'azione politica e di governo da parte della classe egemone. E questa azione si svolge anche per Gramsci come per Foucault all'interno della società civile. Poco più avanti, nello stesso paragrafo, Gramsci continua affermando che

Tra la struttura economica e lo Stato con la sua legislazione e la sua coercizione sta la società civile, e questa dev'essere radicalmente trasformata in concreto e non solo sulla carta della legge e dei libri degli scienziati; lo Stato è lo strumento per adeguare la società civile alla struttura economica, ma occorre che lo Stato «voglia» far ciò, che cioè a guidare lo Stato siano i rappresentanti del mutamento avvenuto nella struttura economica (ivi, pp. 1253-1254).

Nella società civile si esercita quindi l'azione della superstruttura giuridico-politica sui soggetti economici espressione di quella determinata struttura economica. Anche in Gramsci possiamo dire che sussiste una concezione della società civile come quel luogo in cui si esercita l'azione del governo sui soggetti, intesi come unione di *homo œconomicus* e *homo juridicus*.

La storia della società civile si compone però di posizioni diverse fra loro sul modo di intenderne lo statuto e la costituzione. Foucault in proposito sottolinea ad esempio la differenza che intercorre tra la posizione di Locke e quella di Ferguson, molto vicino alle posizioni smithiane. Per Locke «la società civile è una società caratterizzata da una struttura giuridico-politica: è la società, è l'insieme degli individui che sono uniti tra loro da un legame giuridico e politico»⁵⁹. Secondo tale accezione «la nozione di società civile non è in alcun modo distinguibile dalla nozione di società politica»⁶⁰.

In Ferguson invece la società civile si presenta come «l'elemento concreto, la globalità concreta all'interno di cui funzionano gli uomini economici che Adam Smith cercava di studiare»⁶¹. Staccandosi dalla dimensione politica per diventare un qualcosa di pre-politico, che precede la formazione di una superstruttura giuridico-politica, la società civile è il luogo che lega tra loro i soggetti economici portatori dei loro interessi particolari. In questo caso non è la società civile ad essere una derivazione dello Stato ma al contrario è lo Stato ad essere una promanazione di questa realtà originaria legata alla più intima essenza della natura umana. La posizione di Ferguson la possiamo ritrovare anche nel § 130 del *Quaderno 8* dove Gramsci prende in considerazione le posizioni differenti espresse dalle diverse fazioni del gruppo sociale dominante nei confronti del proprio Stato. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a chi sostiene la sostanziale identificazione di *società civile* e *società politica* e chi invece tende a separare queste due realtà. Ai sostenitori della prima posizione si oppone,

L'affermazione che lo Stato si identifica con gli individui (gli individui di un gruppo sociale), come elemento di cultura attiva (cioè come movimento per creare una nuova civiltà, un nuovo tipo di uomo e di cittadino) deve servire a determinare la volontà di costruire nell'involucro della Società politica una complessa e bene articolata società civile, in cui il singolo individuo si governi da sé senza che perciò questo suo autogoverno

59 Ivi, p. 243.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

entri in conflitto con la società politica, anzi diventandone la normale continuazione, il complemento organico (Q 8, 130, 1020).

In questo passo ben si riassumono le posizioni sopra esposte. La società civile si presenta qui come una dimensione capace di governarsi da sé e completamente autonoma dallo Stato, senza però che questo fatto determini un conflitto tra queste due entità.

La stessa divergenza di opinioni riscontrata da Foucault, Gramsci la ritrova, a livello nazionale ed interno, nella discussione che tende ad opporre la posizione di Croce a quella di Gentile e della sua scuola. Nel § 10 del *Quaderno 6* il filosofo italiano riscontra come

per il Gentile la storia è tutta storia dello Stato; per il Croce è invece storia «etico-politica», cioè il Croce vuole mantenere una distinzione tra società civile e società politica, tra egemonia e dittatura [...]. Il Gentile pone la fase corporativo[-economica] come fase etica nell'atto storico: egemonia e dittatura sono indistinguibili, la forza è consenso senz'altro: non si può distinguere la società politica dalla società civile (Q 6, 10, 691).

Le posizioni di Gramsci e Foucault sono indirizzate proprio a smascherare queste speculazioni circa l'autonomia della società civile rispetto al fattore politico o economico, dimostrando invece come questa si presenti proprio come il punto di incontro tra queste due dimensioni. Non può esistere economia senza Stato; il fatto stesso che lo Stato si riduca anche solo a garante del circolo economico dimostra come l'economia non possa funzionare senza una seppur minima protezione legislativa. La società civile – oggetto di una più ampia trattazione nel pensiero di Gramsci rispetto a quello di Foucault –, ponendosi proprio a metà tra la struttura e la sovrastruttura, dimostra di essere l'espressione dei rapporti economici che intercorrono tra le diverse classi sociali e come, per mantenere intatti tali rapporti, diventi il luogo attraverso il quale la classe dominante può esercitare, legittimare, il suo potere sui subalterni.

A PROPOSITO DELL'ARTE.
PIERRE MACHEREY SU *L'AMOUR DE L'ART* (1966)
DI PIERRE BOURDIEU E ALAIN DARBEL

GIACOMO CLEMENTE

1. *Premessa*

Lo studio che segue rappresenta una ricostruzione storico-filosofica di una parte del rapporto che dal 1963 al 1970 Louis Althusser e la scuola althusseriana intrattennero con Pierre Bourdieu.

Nello specifico, qui mi dedicherò alla recensione di Pierre Macherey a *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, scritto da Bourdieu con Alain Darbel nel 1966. La recensione apparve nel numero 12-13 del luglio-agosto 1966 dei «Cahiers marxistes-léninistes». Nello stesso numero, un altro testo di Macherey (*Les Paysans de Balzac: un texte disparate*); di Roger Establet (*Culture et idéologie*); di Étienne Balibar (*Marxisme et linguistique*); il primo saggio filosofico redatto da Alain Badiou dopo la stesura dei primi due «romanzi» (*L'autonomie du processus esthétique*); oltre che ad alcuni documenti che stanno lì a costituire la cornice teorica di queste ricerche: c'è un testo di Stalin (*À propos du marxisme en linguistique*, che supporta il testo di Balibar), di Lenin (*Tolstoï, miroir de la Révolution russe*, il saggio in base al quale Macherey avvierà il procedimento teorico legato alla produzione letteraria) e di Mao (*Interventions aux causeries sur la littérature et l'art à Yen-an*, che supporta il testo di Badiou).

L'indagine della relazione tra Macherey e Bourdieu, si avrà modo di constatarlo già dalle prime battute di queste pagine, prevederà il preliminare approfondimento di alcune categorie di *Pour une théorie de la production littéraire*, scritto da Macherey ancora nel 1966 (sebbene alcune parti del testo, in specie: *Lénine critique de Tolstoï*, furono pubblicate prima): è a partire dall'impianto teorico di quest'opera che, mi sembra, è possibile illuminare correttamente le implicazioni della recensione a *L'amour de l'art*.

In apertura di questa breve premessa ho detto che lo studio che segue, del rapporto tra Althusser e il circolo dei suoi giovani allievi e Bourdieu, rappresenta soltanto una parte. Queste pagine, pertinenti a un discorso prevalentemente *estetico*, seguono infatti idealmente quelle che, pertinenti a un discorso prevalentemente *pedagogico*, ho dedicato al primo momento (1963-65) di quel rapporto¹, e altrettanto idealmente precedono quelle

1 Cfr. G. Clemente, *Chiasmi. Trasmissione e accesso al sapere tra Althusser e Bourdieu*, «Quaderni materialisti» 16 (2018), pp. 175-196. In questo studio ho analizzato un testo poco noto di Althusser, *Problèmes étudiants*, un saggio di 31 pagine che apparve nel gennaio del 1964 nella rivista comunista «La Nouvelle Critique». La tesi che in generale Althusser difende è che il di-

che, pertinenti a un discorso prevalentemente *politico*, saranno prossimamente dedicate al terzo e ultimo momento (1970).

Va da sé che i tre studi, benché siano legati per affinità tematica, sono del tutto leggibili separatamente per eterogeneità teorica.

2. *L'autonomia dell'arte: le redoublement*

L'opera di Tolstoj, o meglio, le analisi di Macherey delle tesi estetologiche di Lenin sull'opera di Tolstoj, rappresentano, per implicazioni teoriche, il modo migliore per adentrarsi nell'analisi della recensione di Macherey a *L'amour de l'art* di Pierre Bourdieu e Alain Darbel². Qui, c'è il riferimento alla *molteplicità* delle determinazioni sociali delle formazioni storiche (althusserianamente complesse e surdeterminate) e la necessità per l'autore dell'opera, «a causa del suo rapporto personale e ideologico con la storia del suo tempo»³, di collocarsi in una *posizione soltanto parziale* all'interno della struttura (esso si situa in «uno solo dei suoi *lati*, rimanendo automaticamente estrane[o] al resto»⁴). Ciò che tutto sommato si potrebbe riassumere con la semplice formulazione: l'opera è sempre *situata*, ovvero, essa mette in opera *una situazione che definisce ed è definita dalla totalità delle relazioni*.

Tra totalità (della struttura) ed elemento della totalità (ed elemento in situazione) non sussiste un semplice rapporto di esclusione (si direbbe di esclusione analitica, al modo del: *o* la totalità *o* l'elemento della totalità), quanto quello di un rapporto di alterità (si direbbe di alterità dialettica, al modo del: l'elemento della totalità *pone* l'insieme della struttura *attraverso* la sua negazione). La complessità della struttura fa sì che l'elemento, *in quanto elemento*, rinvii ai condizionamenti esterni degli altri elementi («Più che della

scorso scientifico in quanto discorso opposto al discorso ideologico costituisce una opzione che, garantita da una determinata formazione pedagogica basata sulla divisione tecnica, è conseguibile all'interno del dominio universitario. Sull'evidenza di una prossimità concettuale, l'analisi di *Problèmes étudiants* ha rappresentato il punto di leva per fare chiarezza sulla postura teorica che Bourdieu e Passeron hanno assunto agli occhi di Althusser e del circolo althusseriano in relazione alla questione della funzione pedagogica, *ben prima* che tale questione fosse giocata sul piano della riproduzione e cioè con la pubblicazione dei testi sulla teoria dei sistemi di insegnamento, del '70, e sugli apparati ideologici di Stato. Più precisamente, ho chiarito questo tipo di relazione attraverso due movimenti. Il primo, di carattere eminentemente storico-ricostruttivo, era inerente all'individuazione di tutte le ricorrenze che testimoniassero il rapporto che Althusser intrattene con Bourdieu (e Passeron) a partire dal 1963. Qui, oltre al carteggio tra Althusser e Bourdieu e Althusser e Bruno Queysanne, ho fatto uso della relazione introduttiva di Althusser al seminario di Bourdieu-Passeron dell'anno accademico '63-64, dedicato alla metodologia delle scienze umane. Il secondo punto riguardava invece la recensione teoricamente molto densa che Étienne Balibar dedicò a *Les héritiers, Culture et classes sociales*, apparsa nel 1965 sul primo numero di «Le Nouveau Clarté» e, in forma più estesa, nel terzo numero dei «Cahiers marxistes-léninistes», col titolo: *Les héritiers, par P. Bourdieu et J.C. Passeron. Notes de lecture*. In essa, in linea generale, Balibar mira a sottolineare che la divergenza degli oggetti d'analisi di Bourdieu-Passeron e di Althusser rende possibile articolare le operazioni teoriche di *Les héritiers* e *Problèmes étudiants* in un rapporto di non esclusione.

2 Cfr. P. Macherey, *Lénine critique de Tolstoï*, «La Pensée» 121 (1965), poi in P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, François Maspero, 1966, tr. it. di P. Musarra e L. M. Cesaretti, *Per una teoria della produzione letteraria*, Bari, Editore Laterza, 1969.

3 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 131.

4 *Ibidem*.

sua [del posto che occupa nella struttura complessa] presenza in rilievo nell'opera importa il fatto che esso è il risultato di pressioni esterne all'opera»⁵). Ma l'elemento della situazione, proprio perché in situazione, non può cogliere, come l'occhio di Dio che tutto vede, l'insieme della struttura (Schlegel non avrebbe di certo tacciato Macherey di essersi «smarrito da solitario per false strade mistiche»⁶). La totalità è interdetta all'occhio dell'opera, essa non si dà in un rapporto di immediatezza meccanica (cioè espressiva).

Tuttavia, ciò non toglie che l'opera, *proprio in quanto assume una prospettiva parziale* (cioè: proprio in quanto è ciò che *nega* la totalità per la *parte* che occupa nella situazione), non *ponga* (in quanto suo presupposto) la totalità strutturata (in quanto totalità di relazioni: ciò che non fa di Macherey nemmeno un kantiano, dal momento che per Kant l'insieme delle condizioni per un condizionato dato non è dato perché non intenzionato). È la singolarità dell'elemento collocato nella struttura che, proprio perché strutturata, riflette (vedremo poi in che senso) l'insieme delle relazioni; ma un insieme che perciò, poiché rappresenta il rinvio di quella parzialità *in quanto* parzialità, si dà – ma come totalità assente o come assenza di totalità. Se è vero che non si può staccare l'elemento della struttura dalla struttura (la posizione parziale è infatti una posizione strutturata la cui emersione è internamente condizionata dal rapporto con le altre singolarità *a loro volta* condizionate da quella posizione parziale: ciò che significa «essere in situazione»), è altrettanto vero che è solo staccandolo (e non si può non staccarlo, dal momento che esso, già staccato, occupa solo un posto della struttura) che si può rinviare alla totalità delle relazioni la quale, *proprio perciò*, da un lato, non può non darsi che come (la sua) mancanza: «L'opera letteraria dà la misura di una differenza, dà a vedere una determinata assenza: questo dice, anche se, necessariamente, ne parla poco»⁷; dall'altro, in quanto totalità complessa, *non può darsi che nel momento stesso in cui viene posta (negativamente) da quella parzialità*: «Scoprire il tipo di necessità da cui dipende il libro non significa mostrare che prima dell'opera, al di fuori di essa, siano *dati* tutti gli elementi che permettono di scriverla o di leggerla»⁸. *Se la totalità si dà come totalità assente, è questa assenza che dell'opera determina la presenza sotto forma della sua (in)fondatezza*: «Spiegare l'opera significa mostrare che, contrariamente alle apparenze, essa non esiste di per sé, ma anzi porta perfino nella sua lettera il contrassegno di una assenza determinata che è anche il principio della sua identità»⁹.

Riconoscere il decentramento che sta al suo cuore, il fatto che l'opera sia abitata da una estraneità radicale che ne determina l'infrazione, ciò che ne vieta ogni tentativo di riconduzione ad una supposta completezza («Non bisogna quindi esitare a riconoscere nell'opera incompletezza e informità»¹⁰) – questo è il compito della critica (scientifica). L'opera è *non-tutta*, ovvero, la sua identità è essenzialmente duale e intrinsecamente alterata o, ancora meglio, differenziale e intervallata, cioè dipendente da ciò che riflette ma che non lascia vedere e che è, *proprio perciò*, autonoma *perché* sporta in una esteriorità

5 Ivi, p. 132.

6 Come aveva fatto per lo *Über die bildende nachahmung* di Moritz in A.W. Schlegel, *die Kunstlehre*, in *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1963, I, p. 91. Sul punto mi permetto di rinviare a G. Clemente, *Il centro e la circonferenza. La questione della totalità in* Lo scopo ultimo del pensiero umano di K.P. Moritz, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 3 (2016), pp. 627-647.

7 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 83.

8 Ivi, p. 53.

9 Ivi, p. 84.

10 Ivi, p. 82.

di cui essa tace e che allo stesso tempo la fonda difettivamente¹¹. Ecco che la categoria di *produzione* (il fatto che l'opera stabilisca un intrattenimento surdeterminato con le proprie condizioni d'esistenza: «L'opera è uno specchio, ma non in forza d'un rapporto manifesto con il periodo 'riflesso'»¹²) è funzionale al togliimento di quella di *creazione* («Dire che lo scrittore, o l'artista, è un creatore significa porlo alle dipendenze di un'ideologia umanista»¹³), dal momento che questa rinvia, necessariamente, all'*unità* di una intenzione – sia che la si consideri come oggettiva, cioè rispondente a modelli restrittivi fuori dal tempo (ciò che determina l'illusorietà della critica normativa), che come soggettiva, cioè rispondente alle intenzioni dell'autore (ciò che determina l'illusorietà della critica empirica)¹⁴.

Differenzialità, difettività e «unidualità» rappresentano le nozioni generate sul rifiuto del postulato di unità. L'opera, proprio perché essenzialmente alterata, è necessariamente attraversata da una molteplicità: «*Il postulato dell'unità dell'opera, che, più o meno esplicitamente, è sempre stato l'assillo dell'impresa critica, deve essere denunciato come falso*»¹⁵; o ancora: «L'opera non è ciò che è a causa dell'*unità* di una certa quale intenzione di cui dovrebbe essere permeata, né per la sua conformità a un modello autonomo»¹⁶.

In definitiva, ciò che la critica toglie è la spazialità determinata, il carattere localizzato, ciò che sul piano metaforico indica dell'opera la sua supposta interiorità. Non basta scendere al suo interno per comprenderne la necessità quanto, al contrario, mostrarne il taglio che la ferisce. Lo scambio che produce l'interprete d'opera ha in questo senso una funzione rivelativa, e per il critico normativo, e per quello empirico. Nella sostituzione di un termine con un altro, nello scambio dell'opera con un'altra che è purificata perché germogliata sulla manifestazione di ciò che prima era soltanto nascosto (non è questo il gesto pieno di senso di ogni operazione ermeneutica?), «egli mostra due cose: il *luogo* dell'opera, e il contenuto dell'opera»¹⁷. Nozioni presupposte a tutte le illusioni critiche: luogo e contenuto – l'opera è il suo contenuto unitario e l'unità del suo contenuto è il luogo stesso dell'opera che essa riempie; contenuto localizzato e luogo riempito, l'opera è l'unità la cui completezza riempie già lo spazio astratto in una rappresentazione *mitologizzata*, se per mito si intende così come romanticamente s'è inteso e così come intende Macherey l'unità intransitiva di significato e significante¹⁸, e perciò tanto ideologica quanto ideologica era quella dell'uomo-Dio che crea il proprio oggetto pieno di sostanza.

«Effettivamente, il rapporto dello specchio con l'oggetto che riflette (la realtà storica)

11 E questo è il motivo per cui per Macherey ogni critica letteraria marxista, o meglio, ogni critica letteraria marxista non althusseriana che non mirerebbe che all'esplicitazione di ciò che materialisticamente l'opera suppone, non rappresenterebbe, in questo senso, nient'altro che una modalità della critica interpretativa con l'annessa caduta nel postulato di *profondità dell'opera*.

12 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 131.

13 Ivi, p. 70.

14 Per una puntuale ricostruzione storica del dibattito francese sulla critica letteraria negli anni '60 vedi G. Benelli, *La nouvelle critique. Il dibattito critico in Francia dal 1960 ad oggi*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1981.

15 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 82.

16 Ivi, p. 43.

17 Ivi, p. 79.

18 Ancora Moritz, che qui fa davvero al caso nostro, diceva: «Il concetto 'Giove' significa nel dominio della fantasia innanzi tutto se stesso, così come il concetto 'Cesare' nell'ordine delle cose reali significa Cesare stesso» (K.P. Moritz, *Gesichtspunkt für die mythologischen Dichtungen*, in *Schriften zur Ästhetik und Poetik: Kritische Ausgabe*, a cura di H.J. Schrimpf, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1962, p. 192).

è parziale: lo specchio opera una scelta, una selezione, non riflette la totalità del reale che gli si offre»¹⁹. Ovvero: il fatto originario della produzione d'opera è collocato nell'ordine di un insaputo fondamentale che è dettato dal «rapporto personale e ideologico» che l'autore (qui, per Macherey che commenta Lenin: Tolstoj) intrattiene «con la storia del suo tempo»²⁰. L'impossibilità della riflessione della totalità, infatti, è la stessa, medesima impossibilità di coprire soggettivamente tutti i lati della struttura (che è «definita dalla molteplicità stessa delle sue determinazioni»); qui, in breve, quelle dell'aristocrazia fondiaria, della borghesia urbana, dei contadini, cui fa capo Tolstoj, e del proletariato). Ciò che, si diceva, è contenuto nel fatto stesso di essere in situazione. E dunque, ecco il punto, di non sapere il posto che soggettivamente si occupa nella struttura, così da instaurare, con ciò che resta, una relazione di estraneità essenziale: «È quindi possibile prendervi parte [nella struttura] da un solo dei suoi *lati*, rimanendo automaticamente estranei al resto (anche se questa estraneità è puramente apparente, come vedremo)»²¹. Precisazione enunciata a bassa voce ma centrale: l'estraneità è puramente apparente. Certo, perché se è vero che il rapporto elementare con la totalità è incompleto (cioè, inespressivo, ma soltanto direttamente), ciò non toglie che la totalità assente giochi – in quanto assente – un ruolo determinante per l'elemento della situazione – in quanto è soltanto parziale. Ogni elemento della situazione è preso in una complessità strutturale, cosa che ne decreta una doppia postura: i lati comunicano per effetti ma sono ciechi per visione.

Il riflesso, elemento che si ritiene immediatamente fedele, viene in realtà a dipendere da tutte le influenze che si esercitano su di esso a breve e anche a lunga scadenza, poiché è determinato dal posto che occupa nella struttura complessa. Più della sua presenza in rilievo nell'opera importa il fatto che esso è il risultato di pressioni esterne all'opera: il suo apparire infatti è determinato da un passaggio attraverso tutte le condizioni che l'hanno indirettamente suscitato²².

Con tutta evidenza, stiamo ancora muovendoci sullo stesso punto che si è già analizzato, quello secondo il quale, almeno formalmente, la totalità si dà per negazione, sì – ma per negazione determinata perché determinato è il posto che il contenuto dell'opera occupa nella struttura complessa; la determinatezza del lato, ovvero del contenuto d'opera, determina la determinatezza della totalità nel momento in cui la nega con la propria posizione. La totalità, cioè, si dà, ma è data nel momento stesso della sua esclusione perché ciò che nell'opera è posto, è l'elemento della situazione: essa *si dà*, ma si dà *per assenza* – o ancora, l'opera guarda, ma guarda una realtà incompleta, cioè, in quanto è ciò che pone la totalità attraverso la sua negazione determinata, è ciò che *guarda l'incompletezza di questa realtà*. La totalità, in breve, *si dà* tramite visioni prospettiche che ne negano la visione proprio perché parziali e situate («l'opera riflette una realtà incompleta, in quanto la coglie al livello dei soli elementi di cui dispone»²³); o, qui è uguale, si dà attraverso visioni che la riflettono nella sua assenza («Lo specchio, sotto certi riguardi, è uno specchio cieco: ma esso è specchio anche per la sua cecità»²⁴): la situazione degli elementi è

19 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 131.

20 *Ibidem*.

21 *Ivi*, p. 132.

22 *Ibidem*.

23 *Ivi*, p. 133.

24 *Ivi*, p. 140.

l'unico criterio per poter presupporre quella totalità sotto la forma dell'estraneità. Ciò che significa, sul versante storico che nell'analisi di Macherey è intrecciato a quello teorico in modo analitico, che i termini caratteristici del periodo di Tolstoj (di nuovo: aristocrazia fondiaria, borghesia, masse contadine e classe operaia) «sono inseparabili, che non esiste l'uno senza l'altro: quel che importa è il loro rapporto, il loro modo di combinarsi»²⁵.

Si diceva di una doppia postura. Qui, di fatto, è la stessa cosa: l'opera è completa, integra e significativa, in quanto si colloca in una posizione determinata («ha quanto basta per assumere un senso»²⁶); per altro verso, ma simultaneamente (tutto, qui, si gioca su questa simultaneità), si definisce «per ciò che le mancava, per il suo carattere di incompletezza». Tratti niente affatto esclusivi, questi, anzi. Completezza e incompletezza spiegano, prolungandosi vicendevolmente, l'unico modo possibile per individuarne la specificità (e, lo vedremo subito, la funzione). Qui, va evidenziato, quando si dice della completezza dell'opera non si tratta di fare sconti all'unità della sua rappresentazione (sia essa oggettiva, cioè normativa, o soggettiva, cioè intenzionale). C'è completezza (per così dire, analitica, posta cioè nell'ordine della chiusura) e completezza (per così dire, dialettica, posta cioè nell'ordine di una lacerazione per esposizione e che perciò ne giustifica la determinatezza). Qui, effettivamente, è proprio l'assenza che, dell'opera, ne definisce la presenza (e, in questo senso, è «l'assenza di certi riflessi, o espressione, [...] il vero oggetto della critica»). L'elemento non è espressivo della totalità, se per espressione si intende un gesto meccanico di comprensione (esso «non significa riproduzione diretta (e neanche conoscenza)»). L'elemento è espressivo della totalità se, piuttosto, essa si dà a vedere nei difetti della riproduzione localizzata (essa, dice Macherey, è una «figurazione indiretta»): «Il concetto di espressione è dunque assai meno ambiguo di quello di riflesso, perché permette di definire la struttura d'insieme dell'opera come un contrasto che poggia su una assenza». Quello della difformità è il suo tratto essenziale: «Sono proprio quelle 'assenze' che, invece di diminuirla, la fanno esistere e in modo tale che essa non potrebbe essere diversa: insostituibile»²⁷.

Ecco un passo in avanti.

L'opera, si è detto, riflette (il proprio, particolare contenuto ideologico) e, simultaneamente, non riflette (la molteplicità dei lati della struttura). Risultato: l'opera «è in sé contraddittoria»²⁸. Meglio, per Macherey, si potrebbe dire che l'opera è attraversata da una contraddizione in atto. Cosa che ne definisce la sua *profonda irreligiosità* – certo, per una critica che sappia stare davanti ai suoi tagli: l'assenza che ne decreta l'essenziale difettosità, cioè, non è sussunta ad una processualità volta a donarle senso e a suturarla. Al contrario, quella assenza ne informa in atto e, proprio perciò, contraddittoriamente, la determinatezza e la difformità: «Nell'opera, l'essenziale non è vedere, confusamente, l'unità, ma distinguere il cambiamento, cioè, ad esempio, la contraddizione, purché non si riduca questa ultima ad essere un nuovo tipo di unità»²⁹. Il presupposto della sua contraddittorietà, in altri termini, è, di nuovo, l'elemento dell'assenza determinata (la situazione, proprio in quanto situata, determina la determinatezza del resto assente) come assenza determinante (che perciò è fondativa di ciò che l'opera è). L'opera, si diceva, è non-tutta, cioè, difettata per il fatto stesso che dà a vedere un contenuto specifico che così

25 Ivi, p. 119.

26 Ivi, p. 140.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 Ivi, p. 44.

rinvia, fondativamente, a ciò che essa non è. C'è riflessione, ontologicamente, sul versante di ciò che essa è (in Macherey, la sua completezza), per ciò che essa riflette (il suo contenuto ideologico parziale); c'è non-riflessione, allo stesso modo (in Macherey, la sua non-indipendenza), per l'assenza a cui essa rinvia indirettamente. Pare chiaro, allora, che la sua contraddittorietà non sia la stessa, medesima contraddittorietà del processo storico (che, in ultima istanza, è relativa al doppio gioco determinato proprio dalla situazione delle masse contadine³⁰). L'essere dell'opera è l'essere in situazione e la contraddizione della storia è proprio ciò che nei suoi limiti essa non riproduce. Ciò che si potrebbe enunciare dicendo che la sua contraddittorietà è *proprio l'effetto dell'assenza del riflesso di quella contraddizione in quanto contraddizione strutturata*.

La contraddizione tra ciò che l'opera riflette e non riflette è la sua specificità. Cosa che, in modo obliquo, può essere espressa dicendo che, sebbene ogni opera abbia un contenuto ideologico, *essa non può essere ridotta a questo contenuto*. È qui, è su questo versante operativo oltre che ontologico, che, precisamente, inizia a potersi toccare – è davvero il caso di dirlo, proprio a partire dalla metaforica della riflessione e, lo si vedrà subito, dei riflessi della riflessione – la tesi propriamente speculativa di Macherey. Perché se è vero che, per un verso, sul presupposto della complessità strutturale, in un periodo storico dato si produce *non una* ideologia, ma una *serie* di ideologie determinate dal loro rapporto reciproco, in modo da far sì che ognuna di esse sia «condizionata [...] dall'insieme delle pressioni che si esercitano sulla classe sociale che essa rappresenta»³¹; per l'altro, *proprio sulla base di questo presupposto*, la forza e, *simultaneamente*, i limiti dell'ideologia dominante (qui, quella dell'aristocrazia fondiaria «che detiene ancora il potere»³²), è *quella di presentarsi come ideologia generale*. L'ideologia dominante, in quanto ideologia generalizzata, è, per definizione³³, sempre collocata nell'ordine della consistenza («è sempre compatta, provocatoria e abbondante»³⁴), ma, ecco il punto, di una consistenza giocata su una dimenticanza fondamentale: quella, appunto, della propria limitazione strutturalmente ricevuta.

Essa è una falsa totalità, perché non si è assegnata dei limiti, perché è incapace di riflettere il limite dei suoi limiti. Essa li ha *ricevuti*, ma ora esiste soltanto per dimenticare quella donazione iniziale, quei limiti imposti, che rimangono permanenti e definitivamente latenti e sono all'origine di una discordanza che costituisce la struttura di qualunque ideologia: la discordanza tra la sua apertura esplicita e la sua chiusura implicita³⁵.

30 Contro l'aristocrazia fondiaria esse ricalcano le forme di rivendicazione politica della borghesia, schierandosi così, in seconda istanza e quantomeno indirettamente, contro il proletariato. In tal modo sfugge loro – strutturalmente –, per il motivo stesso di essere in situazione, il fatto che «la proprietà è necessariamente anche una lotta contro il capitalismo» (ivi, p. 120). Cosa, questa, che decreterà il fallimento della rivoluzione del 1905, «[rivelando] il carattere precario di una tale struttura, e [mostrando] che la lotta contro i residui feudali e la lotta contro il capitale non possono aver successo se non procedendo insieme, in uno spirito nuovo, e seguendo forme d'organizzazione del tutto nuove (il partito socialdemocratico che, soltanto a partire da questo momento, si dimostra capace di assumere la direzione della lotta)» (*ibidem*).

31 Ivi, p. 123.

32 Ivi, p. 118.

33 Sul punto Macherey rinvia a L. Althusser, *Marxisme et humanisme*, in *Pour Marx*, Paris, Édition La Découverte, 1996, tr. it. a cura di M. Turchetto, *Marxismo e umanesimo*, in *Per Marx*, Milano-Udine, Mimesis, 2008, pp. 193-212.

34 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 144.

35 Ivi, p. 143.

Qui, il punto cruciale.

Tesi speculativa si diceva. Questa si gioca sul giro di vite della riflessione (che è ideologica ed estetologica insieme), sulle traiettorie operative di ciò che l'opera è. Questa, infatti, la sua funzione: «*Quella di presentare l'ideologia in forma non ideologica*»³⁶. L'opera è contro un dichiararsi (che corrisponde al dimenticare una donazione iniziale) – ovvero, di presentare l'ideologia generale per ciò che essa è (come un che di limitato). Perché se è vero che l'assenza è il fattore determinante dell'opera, quest'ultima, nata sul terreno ideologico («l'opera letteraria non può essere separata dal suo contenuto ideologico, se non artificialmente»³⁷), sulla base di quell'assenza determinata (in quanto posta in situazione), è *ciò che porta all'ideologia quella stessa assenza nel quadro della sua generalità*. L'opera compensa, sulla sua medesima superficie, l'incapacità (funzionale) dell'ideologia di riflettere su se stessa (di pensarsi come un che di limitato cioè, di non generalizzato) – o, in altre parole, essa è l'oggetto interno (perché ideologico) e allo stesso tempo esterno (perché è rivelativa di ciò che l'ideologia non dice) che rappresenta, per così dire, *l'autocoscienza in difetto dell'ideologia*. Ecco la sua funzione necessariamente critica, una funzione che è necessaria perché non ridicibile, semplicemente, ad alcun tipo di intenzionalità, ed è critica perché rappresenta, dell'ideologia, lo scarto interno che ne interdice il principio di identità: in ciò che l'opera riflette e non riflette, si riflette l'ideologia come *raddoppiata*. L'opera raddoppia, e raddoppia in un gioco di riflessioni che rovesciano, *essenzialmente*, i meccanismi della combinazione. Riflette e non riflette l'opera (da qui, la sua contraddittorietà), e sulla sua superficie frantumata si riflette l'ideologia generalizzata: ciò che quest'ultima vede, su quello specchio, non è, come nel vaso di fiori³⁸, la sua immagine «raddrizzata» (ovvero, ideologicamente, la sua conferma a partire dalla sua posizione dichiarata), quanto, proprio al contrario – la sua verità rivelata: *essa non vede niente (di consistente)*: «Universo costruito intorno a un grande sole assente, una ideologia è fatta di ciò di cui non parla; esiste perché vi sono delle cose di cui non si deve parlare»³⁹. Lo si vede – la flessione ontologica, oltre che terminologica, è la medesima. Il centro assente dell'opera è la verità rovesciata della compattezza ideologica: *se l'opera mette in opera una difformità, l'opera mette in opera, contro ciò che essa dichiara di essere, la sua (dell'ideologia) verità*.

Anche se questa forma è essa stessa ideologica, si ha comunque, in forza di questo *raddoppiamento*, uno spostamento dell'ideologia all'interno di se stessa; non è l'ideologia a riflettere su se stessa, ma per effetto dello specchio in essa viene introdotto un difetto rivelatore che fa apparire differenze e discordanze, ovvero una disparità significativa⁴⁰.

L'opera, a partire dalla propria difformità, ripete in forma rivelata una difettività. Necessario, allora, trattenersi un attimo su questa rivelazione, su questo raddoppio che dà

36 Ivi, p. 145 (*corsivo mio*).

37 Ivi, p. 125.

38 Mi riferisco al famoso schema ottico del mazzo di fiori che Lacan prese a prestito da Bouasse per mostrare alcuni dei suoi concetti, come la differenza tra io ideale e ideale dell'io o il passaggio dall'immaginario al simbolico. Lo schema è in, *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, in *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, tr. it. a cura di G. B. Contri, *Nota sulla relazione di Daniel Lagache*, in *Scritti. Volume II*, Torino, Einaudi, 2002, p. 671.

39 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 143.

40 Ivi, p. 145.

a vedere uno scarto interno e una non corrispondenza nella (supposta) unica sostanza. Chiaro che tale rivelazione, che è il proprio dell'opera nella sua funzione, non sia collocata nell'ordine di un sapere. Riguardo al vero sapere l'opera è muta perché il suo mettere in opera è soltanto un mettere in mostra. Non soltanto, per certi versi, l'opera è cieca; ma per altri, cioè davanti alle enunciazioni del sapere vero, essa non ha voce. La rivelazione, per il fatto stesso di porsi per ciò che essa è, rivela una inconsistenza: niente di più, si direbbe, ma neanche niente di meno – come se questo non fosse già abbastanza. Essa, tecnicamente, non dice cosa è l'ideologia, perché il suo è un esclusivo mostrare e dare a vedere che, al limite, può essere definito come un *analogo* del sapere (perché, e sarà Althusser, lo si vedrà subito, a formularne la tesi, ne condivide le conclusioni senza enunciare le premesse, proprio a partire dalla propria peculiarità tutta sensuale, cioè estetica: di ciò che dà a vedere, dà a sentire, dà a percepire). La sua germinazione (che è una produzione) scava così i contorni di una topologia triangolata che *sebbene non avvicini l'opera d'arte ad un sapere scientifico, non la separa da questo stesso sapere relativamente alla sua distanza dall'ideologia*:

Quel che lo scrittore conosce della realtà non ha nulla a che vedere con la spiegazione scientifica che il partito marxista darà di quella realtà, appunto perché lo scrittore si serve di mezzi che sono peculiari. Si potrebbe dire che il sapere dello scrittore è un sapere implicito, inconsapevole della propria portata e delle proprie motivazioni: ma allora non si tratta più di un sapere, dal momento che a partire dalle sue stesse tracce non è possibile ricostruirlo. Neanche si può dire che si tratti di un sapere ideologico (cioè assunto e trasmesso per il tramite di un'ideologia), se è vero che la letteratura deve essere definita separatamente dall'ideologia con cui *apre un dibattito*⁴¹.

L'opera non è una semplice ideologia e non è una scienza, sebbene con quest'ultima sia affine per la sua distanza dalla prima (cioè, benché non sia collocata nell'ordine di una rottura epistemologica, essa provoca, rispetto all'ideologia generalizzata, una rottura specifica⁴²: «A modo suo [...] essa istituisce una separazione netta, radicale, che impedisce di assimilarla ad altro per poterla conoscere»⁴³): «La scienza sopprime l'ideologia cancellandola; l'opera la respinge nel momento stesso in cui se ne serve»⁴⁴.

41 Ivi, p. 126.

42 Sarebbe opportuno approfondire la questione a partire da un confronto con ciò che scrive Alain Badiou in *L'autonomie du processus esthétique*, «Cahiers marxistes-léninistes» 12-13 (1966), p. 77: «Enunciato 1: L'arte non è l'ideologia. È del tutto impossibile spiegarla a partire dal rapporto omologico che sosterrebbe con il reale storico. Il processo estetico decentra la relazione speculare in cui l'ideologia perpetua la sua infinità chiusa. L'effetto estetico è sì immaginario: ma questo immaginario non è il riflesso del reale, perché è il reale di questo riflesso. Enunciato 2: L'arte non è una scienza. L'effetto estetico non è un effetto di conoscenza. Tuttavia l'arte, in quanto realizzazione e denuncia differenziante dell'ideologia [*en tant que réalisation et dénonciation différenciante de l'idéologie*], è strutturalmente più vicina alla scienza che all'ideologia. Produce la realtà-immaginaria di ciò che la scienza si appropria nella sua realtà-reale [*Il produit la réalité-immaginaire de ce dont la science s'approprie la réalité-réelle*]. Sul punto, mi limito ad indicare l'ottimo B. Boostels, *An introduction to Alain Badiou's «The autonomy of the aesthetic process»*, «Radical Philosophy» 178 (2013), pp. 30-31.

43 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 56.

44 Ivi, p. 145.

3. Un breve détour sulla *Lettre sur la connaissance de l'art* di Althusser

Sul punto, è opportuno rilevare come la tesi di Macherey (e non solo questa) fu ripresa da Althusser a partire dall'aprile '66, precisamente nel numero 175 di «*La Nouvelle Critique*»⁴⁵, in un breve testo che porta il titolo di *Lettre sur la connaissance de l'art (réponse à André Daspre)*⁴⁶. Una ripresa, questa, che marca nell'ambito stesso della teorizzazione althusseriana una evidente flessione teorica. La riflessione althusseriana sulle cose letterarie e sull'arte in generale (si pensi soltanto a *Il «Piccolo», Bertolazzi e Brecht (Note per un teatro materialista)*⁴⁷, del '62), infatti, non è affatto nuova⁴⁸. Tuttavia, per limitarmi soltanto a sottolineare la flessione sulla base di uno stesso oggetto teorico, un testo poco conosciuto che restò inedito, *Une conversation sur l'histoire littéraire* del '63⁴⁹, mi pare essere, in questo senso, davvero rivelativo.

La questione era quella di conciliare la storicità della trasmissione dell'opera (cioè, il fatto che essa sia un che di collocato, sul versante della sua produzione e della sua trasmissione, in una certa determinazione storica) con il suo rapporto diretto (cioè, con uno schema, sul versante del suo consumo, che consenta di appropriarsene al di là di quella determinazione), senza perciò fare riferimento, ecco il punto di Althusser, ad un paradigma d'essenza volto a ritrovare in quell'oggetto le tracce di categorie estetiche (cioè filosofiche e quindi ideologiche), «come i teologi che cercano le tracce di Cristo, di Dio fatto uomo nella storia concreta dell'umanità»⁵⁰.

Non è soltanto perché ci è stato trasmesso dalla tradizione storica che possiamo parlarne [di Mallarmé]. È perché il tipo di contatto che i contemporanei di Mallarmé avevano con lui è rimasto – fondamentalmente, con delle variazioni di dettaglio – lo stesso che con lui abbiamo mantenuto⁵¹.

Posto il piano della storia (ovvero, della trasmissione), e posto il piano del rapporto

45 Ora in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques. Tome II, textes réunis et présentés par F. Matheron*, Éditions STOCK/IMEC, 1995, pp. 559-568.

46 Come ci informano gli editori francesi, il testo di Althusser «deve essere restituito nel contesto del dibattito sull'umanesimo suscitato dalla pubblicazione degli articoli di Althusser: *'Marxisme et humanisme'* e *'Note complémentaire sur l'humanisme réel'*, entrambi in *Pour Marx*. La discussione comincia da una lettera di André Daspre, allora professore di francese al liceo di Toulon, che in seguito insegnerà all'università de Nice e pubblicherà svariate opere su Roger Martin du Gard», ivi, p. 559.

47 In L. Althusser, *Per Marx* cit., pp. 119-136. Per una analisi del testo rinvio, tra i più significativi, a M. Kowsar, *Althusser on Theatre*, «*Theatre Journal*» 35 (1983), 4, pp. 461-474 e V. Morfino, *Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida*, in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, a cura di P. D' Alessandro, A. Potestio, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2008, pp. 45-58.

48 Il campo dell'estetica althusseriana è relativamente poco studiato. Sulla questione mi limito a segnalare l'ancora attuale P. Johnson, *Marxist aesthetics. The foundations within every day life for an emancipate consciousness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1984, terza parte, *Althusserian Marxism and the problem of ideological struggle*, pp. 115-142; W. Montag, «*La dialectique à la cantonade*»: *Althusser devant l'art*, in E. Kouvelakis (éd. par) *Sartre, Lukács, Althusser. Des marxistes en philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

49 Ora in L. Althusser, *Écrits sur l'histoire (1963-1986)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, pp. 31-75.

50 Ivi, p. 39.

51 Ivi, p. 60.

all'opera (ovvero, del consumo), è questione di mostrare come *il secondo sia una istanza del primo* (pena il ricorso a categorie filosofiche, cioè ideologiche) *senza esserne del tutto riconducibile* (pena la non appropriabilità dell'oggetto al di fuori della sua collocazione determinata). Più precisamente, si tratta di non formulare una filosofia dell'essenza necessariamente introdotta come fattore compensativo di una storicità letteraria soltanto cronologica (o cronachistica, qui è uguale), «perché la storia come tale è la riduzione di tutta la specificità estetica»⁵². Ovvero, a rovescio, di identificare una teoria della storia che, *proprio a partire dalla storicità* della produzione e trasmissione dell'opera, individui un *piano di semi-invarianza* che giustifichi le pratiche del suo consumo (estetico) senza ricorrere ad una teoria dell'essenza (estetica): «Si tratta di fare una teoria della storia che renda conto della possibilità di un rapporto non storico con gli stessi oggetti storici»⁵³. Ciò che conduce, in definitiva, ad una certa curvatura della postura temporale del consumo: tra i morti (i lettori di Mallarmé *contemporanei* di Mallarmé) e i vivi (i lettori di Mallarmé che di Mallarmé non sono contemporanei) vi è un certo tipo di contemporaneità che è collocata su un piano di stabilità relativa che inerisce ad un giudizio estetico, se con questo si intende lo schema come condizione formale dell'appropriazione. Il giudizio estetico, fattore del consumo, è qualcosa di vettoriale: nato dalla storia, la attraversa.

Ecco, dunque, la tesi centrale di Althusser: sul presupposto della sua inscindibilità dal piano storico e, allo stesso tempo, della sua autonomia relativa, il giudizio estetico è ciò che definisce, *non* i rapporti con le condizioni di esistenza dell'oggetto (collocati, piuttosto, al livello del piano della trasmissione), quanto i *modi* di appropriazione di quell'oggetto. Per dirlo in altri termini, il giudizio estetico è, in tutto e per tutto, *un giudizio ideologico*: «Questo livello concerne ciò che si chiama, nella teoria marxista, il livello dell'ideologia estetica – *dell'arte come ideologia*»⁵⁴. Come a dire che *il contatto diretto* (cioè, «*non storico*») è *sempre un contatto mediato* (cioè, *ideologico*). Dire giudizio estetico è dire giudizio ideologico: determinato dalla storia, esso definisce lo sguardo che guarda l'oggetto che essa stessa trasmette. L'opera è flessa, è piegata: essa subisce – si badi: *per la propria stessa definizione* –, una dipendenza dallo schema che se ne appropria (ciò che kantianamente si può formulare dicendo: l'immediatezza della sua intuizione è sempre mediata da uno schema che la rivela, *immanentemente*, per ciò che essa è, cioè, qui, per come essa appare). Il livello del giudizio è il livello «*dell'arte come ideologia*» – *l'arte sta a lato dell'ideologia* perché è esposta alle categorie della sua fruizione. *L'arte è sempre ideologica* perché, nella polarità soggetto-oggettiva⁵⁵, *essa dipende, per ciò che essa è, dallo sguardo che guarda*.

52 Ivi, p. 65.

53 Ivi, p. 69.

54 Ivi, p. 67 (corsivo mio). In questo senso, occorre precisarlo, l'ideologicità della relazione oggettuale e quella essenzialista non sono affatto la stessa cosa. Se, infatti, con la prima, per riprendere l'Althusser di *Marxismo e umanesimo* (che è dell'anno dopo), si intende il modo (immaginario) *con cui il soggetto vive il proprio rapporto all'oggetto trasmesso*, con la seconda, diversamente, si fa riferimento ad una ideologicità che è data da una falsa teoria scientifica.

55 Riguardo a tale polarità tra il Soggetto e l'Oggetto in cui è posto, come si vedrà meglio più avanti, un accento (ciò che Althusser chiama «tendenza») e non semplicemente la negazione di uno degli elementi che la compongono, faccio riferimento al quinto corso del *Cours de philosophie pour scientifiques* di Althusser, intitolato *Du côté de la philosophie*. Scrive Althusser: «Non si trova in nessuna filosofia [...] né l'empirismo allo stato puro, né il formalismo allo stato puro. Si tratta sempre di combinazioni di empirismo e di formalismo, sotto forme sempre originali. Piuttosto, in ciascuna di queste combinazioni, si constata la *dominanza di una tendenza* sull'altra. [...] In ogni filosofia ci sono due piatti, il piatto empirismo ed il piatto formalismo. E la bilancia pende sempre, o da una parte o dall'altra. Non c'è filosofia neutra. Ogni filosofia è tendenziosa, in quanto

Di flessione teorica si può parlare, dunque, perché nella *Lettre sur la connaissance de l'art*, proprio a partire dall'analisi di Macherey (a partire cioè dal '65, che è l'anno di redazione di *Lenin, critico di Tolstoj*, confluito poi nel testo sulla produzione letteraria del '66), le cose stanno in modo diverso. Già dalle prime battute, l'enunciazione della questione: quella di «sapere se l'arte debba essere, o meno, collocata [*rangé*] come tale nelle ideologie – più precisamente se l'arte e l'ideologia siano una sola e medesima cosa»⁵⁶.

Ecco, invece, il riferimento al testo di Macherey:

Ti consiglio di leggere attentamente l'articolo che Pierre Macherey ha dedicato a «Lenin, critico di Tolstoj», in un numero di «*La Pensée*» del 1965. Ben inteso, questo articolo non è che un inizio, ma pone bene il problema dei rapporti dell'arte e dell'ideologia e della specificità dell'arte. È su questa via che lavoriamo e speriamo di pubblicare da qui a qualche mese degli studi importanti su tale questione⁵⁷.

Verifico brevemente il brano riportato.

Primo punto (di convergenza).

Per Macherey l'opera è rivelativa della verità dell'ideologia (nell'ambito di una circolarità riflessiva secondo la quale l'ideologia si riflette in ciò che riflette l'opera). Nel testo di Althusser non si parla di riflessione ma *della messa in opera degli stessi vissuti ideologici*. Una tesi speculativa fa spazio ad una tesi, per così dire, di rivelazione meccanica: «Solženicyn ci 'dà a vedere' il 'vissuto' [*le 'vécu'*]»⁵⁸ e niente di più di questo vissuto. Se in Macherey, più precisamente, la rivelazione era rivelativa di ciò che l'ideologia generalizzata doveva tacere (la rivelazione parla delle sue *assenze*, cioè, dei suoi limiti); in Althusser la rivelazione rivela ciò che l'ideologia è (la rivelazione parla delle sue *presenze*, cioè, dei suoi stessi vissuti e delle sue condotte). In altri termini, l'opera per Althusser non rivela la verità dell'ideologia perché ne critica, mostrandola, la dichiarazione generalizzata (il fatto che essa, circolarmente, fa apparire i suoi limiti sul presupposto della loro dimenticanza essenziale); essa, diversamente, è il «serbatoio» che ripete nella sua forma specifica (nei limiti che la definiscono) gli stessi vissuti ideologici. Ma la differenza – si direbbe, di segno – non toglie che gli effetti specifici dell'opera siano collocati nel dominio di un gesto teorico che, *lungi dall'assimilare l'oggetto all'ideologia come tale*, come avveniva in *Une conversation*, risulta essere dello stesso tipo. Per Althusser, ora, il proprio dell'arte è, appunto, «di 'dare a vedere', 'dare a percepire', 'dare a sentire', qualcosa che fa *allusione* alla realtà»⁵⁹; o ancora: «ciò che l'arte ci dà a vedere, che ci dà nella forma del 'vedere', del 'percepire' e del 'sentire' (che non sono la forma del *conoscere*), è l'ideologia da cui essa nasce»⁶⁰. Risulta già visibile la complicazione rispetto al testo del

rappresenta una tendenza dominante», L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), Paris, Librairie François Maspero, 1974, tr. it. di F. Losi, con una introduzione di M. Turchetto, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati. Corso di filosofia per operatori scientifici*, Milano, Unicopli, 2000, p. 150.

56 L. Althusser, *Lettre sur la connaissance de l'art* cit., p. 560.

57 Ivi, p. 561.

58 Ivi, p. 562.

59 Ivi, p. 561.

60 *Ibidem*. Sul punto rinvio a T. Albrecht, *Donner à voir l'idéologie: Althusser and Aesthetic Ideology*, «Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française» 14 (2004), 2, pp. 1-28.

'63 (e non necessariamente una rottura⁶¹): se in quest'ultimo l'ideologia stava alle spalle del rapporto immediato con l'opera, adesso, al contrario, l'opera, nata sul piano stesso dell'ideologia, *la tradisce* (dandola a vedere, *la porta alla coscienza*⁶²).

Sul punto, una breve precisazione. La percezione di ciò che ci dà a vedere è il proprio dell'arte. Il riferimento (necessario) al *chi* della sua fruizione non deve condurre, tuttavia, ad un qualche tipo di «idealismo» (come nel testo del '63): se è vero che l'opera è fatta per essere percepita (la sua allusività passa necessariamente attraverso la messa in mostra di ciò a cui allude), essa, per ciò che è, *non è ridicibile alla sua percezione*. In altri termini, se nel testo del '63 la relazione soggetto-oggettiva era guidata dal soggetto (l'accento era posto a lato degli schemi trascendentali d'appropriazione ideologica, cosa che rendeva ideologico, cioè appropriabile attraverso un giudizio estetico, lo stesso oggetto trasmesso); adesso, al contrario, *la stessa relazione è guidata dall'oggetto* (l'accento della relazione è posto a lato degli scarti ideologici della rivelazione estetica).

Secondo punto (di convergenza).

Per Macherey la funzione specifica dell'opera è quella di *raddoppiare* dall'interno l'ideologia (per il proprio contenuto ideologico deformato fondativamente da una assenza: «si ha comunque, in forza di questo raddoppiamento, uno spostamento dell'ideologia da se stessa»⁶³...). Anche per Althusser, sulla base del fatto che essa dà a vedere un certo contenuto perché nata sul piano stesso dell'ideologico, l'opera rappresenta il suo scarto interno. In una linea sinonimica, al posto del *redoublement*, qui si parla di *recul*:

Balzac e Solženicyn ci danno una «vista» sull'ideologia alla quale la loro opera non cessa di fare allusione e di cui non cessano di nutrirsi – una vista che suppone un *ritiro [recul]*, una *presa di distanza interna* sull'ideologia stessa da cui i loro romanzi provengono. Essi ci danno a «percepire» (e non a conoscere), in qualche modo *dall'interno*, per una *distanza interna*, l'ideologia stessa nella quale sono presi⁶⁴.

Terzo e ultimo punto (di identità).

Per Macherey la specificità dell'arte colloca l'opera sul piano di una rottura che sebbene non sia epistemologica (non sopprime l'ideologia cancellandola), è una rottura specifica (la respinge servendosi): «Così diventa possibile misurare lo scarto che separa

61 Cosa, questa, dimostrata dal fatto che ancora nel testo su *Cremonini*, che è del '66, quindi a (supposta) rottura già avvenuta rispetto al testo del '63, Althusser faccia riferimento alla volontà della critica ideologica di voler fare, appunto, di Cremonini un (pessimo) esponente della corrente espressionista al fine di celarne la grandezza materialista: «Applicato a Cremonini, il termine di espressionismo è l'indice evidente di un malinteso. Prima di tutto è il malinteso di tutto il giudizio critico (e dunque di tutta l'estetica) che non è che il commentario, anche teorico, del *consumo estetico*». Per i riferimenti al testo di Althusser rimando all'analisi che ne faccio poco più avanti.

62 Cfr. L. Althusser, *Marxismo e umanesimo* cit., p. 204: «Si sostiene normalmente che l'ideologia appartiene alla sfera della 'coscienza'. Non dobbiamo far confusione su questo appellativo, che rimane contaminato dalla problematica idealista anteriore a Marx. In realtà, l'ideologia ha ben poco a che vedere con la 'coscienza', anche supponendo che tale termine abbia un senso univoco. Essa è profondamente *incosciente*, anche quando si presenta (come nella 'filosofia' pre-marxista) sotto una forma elaborata. L'ideologia è proprio un sistema di rappresentazioni: ma queste non hanno quasi mai a che vedere con la 'coscienza': esse sono qui sempre immagini, talvolta concetti, ma è innanzitutto come *strutture* che si impongono alla schiacciante maggioranza degli uomini, senza passare attraverso la loro 'coscienza'».

63 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 145.

64 L. Althusser, *Lettre sur la connaissance de l'art* cit., p. 561.

l'opera d'arte da un vero sapere (una conoscenza scientifica) ma che insieme li avvicina nella loro comune distanza dall'ideologia»⁶⁵. È in questo senso che sopra (paragrafo 2.) si diceva che l'arte è un *analogo* del sapere vero: sul presupposto che la scienza e l'arte abbiano uno stesso oggetto da cui prendere le distanze («Anche l'ideologia è l'oggetto della scienza, anche il 'vissuto' è l'oggetto della scienza, anche 'l'individuale' è l'oggetto della scienza»⁶⁶), per Althusser la loro differenza specifica, rispetto a quell'oggetto, è la medesima che corre tra l'esplicazione delle cause per un effetto dato e la semplice rivelazione di quello stesso effetto:

Se Solženicyn ci 'dà a vedere' il 'vissuto' [...], egli non ci dà in alcun modo la *conoscenza* del 'culto' e dei suoi effetti: questa conoscenza è la conoscenza concettuale dei meccanismi complessi che finiscono per produrre il 'vissuto' di cui parla il romanzo di Solženicyn. Se qui volessi parlare il linguaggio di Spinoza, direi che l'arte ci dà 'a vedere' delle 'conclusioni senza premesse', mentre la conoscenza ci fa penetrare nei meccanismi che producono le 'conclusioni' a partire dalle 'premesse'⁶⁷.

La tesi sulla irriducibilità (relativa) dell'opera al dominio ideologico trova spazio in un altro testo minore di Althusser, apparso nel novembre '66 nella rivista «*Démocratie nouvelle*»⁶⁸. Si tratta di *Cremonini, peintre de l'abstrait*. Tralascio la sua analisi e mi limito a mostrare come Althusser ripeta quasi letteralmente la tesi relativa al tradimento rivelativo dell'opera⁶⁹:

Possiamo forse anche avanzare la proposizione seguente, che la funzione specifica dell'opera d'arte è di dare a *vedere*, dalla distanza che instaura con essa, la realtà dell'ideologia esistente (di una o l'altra delle sue forme)⁷⁰.

O ancora:

L'opera d'arte non appartiene più, in quanto *oggetto estetico*, alla «cultura» come non appartengono alla «cultura» gli strumenti di produzione (una locomotiva) o le conoscenze scientifiche⁷¹.

Il fatto che la specificità dell'opera sia quella di «dare a vedere» un certo tipo di contenuto fa sì che essa, di nuovo, non possa essere ridotta a semplice a ideologia (pur essendo nata dal suo terreno). Anzi, proprio questa irremovibilità dal proprio dominio (relativamente autonomo), fa sì che non appartenga alla «cultura» più di quanto non appartenga alla «cultura» la stessa conoscenza scientifica (da qui, la loro relativa analogicità sulla base di una distanza effettiva dallo stesso oggetto).

65 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 145.

66 L. Althusser, *Lettre sur la connaissance de l'art* cit., p. 562.

67 Ivi, p. 563.

68 Ora in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques. Tome II* cit., pp. 573-589.

69 Per una interessante analisi del testo rinvio a B. Swenson, *Immanent realism: time and corporate form in William Gaddis's JR*, in *Literature and the encounter with immanence*, ed. by B. Swenson, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2017, p. 101 e ss.

70 L. Althusser, *Cremonini, peintre de l'abstrait* cit., p. 585.

71 *Ibidem*.

Insomma, se è vero che l'opera d'arte non è un oggetto scientifico, *essa è autonoma* (sebbene non sia indipendente, cioè è autonoma relativamente) – ovvero, non è nemmeno un oggetto ideologico in quanto è un oggetto estetico (che non appartiene alla cultura).

4. *La recensione di Macherey a L'amour de l'art*

Torniamo a Macherey.

È sulla base teorica su cui mi sono fermato che mi pare vada letta la sua recensione all'*Amour de l'art* di Bourdieu e Darbel, del '66, e apparsa, come anticipato sopra, lo stesso anno nel numero 12/13 dei «Cahiers marxistes-léninistes», intitolato *Art, langue: lutte des classes*.

Il museo offre a tutti, come un'eredità pubblica, i monumenti d'uno splendore passato, strumenti della glorificazione sontuosa dei grandi di altri tempi: liberalità fittizia, poiché l'entrata libera è anche entrata facoltativa, riservata a coloro che, dotati della facoltà di appropriarsi delle opere, hanno il privilegio di usare questa libertà e che sono da ciò legittimati nel loro privilegio, vale a dire nella proprietà dei mezzi per appropriarsi dei beni culturali o, per parlare come Max Weber, nel *monopolio* della manipolazione dei beni di cultura e dei segni istituzionali della salvezza culturale⁷².

In questo passaggio di *L'Amour de l'art* c'è (più o meno) tutto ciò che c'è da tener presente: è proprio al livello della cultura (di ciò che questa dice di essere) che Macherey, infatti, individua i meriti del testo di Bourdieu e Darbel: la spontaneità dell'entrata al museo si intreccia, innescando una separazione assoluta tra ciò che è di fatto e ciò che dice di essere per diritto, ad una libertà che è, appunto, soltanto apparente: «Questo contrasto tra il diritto e il fatto non è riflesso dall'esperienza ma da questa è mascherato, coperto da una ideologia apparentemente spontanea che, guarda caso, è una ideologia della libertà»⁷³. Tutti possono entrare al museo («le cose dell'arte sono per chi le vuole prendere: [...] tutti hanno gli occhi per vederle»). Si direbbe che gli occhi sono un dato naturale – ma lo è anche il modo in cui vengono usati? Di fatto, al museo, l'opera è immobile, sta lì per essere guardata: non basta inginocchiarsi davanti per appropriarsene? Basta soffermarsi sul *chi* di questa entrata (che è in tutto e per tutto un accesso alla cosa stessa) per vedere che le cose stanno diversamente.

Fatto che per Macherey è del tutto evidente a partire da un duplice movimento che è reale, oltre che concettuale. Vediamo brevemente:

1. *Il processo di fruizione dell'arte è un processo di fruizione culturale* (ciò che per brevità si può formalizzare con: $C \rightarrow ((a)M)$). L'equivalenza sostanziale tra arte e cultura di cui parla Bourdieu («le opere» sono «beni culturali»), è esplicitamente ripresa da Macherey: «Il museo [è] considerato come elemento rappresentativo della 'cultura'». Ma la cultura, ecco il punto, è tutto fuorché qualcosa di generalizzato. Essa, proprio al

72 P. Bourdieu, A. Darbel, *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris, Les Editions de Minuit, 1966, tr. it. di L. Pennacchi Brienza, M. Bernadette Giraud, *L'amore dell'arte. Le leggi della diffusione culturale. I musei d'arte e il loro pubblico*, Rimini, Guaraldi, 1972, p. 169.

73 P. Macherey, *À propos de «L'amour de l'art» (Bourdieu et Darbel)*, «Cahiers marxistes-léninistes» 12-13 (1966), p. 8.

contrario, «è una proprietà particolare, un privilegio: lungi dall'essere un messaggio libero, errante, vagamente offerto a tutti, appartiene ad una minoranza che la determina meno per il suo contenuto che per i modi di ricevere questo contenuto»⁷⁴. L'arte è subordinata al processo di assimilazione culturale in quanto processo modale di appropriazione: la fruizione dell'oggetto è sottoposta a quello che Macherey, seguendo Bourdieu, definisce «sistema di attitudini».

2. *Il processo di fruizione culturale è determinato dal processo di classe di scolarizzazione* (ciò che per brevità si può formalizzare con: $S \rightarrow C$). «L'ineguaglianza davanti alla cultura rinvia all'ineguaglianza sociale in generale: la lotta di classe [...] non si ferma alle porte del museo. Ma questa ineguaglianza non è determinante che per il tramite di una ineguaglianza particolare, che modella direttamente il pubblico dei musei: l'ineguaglianza scolastica»⁷⁵. Insomma, le barriere (per gli analfabeti) che stanno davanti alle porte del museo sono le stesse barriere (per gli incolti) che stanno davanti alle porte della scuola. Macherey, così, traccia una linea concettuale che rende complementari *Les Héritiers* e *L'amour de l'art* («*L'amour de l'art* non può essere davvero compreso che in relazione ad altri libri [...] in particolare, quello di *Héritiers* (Bourdieu-Passeron)»⁷⁶). Ma più che una linea, quella innescata da Bourdieu è una vera e propria circolarità: non solo, come dice Macherey, è soltanto l'allenamento scolastico che consente di assimilare i codici di fruizione degli oggetti di sapere (come si dice in *L'amour de l'art*, «le relazioni osservate tra la frequenza al museo e variabili come la categoria socio-professionale, l'età o l'habitat si riducono quasi totalmente alla relazione tra il livello di istruzione e la frequenza»⁷⁷); ma ciò che sta alle spalle del successo scolastico è proprio il privilegio culturale determinato dal livello di istruzione (qui, familiare: la «cultura libera e liberamente acquisita»⁷⁸, prerogativa delle classi colte di cui si parla in *Héritiers*). «Solo la scuola dà i mezzi reali per ricevere il messaggio culturale»⁷⁹. Insomma, se $C \rightarrow ((a)M)$ e $S \rightarrow C$, allora la «culturalità» dell'oggetto culturale in quanto oggetto esposto (ovvero: il suo codice) è la stessa «culturalità» degli schemi di assimilazione degli oggetti assimilati scolasticamente: «Il problema della diffusione culturale è subordinata al problema della diffusione dell'istruzione della scuola»⁸⁰.

Posti $C \rightarrow ((a)M)$ e $S \rightarrow C$, in quanto esplicazioni dei *meccanismi reali* di appropriazione dell'oggetto culturale, si ha che $S \rightarrow C \rightarrow ((a)M)$ (o, meglio, sul presupposto della circolarità esposta nel punto 2.: $S \leftrightarrow C \rightarrow ((a)M)$) ovvero, il fatto che «la frequentazione dei musei non è un fenomeno spontaneo, indipendente: essa è socialmente generata, determinata. La cultura non è una causa naturale (errante) ma un prodotto sociale (fisso)»⁸¹. In questo senso è evidente che la *trasformazione ideologica* dello statuto reale del meccanismo di appropriazione sia collocata su un doppio livello perché doppi sono gli elementi della concatenazione di quel meccanismo reale: «essa è sia una ideologia dell'arte

74 Ivi, p. 9.

75 *Ibidem*.

76 *Ibidem*.

77 P. Bourdieu, A. Darbel, *L'amore dell'arte* cit., p. 44.

78 P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Les Editions de Minuit, 1964, tr. it. di V. Baldacci, *I delfini. Gli studenti e la cultura*, Bologna, Guaraldi, 1971, p. 52.

79 P. Macherey, *À propos* cit., p. 10.

80 *Ibidem*.

81 *Ibidem*.

che una ideologia della cultura, e dunque doppiamente illusoria in quanto trasforma lo statuto reale della cultura in statuto ideologico e prende questo stato (ideologico) della cultura come lo statuto dell'arte»⁸². Insomma, l'ideologia estetica (che trasforma, cioè nasconde C→(a)M) si somma, sovrapponendosi («essa aggiunge la sua azione a quella degli interdetti esterni (l'ineguaglianza scolastica)»⁸³), all'ideologia scolastica (che trasforma, cioè nasconde S→C), nello spazio (ideologico) del contatto diretto e immediato tra l'occhio e l'opera (vale a dire: nello spazio dell'ideologia carismatica del dono di cui parla Bourdieu) – un contatto che è «determinato da nient'altro che da se stesso»⁸⁴, cioè, in definitiva, dell'aderenza tra un'astrazione e un'astrazione:

Destinata alle possibilità di questa vaga libertà, la cultura diviene una mistica, l'oggetto di un culto: essa incanta chi la possiede, da questa metamorfosi che fa di lui l'uomo colto, *Homo Estheticus*. All'altezza di questo luogo naturale, posto aperto e astratto dell'incontro che è il Museo, c'è l'uomo astratto che lo frequenta⁸⁵.

La separazione assoluta tra fatto e diritto rinvia alla separazione assoluta tra la realtà del funzionamento culturale e la sua dichiarazione: dice di essere uno spazio libero, il museo, così come dice di essere alla portata di tutti la grazia dell'uomo estetico. Ma l'ideologia estetica è funzione della classe dominante se è vero che la scolarizzazione è il (suo) presupposto reale: «l'ideologia, nella misura in cui è ideologia dominante esprime gli interessi di un gruppo determinato (l'*Homo Estheticus* non è affatto l'uomo astratto ma un individuo particolare dotato di un privilegio generale)»⁸⁶.

Ma, ecco il punto. Per il momento Macherey si è mosso nel campo dell'analisi del testo di Bourdieu. È da qui in avanti che le cose si fanno davvero interessanti.

Il riferimento, nel punto 1., alla preminenza dei modi (culturali) di appropriazione conduce ad un enunciato della massima rilevanza dal momento che qui è possibile scorgere i limiti che per Macherey ha l'analisi di Bourdieu:

Se gli oggetti racchiusi nei musei non attirano che un pubblico ristretto, non è perché questi oggetti sono costruiti attorno a questo privilegio; ciò che loro impone questa riserva sono le modalità di accesso a loro legati. Questa distinzione è importante: la cultura non è ciò che c'è al museo, ma il cammino che conduce al museo; la cultura è «l'amore dell'arte», non l'arte in persona⁸⁷.

Ciò conduce alla domanda:

Vediamo tutta la portata della riflessione suscitata da *L'Amore dell'arte*, ma anche i suoi limiti: dandoci i mezzi reali per identificare una ideologia estetica e di riconoscerla come ideologia, questo libro ci permette di porre teoricamente la questione: una teoria estetica è possibile?⁸⁸

82 *Ibidem*.

83 *Ivi*, p. 11.

84 *Ibidem*.

85 *Ibidem*.

86 *Ivi*, p. 12.

87 *Ivi*, p. 9.

88 *Ivi*, p. 8.

Insomma, se Bourdieu dice tutto sui modi sociali di appropriazione (ovvero, sul cammino che conduce al museo) non dice niente *su cosa sia l'oggetto estetico preso per sé* (su ciò che c'è al museo). Per tornare a ciò che si diceva relativamente all'autonomia dell'opera rispetto al discorso ideologico (e a quello scientifico): non è forse possibile affiancare ad una sociologia culturale (quella di Bourdieu), una teoria estetica (quella di Macherey) che sia esplicativa dell'oggetto come tale?

In questo senso si potrebbe dire che l'opera assume una doppia postura che, in ultima istanza, *corrisponde allo spostamento d'accento della relazione soggetto-oggettiva* cui si è fatto riferimento sopra.

Per un verso (quello di Bourdieu) essa è, per così dire, *passiva* (cioè legata, per parlare come Macherey, ad una imposizione fondamentale determinata dall'amore dell'arte). Essa, come opera d'arte, è *un'opera culturale* (o un «bene culturale»). Per essere più precisi si può dire che la «culturalità» dell'oggetto culturale risiede nel meccanismo di decodificazione del messaggio racchiuso nell'opera (che, come nota giustamente Macherey, Bourdieu e Darbel prendono a prestito dalla «linguistica e dalla teoria dell'informazione»⁸⁹). Tra i molti possibili, questo passaggio mi pare esemplare:

La frequenza ai musei obbedisce a una logica ben nota alla teoria della comunicazione, poiché, come un'emittente radiofonica o televisiva, il museo propone un'informazione che può indirizzarsi senza costi aggiuntivi a chiunque, ma essa acquista senso e valore soltanto per un soggetto capace di decifrarla e di gustarla⁹⁰.

È perché l'opera è sottoposta alle attitudini culturali (o a quelli che nel testo di Althusser erano i giudizi estetici in quanto schemi ideologici di appropriazione dell'oggetto trasmesso storicamente) che essa occupa il posto dell'oggetto nella relazione soggetto-oggettiva *in cui l'accento è posto a lato del soggetto* (ovvero, a lato della classe dominante «capace di decifrarla e di gustarla»). Il punto sul soggetto come guida della relazione è importante. Infatti, l'opera, per Bourdieu, non è qualcosa che, come se fosse essenzialmente dotata di un'esistenza autonoma e indipendente, si trovi ad essere percepita in seconda istanza, ovvero, in una istanza che la subordina alla percezione contravvenendo a ciò che essa è nell'essenzialità della sua autonomia e indipendenza. Proprio al contrario, *l'essere della cosa*, per Bourdieu, è *ridotto all'atto stesso della sua decifrazione* (o l'essere del messaggio alla sua lettura: è precisamente a questo livello che si colloca la critica di Macherey). Bourdieu, sul punto, è esplicito: «l'opera d'arte non esiste in quanto tale che nella misura in cui è percepita, vale a dire decifrata»⁹¹. *L'essere stesso dell'opera è ridotto alla sua (innaturale e prodotta) percezione soggettiva*: la «culturalità» dell'oggetto culturale in quanto oggetto esposto è la «culturalità» degli schemi di assimilazione – ovvero, di decodificazione – degli oggetti assimilati: «non sono le opere che sono culturali, ma le attitudini»⁹², appunto.

Così, benché la sociologia della cultura rappresenti per Macherey il presupposto essenziale per una fondazione di una teoria estetica (la sua valenza critica risiede nel mostrare, «contro l'ideologia carismatica», «il principio nello stesso tempo chiaro e na-

89 *Ibidem*.

90 P. Bourdieu, A. Darbel, *L'amore dell'arte* cit., p. 111.

91 Ivi, p. 159.

92 P. Macherey, *À propos* cit., p. 9.

scosto delle ineguaglianze nei confronti della cultura»⁹³), essa, tuttavia, non può che limitarsi alla semplice rivelazione di un'impostura (ideologica): «In tal modo diventa chiaro che se la sociologia della cultura è il preliminare necessario di una estetica, essa non è questa estetica: tutt'al più, a volte, riuscirebbe a mostrare l'impossibilità o l'inutilità di una estetica: qui, non è il caso»⁹⁴.

Ce n'est pas le cas... Infatti, per l'altro verso (quello di Macherey) l'opera è, per così dire, attiva (cioè slegata, in quanto *art en personne*, dai meccanismi impartiti scolasticamente di decodificazione di un messaggio). Essa, come opera d'arte, è un'opera propriamente estetica (svincolata cioè dalla «culturalità» ideologica degli schemi di assimilazione di classe). «La questione è di sapere se [...] le nozioni di cultura, di messaggio e di codice possano essere sufficienti»⁹⁵. Evidentemente, per Macherey, no: infatti, l'opera, in quanto opera d'arte, non è sottoposta alle attitudini culturali in quanto esplicative del processo di decodificazione (il suo essere è indipendente dalla sua percezione). Cosa che, formalmente, la conduce ad occupare il posto dell'oggetto nella relazione soggetto-oggettiva in cui l'accento è posto a lato dell'oggetto (ovvero, di se stessa in quanto spazio rivelativo di una multise semanticità irriducibile alla preminenza di una codificazione subordinante). Essa, come opera d'arte, toglie la propria sottomissione dalle maglie delle attitudini di classe, vale a dire, toglie la «culturalità» dell'oggetto culturale dal momento che è «la relazione messaggio-codice che definisce la cultura come elemento di un sistema a ideologia dominante»⁹⁶. In questo senso, il togliimento della «culturalità» determina per Macherey un ulteriore punto di distacco dall'analisi di Bourdieu: dal momento che l'assimilazione dei codici di lettura dell'opera avvengono nell'ambito di $S \rightarrow C$, per Bourdieu, proprio sul presupposto della rivelazione di S in quanto fattore reale determinate di C , si tratta di riformare estensivamente la funzione specifica di S affinché C possa accrescere la propria quantità estensiva. In altri termini, si tratta di

indurre e autorizzare l'istituzione scolastica a compiere la funzione che le è propria in fatto e in diritto, cioè la funzione di sviluppare presso tutti i membri della società, senza alcuna distinzione, l'attitudine alle pratiche culturali comunemente considerate come più nobili⁹⁷.

E questo, sul presupposto dell'operatività di una pedagogia razionale (già individuata in *Les héritiers*):

Qualunque progresso nel senso di una razionalizzazione reale, sia che si tratti di mettere in luce le esigenze reciproche degli insegnanti e degli allievi, oppure della migliore organizzazione degli studi ai fini di permettere agli studenti provenienti dalle classi meno abbienti di superare la loro inferiorità, costituirebbe un progresso verso una maggiore equità: gli studenti provenienti dalle classi meno agiate, che sono i primi a dover sopportare il peso di tutte le vestigia carismatiche e tradizionali e che più degli altri sono portati ad aspettarsi e ad esigere tutto dalla scuola, sarebbero i primi beneficiari di uno sforzo teso a concedere a tutti quell'insieme di 'doti' sociali che forma la realtà del privilegio culturale⁹⁸.

93 P. Bourdieu, A. Darbel, *L'amore dell'arte* cit., p. 166.

94 P. Macherey, *À propos* cit., p. 10.

95 Ivi, p. 13.

96 *Ibidem*.

97 P. Bourdieu, A. Darbel, *L'amore dell'arte* cit., p. 156.

98 P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *I delfini* cit., pp. 137-138.

Per Macherey tutto ciò non è abbastanza: non è forse possibile – la sua è soltanto un'indicazione – «formare l'idea di una cultura vera, senza leggenda, veicolata da una Scuola nuova, liberata dal suo sistema di ineguaglianza?».

In tal modo, la rivoluzione della Scuola – ma questa rivoluzione non può essere fatta a Scuola, come se questa fosse uno spazio vuoto, indipendente – può, a lungo termine, giocare un ruolo ben più considerevole di quello che le è attribuito dagli autori dell'*Amore dell'arte*: essa può contribuire al deperimento [*dépèrissement*] di una ideologia dell'arte come cultura, vale a dire come formazione ideologica, così da darle il suo vero posto nella vita sociale⁹⁹.

In definitiva, la scuola non deve essere riformata al livello della semplice estensione degli strumenti di codificazione sul presupposto pedagogico della sua razionalizzazione, dal momento che tale estensione, *sulla permanenza di S→C, decreterebbe la persistenza dell'opera nel dominio dell'impartizione di C* (gesto teorico del tutto in linea con il presupposto che l'essere della cosa è ridotta a nient'altro che alle attitudini percettive della sua decodificazione).

La scuola, più radicalmente, va rivoluzionata *al livello stesso della soppressione culturale*, ovvero, al livello della metamorfosi di S dettata *dal togliimento stesso di C in quanto fattore riconducibile all'ideologizzazione dell'opera* (gesto teorico del tutto in linea con il presupposto che l'essere della cosa è irriducibile, in quanto estetica, alla sua decodificazione unitaria imposta: «Modificare le modalità di accesso alla cultura, è modificare anche il suo contenuto, *sopprimerla come cultura*»¹⁰⁰). Insomma, *la rivoluzione della scuola (e, con essa, l'implementazione non-ideologica del pubblico museale), sul presupposto del togliimento di C, passa attraverso una teoria dell'arte che sia esplicativa dell'«art en personne» (e, perciò, che sia irriducibile ad una sociologia culturale che mantiene la relazione di S e C: ciò che si potrebbe provvisoriamente abbreviare attraverso la scomposizione dei fattori di S→C→((a)M), ovvero: ((a)→S)→M).*

«Per capire cosa sarebbe questo deperimento [dell'arte come cultura] si dovrebbe possedere una teoria dell'arte della quale non abbiamo per il momento che qualche elemento»¹⁰¹. Gli elementi riportati da Macherey alludono, con ogni evidenza, a ciò che scriverà organicamente di lì a poco, nello stesso anno, in *Pour une théorie de la production littéraire*. Sopra si diceva di una irriducibilità dell'opera all'imposizione di un codice, di una irriducibilità giocata sulla sua – *essenziale* – multisemanticità. Vediamo:

Ora, se l'opera d'arte può essere approssimativamente descritta come un sistema di segni, questo sistema è strutturato diversamente da un messaggio linguistico: diciamo provvisoriamente che non c'è mai nell'opera d'arte un messaggio alla volta, ma diversi; essa è fatta della loro sovrapposizione, ed è così che li abolisce come messaggi; linguaggi strapazzati [*brouillés*], parodistici, la cui funzione non è documentaristica (dal momento che non possono essere ridotti a una affermazione) ma rivelativa, gli oggetti che i musei contengono sono eloquenti di questo sapere indiretto che li abita¹⁰².

99 P. Macherey, *À propos* cit., p. 13.

100 *Ibidem* (corsivo mio).

101 *Ibidem*.

102 P. Macherey, *À propos* cit., p. 14.

Di fatto, non è questa la conseguenza del fatto che l'opera, come dirà in *Pour une théorie*, sia strutturata – sia cioè abitata difettivamente da una molteplicità (assente)? Non è un caso che su questa base teorica (vista in 2.) Macherey dirà, in piena assonanza con il testo sull'*Amore dell'arte*, quasi ad avere sotto occhio il brano appena riportato, che

ciò che nell'opera sollecita una spiegazione non è quella falsa semplicità che le viene data dall'unità apparente del suo senso, bensì la presenza in essa di un rapporto, o di una opposizione, tra elementi dell'esposizione o livelli compositivi, quel carattere disparato che ce la rivela costruita su un *conflitto di sensi*¹⁰³.

Liberare dall'opera la molteplicità contravvenendo all'imposizione della «culturalità» ideologica per codificazione – falsa semplicità di un messaggio linguistico: ecco, in definitiva, quello che per Macherey rappresenta l'imperativo di un sapere sull'arte, cioè di una estetica che sia esplicativa dell'arte in persona. Cioè di una estetica che sia esplicativa, per dirla col testo sulla produzione letteraria – della sua autonomia.

103 P. Macherey, *Per una teoria* cit., p. 84.

FOUCAULT, WITTGENSTEIN E LA DIMENSIONE DELL'ORDINARIO

ANDREA DI GESU

1. Introduzione

Il rapporto teorico che Foucault ha avuto con quelli che egli stesso definiva genericamente «gli analitici inglesi», e, tra di essi, con l'opera di Ludwig Wittgenstein in particolare, è uno dei capitoli meno indagati della sua produzione filosofica. Eppure, non solo sappiamo da alcune lettere personali che Foucault lesse e apprezzò questi autori fin dalla fine degli anni Sessanta – il periodo, come è noto, delle sue indagini sull'archeologia dei saperi –, ma riferimenti espliciti ad essi compaiono in molte delle sue opere maggiori – *L'archeologia del sapere*, *Le parole e le cose*, alcuni corsi al *Collège de France* – e in molti dei suoi numerosissimi interventi a conferenze e interviste. In questo intervento, ci proponiamo di indagare quest'influsso, e in particolare il ruolo fondamentale in esso giocato dalla filosofia del secondo Wittgenstein, a partire da un testo scritto da Foucault nel 1978 e intitolato *La philosophie analytique de la politique*. Il motivo di questa scelta è presto detto: in esso Foucault non solo tematizza esplicitamente il suo debito teorico per questi autori – non limitandosi, come in molti altri casi, a vaghi accenni generici –, ma ne spiega anche la ragione. Essi avrebbero sviluppato un certo modo di indagare filosoficamente la quotidianità incentrato su una concezione peculiare di ciò che essi definiscono, utilizzando un termine che conserverà da allora un significato tecnico preciso, l'ordinario – e, non a caso, la corrente filosofica a cui Foucault si riferisce è normalmente chiamata filosofia del linguaggio ordinario. Ora, è quest'idea di ordinarietà a costituire l'interesse principale di Foucault per questi autori: a partire da esso, il filosofo francese riassume in termini generali, nel saggio in oggetto, le sue ricerche di quegli anni sulla natura del potere e delle pratiche di resistenza a quest'ultimo, mostrando la convergenza teorica tra la sua prospettiva e quella che è definibile come propriamente wittgensteiniana, essendo stata sviluppata come modalità di indagine sul linguaggio principalmente nelle *Ricerche filosofiche*.

La tesi che mi propongo di dimostrare è che l'interesse per questo tema sia stato uno dei motivi principali che hanno spinto Foucault a rivolgersi, negli ultimi anni della sua vita, alle pratiche di cura di sé della cultura ellenistica e poi imperiale; e, inoltre, che quest'idea di ordinarietà costituisca una delle fonti fondamentali per la contestuale delineazione di quell'ontologia dell'attualità che rappresenta l'esito definitivo delle ricerche foucaultiane sul metodo e sulla natura della filosofia. Non solo: a partire da

quanto esposto, mostrerò come sia possibile allestire un dialogo teorico tra gli sviluppi contemporanei di quella tradizione di pensiero e gli ultimi lavori di Foucault: un dialogo che potrebbe costituire una fonte di straordinario arricchimento reciproco, per quanto riguarda argomenti di carattere epistemologico, politico e morale, e che del resto si è già cominciato da più parti a proporre, come per altro dimostrato da due conferenze internazionali sull'argomento svoltesi recentemente in Francia¹.

Dopo aver chiarito, nella prima parte, che cosa Foucault intenda per ordinario, così come le fonti filosofiche alle quali si ispira, procederò, nella seconda parte, ad un'analisi dei legami tra dimensione dell'ordinarietà e sfera del potere, e ad un'analisi per così dire simmetrica alla precedente sui rapporti tra ordinarietà e resistenze, mostrando poi come l'attenzione al tema dell'ordinarietà abbia costituito uno dei punti di partenza a partire dal quale Foucault ha spostato il suo interesse teorico sul tema della cura di sé e ha, contestualmente, elaborato l'idea di ontologia dell'attualità come culmine della sua riflessione specificamente metodologica sullo statuto e sul ruolo della pratica filosofica. Concluderò, infine, con alcune riflessioni di ordine più generale sulle prospettive di un dialogo e di una contaminazione tra le due tradizioni in oggetto.

2. L'ordinario e la filosofia analitica della politica

Nel 1978, in occasione di un viaggio in Giappone, Foucault tiene una conferenza intitolata *La filosofia analitica della politica* [*la philosophie analytique de la politique*]. Si tratta di uno strano titolo, addirittura sorprendente, per un testo che si colloca in un periodo di transizione nelle riflessioni specificamente metodologiche di Foucault, precedendo di qualche anno i testi sull'illuminismo che costituiscono il culmine di questa evoluzione teorica (e che risalgono, come è noto, al 1984², sebbene già compiutamente sviluppati nei corsi sul governo di sé e degli altri iniziati due anni prima³), ma, ed è assolutamente centrale notarlo, pressoché contemporaneo al primo testo dedicato a quella che sarà poi caratterizzata come ontologia dell'attualità, una lezione magistrale tenuta nel 1978 subito dopo il ritorno dall'estremo Oriente e intitolata *Illuminismo e critica*⁴. Appare dunque del tutto legittimo, da un punto di vista filologico, sottolineare la continuità tra i due testi, e la loro comune appartenenza ad uno stesso orizzonte di pensiero che Foucault comincia a elaborare in questi anni e che perfezionerà definitivamente più tardi. La peculiarità della conferenza giapponese in oggetto, tuttavia, risiede nel fatto che rappresenta

1 Si tratta di due conferenze organizzate nel 2007 all'École normale supérieure e nel 2013 all'Università di Paris-1 Panthéon-Sorbonne e i cui atti sono stati pubblicati, rispettivamente, in F. Gros, A. Davidson (sous la direction de), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Paris, Kimé, 2011, e P. Gillot, D. Lorenzini (sous la direction de), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, Paris, CNRS editions, 2016.

2 Cfr. M. Foucault, *What is enlightenment?*, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault reader*, New York, Pantheon Books, 1984, tr. it. di S. Loriga, *Che cos'è l'illuminismo*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, Feltrinelli, 1998.

3 Cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil-Gallimard, 2008, tr. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Milano, Feltrinelli, 2009.

4 Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, «Bulletin de la société française de philosophie», 84 (1990), 2, tr. it. di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997.

l'unico luogo della produzione foucaultiana in cui egli tematizza l'importanza dell'influenza di una certa filosofia analitica anglo-americana – così si esprime – nelle ricerche appena menzionate. E, in particolare, di una certa idea di ordinarietà, di quotidianità.

Sappiamo che Foucault lesse e apprezzò alcuni filosofi analitici già alla fine degli anni '60. In una lettera a Defert dell'Aprile 1967, egli scrive addirittura che la lettura degli analitici inglesi – Wittgenstein in particolare – lo ha impressionato tanto da fargli sospendere «ogni scrittura»⁵, manifestando la necessità di sviluppare le loro intuizioni in un quadro differente e più adatto ai suoi interessi teorici. Ulteriori menzioni si hanno in alcune interviste riguardanti *Le parole e le cose*⁶, così come ne *L'archeologia del sapere*⁷. La svolta metodologica successiva a quest'ultimo volume, e il conseguente cambio di sguardo – concentrato più sulla natura e sul funzionamento del potere, anche se sempre in relazione alle pratiche di sapere che esso stesso genera – potrebbe far pensare ad un allontanamento di Foucault dai suoi interessi per gli analitici inglesi; il testo che ci accingiamo a commentare, tuttavia, dimostra il contrario, testimoniando ad un tempo e la continuità di questa influenza sotterranea, di questo dialogo sottotraccia, e la sua ricalibrazione in funzione dei nuovi interessi e dei nuovi strumenti concettuali del filosofo francese.

In esso, Foucault comincia col chiedersi che tipo di rapporto la filosofia possa o debba intrattenere con il potere politico. Per quanto la filosofia sia sempre stata concepita, sin dalla figura e dal gesto di Socrate, come critica del potere, avendo avuto il filosofo in Occidente sempre «il profilo dell'anti-despota»⁸, questa critica ha assunto nella storia modalità molto diverse tra di loro: al modello del filosofo-legislatore, che sancisce i limiti legali del potere, la cui figura archetipica è Solone, fa da contrappunto la teorizzazione platonica del filosofo-consigliere del Principe; esterna a entrambi, e da essi perfettamente equidistante, troviamo la figura del cinico, totalmente indipendente dal potere e in grado di ridere di esso⁹. Foucault propone, in questo contesto, una posizione diversa. La filosofia può ancora giocare un ruolo di «contro-potere»¹⁰ a patto che smetta di far valere, nei confronti del potere, una sua legge¹¹; che smetta di pensarsi come profezia, pedagogia o legislazione¹²; che smetta, in altri termini, di riferirsi a degli standard universali, a dei valori trascendentali per mezzo dei quali giudicare del potere in termini di bene e male, di giusto e di ingiusto, per porre invece la questione, che Foucault definisce «naïve»¹³, dell'esistenza del potere stesso. La domanda propriamente filosofica diventa allora quella che si chiede, quasi banalmente: «in che cosa consistono le relazioni di potere?»¹⁴. Si tratta, scrive Foucault, di un gesto filosofico fortemente caratterizzato, che consiste non nello scoprire ciò che è nascosto, nell'andare in cerca di una verità che si nasconde e che

5 M. Foucault, lettera contenuta in id., *Dits et écrits* cit., vol. I p. 40.

6 Cfr. M. Foucault, *L'homme est-il mort?*, in ivi, vol. I, p. 570; *Sur le façons d'écrire l'histoire*, in *Les lettres françaises*, 1187 (1967), pp. 6-9, ripubblicato in ivi, vol. I, pp. 613-628, p. 623.

7 Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980, pp. 110 ss.

8 M. Foucault, *Gendai no Kenyoku wo tou*, in *Asahi Jaanaru*, 2 Giugno 1978, pp. 28-35, tr. fr. *La philosophie analytique de la politique*, in Id., *Dits et écrits* cit., vol. II, p. 537, tr. mia.

9 Cfr. *ibidem*.

10 Ivi, p. 540, tr. mia.

11 Cfr. *ibidem*.

12 Cfr. *ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, tr. mia.

non fa parte del piano del reale, ma piuttosto nel «rendere visibile precisamente ciò che è visibile, cioè [nel] far apparire ciò che è così vicino, così immediato, ciò che è così intimamente legato a noi stessi che, proprio per questo, non viene percepito»¹⁵. Il ruolo della filosofia, in relazione al potere, sarebbe dunque quello di «far vedere ciò che noi vediamo»¹⁶. La formulazione nasconde, nella sua apparente ridondanza, l'intera sostanza di una certa maniera di fare filosofia, alla quale Foucault mostra di aderire: si tratta di gettare lo sguardo sulla quotidianità, sull'ordinarietà, su ciò che fa parte della nostra vita quotidiana e che, proprio per questo, sfugge alla vista. Il metodo filosofico non ha nulla a che fare con ciò che è nascosto, ma, al contrario, con l'intrinseca problematicità del visibile. È a questo punto che Foucault traccia un parallelo esplicito con la filosofia analitica anglo-americana, riferendosi molto chiaramente, in particolare, alla così detta filosofia del linguaggio ordinario. Quest'ultima infatti «non si dà per compito di riflettere sull'essere del linguaggio o sulle strutture profonde della lingua; essa riflette sull'uso quotidiano che si fa della lingua nei differenti tipi di discorso. Si tratta, per la filosofia analitica anglo-sassone, di fare un'analisi critica del pensiero a partire dalla maniera con cui si dicono le cose»¹⁷. La figura alla quale Foucault si riferisce è, senza dubbio, il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*. Foucault nasconde addirittura nel testo della conferenza, secondo molti interpreti, alcune implicite citazioni da quest'ultimo testo¹⁸: la fonte della citazione che abbiamo appena letto, sull'importanza per la filosofia di ciò che è visibile e in piena luce, sarebbe un passaggio delle *Ricerche* in cui Wittgenstein scrive che «gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, – perché li abbiamo sempre sotto gli occhi.)»¹⁹; ciò che è invece metafisicamente nascosto, per così dire, ciò che non possiamo trovare nel piano dell'uso quotidiano, «non ci interessa»²⁰. Non solo. Sono frequentissimi i rimandi alla nozione di gioco, centrale nella speculazione del secondo Wittgenstein, e quest'ultimo risuona ancora nelle parole di Foucault, quand'egli spiega di volersi occupare di problemi «molto più limitati, molto più umili e che non hanno in filosofia lo statuto nobile, riconosciuto che hanno i grandi problemi»²¹; quasi trent'anni prima, infatti, Wittgenstein si era espresso in questi termini: «da che cosa acquista importanza la nostra indagine, dal momento che sembra soltanto distruggere tutto ciò che è interessante, cioè grande e importante? (Sembra distruggere, per così dire, tutti gli edifici, lasciandosi dietro soltanto rottami e calcinacci.) Ma quelli che distruggiamo sono soltanto edifici di cartapesta, e distruggendoli sgombriamo il terreno del linguaggio sul quale essi sorgevano»²².

15 Ivi, pp. 540-541, tr. mia.

16 Ivi, p. 541, tr. mia.

17 *Ibidem*, tr. mia.

18 Cfr. D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015, p. 22; anche Paltrinieri si mostra in accordo con Lorenzini: cfr. L. Paltrinieri, *Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault*, F. Gros, A. Davidson (a cura di), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres* cit., nota 2, p. 72; Savoia, invece, si limita a considerare il passo citato «il nucleo della sua affinità [di Foucault] con Wittgenstein»: cfr. P. Savoia, *D'un point de vue politique. Philosophie, pratiques, pouvoirs: notes sur Wittgenstein et Foucault*, in F. Gros, A. Davidson (a cura di), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres* cit., p. 168, tr. mia.

19 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953, tr. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 2014, p. 61.

20 *Ibidem*.

21 M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique* cit., p. 542, tr. mia.

22 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., p. 59.

Ora, il gesto di Foucault consiste, qui, nell'utilizzare questa metodologia di matrice wittgensteiniana per analizzare ciò che più gli interessa, vale a dire: le relazioni di potere. Di qui l'idea che, sulla base della filosofia analitica del linguaggio ordinario, possa essere costruita una «filosofia analitica della politica»²³, il cui scopo sarebbe di «analizzare ciò che succede quotidianamente nelle relazioni di potere»²⁴. Ma che cos'è dunque, esattamente, questa dimensione dell'ordinarietà, dell'ordinario, del quotidiano? Mi sembra possibile dire, in prima approssimazione, che esso rappresenti quello che definirei il piano di immanenza della filosofia di Wittgenstein. Com'è noto, alla prospettiva logicista del *Tractatus*, secondo la quale i problemi filosofici sono risolvibili riportando gli enunciati del linguaggio alla struttura logica trascendentale che nascondono²⁵, Wittgenstein sostituisce, nelle *Ricerche*, un punto di vista radicalmente alternativo, secondo il quale il significato coincide con l'uso che di una parola, di un'espressione o di un concetto si fa nel linguaggio concreto²⁶. Non essendoci alcuna realtà al di sopra o al di sotto della lingua quotidiana alla quale ricondurre gli usi maldestri o ambigui di quest'ultima, il lavoro del filosofo consisterà nel riportare al piano dell'ordinario gli enunciati che se ne distaccano postulando realtà metafisiche che divengono inevitabilmente fonti di fraintendimento e di problemi concettuali. Tra gli interpreti che hanno parlato di immanentismo della filosofia del linguaggio di Wittgenstein, mi sembra doveroso ricordare qui almeno De Carolis, Virno e soprattutto Aldo Giorgio Gargani, e, in Francia, due delle allieve più note di Jacques Bouveresse: Christiane Chauviré e Sandra Laugier²⁷. A quest'ultima dobbiamo una delle formulazioni più icastiche di quanto andiamo dicendo: «punto essenziale del secondo Wittgenstein [è] l'immanenza radicale della nostra vita in seno al linguaggio»²⁸. Si tratta di un'immanenza assolutamente peculiare, evidentemente, e apparentemente paradossale: come può il linguaggio, tradizionalmente pensato come il luogo del negativo per eccellenza – luogo del dispossessamento, dell'alienazione originaria, secondo la lezione lacaniana che in qualche modo riassume un profondissimo preconetto della metafisica occidentale –, permanere come tale – medium della comunicazione, e dunque mezzo, mediazione – e, tuttavia, dichiarare la propria immanenza alla vita che esprime e rappresenta? Una discussione approfondita di questo aspetto ci porterebbe molto lontano; basti qui dire che la teoria del significato delle *Ricerche* cerca precisamente di descrivere una vita naturalmente linguistica e significativa, e di una lingua immediatamente aderente all'esistenza che racconta. Il concetto che esprime al meglio questa dualità inestricabile è l'idea di *forma di vita*: dove la forma, il linguaggio, plasma la conformazione inconfondibile di una vita che solo così, appunto in una for-

23 M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique* cit., p. 541, tr. mia.

24 *Ibidem*, tr. mia.

25 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge, 1961, tr. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 2009.

26 Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit.

27 Cfr. M. De Carolis, *Una lettura del «Tractatus» di Wittgenstein*, Napoli, Cronopio, 1999, in particolare p. 14; P. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; P. Virno, M. Mazzeo, *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo*, in M. De Carolis, A. Martone (a cura di), *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Macerata, Quodlibet, 2002; A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Milano, Cortina, 2008; C. Chauviré, *Voir le visible: La seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003; S. Laugier, *Wittgenstein. Le sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009.

28 S. Laugier, *Wittgenstein. Le sens de l'usage* cit., p. 184, tr. mia.

ma, può a sua volta comparire come tale. L'ordinario è precisamente il campo in cui le diverse forme di vita circolano, si scontrano e si incontrano. È un piano di immanenza saturo di *bioi*, la cui concretezza e continua attività produttrice di senso plasmano la materialità della storia *tout-court*²⁹. Dopo essere rimasto abbagliato dalla purezza glaciale della logica, Wittgenstein ritrova così quel *rough ground* – quel terreno scabro – che, proprio perché causa dell'attrito, permette di camminare, secondo una celebre immagine delle *Ricerche*³⁰. D'altronde lo stesso Foucault, in un'altra conferenza di qualche mese successiva a quella che stiamo leggendo, manifesta l'esigenza di mantenersi, nella sua indagine, «nel campo d'immanenza delle singolarità pure»³¹, dimostrando ancora una volta l'affinità con le idee di Wittgenstein intorno al tema che stiamo trattando.

Ora, l'interprete più lucido dell'ordinario wittgensteiniano, colui che ha meglio di ogni altro fornito una descrizione convincente della sua peculiare ruvidità – e dunque storicità – è stato Stanley Cavell³². Senza dilungarci sui molteplici aspetti della sua influente interpretazione del secondo Wittgenstein, possiamo dire che Cavell vede all'opera, nel piano dell'ordinario, una dinamica che è essenzialmente, e irriducibilmente, rivendicativa. Non essendoci infatti standard logici o metafisici ai quali ricondurre i nostri enunciati per appurarne la verità o la correttezza, Cavell spiega che, nel quadro della teoria del senso proposta nelle *Ricerche*, ogni enunciazione rivendica un significato o, più precisamente, una comunità – una forma di vita – nella quale essa possa essere riconosciuta come corretta. In questo modo, le diverse forme di vita vivono del continuo rilancio collettivo della sfera di significati condivisi che le sostanziano come tali: non esiste, spiega il filosofo americano, qualcosa come una competenza linguistica in senso stretto, poiché l'unico modo di conoscere dei criteri di significato è di produrne, saggiando in questo modo lo stato contingente del mio accordo con la forma di vita rispetto a cui rivendico l'appartenenza. Ma, se è così, a far da contraltare a questo precario meccanismo di donazione di senso vi è la possibilità, sempre possibile, del rifiuto: di venire, in altri termini, esclusi dalla forma di vita che si rivendica come propria, di scoprire un disaccordo insanabile.

L'immediato valore etico e politico di una tale visione dell'ordinario risulta subito evidente³³. Le relazioni comunitarie – il partecipare ad una forma di vita – implicano una continua ricerca dello stato del proprio accordo con gli altri, nel significato più generale dell'espressione. Essa si configura da un lato come una diagnosi dello stato dei miei criteri

29 Cfr. su questo aspetto D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi* cit., p. 42.

30 Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., p. 57.

31 M. Foucault, *Illuminismo e critica* cit., p. 57.

32 Cfr., per quanto segue, S. Cavell, *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979, tr. it. parziale di B. Agnese, *La riscoperta dell'ordinario*, Roma, Carocci, 2001, soprattutto pp. 25-175.

33 Cavell ha sviluppato questa interpretazione in chiave etico-politica di Wittgenstein, le cui basi sono già pienamente esplicitate nella sua opera principale – *The claim of reason* –, specialmente nel contesto delle sue ricerche sul concetto di perfezionismo: cfr. Cavell, *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of emersonian perfectionism*, La Salle, Open Court, 1990, tr. it. di M. Falomi, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, Roma, Armando, 2014. Cfr. anche Laugier, *Wittgenstein and Cavell: anthropology, skepticism, and politics*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 2006; E. Hammer, *Stanley Cavell. Skepticism, subjectivity, and the ordinary*, Polity, Cambridge 2002, p. 130 ss.; P. Donatelli, *Bringing truth home. Mill, Wittgenstein, Cavell, and moral perfectionism*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community* cit.

di accettazione del comune rispetto a cui rivendico l'appartenenza; dall'altro, come una radiografia dell'insieme di usi che compongono la nostra forma di vita. Le due dimensioni si intrecciano in maniera indissolubile: non vi è letteralmente possibilità di una politica senza riferimento alla responsabilità etica del soggetto, così come non vi è un'etica soggettiva che non sia attraversata e plasmata dalle interazioni intersoggettive entro cui si forma. Questo piano del tutto immanente in cui le forme di vita circolano e si scontrano è, per Cavell, assolutamente originario. La politicità delle forme di vita non è in altri termini derivata, ma costitutiva della loro conformazione. Non solo l'ordinario è dunque un campo di battaglia, ma è un campo di battaglia intrinsecamente etico-politico, in cui in ogni momento ne va del destino di ogni forma di vita e di ogni soggettività che vi si riconosce.

Questo tipo di interpretazione si spinge evidentemente ben più in là di quanto Foucault possa aver letto o apprezzato dell'opera di Wittgenstein, ma è straordinariamente consonante con molte delle ricerche degli ultimissimi anni della sua vita, costituendo un esempio di quella possibilità di contaminazione a partire dalle affinità esplicitamente segnalate da Foucault di cui ho parlato all'inizio di questo intervento. Ci tornerò a breve; la domanda a cui vorrei rispondere ora è, invece, la seguente: che tipo di conseguenze ha l'interesse per l'ordinario, la centralità di questo tema, sul modo di pensare i dispositivi di potere, da un lato, e le pratiche di resistenza, dall'altro?

3. Ordinarietà del potere, ordinarietà delle resistenze

Tra i vari motivi che hanno portato Foucault a concentrare la sua attenzione sulla dimensione dell'ordinario, ve n'è uno che riguarda la natura delle relazioni di potere di cui egli si propone di fare l'analisi. In effetti, non ogni tipo di potere ha il suo luogo più proprio nella quotidianità delle esistenze: vi sono meccanismi di potere massivi, barocchi e stra-ordinari nelle loro manifestazioni, riguardo i quali studiarne gli effetti sul piano dell'ordinario potrebbe risultare addirittura fuorviante: lo splendore dei supplizi della penitenza medievale, con cui si apre *Sorvegliare e punire*, ne è un esempio significativo³⁴. Al contrario, vi è una modalità di esercitare il potere che risulta assolutamente invisibile ad uno sguardo, per così dire, macroscopico, e che proprio nella quotidianità dei gesti e delle parole esibisce i suoi effetti e va dunque ricercata: si tratta di ciò che Foucault chiama *potere pastorale*, il cui obiettivo è «condurre e dirigere gli uomini lungo tutta la loro vita e in ciascuna delle circostanze di questa vita», un potere che «consiste nel voler prendere in carico l'esistenza degli uomini in dettaglio e nel suo dispiegamento dalla nascita e fino alla morte»³⁵. Nato come potere di tipo specificamente religioso, consubstanziale al cristianesimo e alle sue pratiche di direzione di coscienza, esso ha plasmato le soggettività occidentali fin nella più intima fibra del loro essere, costruendo un certo modo di rapportarsi al – e di concepire il – proprio sé i cui effetti perdurano tuttora. Ciò che tuttavia ci interessa di più nel contesto di quanto andiamo dicendo è quanto Foucault aggiunge subito dopo, quando spiega come le nuove società borghesi e industriali a partire dal '700 abbiano riutilizzato, laicizzandole, le strategie del potere pastorale, producendo una rete di controllo e direzione delle pratiche e dei pensieri degli individui

34 Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1993.

35 Id., *La philosophie analytique de la politique* cit., p. 548, tr. mia.

che, nel loro complesso, costituiscono ciò che Foucault ha definito società disciplinare³⁶. È dunque per il fatto che le società disciplinari estendono il vecchio potere pastorale in tutti gli ambiti del sociale, saturandone lo spazio di dispositivi il cui obiettivo è spesso il singolo gesto, o la singola parola, e dunque plasmando l'ordinarietà dell'esistenza fin nei suoi più infimi particolari, che l'analisi di questo tipo di governamentalità non potrà che prendere come oggetto d'indagine il piano dell'ordinario.

Ora, questo legame tra potere e ordinarietà produce delle conseguenze molto importanti sulle modalità di resistenza che ne costituiscono il contrappunto. Innanzitutto, scrive Foucault, esse si presentano come lotte immediate, e in due sensi: da un lato, esse rifiutano l'idea che ci sia un centro nevralgico del potere al quale sferrare l'attacco definitivo, concentrandosi piuttosto sulle istanze di potere più vicine e modeste, dalla condizione dei detenuti nelle prigioni a quella dei folli negli istituti psichiatrici; dall'altro, esse non presuppongono più alcuna idea di rivoluzione o liberazione totale, sbarazzandosi di conseguenza della dimensione totalizzante delle grandi ideologie otto-novecentesche dell'emancipazione. Tutto ciò non significa, tuttavia, che esse siano da bollare come irrimediabilmente riformiste. Si tratta, piuttosto, del contrario. Ciò che queste lotte tendenzialmente ottengono non è tanto un obiettivo parziale, legato a conflittualità minimali presenti nel tessuto del corpo sociale; il loro vero scopo è piuttosto una destabilizzazione continua, «apparentemente senza fine»³⁷, dei meccanismi di potere. Per questo motivo, con una formulazione apparentemente bizzarra, Foucault specifica come esse non rivendichino più diritti fondamentali o libertà garantite – non cerchino più, in altri termini, di guadagnare una posizione migliore in un gioco di potere dato – ma si configurino piuttosto come rifiuto del gioco tout-court: «non si tratta più di conflitti all'interno dei giochi, ma di resistenze al gioco e di rifiuto del gioco stesso»³⁸. Chiaramente, ciò non significa che queste pratiche di resistenza possano sottrarsi alla relazione costitutiva che esse inevitabilmente intrattengono, secondo Foucault, con il potere³⁹, ma piuttosto che esse cerchino perennemente, e in maniera diffusa, di minimizzarne l'azione, di affinare il più possibile «l'arte di non essere eccessivamente governati»⁴⁰.

Le resistenze si concentrano dunque su temi che plasmano la quotidianità, frammentandosi in una miriade di atti di disobbedienza o di rifiuto parziali; mirano tendenzialmente ad un rifiuto totale del gioco di potere che fronteggiano; sono lotte immediate, nei due sensi che abbiamo appena visto. Ora, l'idea del rifiuto del gioco del potere che troviamo in questo testo costituisce, a mio avviso, uno dei punti più interessanti a partire dai quali riproporre alcune tra le più dibattute questioni irrisolte della filosofia di Foucault. Quest'idea di destabilizzazione continua, costruita in esplicita polemica con una certa concezione rivoluzionaria che ha dominato larga parte del pensiero critico novecentesco⁴¹, fa sor-

36 Cfr. *ivi*, pp. 550-551.

37 *Ivi*, p. 547, tr. mia.

38 *Ivi*, p. 543, tr. mia.

39 Il riferimento canonico, a cui si rimanda, è M. Foucault, *La volontà di sapere*, Paris, Gallimard, 1976, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2013.

40 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997, p. 38.

41 Alle tre caratteristiche che abbiamo appena elencato, Foucault ne aggiunge in effetti una quarta che sembra avere, nell'economia del testo, il ruolo di legittimare filosoficamente e storicamente una critica strisciante al marxismo e in particolare alle istituzioni e ai modelli di lotta politica del socialismo reale e ancora prima del leninismo che pervade il testo della conferenza: Foucault sottolinea che le lotte contemporanee hanno come obiettivo i fatti di potere in loro stessi, più che l'ineguaglianza o lo sfruttamento economico. Cfr. *La philosophie analytique de la politique cit.*,

gere due ordini di questioni strettamente connessi tra loro che mi sembrano centrali, e che vorrei approcciare allestendo un dialogo con alcune tra le più interessanti voci della critica *lato sensu* wittgensteiniana. Sono problematiche di natura politica ed epistemologica ad un tempo; in questa sede, mi concentrerò più sul primo aspetto, ma vorrei ricordare che esse possono essere riscontrate anche nei testi di Foucault dedicati all'archeologia dei saperi dei primi anni sessanta, dove il secondo aspetto è certamente più centrale.

In primo luogo, l'idea di destabilizzazione continua porta con sé il problema dell'assenza di una meta finale e definitiva della lotta politica, in altre parole di un'immagine più o meno ideale di come dovrebbe essere una società infine emancipata e libera. Queste lotte, scrive in effetti Foucault, «s'inscrivono all'interno di una storia che è immediata, s'accetta e si riconosce come indefinitamente aperta»⁴². Aperta, ma racchiusa su un'unico campo di immanenza: ciò che è inaccettabile delle teorie della rivoluzione che Foucault critica è precisamente il loro postulare un'altro piano di realtà che, liberandosi totalmente del potere, diano inizio a una nuova storia, ad una palingenesi dell'umano. L'ordinario è un campo di battaglia, dicevamo prima: un campo di battaglia che si mostra qui come intrascendibile, e in cui, anzi, le peggiori distorsioni, i più aspri meccanismi di controllo e regolazione delle vite, vengono messi in atto precisamente da quelle prospettive politiche che mirano ad un'uscita definitiva da esso. Ma se è così, come è possibile giustificare questo tipo di pratiche di resistenza? Come legittimare una critica diffusa ai meccanismi del potere disciplinare che tuttavia rifiuta di tornare ai paradigmi teorici delle rivoluzioni novecentesche, e che esplicitamente sostiene che non ci sia una patria da trovare alla fine dei nostri sforzi?

Nell'ambito delle letture politiche dell'opera di Wittgenstein, questa questione ha ricevuto un trattamento peculiare. In particolare, se ne è occupata, con esiti interessanti, Naomi Scheman, un'epistemologa femminista nonché importante studiosa contemporanea del filosofo austriaco. La questione posta dalla filosofa è la seguente: «Come possiamo rendere intelligibile la profonda ed estesa insoddisfazione verso il terreno scabro delle nostre forme di vita senza invocare standard trascendentali?»⁴³. La Scheman affronta così di petto la natura problematica dell'ordinario wittgensteiniano, un piano in cui qualunque elucubrazione filosofica che ipotizzi un «super-ordine»⁴⁴, come anche Wittgenstein si esprime, in grado di legittimarlo trascendentalmente, viene squalificata da principio, e in cui nondimeno viene esplicitamente invocata la necessità di una critica. Se infatti la terapia della prassi filosofica riporta le parole dai loro usi metafisici «indietro al loro impiego quotidiano»⁴⁵, come scrive Wittgenstein, ciò non significa però che l'ordinario possa essere concepito come un *Heimat*, una patria perduta delle parole e delle prassi nella quale soltanto esse sarebbero a casa. L'ordinario è un piano di immanenza privo di qualsivoglia valore normativo: non si tratta, come precisa Scheman provocatoriamente, di una nostra incapacità di riconoscere la casa quando ci siamo

p. 545. È facile intuire poi la presenza dello stesso riferimento polemico nella contrapposizione, citata poco fa, tra una filosofia che, nei confronti della politica, mira a far valere una sua legge più o meno trascendentale, secondo un atteggiamento pedagogico o legiferante, e una filosofia che pone invece la domanda ingenua sulla natura dei rapporti di potere in quanto tali.

42 Ivi, p. 546, tr. mia.

43 N. Scheman, *Forms of life: mapping the rough ground*, in H. Sluga, D.G. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018² (1996), p. 405, tr. mia.

44 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., p. 55.

45 Ivi, p. 59.

dentro⁴⁶. Che possibilità rimane, dunque, per la critica – epistemologica – e soprattutto per il cambiamento etico-politico? La risposta, per Scheman, passa dalla costruzione di ciò che definisce una «concezione diasporica di casa»⁴⁷: una patria, una liberazione totale, un habitat naturale e infine privo di ogni alienazione per i nostri significati e per le nostre azioni, semplicemente non esiste; anzi, un luogo del genere sarebbe del tutto inabitabile, come l'abbacinante spettacolo della lastra di ghiaccio a cui Wittgenstein, criticando le sue stesse posizioni del *Tractatus*, aveva paragonato la logica. L'unica casa che possiamo immaginare, è consustanziale al processo stesso con il quale modifichiamo continuamente la situazione contingente delle nostre forme di vita: è l'attitudine critica stessa, intesa come imperativo a vigilare continuamente e a trasformare incessantemente le condizioni etiche e politiche del nostro stare insieme, aprendoci ad una destabilizzazione continua che sembra coincidere con l'esplorazione inesausta della libertà come spazio riflesso dell'etica e della politica descritta da Foucault⁴⁸. Scheman conclude con un passo che merita di essere citato per esteso:

Vorrei suggerire che possiamo pensare alle nostre parole come diasporicamente legate a una casa, [...] dove la casa non è né un posto esistente attualmente, né un luogo di trascendenza. Piuttosto, si presenta a noi come un imperativo etico e politico a creare forme di vita che collocherebbero le nostre parole e noi stessi in una giusta relazione. [...] Non ci sono altre case per le nostre parole che quelle che creiamo nelle, e attraverso le, nostre pratiche, né ci sono maniere predeterminate di specificare che cosa vuol dire aver stabilito pratiche giuste, ma ciò non significa che l'idea che potremmo non stare agendo come dovremmo non abbia senso⁴⁹.

La seconda questione che vorrei trattare discende in maniera naturale da quanto abbiamo appena esposto. Il fatto che non ci siano standard trascendentali sui quali costruire un progetto di emancipazione non implica soltanto il problema di come definire il termine, la meta di quest'ultimo, ma anche il problema di come sia possibile assurgere ad uno sguardo critico sulle nostre pratiche, e di come sia possibile trasformarle. In altre parole, qual è il posto da cui il critico può parlare, se non c'è letteralmente altro posto se non l'ordinarietà e le forme di vita che la compongono e nelle quali i soggetti sono irrimediabilmente presi? E, inoltre, che natura possono avere queste prassi modificatrici o rivoluzionarie, nel momento in cui l'idea di destabilizzazione continua presuppone l'impossibilità di disfarsi definitivamente del potere, e dunque il fatto che le azioni miranti a destabilizzare o modificare una forma di vita sono in ogni caso inserite in una dinamica con dei dispositivi di potere? I due piani della questione vanno tenuti evidentemente assieme, poiché l'uno implica necessariamente l'altro.

Anche in questo caso, alcuni interpreti di Wittgenstein interessati agli aspetti etico-politici del suo pensiero si sono posti domande estremamente simili, sviluppando in particolare la concezione wittgensteiniana di regola. Quest'ultima, in Wittgenstein, non è mai isolabile come tale, in astrazione dalle pratiche che plasma; essa non è un loro schema

46 Cfr. N. Scheman, *Forms of life: mapping the rough ground* cit., p. 391.

47 Ivi, p. 405.

48 Cfr. M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in «Concordia. Revista internacional de filosofía», 6 (1984), poi in id, *Dits et écrits* cit., tr. it. di S. Loriga, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985* cit., Milano, Feltrinelli, 1998.

49 N. Scheman, *Forms of life: mapping the rough ground* cit., pp. 408-9, tr. mia.

o una loro ratio esplicitabile, potendo essere pensata solo come immanente all'agire. La regola è la forma, l'immagine dell'agire stesso, la sua significatività: è dunque, scrive il filosofo austriaco, da concepirsi come un'abitudine regolata, un uso, un'istituzione⁵⁰. Ora, come pensare, in questo contesto, alla trasformabilità della regola? Da quale posizione, e con quale tipo di prassi? Tra gli interpreti che si sono dedicati alla questione, Aldo Giorgio Gargani e Stanley Cavell sono giunti a esiti simili e che possono risultare di nostro interesse. Entrambi si sono scagliati contro l'idea che la regola sia un'interpretazione della prassi, che, cioè, la regola sia una sorta di manuale di istruzioni che l'agente ripercorre nella mente prima di compiere l'azione. Wittgenstein sottolinea d'altronde a più riprese come «le interpretazioni, da sole, non determin[i]no il significato»⁵¹. La categoria di interpretazione andrà dunque sostituita con un altro paradigma, in grado di tenere conto di questa natura tecnica⁵² del seguire una regola. Gargani propone, a questo proposito, l'idea di applicazione: una regola non interpreta un'azione, ma coincide con la capacità di applicare a casi sempre nuovi pattern di comportamento consolidati in un'abitudine⁵³. Essa è dunque – ecco il punto – costitutivamente aperta, poiché ha sempre a che fare con un universo di contingenze alle quali essa cerca costantemente di adattarsi. In questo senso Chauviré ha contrapposto l'idea di capacità, e la dinamicità che le è intrinseca, a quella di disposizione, intesa al contrario come pedissequa applicazione meccanica senza possibilità di cambiamento⁵⁴. Ancora più interessante a mio avviso è tuttavia la proposta di Cavell, che ha parlato, più che di applicazione, di produzione: per il filosofo americano, fare a meno di qualunque tipo di trascendentale nella spiegazione del significato – come Wittgenstein si propone di fare nelle *Ricerche* – significa riconoscere la natura produttiva della creazione di senso, il fatto, cioè, che le possibilità di proiezione di una regola siano indeterminate poiché indeterminati sono i possibili nuovi contesti con i quali essa dovrà avere a che fare. Se è chiaro che le modificazioni possibili non sono arbitrarie, poiché la regola fornisce alla prassi uno schema di comportamento – un *habitus*, avrebbe detto Bourdieu –, ciò non significa che non esista possibilità di cambiamento *tout-court*: come Cavell sottolinea giustamente, è necessario pensare assieme da un lato «il fatto che qualsiasi forma di vita ed ogni concetto integrato ad essa possiedono un numero indeterminato di esempi e di direzioni di proiezione» e dall'altro «il fatto che questa variazione non è arbitraria»⁵⁵. In questo quadro teorico, non solo il cambiamento diviene possibile, essendo anzi implicato necessariamente nella natura della prassi regolata; ma la domanda sulla posizione del critico, sulla possibilità di una critica della propria forma di vita, in altre parole, diviene insensata: quest'ultima non è infatti una realtà organica, autosufficiente e in sé conchiusa, configurandosi al contrario come costitutivamente aperta e precaria, e in cui dunque ogni nuova contingenza può essere l'occasione per una risposta eterodossa, marginale e sovversiva. La prassi e il significato sono, in questo contesto, continuamente e necessariamente costruiti e affinati, poiché la loro figura non è mai data una volta per tutte. Si tratta, in altre parole, di un gioco di plasmazione continua di sé e della comunità

50 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., p. 95.

51 Ivi, p. 94.

52 Cfr. L. Wittgenstein, *Remarks on the foundations of mathematics*, Oxford, Blackwell, 1978, tr. it. di M. Trinchero, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Torino, Einaudi, 1988, p. 310.

53 Cfr. A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Milano, Cortina, 2008, p. 88.

54 Cfr. C. Chauviré, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2004, pp. 11-39.

55 S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario* cit., p. 248.

che costituisce, propriamente, l'esistenza storica di entrambi, e che complessivamente formano il *rough ground* del piano dell'ordinario.

Ora, è evidente che questo tipo di sviluppo del problema è solo in parte riconducibile al discorso foucaultiano, e ogni tentativo di comparazione o contaminazione deve procedere in maniera estremamente prudente; né infatti la regola è sovrapponibile *tout-court* ad un qualcosa come un dispositivo, né le pratiche di resistenza sono del tutto configurabili nei termini utilizzati dalle letture di Wittgenstein che ho proposto⁵⁶. Tuttavia, la possibilità di un dialogo è, a mio avviso, non solo evidente – se è vero che le concettualità sono in parte distinte, è però chiaro che i termini dei problemi sono invece i medesimi –, ma anche stimolante, e non solo riguardo a queste due tematiche che ho appena affrontato.

Tornando infatti a Foucault, è a partire da questa ordinarietà del potere disciplinare, e dalla riflessione sulla natura delle resistenze ad esso, che egli sposta il fulcro della sua indagine sulla cura di sé, sull'estetica dell'esistenza e in generale sulle modalità greco-romane di concepire i processi di soggettivazione e la natura dell'etica e della politica. Egli nota esplicitamente, nel testo che stiamo discutendo, l'assoluta distanza tra la linea cristiana e poi capitalistico-borghese che va dal potere pastorale a quello disciplinare, e la conformazione delle società greco-romane: «ora un potere di questo genere, così attento, così pieno di sollecitudine, così interessato alla salvezza di tutti e di ciascuno, le società antiche, le società greche e romane non l'avevano conosciuto e non lo avrebbero verosimilmente voluto»⁵⁷. E mi sembra si possa dire che i due vettori principali di interesse di Foucault nei confronti del pensiero classico siano precisamente quelli che abbiamo visto svilupparsi, a partire da una comune problematizzazione dell'immanenza dell'ordinarietà, nelle letture politiche di Wittgenstein: da un lato, l'idea di un'interminabilità di principio del processo di trasformazione di sé e della propria forma di vita, il rifiuto di un'ottica trascendentale, l'inesistenza di una casa alla quale ricondurre i processi di soggettivazione; dall'altro, la prospettiva di un gioco indefinito tra soggettivazioni resistenti e dispositivi di assoggettamento, l'idea di una costruzione del sé e del proprio rapporto all'altro sempre presa in una dinamica costitutiva tra poteri e resistenze. Ciò che voglio dire, è che è a partire da questo problema dell'ordinario, visto come esito di una certa evoluzione dei meccanismi governamentali della tradizione dell'occidente, che Foucault giunge a occuparsi di problemi che lo pongono in affinità con gli sviluppi del

56 È tuttavia importante sottolineare che la ricerca di Judith Butler ha sviluppato la teoria foucaultiana del potere precisamente in un quadro teorico di questo tipo, interrogandosi, nei suoi studi sulla natura del genere ma non solo, sulla relazione tra regolamentazione sociale e politica dei comportamenti e possibilità dell'agire sregolato ed eterodosso: cfr. almeno J. Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Londra, Routledge, 1990, tr. it. di S. Adamo, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2013. Le sue conclusioni, che vedono nella parodia dei comportamenti socialmente accettati (resa possibile proprio da questi ultimi, in quanto loro ripetizione eterodossa e straniante), come tali investiti da fasci di dispositivi di potere e di sapere, la possibilità di contestarne la vigenza – come nella performance drag –, sono molto consonanti con questa concezione di regola e di produzione continua dei suoi casi di applicazione che abbiamo appena esposto. Questo tipo di posizioni può, a mio avviso, costituire una risposta soddisfacente all'annosa obiezione secondo la quale, all'interno della teoria foucaultiana, sarebbe realmente impossibile concepire una vera resistenza ai dispositivi di potere, in quanto non esisterebbe la possibilità di porsi del tutto fuori da questi ultimi: questione rilanciata di recente, in una brillante lettura di Foucault, anche da R. Esposito. Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino, Einaudi, 2018, pp. 181-186.

57 M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique* cit., p. 548, tr. mia.

pensiero wittgensteiniano che abbiamo evocato. In un gioco di rimbalzi sorprendente, e che dona solidità ulteriore alle tesi che andiamo qui esponendo, è inoltre da notare – sebbene mi è possibile in questa sede soltanto fare un accenno all'argomento – come Cavell e gli studiosi che si muovono nel solco della sua lezione siano pervenuti, a partire dalle discussioni che abbiamo letto, a studiare l'idea di perfezionismo morale come modo di problematizzare l'etica che, rifiutando di concepire quest'ultima come una disciplina prescrittiva o normativa mirante alla costruzione di edifici teorici complessi dai quali sia possibile ricavare delle norme prefissate per l'agire, la pensa piuttosto nei termini di un rapporto di sé con sé, di una costruzione estetica del sé⁵⁸, avvicinandosi esplicitamente alle conclusioni foucaultiane⁵⁹.

L'attenzione all'ordinario presuppone dunque, in entrambi i filoni di ricerca, una riformulazione dell'etica e della politica nei termini di cura e attenzione al proprio sé. Cavell è, ancora una volta, colui che ha tematizzato in termini più convincenti questo legame. Il ritornare al quotidiano, l'imperativo delle *Ricerche*, è interpretato infatti dal filosofo americano come una conversione, come una presa di consapevolezza che conduce ad un lavoro di modificazione del sé, giocando sull'ambivalenza del termine inglese *re-turning* (dove viene evidenziato che il ritornare è al tempo stesso un *turning*, una conversione, una svolta)⁶⁰. L'ordinario si configura così, in ultima analisi, come lo spazio scabro delle nostre soggettivazioni individuali e collettive, a partire dal quale soltanto diviene possibile pensare a possibilità etico-politiche di emancipazione.

4. Conclusione: aporie e prospettive di una politica e di un'etica dell'ordinario

In questa sezione conclusiva vorrei innanzitutto proporre una disamina, certamente incompleta e parziale, di alcuni nodi problematici dell'insieme di prospettive teoriche che ho appena analizzato, così come di alcune possibili linee di sviluppo che da quest'ultime si dipartono; e, in secondo luogo, collocare questo insieme eterogeneo di proposte, in cui gli sviluppi delle ricerche filosofiche di Foucault e di Wittgenstein sembrano con-

58 In particolare, riprendendo la lezione emersoniana, Cavell spiega come il soggetto perfezionista sia costitutivamente scisso tra un io raggiunto e un io non raggiunto (*attained e unattained self*): il primo rappresenta l'attuale conformazione etica del soggetto e, di conseguenza, è specchio di un'adesione alla forma di vita che costituisce la sua comunità. Il secondo funge invece da giudice, da istanza di miglioramento che, agendo perennemente sull'io, ne mette in discussione lo statuto, scongiurando quell'irriflesso atteggiamento conformista che, per Emerson come per Cavell, costituisce il peggiore rischio per una costruzione etica del sé. Il risultato è che il soggetto è sempre spinto a mettere in discussione se stesso, a trasformarsi seguendo l'ideale di una perfettibilità indefinita; e, *in questo stesso processo*, a rivendicare la trasformazione della comunità di cui fa parte, poiché è precisamente l'insoddisfazione verso i valori dai quali essa è informata – il rifiuto del conformismo morale – a causare il movimento perfezionista di modificazione e miglioramento del sé. Cfr. S. Cavell, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano* cit.

59 Per quanto concerne i parallelismi tra Cavell e Foucault, si veda D. Owen, *Perfectionism, parrhesia, and the care of the self: Foucault and Cavell on ethics and politics*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community* cit., e D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi* cit.

60 Cfr. S. Cavell, *Declining decline. Wittgenstein as a philosopher of culture*, in *This new yet unapproachable America*, Albuquerque, Living Batch Press, 1989, tr. it. parziale di D. Sparti, *Il tramonto al tramonto. Wittgenstein filosofo della cultura*, in D. Sparti (a cura di), *Wittgenstein politico*, Milano, Feltrinelli, 2000.

vergere, all'interno di un quadro più ampio in cui esse possano essere confrontate con le altre tradizioni filosofiche che si dividono gran parte del dibattito contemporaneo (in particolare, ma non solo, l'ambito italiano) sui temi che stiamo trattando.

Abbiamo visto come l'esito comune delle ricerche che abbiamo analizzato individui nella costruzione etica del sé – nei termini, foucaultiani, delle pratiche di soggettivazione e di cura di sé, o nei termini cavelliani e dunque neo-wittgensteiniani del perfezionismo morale – il luogo decisivo dell'elaborazione di prassi propriamente politiche di emancipazione. Il confine tradizionalmente netto tra etica e politica collassa in una prospettiva fondata sulla costitutiva interrelazione tra prassi di elaborazione etica individuale e immediato riferimento politico e comunitario delle stesse: ogni modalità di relazione morale a sé contiene, in altri termini, la definizione di un certo regime di rapporto all'altro da sé che implica necessariamente il rimando ad un modello propriamente politico, più o meno definito, di società in cui certe soggettivazioni, e non altre, costituiscono la natura della comunità politica di riferimento. A questo tipo di descrizione della realtà politica rimanda, in effetti, la nozione di forma di vita e la dinamica che essa implica e da cui è costituita.

Ora, i due problemi di cui ci siamo occupati – l'assenza di una meta finale delle pratiche politiche di emancipazione, condensata nell'idea foucaultiana di destabilizzazione continua, e la problematicità dell'idea di uno sguardo o di una posizione critica nel contesto puramente immanente del piano dell'ordinarietà – non sono certamente esauriti dalle risposte elaborate dai continuatori dell'opera di Wittgenstein che abbiamo letto. In particolare, la definizione di una concezione diasporica di casa, così come la rivendicazione della possibilità della critica a partire da una ridefinizione della natura della prassi regolata, non risolvono il problema della totalizzazione o ricomposizione politica delle lotte stesse: come è possibile, in altri termini, generalizzare i rifiuti minimali ed estremamente localizzati ai dispositivi di potere di cui subiamo gli effetti? Come diffondere l'eterodossia e il comportamento deviante, in modo tale da cambiare il volto di una prassi sociale consolidata? Come concepire, insomma, il passaggio da prassi di soggettivazione resistenti a resistenze massive e stratificate, ed eventualmente a comunità politiche radicalmente alternative a quelle esistenti? Mi sembra sia questo il principale nodo problematico delle varie posizioni che abbiamo tratteggiato in queste pagine.

Il rischio, a mio avviso, è che una politica delle forme di vita, per come comincia ad essere pensata in questi autori e soprattutto all'intersezione delle loro voci, si appiattisca del tutto su quelle che, in un famoso dibattito tra Honneth e Fraser⁶¹, vengono definite lotte per il riconoscimento, miranti cioè a ottenere l'accettazione, da parte degli apparati e delle strutture di potere, di miriadi di specificità culturali, micro-comunità alternative sostanzialmente ininfluenti sul piano dell'elaborazione di un rifiuto complessivo delle pratiche governamentali contemporanee. Un possibile antidoto al rischio che andiamo esponendo – e che potremmo definire, sostanzialmente, come quello dell'auto-ghettizzazione delle comunità resistenti – potrebbe passare, a mio avviso, dal tentativo programmatico di pensare assieme la dimensione, pur importante, del riconoscimento con quella, che Fraser rivendica contro Honneth, della redistribuzione: dove con quest'ultima andrebbe però intesa non tanto e non solo una prospettiva che miri a mitigare le strutturali distorsioni di cui le politiche economiche capitalistiche, specie nella loro versione post-

61 Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, London and New York, Verso, 2003, tr. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politica*, Roma, Meltemi, 2007.

fordista contemporanea, sono foriere, quanto una critica generale e complessiva della governamentalità neoliberale. In altre parole, la domanda su che cosa sia una vita buona, una forma di vita accettabile, non può prescindere da una attitudine critica nei confronti dell'insieme delle strutture economiche e politiche nelle quali, e contro le quali, queste forme di vita dovrebbero dispiegarsi. Una politica ed un'etica dell'ordinario possono cioè diventare efficaci a patto di assumere la problematicità dell'ordinario, dell'attualità che ci circonda, nel suo complesso: pensando insieme rifiuti localizzati e una visione critica complessiva che passa necessariamente da un corpo a corpo con il piano dell'economia politica. Significativamente, una delle voci più promettenti dell'ultima generazione di critici francofortesi, Rahel Jaeggi, ha sviluppato proprio in direzione di una politica delle forme di vita una versione di teoria critica che mira programmaticamente a superare la contrapposizione patente tra paradigmi del riconoscimento e della redistribuzione⁶²: pur se inserita in un quadro teorico non del tutto sovrapponibile con quello qui presentato, la proposta di Jaeggi dimostra come questa direzione di ricerca possa effettivamente costituire un *tertium datur* di cui si tratta di pensare a fondo lo statuto teorico e politico.

Non è, per altro, solo nell'alveo della tradizione della teoria critica che questo tipo di problematiche sono proponibili. Non va dimenticato che Foucault stesso, poco prima di immergersi nello studio delle pratiche di soggettivazione greco-romane e cristiane, dedica uno dei suoi corsi al Collège de France alla nascita della biopolitica e, contestualmente, all'evoluzione della razionalità economica e politica liberista in quella che è la sua fisionomia contemporanea, soffermandosi in particolare sul fondamentale contributo fornito dagli economisti tedeschi della scuola ordoliberalista⁶³. Contro un inveterato pregiudizio secondo il quale l'opera di Foucault sarebbe sostanzialmente disinteressata alle questioni tradizionali dell'economia politica⁶⁴, questo corso testimonia dell'urgenza, percepita da Foucault, di inserire in seno al suo paradigma di studio dei regimi di governo e più in generale delle tipologie di potere la realtà del liberismo politico ed economico, nonché della sua evoluzione neoliberista. In effetti, si tratta per Foucault proprio di analizzare quest'ultimo in quanto regime di potere, in quanto razionalità di governo – in polemica, mi sembra si possa dire, con talune degenerazioni economiciste della tradizione marxista. In un'ottica foucaultiana, quanto abbiamo finora elaborato sul necessario accostamento tra redistribuzione e riconoscimento potrebbe essere dunque ridefinito come l'obiettivo di pensare assieme e articolare da un lato quest'ultimo esito delle analisi foucaultiane sulla governamentalità, e dall'altro gli studi sulla cura di sé. Ed è precisamente in questa direzione che, sviluppando il discorso di Foucault, si sono mossi negli ultimi anni Pierre Dardot e Christian Laval, giungendo non a caso a dichiarare senza mezzi termini che «una forma di resistenza a questa governamentalità deve combinare indissolubilmente una condotta verso se stessi e una condotta verso gli altri», conclu-

62 Cfr. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2013. In italiano è da poco possibile leggere l'ottima antologia curata da Marco Solinas: cfr. R. Jaeggi *Forme di vita e capitalismo*, tr. e cura di M. Solinas, Torino, Rosenberg & Sellier, 2016.

63 Cfr. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005.

64 Soprattutto in ambito anglo-americano si tende a sottolineare spesso la frattura che separerebbe, nell'opera di Foucault il periodo delle ricerche sul potere da quello più incentrato sull'estetica dell'esistenza: cfr. J.T. Nealon, *Foucault beyond Foucault. Power and its intensifications since 1984*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

do che, in questo senso, «etica e politica sono necessariamente inseparabili»⁶⁵. Anche Judith Butler, nel suo recente testo dedicato ad un'analisi delle dinamiche assembleari mostrate da alcuni dei più recenti movimenti di contestazione alle politiche neoliberali, ha cercato di dimostrare l'interdipendenza tra lotte queer per il riconoscimento del genere (e in generale lotte che rivendicano la possibilità di apparire con il corpo nello spazio pubblico) e una critica generale dei meccanismi di precarizzazione sociale neoliberisti: questi ultimi, minando radicalmente – attraverso i tagli generalizzati ai sistemi di welfare – le condizioni di esistenza stesse dei corpi, rendono una larghissima parte della popolazione fisicamente vulnerabile, producono infatti, come conseguenza, la drastica diminuzione della possibilità stessa di poter comparire sulla scena politica⁶⁶.

La sfida è, in altre parole, quella di pensare la razionalità neoliberale come forma di vita, in cui un plesso di dispositivi di sapere e di potere genera delle soggettivazioni specifiche; e, di conseguenza, di pensare i rifiuti locali, i singoli passi in vista di quella destabilizzazione continua che abbiamo analizzato, come articolazioni differenti di una più generale critica di detta razionalità e delle soggettività che modella. Si reintroduce, così, la possibilità di una totalizzazione delle prassi di resistenza che non sfocia, tuttavia, nel ritorno di modelli molarli di proposta filosofico-politica in cui la critica filosofica tornerebbe a proporre al potere una sua legge; detta totalizzazione, infatti, non si configura come modello onnicomprensivo di società emancipata, ma, piuttosto, come prospettiva di critica generale di una governamentalità, alla quale tutte le soggettivazioni resistenti dovrebbero, dal loro angolo situato e immanente, riferirsi. Il contenuto positivo di queste ultime non sta infatti nella delineazione di un ideale di comunità da raggiungere, quanto nella creazione di ambiti comunitari aperti e fluidi, nei quali sia possibile sperimentare altre modalità di convivenza politica, guidati dall'imperativo di contrastare continuamente l'inevitabile comparsa di relazioni di potere, di sviluppare indefinitamente quell'«arte di non essere eccessivamente governati» di cui abbiamo diffusamente parlato: ciò che coincide non solo con la condizione di possibilità di una sperimentazione etica della libertà, ma anche con quell'idea di destabilizzazione che abbiamo qui analizzato e che trova in questa sperimentazione la sua sostanza.

Ora, mi sembra che questo tipo di prospettive, collocate all'incrocio tra Wittgenstein e Foucault, configurino un'alternativa alle posizioni più importanti in seno al dibattito generale sulla biopolitica. Pensare le forme di vita nella conflittualità inestinguibile che è loro propria – pensare, cioè, la natura storica e immanente dell'ordinario – significa, da un lato, distinguersi nettamente dall'idea di una forma-di-vita come spazio di ingovernabilità totalmente sciolto da relazioni di potere⁶⁷, secondo una posizione, quella elaborata

65 P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, Paris, La découverte, 2009, tr. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2013, p. 490. Si noti che, per Dardot e Laval, questa convergenza è un effetto della natura stessa della governamentalità neoliberista, il cui «capolavoro» è stato quello di «legare i due aspetti in modo tutto particolare, facendo del governo di sé il punto di applicazione e l'obiettivo del governo degli altri» (p. 485).

66 Cfr. J. Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, Cambridge - London, Harvard University Press, 2015, tr. it. di F. Zappino, *L'alleanza dei corpi*, Roma, Nottetempo, 2017.

67 Agamben contesta proprio a Foucault, in quello che, dopo l'atteggiamento ambivalente (alternando riprese esplicite a prese di distanza) tenuto nei suoi confronti in tutta la serie di *Homo Sacer*, sembra configurarsi come un corpo a corpo definitivo con la sua posizione, di non essere stato in grado di concepire «una zona dell'etica del tutto sottratta ai rapporti strategici», vale a dire «un Ingovernabile» che si situi «al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere»: (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, p. 151).

da Giorgio Agamben, che per altro lega la sua *comunità che viene* ad un superamento messianico delle modalità con cui la tradizione metafisica occidentale ha pensato l'esperienza storica nel suo complesso⁶⁸ e, di conseguenza, la stessa natura del processo antropogenetico⁶⁹: prospettiva che, con ogni evidenza, è antitetica all'idea che i processi storici si giochino sull'unico piano di immanenza dell'ordinarietà. Inoltre, la categoria di inoperosità, che descrive propriamente la comunità messianica teorizzata da Agamben, e che rivendica un uso destituente da contrapporre ad ogni tipologia di prassi⁷⁰, risulta agli antipodi rispetto all'idea di sperimentazione etico-politica che sostanzia l'idea di forma di vita che andiamo descrivendo, fondata piuttosto sulla continua ricalibrazione delle proprie prassi nel contesto di uno spazio politico intrinsecamente conflittuale e caratterizzato dalla presenza ineliminabile di rapporti di potere, e in cui nondimeno si giocano necessariamente le sue possibilità di trasformazione⁷¹. D'altro canto, quest'immanenza assoluta con cui è pensato l'ordinario e, di conseguenza, la conflittualità intrinseca che contraddistingue le forme di vita così concepite, impediscono di poter concepire un vitalismo ontologicamente affermativo manifestantesi come pura potenza vitale informe – vita senza forma, potremmo dire –, che, nella prospettiva elaborata da Negri, caratterizzerebbe la categoria della moltitudine rispetto alla natura intrinsecamente reattiva e parassitaria degli apparati di potere⁷². Si tratta di una doppia contrapposizione che è possibile esplicitare anche in base al tipo di relazione tra ontologia e politica presupposta dalle diverse posizioni in oggetto. In particolare, la definizione in termini di immanenza pura del piano dell'ordinario implica la definizione di un'ontologia immediatamente politica, dove, cioè, le determinazioni del reale sono derivanti dallo stato contingente del conflitto tra poteri e resistenze che descrive, in ogni momento, lo statuto storico del piano stesso: né, dunque, un'eccedenza dell'ontologico sul politico – come nello spinozismo politico di Negri – né una difettosità originaria – un sottrarsi che si tratterebbe di recuperare messianicamente – del primo sul secondo, come nell'heideggerismo politico di Agamben⁷³.

68 Cfr. G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995; sulla natura del superamento messianico, soprattutto *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; sull'elaborazione di una teoria della comunità, *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990.

69 Cfr., su questo legame, soprattutto G. Agamben, *L'uso dei corpi* cit., pp. 171-178.

70 Cfr. ad es. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, op. cit., pp. 311-314 e 333-352.

71 Recentemente, Paolo Virno ha proposto una critica di questo tenore all'idea agambeniana di uso, pur se inserita in un contesto teorico sostanzialmente differente in cui punto di partenza metodologico è l'indagine delle relazioni costitutive tra corredo biologico e tratti antropologici dell'animale umano, da un lato, e sua esistenza politica, dall'altro: cfr. P. Virno, *L'uso della vita*, in P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Macerata, Quodlibet, 2015.

72 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, tr. it. di A. Pandolfi e D. Didero, *Impero*, Milano, Rizzoli, 2003; *Multitude: war and democracy in the age of Empire*, New York, Penguin Press, 2004, tr. it. di A. Pandolfi, *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano, Rizzoli, 2004.

73 Una posizione per la verità molto simile a quanto, nell'elaborazione della sua teoria del genere, sostiene Butler quando scrive che «non c'è un'ontologia del genere su cui potremmo costruire una politica, perché le ontologie di genere operano sempre all'interno di contesti politici istituiti come ingiunzioni normative, che determinano ciò che si qualifica come sesso intelligibile, invocando e consolidando le limitazioni imposte alla sessualità, fissando i requisiti prescrittivi attraverso i quali corpi sessuati o connotati dal punto di vista del genere arrivano all'intelligibilità culturale» (J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* cit., p. 209). Nella stessa direzione sembra andare la ricerca di Esposito, che in *Politica e negazione* rivendica la necessità di superare il lessico intrinsecamente negativo delle categorie politiche della modernità – nel

L'ibridazione tra le ricerche che abbiamo presentato, e che già da più parti, come abbiamo visto, si è cominciato a sviluppare, costituisce insomma un cantiere di lavoro estremamente promettente, in grado di produrre un'alternativa sostanziale a modelli di analisi e a proposte filosofico-politiche consolidate. Al di là della diagnosi, qui abbozzata in maniera del tutto parziale e sicuramente da elaborare ulteriormente, sulla loro efficacia analitica e il loro potenziale politico, esse conservano il pregio di preservare quella natura critica della pratica filosofica che, secondo Foucault, può scaturire solo da un rapporto permanente con l'ordinario, da un corpo a corpo con l'attualità: da uno sguardo che, in altri termini, si lascia stupire dall'ordinarietà, e che scopre così che quest'ultima non è mai fonte di un rassicurante riconoscimento, ma di una estraneazione spiazzante. Solo questa analisi di ciò che fanno ordinariamente gli uomini, e della maniera in cui lo fanno, per dirla nei termini degli scritti foucaultiani sull'illuminismo⁷⁴, è in grado di produrre una riattivazione della discussione sullo statuto delle nostre pratiche, delle nostre soggettivazioni e delle nostre comunità che costituisce la base per un loro possibile cambiamento, spingendoci all'azione⁷⁵: esattamente ciò in cui consiste il compito di una filosofia critica.

quale l'inoperosità e la potenza destituente agambeniana sembrano rimanere irrimediabilmente intrappolati –, da non sostituire, tuttavia, con una concettualità puramente affermativa – secondo una linea che accomuna, a suo avviso, un certo Deleuze all'interpretazione negriana di Spinoza –, ma piuttosto con una problematica, quanto stimolante, affermazione positiva *del* negativo stesso. Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione* cit.

74 Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo* cit.

75 Questa chiave di lettura, che lega estraneazione e ordinarietà, è stata sviluppata compiutamente da Lorenzini, che ha proposto per altro un paragone convincente con le posizioni cavelliane: cfr. D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi* cit., pp. 32-33.

IL RAPPORTO TRA CRISI CAPITALISTICA E NATURA NELL'ECO-MARXISMO STATUNITENSE (O'CONNOR, FOSTER, MOORE)

PAOLO MISSIROLI

1. Introduzione

La relazione tra capitalismo e natura è stata indagata a fondo, soprattutto a partire dagli ultimi trent'anni, da una serie di pensatori marxisti statunitensi i quali, facendosi forza di un certo numero di categorie del pensiero marxiano, hanno sviluppato più di altri questo tema.

Sebbene la ricerca filologica e storico-concettuale sul merito della riflessione di Marx e sulla possibile presenza all'interno del suo pensiero di determinate istanze ecologiste siano una delle caratteristiche più importanti dei testi che andremo ad analizzare, mi pare possibile interpretare questi lavori alla luce di un interesse teorico meno filologico e più teorico, volto alla delineazione di una teoria complessiva che dia una spiegazione (più o meno parziale, più o meno totalizzante) della crisi ecologica alla luce della situazione attuale del capitalismo. Si tratterà dunque in questo breve saggio di vedere come queste riflessioni tematizzino il rapporto tra dinamica capitalistica e crisi ecologica.

Al fulcro di tutte queste riflessioni vi è il concetto marxiano di crisi; esso, per come emerge in tutta una serie di scritti marxiani¹ e nel terzo libro del *Capitale*, si struttura intorno ad una fecondissima ambiguità di fondo, che lo rende da un lato in grado di spiegare la crisi come luogo di manifestazione e di esplosione delle contraddizioni del modo di produzione capitalistico, dall'altro di dare ragione della riorganizzazione che il capitale riesce a mettere in atto in questo determinato frangente. Questo concetto, inoltre, si costruisce già da sempre come concetto molteplice, non unilaterale: la crisi è sempre un insieme di crisi in Marx, l'incrocio di alcune tendenze che ha come risultato un momento di distruzione che nel pensatore tedesco è sempre anche riorganizzazione².

1.1 James O'Connor e la seconda contraddizione del capitalismo: la natura nel capitale

James O'Connor è stato il primo a riflettere sulla questione della natura da un punto di vista marxista, ed è considerato non a caso uno dei fondatori dell'ecomarxismo.

1 K. Marx, *Il capitalismo e la crisi*, a cura di V. Giacché, Roma, DeriveApprodi, 2009.

2 Su questa molteplicità fondamentale del concetto di crisi in Marx si veda R. Bellofiore, *La crisi capitalistica e le sue ricorrenze: una lettura a partire da Marx*, in <http://www.data.unibg.it/dati/persona/46/3905-Marx%20e%20la%20crisi%20-%20Bellofiore.pdf>

Non essendo nostro compito esporre l'intera riflessione di O'Connor³ ci occuperemo principalmente della sua concezione della crisi del capitalismo. A questo livello, infatti, è visibile sostanzialmente il fulcro della sua riflessione, da marxista, sulla questione della natura e del capitalismo. O'Connor, a differenza di altri pensatori che vedremo in seguito, ritiene che in Marx siano presenti solo *strumenti* per elaborare una teoria eco-marxista e che il problema ecologico fosse al di là del suo interesse. Secondo O'Connor, infatti, sebbene Marx abbia rivolto in certi momenti la sua attenzione alla distruzione della natura da parte del capitalismo, il filosofo tedesco considerava la questione separata da quella del capitalismo, ed in ogni caso non ne era interessato⁴.

O'Connor situa la sua analisi, appunto, al livello della crisi. Come è noto, secondo Marx la crisi è il risultato di una contraddizione già da sempre presente all'interno della logica del capitale, che porta alla conflagrazione di un determinato regime di accumulazione ed alla riorganizzazione dello stesso. Secondo O'Connor, Marx individua tre fondamentali condizioni all'esistenza del capitalismo. Queste sono chiamate condizioni di produzione, e sono: 1. l'esistenza di una forza lavoro abbondante e separata dai mezzi di produzione; 2. le condizioni comunitarie di produzione, cioè la rete infrastrutturale, l'esistenza di uno Stato, ecc.; 3. le condizioni fisiche esterne, o elementi naturali⁵. O'Connor identifica nella teoria marxiana una teoria della crisi che si struttura intorno al problema della realizzazione del valore nella circolazione del capitale, oltre che nella disparità tra mezzi di produzione e rapporti di produzione. Non bisogna però pensare che la crisi sia il luogo della morte del sistema capitalistico. Al contrario, lo abbiamo accennato prima, il capitalismo va piuttosto pensato come un «sistema dominato da crisi»⁶.

In questo senso è possibile pensare alla crisi come luogo privilegiato sia per identificare la contraddizione sia per mostrare le modalità specifiche di rigenerazione del capitale. Queste modalità non potranno che contenere al loro interno le medesime contraddizioni che le hanno generate. In questi termini O'Connor parla del capitalismo come di un sistema dominato da crisi. A livello ecologico O'Connor ritiene di poter trovare una seconda contraddizione nel modo di produzione capitalistico. Rispetto alla prima, che concepiva la contraddizione come situantesi essenzialmente al livello della prima condizione di produzione, questa seconda contraddizione va pensata per O'Connor piuttosto al livello della terza condizione che abbiamo elencato sopra, quella relativa alle risorse naturali ed in generale al mondo nel quale il capitalismo si colloca ed a partire dal quale mette al lavoro la natura. In effetti, se è vero anche per O'Connor, come per Marx, che solo il lavoro produce valore, è anche vero che il pensatore statunitense si sforza di dimostrare come il mondo fisico, se inteso come condizione della produzione, sia un punto imprescindibile anche all'interno del pensiero di Marx⁷.

La tesi fondamentale di O'Connor è la seguente: per ragionare in termini eco-marxisti, bisogna guardare le cose da un punto di vista interno al modo di produzione capitalistico.

3 Di cui un'importante riassunto è contenuto in J. O'Connor, *Natural causes*, New York, Guilford Publications, 1998.

4 Ivi, pp. 3-4.

5 J. O'Connor, *Capitalism, nature, socialism: a theoretical introduction*, «Capitalism, Nature, Socialism» 1 (1988), 1, pp. 11-38, tr. it. di G. Ricoveri, *L'ecomarxismo. Introduzione ad una teoria*, Roma, DataneWS, 1988.

6 J. O'Connor, *Capitalism, nature, socialism* cit., p. 19 e J. O'Connor, *Natural Causes* cit., p. 162.

7 J. O'Connor, *Natural causes* cit., pp. 144-156.

Non è possibile operare una critica esterna al capitalismo, che si rifaccia, ad esempio, a teorie della responsabilità⁸ o della necessità del rispetto della vita. Si tratta piuttosto di trovare ciò che fa sì che il capitalismo entri in crisi a partire dal suo rapporto predatorio nei confronti del mondo. O'Connor identifica questo passaggio nell'idea secondo cui il capitale distruggerebbe le sue stesse condizioni di esistenza fisica mediante la spoliatura e la distruzione del mondo fisico. In altre parole, il punto di partenza dell'eco-marxismo non è altro che la contraddizione tra le relazioni di produzione e questo determinato tipo di condizioni di produzione⁹. Se si vuole far riferimento a ciò che fa problema da un punto di vista capitalista, non si tratta dunque tanto di fare riferimento ad una distruzione ambientale in quanto tale o dell'annichilimento delle condizioni della vita in senso lato, quanto di un venir meno delle stesse condizioni di appropriazione su cui il capitale aveva precedentemente fatto forza.

Una spiegazione eco-marxista del capitalismo come sistema dominato-da-crisi si incentra pertanto sul modo in cui il potere combinato dei rapporti capitalistici e delle forze capitalistiche di produzione si auto-distruggono, ipotecando o distruggendo le loro stesse condizioni (definite nella loro dimensione sia sociale che materiale), invece di riprodurle¹⁰.

L'idea di fondo di O'Connor è che, come nel caso della forza lavoro, il capitale non ha solo necessità che ci sia qualcosa da poter sottoporre ad un rapporto salariale (nel caso della forza lavoro) o sfruttare (nel caso della natura) ma che queste due condizioni siano presenti ad un basso costo, cioè che siano presenti in grandi quantità e ad un alto grado di reperibilità. O'Connor interpreta questo danneggiamento e/o distruzione delle condizioni del capitale da parte della medesima accumulazione capitalista come portatore di crisi, all'interno delle quali, il che risulterà a questo punto ovvio, non si dà la morte finale del capitale ma il suo tentativo di ricostituire e controllare meglio queste condizioni di produzione. Questa esigenza gestionale, secondo O'Connor, è un vettore di trasformazione verso il socialismo, nella misura in cui il sistema capitalista opera una forma di controllo nei confronti di queste condizioni di produzione. La crisi impone allo Stato ed al capitale di esercitare un maggiore controllo sul mercato e sulle sue possibilità di sfruttare liberamente il mondo naturale, ponendo così le basi (condizione necessaria ma non sufficiente) della transizione al socialismo¹¹. La seconda contraddizione del capitalismo è dunque interna, evidentemente, al capitalismo stesso, al punto da esserne un possibile punto di vulnerabilità per una transizione al socialismo. Per O'Connor dunque si tratta semplicemente di allargare l'analisi marxista aggiungendo un tassello e riferendo comunque fino in fondo il problema ecologico al problema del capitalismo. Vi è qui una forma di riduzionismo radicale: il problema ecologico non solo è per intero un *portato* del modo di produzione capitalista, ma ne è anche una semplice parte. Inoltre, per O'Connor, in questo d'accordo con gli autori che vedremo successivamente, il capitalismo ha una *logica* interna di sfruttamento e di non comprensione del limite, che non può essere arrestata o mitigata, in quanto struttura fondante del capitalismo medesimo. La sua risposta alla crisi ecologica non può che essere un controllo repressivo (giuridico-politico) da parte dello Stato.

8 Ad esempio quella di Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, Neuaufgabe als Suhrkamp Taschenbuch, 1984, tr. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 2002.

9 J. O'Connor, *Natural causes* cit., p. 164.

10 J. O'Connor, *Capitalism, nature, socialism* cit., p. 28.

11 Ivi, p. 35.

1.2 John Bellamy Foster e la rottura metabolica: il capitale contro la natura

Una proposta alternativa ma sempre interna al campo dell'eco-marxismo statunitense viene da John Bellamy Foster, il quale ha sviluppato le sue considerazioni soprattutto in testi monografici su Marx¹². In effetti, Foster si differenzia da O'Connor a partire proprio dall'idea che i due hanno della rilevanza della riflessione ecologica in Marx. Secondo Foster, infatti, Marx è un pensatore ecologista fino in fondo. Egli infatti, occupandosi fin dal principio dell'impovertimento del suolo, in riferimento agli studi di Liebig sul tema¹³ aveva mostrato il suo interesse per quella rottura metabolica tra natura e società che caratterizza il modo di produzione capitalistico. Questo metabolismo consiste in pratica nel reciproco rapporto di scambio tra uomo e natura che ha come risultato il mantenimento di un equilibrio ed una ricostruzione costante del mondo naturale anche dopo l'utilizzo di esso da parte dell'uomo. Sebbene questo rapporto, che si fonda dunque essenzialmente su un limite intrinseco che caratterizza tale ciclo, non sia da intendersi come determinato del tutto ma piuttosto come sempre mobile e mai chiuso in una relazione stabilmente definita, deve essere presa in considerazione all'interno di determinati ostacoli non superabili. Questo rapporto per Marx viene meno, sostiene Foster, ad esempio quando attraverso l'uso di superfosfati, il terreno viene impoverito e reso non solo meno produttivo da un punto di vista capitalistico, ma anche da un punto di vista meramente biologico. Secondo Foster:

Marx ha esplicitamente affermato nella sua critica dell'agricoltura capitalista che, se il capitalismo serviva lo «sviluppo tecnico in agricoltura», esso creava allo stesso modo delle relazioni sociali «incompatibili» con un'agricoltura sostenibile. [...] Inoltre, anche nel caso in cui i produttori associati [nel comunismo] disponessero dei più avanzati mezzi tecnici, la natura fisserebbe comunque determinati limiti¹⁴.

La differenza più importante tra la prospettiva di O'Connor e quella di Foster sta nella differenza di concezioni riguardo ai rapporti tra la crisi ecologica e quella capitalista. Secondo O'Connor, lo abbiamo visto, la crisi ecologica è del tutto interna alla crisi capitalistica: in effetti, ne è una parte. Essa, in altre parole, non ha alcuna autonomia ed è fino in fondo non solo un portato del capitalismo, ma ne è allo stesso tempo del tutto interna. La crisi ecologica, essendo una parte della crisi generale del capitalismo, cioè la manifestazione della seconda contraddizione, è un passo verso il socialismo, nei termini in cui l'abbiamo visto poche righe sopra: essa porta necessariamente ad una riconsiderazione del controllo e della salvaguardia delle condizioni di produzione da parte della classe capitalista, che ha necessità, per poter far partire un nuovo ciclo di accumulazione, quantomeno di diminuire la devastazione delle condizioni fisiche di produzione.

In Foster, al contrario, l'idea è quella secondo cui i due problemi, quello ecologico e quello del capitalismo, vivono in una relativa autonomia ontologica. In altre parole, secondo Foster, il capitalismo non subisce minimamente, in quanto modo di produzione, in quanto logica produttiva, la crisi ecologica. Al contrario, «il cambiamento climatico» potrebbe addirittura «portare ad un aumento della produttività» attraverso una «politica

12 J. B. Foster, *Marx's ecology. Materialism and nature*, New York, Monthly Review Press, 2000 e J.B. Foster, *The ecological revolution. Making peace with the planet*, New York, Monthly Review Press, 2009.

13 J.B. Foster, *The ecological revolution* cit., p. 50.

14 Ivi, p. 72.

di adattamento»¹⁵. Esso vive quindi, secondo Foster, in una condizione non tanto di indipendenza ontologica totale (in quanto la distruzione completa della vita porterebbe anche ad una distruzione del capitalismo) quanto di grande capacità adattiva di fronte a problemi come la crisi ecologica. Il capitalismo di Foster è certamente un capitalismo fondato su una base materiale, ma è comunque un sistema che segue prima di tutto una logica e difficilmente può venire limitato dalla materialità su cui pure si basa. Esso vive di un'onnipotenza creatrice-adattiva in grado di garantirgli la salvezza fino a quando l'ultimo albero sarà tagliato, cioè fino a quando ci sarà un mondo che renda possibile la vita. L'unica condizione a cui il capitalismo secondo Foster non può sfuggire è la presenza in generale della vita.

Il problema della crisi ecologica dunque non è un problema del capitalismo, quanto un problema del pianeta in quanto tale. Non sono le condizioni di produzione del capitalismo ad essere in crisi quanto le condizioni della vita stessa¹⁶. Piuttosto che di seconda contraddizione del capitalismo, conviene piuttosto parlare di una vera e propria contraddizione biosferica rappresentata dal capitalismo¹⁷. Il problema ecologico dunque non perde per questo di importanza, ma acquisisce autonomia di fronte ad un capitalismo a cui non è ridicibile. La grandezza di Marx starebbe, secondo Foster, nell'aver identificato questo punto di partenza dell'analisi ecologica, cioè la necessaria presenza di un rapporto da concepirsi all'interno di un limite tra società e natura. Il capitalismo, di contro, si colloca in una dimensione semplicemente autonoma, che non solo non è danneggiata dalla distruzione del suo ambiente, quanto riesce sempre a ricollocare «la degradazione ecologica» all'interno della «ricerca del profitto»¹⁸. Utilizzando le parole dello stesso Foster:

La questione ambientale non deve più essere considerata nella sua essenza attraverso il prisma dell'economia, e la sua importanza non deve essere misurata dalla sua capacità di provocare delle crisi al capitalismo¹⁹.

Questo tema dell'autonomia delle due questioni, quella dell'ecologia e quella del capitalismo, lo abbiamo accennato introducendo questo capitolo, è un punto fondamentale per l'importanza di questo approccio all'analisi della crisi ecologica attuale. Conviene dunque precisare un punto. Esistono due discussioni distinte che devono essere considerate quando si parla di autonomia e di rapporti tra questione ecologica e questione del capitalismo: in primo luogo vi è la questione dell'*origine*. Ci si chiede cioè se il capitalismo abbia distrutto da solo, in quanto tale, senza nessun legame con altri fenomeni, l'ambiente e se sia il solo responsabile della catastrofe ambientale. Su questo punto, ad esempio, O'Connor e Foster sono perfettamente d'accordo: la risposta è sì. Il capitalismo non può che distruggere le proprie condizioni di produzione come non può che frantumare il ciclo metabolico che da sempre si colloca all'interno della relazione natura-società. Egli è il responsabile della nostra condizione presente. Questo schema di ragionamento è esattamente quello che anima tutti i discorsi contemporanei sul Capitalocene²⁰.

15 Ivi, p. 99.

16 Ivi, p. 98.

17 Ivi, p. 102.

18 Ivi, p. 104.

19 Ivi, p. 72.

20 Su questo si veda soprattutto J. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Verona, Ombre Corte, 2017.

In secondo luogo, ci si può chiedere se l'ontologia dei problemi coincida o meno. Ci si può cioè domandare se quando si parla di crisi ecologica si parla di qualcosa che ha per natura a che fare con la crisi capitalistica o se, piuttosto, essa può trascendere la dimensione specificamente capitalistica. Su questo livello va posta la differenza tra O'Connor e Foster. Il problema ecologico, per quest'ultimo, ha a che fare essenzialmente con la vita, che è messa in questo senso in pericolo dal capitale. Ciò invece che interessa dimostrare a O'Connor è la dimensione specificamente interna al modo di produzione del capitalismo della crisi ecologica.

Quest'insieme di problemi, emersi dalle analisi che abbiamo appena affrontato, sono trattati nuovamente e riconsiderati all'interno di una elaborazione differente, probabilmente una delle più compiute da questo punto di vista, che è quella portata avanti da Jason Moore. A questo storico americano dobbiamo dedicare più spazio anche perché l'analisi delle sue tesi sull'ecologia-mondo ci consentirà di comprendere fino in fondo la sua proposta di un concetto alternativo a quello di Antropocene.

2. Moore

La proposta teorica dello storico statunitense Jason Moore consiste in un tentativo di far lavorare insieme la teoria del sistema-mondo per come essa viene elaborata, in primo luogo da Giovanni Arrighi ne *Il lungo XX secolo*²¹, ma anche da Immanuel Wallerstein e Fernand Braudel, e la prospettiva marxiana sul funzionamento del capitalismo, a fronte del tema della crisi ecologica.

2.1 L'ecologia-mondo

Tentiamo, in via preliminare, al fine di garantire una piena comprensione delle tesi di Moore, di ricostruire per capi sommari l'argomentazione di Arrighi. Per lo storico milanese la storia del capitalismo è storia di cicli di accumulazione; ogni ciclo è da intendersi come un periodo di tempo, più o meno lungo, nel corso del quale una potenza territoriale (coincidente con una formazione economico-politica in generale identificabile con uno Stato o con una città-Stato) guida l'accumulazione di ricchezza a livello mondiale, risultando essere il centro economico e finanziario del sistema mondo; struttura il mondo stesso in un centro ed in una periferia. Questi cicli hanno un inizio che coincide con l'assurgere di una potenza al ruolo di guida dell'accumulazione materiale di ricchezza. Ha quindi luogo un periodo di crescita materiale della ricchezza mondiale e di allargamento del sistema capitalistico; successivamente, a causa di questa medesima crescita e dello sviluppo eccessivo della concorrenza, che diviene talmente aspra da ridurre i tassi di profitto, si ha un periodo di finanziarizzazione dell'economia mondiale. Infatti, gli investitori e i detentori di capitale, in quanto capitalisti, spostano le loro risorse dove più gli conviene: il trasferimento di capitale da ricchezza materiale (industrie, filoni produttivi etc.) a ricchezza finanziaria è dunque una costante dei cicli di accumulazione del sistema mondo capitalistico, e non un originale processo in corso oggi per la prima volta. Arrighi identifica quattro cicli di accumulazione: uno a guida genovese, uno a

21 G. Arrighi, *The long twentieth century*, London, Verso, 1994, tr. it. di M. Di Meglio, *Il lungo XX secolo*, Roma, Il Saggiatore, 2014.

guida olandese, uno a guida britannica e l'ultimo, a guida statunitense, entrato ormai nella sua fase terminale. Per Arrighi, i cicli di accumulazione terminano sempre con delle crisi, nel corso delle quali si struttura una nuova potenza egemonica che si affianca alla vecchia; al termine di questa crisi ha luogo una sostituzione di potenze e l'inizio di un nuovo ciclo di accumulazione²². Bisogna sottolineare come l'idea della prospettiva mondiale, che caratterizza Moore, venga a lui da Braudel e da Wallerstein, oltre che da Arrighi, i quali rappresentano una generazione dell'*École des Annales* che ha preso la dimensione mondiale come campo di indagine privilegiato per comprendere la dinamica del capitalismo²³.

Moore, aggiungendo tasselli fondamentali a quest'analisi, sostiene che ogni ciclo di accumulazione, per poter avere luogo, richiede che i seguenti quattro elementi siano a buon mercato, cioè siano facilmente ottenibili ad un basso costo: si tratta di lavoro (e su questo l'impostazione marxiana dell'accumulazione originaria è evidente), cibo, energia e materie prime. La capacità del capitalismo di costruire e di irrompere nel mondo in un modo diverso a partire da ogni ristrutturazione generata dalla crisi, porta Moore a sostenere una prospettiva radicalmente anti-cartesiana, che lo allontana da ogni distinzione tra natura e società. In effetti, sostenere che per far partire un ciclo di accumulazione (la ragion d'essere del modo di produzione capitalistico) è necessario che vi sia un mondo naturale sfruttabile a basso costo, significa sostenere che il capitalismo non ha un regime ecologico, ma è un regime ecologico. In questo senso, secondo Moore, ogni ciclo di accumulazione si fonda sulla scoperta e la messa a valore di nuove nature, consistenti in cibo, energia e materia prime, a basso costo. Queste nuove fonti di risorse a buon mercato sono ottenibili storicamente in svariati modi: il lungo XVI secolo, che Moore identifica nel periodo che va dalla metà del XVI secolo alla metà del XVIII, viene a coincidere secondo lo storico americano con l'inizio del capitalismo proprio nella misura in cui in quel periodo il capitalismo si costituisce come ecologia-mondo, cioè come forma di controllo e sfruttamento di una natura ormai vista e trattata come risorsa²⁴.

Naturalmente, sostiene Moore, tutto questo deve essere fatto combaciare, da un punto di vista analitico, anche con l'alta disponibilità a basso costo delle altre condizioni, tra cui fondamentale risulta quella del lavoro. Quando si verifica una ricostruzione del mondo da parte del capitale, che rende di nuovo accessibili questi elementi fondamentali, secondo pratiche e discorsi, utilizzando in maniere diverse la tecnologia a disposizione, ecco che può cominciare un altro ciclo di accumulazione²⁵. Si tratta quindi, ad ogni ciclo, di riscoprire il mondo naturale in modo da poter ristrutturare la produzione intorno ad elementi a basso contenuto di valore, il che significa, in termini marxiani,

22 Su questo si veda P. Missiroli, *Egemonia, storia, capitalismo. «Il lungo XX secolo» di Giovanni Arrighi*, «Pandora. Rivista di teoria e politica», <http://www.pandorarivista.it/articoli/egemonia-storia-capitalismo-recensione-a-il-lungo-xx-secolo-di-giovanni-arrighi>.

23 Su questi due autori, per un riassunto completo delle loro posizioni a questo riguardo si veda F. Braudel, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1984, tr. it. di G. Gemelli, *La dinamica del capitalismo*, Bologna, Il Mulino, 1988; I. Wallerstein, *Geopolitics and geoculture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, tr. it. di M. Di Meglio, *Geopolitica e geocultura*, Trieste, Asterios Editore, 1999; I. Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham, Duke University Press, 2004; tr. it. S. Bonura, *Alla scoperta del sistema mondo*, Roma, manifestolibri, 2010.

24 J. Moore, *Capitalism in the web of life*, New York, Verso, 2015, p. 16.

25 Ivi, p. 133.

che richiedano poco capitale fisso e poco lavoro per essere sfruttati e resi operativi²⁶. Il capitale dunque, inteso come relazione sociale, non solo si fonda sull'esistenza di una natura a buon mercato, ma la ricrea costantemente, a partire dalle difficoltà che incontra nella crisi, che è quindi sempre anche crisi dovuta all'eccessivo costo di energia, cibo, materie prime. Non vi è alcun ciclo di accumulazione che non sia stato anticipato da una rivoluzione agricola²⁷: «non si può pensare l'accumulazione del capitale senza la *praxis* simbolica della natura sociale astratta, che consente l'appropriazione di lavoro non pagato ad un livello che relativizza lo sfruttamento della forza lavoro»²⁸.

2.2 *L'oikeios*

A partire da queste considerazioni Moore ritiene che sia necessario cessare di essere dualisti, parlando di natura e società, ma sostiene convenga piuttosto riferirsi all'*oikeios*, come unica dimensione ontologica all'interno della quale, e non sopra di essa, si strutturano tutte le società umane, compresa quella moderna, e tutti i sistemi economici, compreso il capitalismo. In effetti, parlando in questi termini, non si può più nemmeno sostenere che il capitalismo sia un mero sistema economico, quanto piuttosto che esso sia una modalità di organizzazione della natura. Questo non vale evidentemente solo per il capitalismo ma per tutte le civiltà che siano mai esistite. Quella di Moore è dunque una prospettiva, da questo punto di vista, pienamente anti-cartesiana, come lo stesso autore rivendica a più riprese. Si tratta di smettere di concepire un mondo sociale separato da quello naturale e, al limite, di smettere di parlare di civiltà per parlare di civiltà-nella-natura²⁹. Peraltro, ponendo in questo modo la questione del dualismo del pensiero moderno al livello dell'analisi della storia del capitalismo, Moore può pensare questo stesso dualismo come fondato su esigenze di tipo materiale. In altre parole, è il capitalismo stesso, in quanto sistema, che necessita di una natura inerte e passibile di sfruttamento, per poter esistere e per potersi inserire nella rete della vita. Moore mostra inoltre come questa stessa divisione natura-cultura non sia servita solo allo sfruttamento dei non-umani, ma anche degli stessi umani: egli interpreta in questo senso la *querelle* tipica della filosofia moderna, quella sull'umanità e la naturalità dei selvaggi:

Questa distinzione [quella tra Natura e Società] fu fondamentale alla crescita del capitalismo. Esso permise alla natura di divenire Natura – ambiente senza Umani. Si noti la U maiuscola: la Natura era colma di umani trattati come Natura. Cosa ha significato questo? Che la rete della vita poté essere ridotta ad una serie di oggetti esterni³⁰.

Questo insieme di considerazioni non può però, secondo Moore portare ad una forma di riduzionismo materialista di stampo feuerbachiano, quanto a pensare dialetticamente il rapporto tra mondo umano e non umano in termini di reciproco scambio all'interno dell'*oikeios*. Questo significa, da un punto di vista storico, sostenere che il capitalismo sta già da

26 Ivi, p. 143.

27 Per un resoconto empirico di queste rivoluzioni, si veda J. Moore, *The End of the road? Agricultural revolutions in the capitalist world ecology 1450-2010*, in *Journal of Agrarian Change*, 10 (3), 2010, pp. 389-413.

28 J. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*, Verone, Ombre Corte, 2015, p. 118.

29 J. Moore, *Capitalism in the web of life* cit., p. 94.

30 J. Moore (a cura di), *Anthropocene or capitalocene?*, Oakland, Kairos, 2016, p. 87.

sempre dentro la rete della vita, non ne è mai al di fuori, in un duplice senso: da un lato, se non vi fosse una dimensione naturale (biologico-geologica) di cui potersi appropriare, non vi potrebbe essere alcuna dimensione produttiva, e quindi nessun capitalismo; dall'altro, caratteristica principale del modo di produzione capitalistico nella sua ciclicità viene così ad essere la sua capacità di costituire nuove forme di appropriazione all'intero della rete della vita. La natura non è già da sempre data per lo sfruttamento, e non pone secondo Moore, limiti invalicabili, già da sempre evidenti, allo stesso. Ci sono una molteplicità di modi di sfruttare la natura ed una molteplicità di mezzi per farlo. Si tratta, insomma, di relazioni sociali-naturali che devono essere messe in campo. Infatti, sostiene Moore,

parafrasando Marx, il carbone è carbone. Esso diventa carburante «solo in determinate condizioni». Sono queste determinate condizioni che rendono possibile l'appropriazione. L'accumulazione mediante appropriazione consiste in una serie di processi attraverso i quali il capitale mette l'*oikeios* al lavoro³¹.

Sempre seguendo la prospettiva di Arrighi e di Wallerstein, Moore sostiene che oggi ci troviamo in una situazione di crisi dell'ecologia-mondo. In effetti, secondo lo storico americano la nostra attuale condizione presente è quella di una crisi dell'accumulazione dovuta alla fine della natura a buon mercato, cioè all'eccessivo contenuto in termini di valore, ad esempio, del cibo, di cui Moore rintraccia l'aumento dei prezzi negli ultimi anni. Qui bisogna sottolineare come il punto di vista con cui Moore analizza la questione del cibo, ad esempio, non è quella della presenza di abbastanza risorse alimentari in generale, o meglio, per usare una terminologia marxiana, del valore d'uso. Moore non sostiene che vi sia poco cibo per sfamare gli esseri umani. Egli sta parlando, piuttosto, dalla prospettiva del valore di scambio, che è l'unica che interessa al capitale. Egli non vede una scarsità assoluta di cibo, ma un eccessivo costo nella produzione dello stesso. Questo genera, tra le altre cose, la crisi capitalistica. La stessa cosa si sta verificando, sostiene Moore, per il petrolio, vero e proprio miracolo per il capitalismo del XX secolo guidato dagli Stati Uniti³², che ormai non è più a basso costo (questo, come per il cibo, non significa affatto che Moore sostenga che sia terminato³³). Il periodo attuale, sostiene Moore, viene dopo la fine di un ciclo di accumulazione, partito negli anni '50 attraverso la rivoluzione verde (che incrementò la produttività dell'agricoltura a tal punto da rendere di nuovo a buon mercato – dopo la stagnazione degli anni '20 – il cibo) e la scoperta del petrolio come fonte primaria di energia, quindi in pratica con la costituzione di una nuova natura. Tale processo si è rinnovato in parte grazie alla rivoluzione neoliberista, che, abbassando il costo del lavoro mediante la lotta ai diritti sindacali in tutto il mondo e lo sviluppo rapido di nuove tecnologie (tra cui spicca quella bio-ingegneristica per quanto riguarda il cibo e nuove forme di estrazione petrolifera) ha riabbassato il costo delle materie prime, del cibo e dell'energia oltre che del lavoro³⁴. Questo però non è bastato: le rendite della bio-ingegneria non hanno portato a quella rivoluzione della produttività che molti si aspet-

31 J. Moore, *Capitalism in the web of life* cit., p. 145.

32 Su questo si veda D. Yergin, *The Prize: The epic quest for oil, money & power*, New York, Simon & Schuster, 1990, tr. it. di G. Arguin, *Il premio. L'epica storia della corsa al petrolio*, Milano, Sperling and Kupfer, 1996.

33 J. Moore, *Ecologia mondo e crisi del capitalismo* cit., p. 148.

34 Ivi, pp. 55-88.

tavano³⁵ ed il costo dell'estrazione di valore dalla natura è continuato ad aumentare. Il periodo in cui ci troviamo è dunque un periodo di oggettiva stagnazione della produttività. Peraltro, la prospettiva neo-liberista, che si fonda su un'oggettiva diffidenza nei confronti di investimenti produttivi e in ricerca tecnologica (centrale nella prospettiva di Moore per aprire nuove strade appropriate al capitale) complica ancora di più la situazione, mantenendola nella stagnazione³⁶.

Questa dinamica, esattamente come la crisi di cui parla Arrighi, non è nuova. Al contrario, tipico dell'ecologia-mondo, come dell'economia-mondo di Arrighi, è la ciclicità della crisi. Essa, in Moore, è dovuta sostanzialmente alla logica predatoria del capitale che non è in grado, anche perché costerebbe troppo, di riprodurre ciò di cui si appropria, degradando il suolo, distruggendo foreste, inquinando l'ambiente. Se l'appropriazione, ad esempio, dell'olio di balena, strutturale nel sistema energetico della seconda metà del XVIII secolo, era relativamente a basso prezzo a causa dell'enorme numero di cetacei che si aggiravano nel Nord Atlantico, dopo pochi decenni questa attività divenne estremamente costosa a causa della quasi-estinzione delle specie più facili da catturare³⁷. Non solo, ma anche questo fu uno dei motivi per cui la scoperta dell'energia elettrica e del carbone rappresentarono una novità fondamentale per lo sviluppo di un nuovo ciclo di accumulazione, quello del lungo XIX secolo. Allo stesso modo, la degradazione del suolo portata dall'agricoltura intensiva degli ultimi decenni, unita alla distruttività del cambiamento climatico che abbiamo visto in precedenza, costituisce non tanto una minaccia per il pianeta, nell'ottica di Moore, quanto per il capitalismo stesso. Peraltro, questa crisi appare a Moore definitiva, nella misura in cui, se certamente il capitale ha una importante capacità adattiva, allo stesso tempo esso deve sempre confrontarsi con un mondo che ha una qualche forma di datità nella sua strutturazione ontologica. In altre parole, se nei secoli passati nuovi cicli di accumulazione sono stati posti in essere da allargamenti del capitalismo nello spazio (ad esempio mediante le conquiste coloniali) o scoperte tecniche. Eppure, la rivoluzione biotecnologica è fallita, e, sostiene Moore, «il riscaldamento globale costituisce una barriera insuperabile per qualsiasi nuova rivoluzione capitalistica in agricoltura e, con essa, per qualsiasi ritorno del cibo a buon mercato»³⁸. In questo senso possiamo notare come vi sia un'ambiguità di fondo nella ricostruzione storica di Moore, in cui, se in alcuni punti pare che il capitalismo si nutra di una capacità assoluta di adattamento, in altri invece esso appare legato ad una datità di fondo con cui è costretto in ogni caso a fare i conti.

2.3 *L'internalizzazione del limite ecologico*

Moore sostiene che ciò che è messo a rischio dalla crisi ecologica sono essenzialmente le condizioni di produzione. La loro degradazione causa le crisi di accumulazione. Secondo Moore, la crisi ecologica non va pensata come distruzione assoluta della vita e del pianeta, quanto come distruzione della specifica natura di questa fase di accumulazione: «non è la spoliazione *assoluta* di una natura astratta e astorica che causa simili crisi.

35 Ivi, p. 78.

36 Ivi, p. 83.

37 J. R. McNeill, *Something new under the sun*, New York, W. W. Northon Company, 2000, tr. it. di P. Arlorio, *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 301-319.

38 J. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo* cit., p. 123.

Piuttosto, è la distruzione di uno specifico complesso di relazioni socio-ecologiche che porta alla transizione da un sistema all'altro»³⁹. Questo ci porta a doverci concentrare sul tema del limite all'interno di una simile concezione. La questione fondamentale è quella dell'interno-esterno, tema cardine non solo per gli autori che trattano la questione del sistema-mondo ma in generale di tutto il marxismo. Abbiamo visto in precedenza come all'interno dell'eco-marxismo statunitense si siano delineate, sia detto sommariamente, due scuole di pensiero: secondo O'Connor non vi è limite che sia esterno al capitale, ma ogni limite ecologico è sempre anche un limite del capitale. Non vi sono limiti assoluti nelle condizioni di produzione, ma solo limiti circostanziali, che si manifestano nel momento della crisi. Secondo Foster, invece, il capitale in quanto tale non ha limiti di natura ecologica. Esso è sostanzialmente una logica che si riproduce costantemente, e non soffre in nessun modo della distruzione della natura che opera.

La prospettiva di Moore si avvicina in questo senso di molto a quella di O'Connor, ovviamente complicata da tutte le riflessioni che abbiamo appena visto. Per lui quella a cui assistiamo oggi non è una crisi della natura in generale ma piuttosto della modernità, intesa come «ecologia-mondo capitalista»⁴⁰. Come va dunque pensato il limite? Non tanto come un limite della Natura nei suoi rapporti ad una società capitalista. Secondo Moore, il punto realmente dirimente non sta tanto nel fatto che noi stiamo distruggendo un pianeta precedentemente intatto, quanto che i limiti che caratterizzano un *oikeios* particolare, determinato geograficamente e storicamente, sono stati raggiunti. Se questi limiti possano essere superati sempre, è, mi pare, problematico nel testo stesso di Moore, che peraltro ha appena cominciato la sua elaborazione (la sua tesi di dottorato risale al 2007) e quindi certamente in futuro approfondirà questa problematica del limite, già da ora centrale nella sua elaborazione. In effetti, lo abbiamo visto, se per Moore il capitalismo si differenzia dalle altre civiltà in quanto tutte queste avevano una frontiera, mentre il capitalismo è una frontiera⁴¹, è anche vero che la nostra situazione attuale pare a Moore tale da non avere vie di scampo.

In ogni caso, la questione del limite viene espressa da Moore come sempre interna al capitalismo (il che significa che il limite naturale non è mai tale, cioè esterno alla società, ma per quanto portato dai non umani esso sarà sempre interno al modo di produzione) nel seguente passaggio:

L'appropriazione del lavoro non pagato – rappresentata storicamente attraverso l'ascesa e il declino ciclici dei quattro fattori a buon mercato – è dunque una questione centrale per quanti vogliano prendere sul serio il tema dei limiti. Ciò è vero perché i reali limiti storici del capitalismo derivano dal capitale in quanto rapporto fra capitalizzazione e appropriazione. I «limiti dello sviluppo» non sono esterni ma derivano da rapporti interni alla civiltà capitalista. Perché interni? Chiaramente, non stiamo parlando di limiti interni in quanto limiti fissati – né tanto meno in un senso cartesiano di limiti «sociali» e limiti «naturali» – quanto, piuttosto, del capitalismo come civiltà internalizzante. [...] La conversione dell'atmosfera in una discarica per i gas serra ne è un buon esempio. Ciò che interessa enfatizzare è che l'esternalizzazione dei costi è anche l'internalizzazione degli spazi necessari all'accumulazione capitalista: anche le frontiere dei rifiuti contano⁴².

39 J. Moore, *Capitalism in the web of life* cit., p. 162.

40 Ivi, p. 4.

41 Ivi, p. 95.

42 J. Moore, *Ecologia mondo e crisi del capitalismo* cit., p. 104.

Il capitalismo, in quanto civiltà internalizzante, non è esterno alla natura, come lo è, di fatto, in Foster, dove, lo abbiamo visto, solo in ultima istanza il capitalismo dipende dalla natura (dalla materialità). In Moore al contrario il capitalismo si costruisce solo nella rete della vita, costituendola. I problemi ecologici del presente sono *i* problemi del capitalismo.

Concludendo, proviamo a tirare le fila di quanto fatto. In breve, abbiamo provato a far vedere come al fondo dell'eco-marxismo vi sia un problema: la crisi ecologica è riducibile o no, nelle sue cause, ma anche nei suoi effetti, al capitalismo? Quello della riduzione è dunque il tema centrale. Per Foster ed altri⁴³: la crisi ecologica, per quanto causata dal capitalismo che rompe il ciclo metabolico, è esterna al capitalismo, e, in qualche modo, lo trascende. Non è così né per O'Connor, né per Moore. Per questi due storici, sebbene naturalmente la crisi dell'ecologia-mondo abbia come effetto la distruzione dell'ambiente, essa deve essere considerata dal punto di vista della crisi capitalista, a cui è interna.

43 Ad esempio Ian Angus, vicino a Foster, ha recentemente pubblicato *Facing the anthropocene. Fossil capitalism and the crisis of earth system*, New York, Monthly Review, 2016.

«UN SALTO NEL VUOTO, SOSPESO SU UN ABISSO».
STORIA, POLITICA E «FATTO DA COMPIERE»
NELL'INTERPRETAZIONE ALTHUSSERIANA
DEL *DISCORSO SULL'ORIGINE DELLA DISUGUAGLIANZA*
DI ROUSSEAU¹

STEFANO PIPPA

Per buona parte del pensiero politico moderno e contemporaneo, il nome di Rousseau è inscindibilmente associato alla tendenza giacobina e «totalitaria». In questa linea interpretativa, la sua radicale teoria della sovranità del popolo, lungi dall'essere una valida proposta politica a fini emancipativi, è stata respinta nel campo di ciò che in realtà non sarebbe niente altro che un *altro* della democrazia stessa – la sua perversione. Secondo questa interpretazione, radicata nella storia della critica liberale e, in fondo, antirivoluzionaria², segnata fin dai suoi esordi dall'esperienza giacobina del «Terrore», Rousseau rappresenta naturalmente non un pensatore dell'emancipazione, ma semmai il *rischio* che una emancipazione radicale, o la volontà di una emancipazione radicale, comporterebbe quando non fosse attenta ai diritti del singolo individuo o, in una variante più conservatrice, alla «saggezza della tradizione» (come ad esempio era per Burke)³.

Ma gli attacchi a Rousseau non provengono soltanto (come ci si può aspettare) dalla filosofia politica liberale o antirivoluzionaria. Anche una parte del pensiero radicale contemporaneo, che ha avuto in anni recenti notevole fortuna, si è mosso in un solco sostanzialmente anti-rousseauiano: mi riferisco qui alla linea di pensiero che si è cristallizzata attorno al concetto di «moltitudine», su cui una nuova tradizione della modernità si è costituita e si va ancora consolidando. In questa linea, inaugurata, com'è noto, dai lavori di Toni Negri su Spinoza negli anni '80, l'opposizione fondamentale che attraversa la modernità si assesta sull'antitesi «moltitudine *versus* popolo», e Rousseau cade dalla parte «cattiva»: quella dominata dal Leviatano, per cui il popolo è ciò che si costituisce

-
- 1 Questo articolo si basa su una relazione presentata a Venezia nel novembre 2019 in occasione di un incontro dell'Associazione Louis Althusser. Ringrazio i presenti per le loro osservazioni e per la discussione della mia comunicazione.
 - 2 Tralasciando qui le critiche più reazionarie e radicalmente anti-illuministe di stampo cattolico, che si pongono invece nel solco di interpretazioni apertamente reazionarie come quelle di un De Maistre o di un Barruel.
 - 3 La critica liberale ha naturalmente una storia lunga e complessa, ma, per quanto riguarda il liberalismo del secondo novecento è indubbia l'influenza di K. Popper, *The open society and its enemies*, London, Routledge, 2012 (1945) in cui Rousseau è inserito nella linea dei nemici della società aperta con Hegel e Marx. Menziono questo fatto perché mi pare che questa linea tratteggiata da Popper sia in parte (e proprio nella parte che qui interessa) ripresa anche all'interno del pensiero radicale contemporaneo. Cfr. nota successiva.

contro la moltitudine, come sua pacificazione forzata sotto l'egida di un potere costituito (ricordiamo qui la genealogia negriana proposta fin dalla *Anomalia selvaggia*: la linea Machiavelli-Spinoza-Marx contro la linea Hobbes-Rousseau-Hegel⁴).

Accanto a questa «linea spinoziana» coesiste nella filosofia contemporanea una corrente che difende la nozione di «popolo» come categoria ancora valida per concettualizzare una pratica politica (e teorica) di tipo emancipativo. È questo il caso di filosofi come Laclau, Rancière, o Badiou⁵. Per questi pensatori, che sia in maniera diretta o indiretta, il riferimento a Rousseau è ovviamente centrale ed imprescindibile (ad es. esplicito è il riferimento a Rousseau nel progetto di ripensamento ontologico della politica di Badiou⁶, o in maniera diversa in un progetto come quello di Hallward, che si ripropone una riconsiderazione di dichiarata matrice neo-giacobina del concetto di «volontà generale» nel senso di un «volontarismo dialettico»⁷), senza che questo significhi che non sia esso stesso problematizzato e rielaborato. Questa divisione all'interno della filosofia politica radicale contemporanea può essere interpretata in diversi modi, ad esempio a partire dai diversi contesti nazionali e alle diverse tradizioni (l'insistenza su Machiavelli in Italia, su Rousseau in Francia), o ad una divaricazione nel modo di inquadrare la problematica marxista dell'emancipazione, radicanola da un lato nella tematica delle forze produttive, o nell'autonomia della politica (non del politico), come ha sottolineato Rancière in una intervista di non molti anni fa⁸; in sostanza, essa ricalca, facendosene erede, l'alternativa tra operaismo e neo-maoismo.

Ma allo stesso tempo tali divisioni sono indice di un problema reale, consistente nella necessità di ricostruire, all'indomani dell'esaurimento dei referenti teorico-pratici della sequenza politica costituitasi sotto il nome proprio di «Marxismo», un pensiero della politica nuovo ma capace di rimanere fedele all'esigenza di emancipazione radicale che questo aveva espresso. Ora, se ci domandiamo quale sia la posizione del progetto originario di Althusser e dei suoi allievi negli anni '60 nei confronti di questi tentativi di rifondazione, è chiaro che la configurazione di cui ho appena tracciato i contorni si può senz'altro considerare (e così è generalmente considerata) radicalmente post-althusseriana. Non solo nel senso che alcuni dei suoi protagonisti hanno alle spalle una rottura con Althusser, ma invece perché essa è sorretta, per motivi storici, da un presupposto diverso da quello dell'althusserismo classico degli anni '60; ovvero, il presupposto della fine della sequenza storica sorretta dall'idea che il Marxismo fosse la dottrina emancipativa in grado di «fare storia», e in cui esso si reggeva, intrecciandoli, sui riferimenti allo stato

4 A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (1981), in Id., *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2006, pp. 185-187. Sebbene a partire da un impianto concettuale diverso, va notato che Rousseau e Hegel sono accomunati da Negri proprio come da Popper. Per questa netta opposizione, cfr. anche P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, Roma, DeriveApprodi, 2014 (2002), pp. 9-14.

5 Oltre le opere dei singoli autori, che qui sarebbe troppo lungo citare, si veda l'utile raccolta di saggi *Qu'est-ce qu'un peuple?*, Paris, La Fabrique, 2013, che raccoglie saggi di A. Badiou, J. Rancière, J. Butler e altri.

6 Di recente, Simon Critchley ha avanzato l'ipotesi che il pensiero di Badiou vada interpretato, più che nel solco del marxismo, come una forma di neo-Rousseauismo. S. Critchley, *Why Badiou is a Rousseauist*, «The International Journal of Badiou Studies», 1 (2012), disponibile all'indirizzo seguente: <https://badioustudies.files.wordpress.com/2016/11/simon-critchley-why-badiou-is-a-rousseauist-pp-1-9.pdf> (ultimo accesso 12/02/2020, ore 18:44).

7 Cfr. P. Hallward, *Concentration or representation: The struggle for popular sovereignty*, «Cogent Arts & Humanities» 4 (2017), 1. DOI: 10.1080/23311983.2017.1390916.

8 J. Rancière, *Peuple ou multitudes?*, «Multitudes» 9 (2002), 2, pp. 95-100.

e al partito; alle guerre di liberazione nazionali; alla figura dell'operaio e alla centralità della classe operaia (su questo, si veda la lucida analisi di Badiou in *Si può pensare la politica?*)⁹. Questa configurazione prende dunque forma a partire dall'assenza del soggetto rivoluzionario e tenta di pensare la logica dell'emergere di un nuovo soggetto dell'emancipazione.

Tuttavia, la nuova figura che di Althusser si va tracciando ormai da due decenni alla luce dei nuovi materiali d'archivio, ed in particolare quelli degli anni '70 e '80, non permette più di rimanere fermi a questo modo di periodizzazione, per il quale il nome di Althusser rimane legato alle figure «novecentesche» del «partito» e della «scienza», ovvero ad un'epoca ormai del tutto conclusa. È chiaro infatti che, almeno in un certo senso, *Althusser stesso è contemporaneo al post-althusserismo*, ed anche forse in anticipo su di esso. Non perché ne abbia anticipato le risposte, che rimangono ovviamente specifiche agli autori e alle nuove tradizioni cui abbiamo fatto riferimento; piuttosto, nel senso che è contemporaneo dei *problemi stessi* che configurano la congiuntura post-althusseriana, cioè la *problematicità* dell'emergere di un nuovo soggetto rivoluzionario capace di farsi agente dell'emancipazione. Non mi riferisco qui agli scritti della fine degli anni '70 sulla crisi del marxismo, o a quelli sul materialismo aleatorio, ma soprattutto ai suoi studi su Machiavelli degli anni '70, che, come sappiamo ora dopo la pubblicazione degli inediti, ricevono un impulso decisivo dal corso sul politico fiorentino del 1972, che costituisce la bozza iniziale del suo *Machiavelli e noi*. Il 1972 va considerato un anno fondamentale, perché è qui che Althusser tenta – ed in questo sta la postuma contemporaneità di Althusser con il post-althusserismo – in maniera diretta e sistematica di *pensare il rapporto tra storia e politica a partire dall'assenza del presupposto dell'althusserismo classico, cioè l'assenza del partito, dell'attore storico già esistente e già costituito*. Pensando con Machiavelli Althusser abbandona (dopo gli eventi del '68) quella che François Matheron ha giustamente definito una «ontologia del partito», in precedenza vera e propria «origine e fine» del suo intervento teorico¹⁰, e ciò determina una riconfigurazione della sua problematica attorno al tema della «rottura politica», che viene a definirsi in relazione ai concetti di «inizio radicale» e «fatto da compiere». Althusser lo chiarisce in maniera esemplare proprio in apertura del corso su Rousseau che tiene all'*École Normale* immediatamente dopo quello su Machiavelli, in un passo teoreticamente decisivo in cui riflette sulla differenza tra la problematica della filosofia del diritto naturale e quella machiavelliana:

per Machiavelli l'unità nazionale non è un fatto compiuto [*fait accompli*] ma un fatto da compiere [*fait à accomplir*]. E noi abbiamo mostrato [cioè nel corso appena concluso su Machiavelli] che tutto il pensiero di Machiavelli era subordinato a questo compito: il compito di costituire un nuovo stato sotto un principe nuovo al fine di realizzare l'unità nazionale. Abbiamo inoltre mostrato che il pensiero di Machiavelli doveva darsi come compito, per ragioni politiche ben precise, il compito teorico assolutamente inedito e

9 A. Badiou, *Si può pensare la politica?*, tr. it. di V. Romitelli e A. Russo, Milano, Franco Angeli, 1987 (1985), pp. 35-39. Com'è noto, la perdita della centralità della classe operaia è ciò che segna anche il passaggio al cosiddetto post-marxismo, come negli stessi anni hanno sostenuto E. Laclau e C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, tr. it. di F. M. Cacciatore e M. Filippini, Genova, Il Melangolo, 2011 (1985). Sul «post-marxismo» in generale, si veda G. Thernborn, *From Marxism to Post-Marxism?*, London-New York, Verso, 2008.

10 F. Matheron, «Des problèmes qu'il faudra bien appeler d'un autre nom et peut-être politique», in L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Éditions Tallandier, 2009 (1995), p. 200.

radicale di pensare le condizioni di possibilità dell'esistenza di ciò che non esiste ancora, cioè di pensare l'inizio radicale. In effetti, poiché la base politica di partenza per l'unità nazionale non esiste da nessuna parte, bisogna che essa inizi, bisogna crearla. Bisogna dunque pensare il suo inizio assoluto, bisogna dunque definire le condizioni di possibilità di questo inizio assoluto. Ne consegue dunque che l'oggetto di Machiavelli, la monarchia assoluta, esiste nel modo dell'obiettivo politico, di un obiettivo politico. Machiavelli deve pensare questo oggetto all'interno di condizioni teoriche eccezionali che si possono riassumere nel seguente modo: da una parte, Machiavelli deve pensare il fatto da compiere, deve pensare nel fatto da compiere, nell'elemento del fatto da compiere, nella questione del fatto da compiere; e dall'altra, ed è in fondo la stessa cosa, egli deve pensare l'inizio come tale e deve pensare nell'inizio, nell'elemento dell'inizio, nell'elemento della questione dell'inizio, ecc. Ecco dunque i due termini decisivi: il fatto da compiere e l'inizio. Dobbiamo dire che questi due termini sono due concetti? Lascio la questione in sospeso, e dico: supposto ad ogni modo che lo siano, queste due parole si corrispondono e definiscono ciò che si può chiamare sia l'oggetto sia la forma di pensiero di Machiavelli, la sua forma di pensiero specifica¹¹.

Ben lungi dall'avanzare soltanto una categoria interpretativa in senso storico-filosofico, ciò che qui Althusser delinea è letteralmente la possibilità di un pensiero della politica, che possiamo chiamare «pensiero del fatto da compiere», che viene a costituire una «problematica» *altra* rispetto a quella della filosofia politica moderna¹², e i cui poli sono il «fatto da compiere» e l'«inizio» nella loro interna relazione. È una tale problematica che egli svilupperà ulteriormente in *Machiavelli e noi* a partire dalle categorie di «incontro», «vuoto», «inizio a partire da nulla» e «durata», termini che costituiranno le categorie per pensare la politica in senso materialista¹³.

-
- 11 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio*, tr. it. di S. Pippa, Milano, Mimesis, pp. 102-103. Questo libro contiene la traduzione italiana delle lezioni su Rousseau tenute da Althusser nel 1955-56, nel 1965-66 e nel 1972, stabilite a partire da note, appunti degli uditori e registrazioni dai curatori del testo in francese. In francese, i primi due sono contenuti in L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972*, a cura di François Matheron, Paris, Éditions du Seuil, 2006, pp. 107-127 per le lezioni del 1955-56 e pp. 300-366 per quelle del 1966. La registrazione del corso su Rousseau del 1972 è stata ritrovata da Y. Vargas qualche anno fa, e pubblicata nel 2012 in francese con il titolo *Cours sur Rousseau*, Paris, Les Temps des Cerises, 2012.
- 12 Uso il termine nel senso tecnico attribuitovi da Althusser in *Per Marx* di «struttura sistematica tipica che unifica tutti gli elementi del pensiero» e che permette di identificare «il rapporto effettivo che il pensiero intrattiene con i suoi oggetti». Per Althusser, una problematica è «la struttura concreta e determinata di un pensiero, e di tutti i pensieri possibili di questo pensiero» (L. Althusser, *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2008 (1965), pp. 64-65).
- 13 L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. di M. Teresa Ricci, Roma, manifestolibri, 1999 (1995). I temi dell'«inizio a partire da nulla», «inizio radicale» e del «vuoto», così come l'idea dell'opposizione di Machiavelli alla problematica moderna del «fatto compiuto», sono già presenti nel corso e negli appunti su Machiavelli del 1962, dove assumono la forma di concetti espliciti. Lì manca però l'associazione tra «inizio» e «fatto da compiere» come i poli di una problematica autonoma. Si veda L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972* cit., pp. 195-254, nonché la lettera di Althusser del 19 settembre 1962, in L. Althusser, *Lettres à Franca (1961-1963)*, a cura di F. Matheron et Y. Mouliere Boutang, Paris, Stock/Imec, 1998, pp. 224-225. Sul complicato rapporto tra il corso del 1962 e la successiva rilettura che inizia nel 1972, sul quale non è possibile soffermarsi qui, mi permetto di rinviare al capitolo 4 del mio *Althusser and contingency*, Milano, Mimesis, 2019, in cui si troveranno anche i riferimenti ad altre interpretazioni dello stratificato rapporto di Althusser con Machiavelli. Va notato che in *Per Marx*, questi termini si affacciano in più punti nei saggi scritti tra il 1961 e il

È proprio in relazione a questa problematica che il rapporto di Althusser con Rousseau acquisisce una forse finora insospettata centralità, in particolare grazie al recente ritrovamento del corso del '72 sul *Discorso sull'origine della disuguaglianza* che Althusser tiene immediatamente dopo quello su Machiavelli. In questo corso, infatti, Althusser procede ad una interpretazione di Rousseau che sviluppa le sue precedenti letture (del 1955-56 e del 1965-66) in un senso nuovo, portando in primo piano la questione della politica ed inscrivendo Rousseau, in maniera esplicita, nello spazio concettuale del «fatto da compiere» aperto da Machiavelli. Sebbene la gran parte della letteratura su Althusser abbia dedicato scarsa attenzione al suo rapporto con Rousseau, privilegiando il suo dialogo con Machiavelli¹⁴, i materiali oggi a nostra disposizione, pubblicati negli ultimi quindici anni circa¹⁵, mostrano inequivocabilmente l'assoluta centralità della figura di Rousseau per il pensiero althusseriano nel suo complesso, e, per quanto riguarda ciò che ci interessa più direttamente in questo articolo, della lettura del 1972 per la messa a punto di un pensiero del «fatto da compiere» e dell'«inizio radicale» come problematica autonoma con la quale Althusser tenta di pensare al di fuori dei presupposti della sua fase degli anni '60. In linea generale, questi materiali permettono, mi pare, di avanzare una tesi tripartita:

1963, senza essere organizzati riflessivamente da Althusser. L'idea di «inizio» contingente compare nel saggio «Sul giovane Marx» (1961), pp. 61 e 70, in relazione allo sviluppo del pensiero marxiano, contro l'idea di uno sviluppo lineare dal Marx giovane al Marx maturo, e qui Althusser già parla di una «genesi della necessità» che non va pensata come uno sviluppo ordinato ad una origine o ad un fine: «Forse, non rientra in quest'ordine di cose gioia più grande che assistere così, in una vita nascente, una volta detronizzati gli Dei delle Origini e dei Fini, alla genesi della necessità» (pp. 67-68). Hegel, che costituisce per Althusser il modello per antonomasia di un pensiero dell'origine e del fine, viene criticato in «Contraddizione e surdeterminazione» (1962) perché «per lui in fondo non esiste mai una vera rottura, una fine effettiva di una storia reale – né del resto un inizio radicale» (p. 94-95): stesso termine («*commencement radicals*») del corso su Machiavelli del '62, di cui infatti questo saggio è contemporaneo. La dialettica hegeliana (o la variante hegeliana della dialettica marxista) viene descritta come «teoria del fatto compiuto» in «Sulla dialettica materialista» (1963), p. 158. L'idea di descrivere la dialettica hegeliana come una teoria del «fatto compiuto» deriva originariamente ad Althusser dal «Poscritto alla seconda edizione» de *Il capitale*, dove Marx scrive che «nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca perché sembrava trasfigurare la realtà esistente» (K. Marx, *Il capitale*, vol. 1, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Torino, Utet, 2009, p. 87), utilizzando l'espressione (hegeliana) *das Bestehende* [realtà esistente, nella traduzione qui utilizzata], che Althusser traduce proprio con «*fait accompli*» nella relazione «Sur le rapport de Marx a Hegel» presentata a un seminario su Hegel organizzato da Jean Hyppolite nel febbraio 1968 (questa relazione è poi ripresa in L. Althusser, *Lenin e la filosofia; seguito da: Sul rapporto fra Marx e Hegel; Lenin di fronte a Hegel*, tr. it. di F. Madonia, Milano, Jaca Book, 1972, p. 62). Naturalmente poi l'idea del fatto compiuto in opposizione al pensiero del «fatto da compiere» assumerà un significato molto più ampio, che andrà oltre l'orizzonte della critica alla dialettica hegeliana, essendo applicata anche al pensiero politico, come stiamo vedendo.

14 A motivo, evidentemente, anche della disparità dei materiali postumi pubblicati. Gli scritti althusseriani su Machiavelli sono stati pubblicati già nel 1995, mentre i primi sostanziosi documenti postumi su Rousseau soltanto nel 2006. In ogni caso, nella importante raccolta del 2013 *Encountering Althusser*, che raccoglie più di venti saggi di studiosi di tutto il mondo, non è presente alcun contributo che tratti di Althusser e Rousseau (K. Diefenbach et al., *Encountering Althusser: Politics and materialism in contemporary radical thought*, London-New York, Bloomsbury, 2013). La pubblicazione nel 2012 del *Cours sur Rousseau* non ha fino ad ora attirato grande interesse.

15 Vedi nota 11.

1. Rousseau rappresenta, dalla metà degli anni '60, un interlocutore decisivo per lo sviluppo del materialismo della contingenza, che si delinea a partire dal corso del 1965-1966 e verrà poi ripreso, con un più alto grado di dettaglio ma sostanzialmente immutato, nel 1972;
2. Il confronto tra le letture di Rousseau a cavallo degli anni sessanta e settanta permette di cogliere in maniera precisa lo spostamento di interesse di Althusser, databile al 1972, verso il problema di ripensare la politica al di fuori dei presupposti dell'althusserismo classico scienza/partito. Un tale spostamento appare chiaramente nello scarto tra il modo in cui Althusser legge Rousseau nel corso del 1966 e la sua lettura del 1972, pur nella continuità di cui al punto 1;
3. Il corso del 1972 mostra il venire in primo piano, in Althusser, del problema di pensare il problema della politica come «fatto da compiere», e il contributo che Rousseau può fornire per lo sviluppo di una tale problematica. Ciò che emerge da questo tentativo è un'immagine di Rousseau del tutto diversa da quelle che ho menzionato in precedenza, poiché Althusser procede ad un accostamento di Rousseau a Machiavelli, che invece Negri separa, e allo stesso tempo non legge Rousseau in un senso puramente «politico», ma cerca in Rousseau di mettere a fuoco una articolazione antistoricista tra storia e politica.

In ciò che segue, tenterò di dimostrare e sviluppare questa tesi in due momenti. Dapprima mi soffermerò sulla lettura di Rousseau del 1966, poiché è lì che Althusser pone le premesse per la successiva iscrizione di Rousseau nello spazio del «fatto da compiere» aperto da Machiavelli, trovando in Rousseau un pensiero che chiamerò dell'«inconsistenza» della storia. Ma la lettura del '66 è importante anche per il fatto che Althusser, a quest'altezza, esprime un giudizio negativo su Rousseau come pensatore della politica. Questo farà emergere per contrasto il cambio di posizione di Althusser nel corso del 1972, in cui invece Rousseau viene letto come figura fondamentale per la problematica del fatto da compiere. Da questo punto di vista, la domanda cruciale sarà la seguente: in che modo Rousseau si inserisce nello spazio aperto da Machiavelli, e che cosa vi apporta? E qual è, in definitiva, il senso della lettura di Rousseau che qui emerge per il pensiero di Althusser più in generale?

Prima di volgerci ai testi, va sottolineato che se l'idea di una «alleanza», o perlomeno di una vicinanza teorica, tra Machiavelli e Rousseau – nonostante l'enfasi un po' retorica con cui Althusser amava sottolineare l'assoluta «solitudine di Machiavelli», in cui vedeva riflessa la propria – si concretizza solo nel 1972, è però quasi un decennio prima che Althusser intravede un possibile accostamento tra i due. Lo testimoniano i suoi appunti relativi al corso su Machiavelli del 1962, quando Althusser si interroga per la prima volta sul rapporto di Machiavelli con il paradigma dominante della filosofia politica moderna, che gli appare già come un pensiero del «fatto compiuto» a cui Machiavelli rimane del tutto estraneo¹⁶. In uno dei suoi ultimi appunti databili al 1962, Althusser scrive:

16 L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972* cit., pp. 227, 247 (ma si veda comunque tutto il corso, comprese le note di Althusser annesse, pp. 195-254).

l'esempio di Rousseau. Senza dubbio l'ultimo autore che abbia dato una lontana eco all'esperienza di Machiavelli. Nella sua teoria del contratto sociale, nella coscienza acuta che egli aveva [...] della possibilità della rottura dell'unità stessa dello stato, della ricaduta nello stato di guerra. *Coscienza che bisognerebbe rapportare alla sua teoria della costituzione della società, cioè del fatto radicalmente nuovo, della novità radicale, senza passato della società politica degli uomini*. Ma di questo, potremo riparlarne¹⁷.

Ci vorrà qualche anno (dieci) perché Althusser torni a riparlarne; ma l'intuizione che fonda questo accostamento era già formata nel 1962.

1. Inconsistenza della storia. Storia e politica in Rousseau nella lettura del 1966

Come detto, quella del 1972 non è una prima lettura. Althusser legge Rousseau per la prima volta nel 1955-56, all'interno di un corso su «I problemi della filosofia della storia» (titolo redazionale), e poi ancora nel 1965-66, per un corso dal titolo «Rousseau e i suoi predecessori», che Althusser deve tenere proprio nel momento del suo massimo sforzo di elaborazione concettuale nei confronti del testo marxiano. Tra le due, è senz'altro la lettura del 1966 la più importante, sia per ampiezza che per impegno teorico. È in quest'occasione, infatti, che Althusser scrive il celebre articolo per i *Cahiers pour l'analyse* sul *Contratto sociale*¹⁸, e allo stesso tempo elabora alcuni concetti decisivi che verranno poi ripresi nel 1972.

Preso nel suo insieme, lo studio che Althusser conduce su Rousseau nel '66 svolge una duplice tesi: Rousseau mette a disposizione, nel secondo *Discorso*, una serie di intuizioni che permettono di sviluppare la teoria della storia nella direzione di un divenire assieme necessario e contingente; allo stesso tempo, Rousseau cade nell'idealismo del *Contratto sociale* e non può fornirci alcuno strumento per pensare l'essere della politica, se non «in negativo». È questa la tesi finale dell'articolo del '67 – l'unico che pubblicherà in vita – in cui Althusser, con una lettura di tipo sintomale del tutto omologa a quella che sta conducendo negli stessi anni sul testo di Marx¹⁹, mette a fuoco la «catena degli scarti» che sostiene l'idealismo morale del *Contratto sociale*, il quale finisce nella negazione dell'esistenza delle classi sociali per potersi sostenere come dispositivo teorico²⁰. In questo articolo divenuto celebre, Althusser propone una lettura marxista che si può senz'altro definire classica per sostenere l'impensabilità della politica nella forma contrattuale giuridica fondata su individui isolati, sebbene mostri anche che essa

17 Ivi, p. 248, corsivo mio.

18 L'articolo di Althusser, che rielabora una parte del suo corso su Rousseau del 1966, fu pubblicato con il titolo *Sur le «Contrat social»* nei «Cahiers pour l'analyse» 8 (1967), pp. 5-42. È tuttavia conosciuto con il titolo «L'impensato di J.-J. Rousseau», che era originariamente il titolo dell'intero numero, di cui evidentemente esso rappresentava, per la forza dell'argomentazione, la *pars pro toto*. La traduzione italiana è in L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, tr. it. di V. Morfino, Milano, Mimesis, 2003.

19 L. Althusser et. al., *Leggere il Capitale*, a cura di Maria Turchetto, Milano, Mimesis, 2004 (1965), pp. 19 e ss. In una lettera del 18 aprile 1965, Althusser sembra suggerire che la teoria della lettura sintomale fosse in qualche modo legata proprio alla sua lettura di Rousseau (L. Althusser, *Lettres à Franca (1961-1963)* cit., p. 611).

20 Per una lettura critica dell'articolo di Althusser, si veda l'interessante articolo di A. Levine, «Relire *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau* de Louis Althusser», in L. Vincenti (a cura di), *Rousseau et le marxisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 25-43.

è sottoposta ad una torsione specifica rispetto al contratto nel suo senso giuridico ed economico, poiché esso non è un «vero contratto», ma piuttosto l'atto con il quale il secondo «contraente» (cioè il popolo in Rousseau) è costituito, non preesistendo all'atto di «scambio» contrattuale (e in ciò si differenzia dai contratti di Locke, Pufendorf, Grozio²¹). Questo articolo, l'unico scritto su Rousseau di Althusser che sarà conosciuto al pubblico per molto tempo, genererà l'impressione che la posizione di Althusser nei confronti di Rousseau sia essenzialmente negativa. Come ha scritto di recente Andrew Levine, in effetti esso diventerà non soltanto una sorta di manifesto esemplare della potenza della «lettura sintomale», ma anche un documento evidente della «inadeguatezza manifesta di Rousseau al più vasto progetto di Althusser; restaurare, o, più precisamente, ricostruire il marxismo»²².

Ma questa tesi coglie soltanto una parte della verità. Se Rousseau non può fornire alcun concetto adeguato per pensare la politica, come la lettura del *Contratto sociale* effettuata da Althusser suggerisce, la parte delle lezioni dedicata al secondo *Discorso* mostra inequivocabilmente che, per Althusser, egli ne fornisce invece di preziosi per pensare la storia. Nel suo corso, Althusser introduce l'idea²³ che la narrativa storica del secondo *Discorso*, che svolge lo sviluppo della specie umana dallo stato di natura allo stato civile, passando per lo stato di «giovinezza del mondo» e lo «stato di guerra»²⁴, presenti una innovazione decisiva per quanto concerne la «struttura della genesi» rispetto alla filosofia del diritto naturale, in particolare rispetto a Hobbes e Locke (ma anche Grozio e Pufendorf). Quest'ultima, infatti, propone un'idea del tutto astratta dello sviluppo storico dallo stato di natura allo stato civile: nei termini di Althusser, si tratta di un tipo di «genesì ideale», o anche una «analisi d'essenza», che è solo falsamente storica e «comporta una redistribuzione formale [...] già data nell'origine»²⁵, pensando il passaggio da uno stato all'altro in termini lineari e senza alcuna reale discontinuità o cambiamento. Althusser è netto al riguardo:

Apparentemente, si tratta di esporre la genesi dei rapporti sociali, della società civile. Questa origine ci proietta al di qua della società, in un niente di società, lo stato di natura. Lo stato di natura gioca così il ruolo teorico di origine e paradossalmente il ruolo di riserva ideale (i filosofi depositano il fine della loro dimostrazione, l'ideale politico, nell'origine postulata) [...] Riserva ideale, cioè fantasma politico²⁶.

Al contrario, in Rousseau si trova non solo una insistenza sui fattori materiali della produzione, e dunque il rapporto uomo-natura, come il marxismo aveva già messo in

21 L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau* cit., p. 33 e ss. Questo aspetto dell'interpretazione di Althusser è particolarmente interessante, poiché esibisce una modalità di lettura dell'appartenenza di Rousseau al paradigma della filosofia politica classica che ritornerà nel corso del '72; è inoltre interessante perché, a mio modo di vedere, Althusser non trae tutte le conseguenze da questa «anomalia contrattuale», aprendo però ad una lettura alternativa possibile, che è quella che percorrerà Badiou nella meditazione 32 de *L'essere e l'evento* (cfr. A. Badiou, *L'essere e l'evento*, a cura di P. Cesaroni, M. Ferrari e G. Minozzi, Milano, Mimesis, 2018 (1988), pp. 429-440).

22 A. Levine, «Relire *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau* de Louis Althusser» cit., p. 25.

23 Che non era invece presente nella sua lettura del '55, probabilmente la sua prima lettura di Rousseau.

24 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 43.

25 Ivi, p. 44. Althusser sviluppa più ampiamente l'idea che la filosofia politica moderna costituisca una problematica fondata sul concetto di «origine» in apertura del corso su «La philosophie politique au XVII siècle avant Rousseau» del 1965-66. L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972* cit., pp. 257-263.

26 Ivi, pp. 261-262.

luce (e come Althusser stesso già scriveva nei suoi appunti del 1955-56); ma anche una concezione dello sviluppo storico che contiene elementi di rilievo per la messa a punto della dialettica storica di cui Althusser si sta occupando proprio negli stessi anni a partire dai concetti di surdeterminazione, causalità strutturale, logica dell'insorgenza²⁷. Althusser assegna infatti un ruolo determinante, nel discorso rousseauiano, agli «accidenti», sia naturali, come le catastrofi, l'inclinazione dell'eclittica, il cambiamento dei climi, che umani, *in primis* l'invenzione non prevista della metallurgia²⁸, che secondo la sua interpretazione determinano il passaggio da uno stato all'altro, che altrimenti avrebbe continuato a sussistere, girando in «circolo»²⁹. Per Althusser, Rousseau pensa dunque lo sviluppo storico per stadi discontinui, ognuno dotato di proprie leggi, e in riferimento a processi materiali. Ma, e questo è decisivo, il passaggio da uno stadio all'altro non è determinato da alcuna legge generale, né ogni tappa dello sviluppo storico contiene in sé la capacità di risolvere le proprie contraddizioni. Leggiamo come esempio due passi chiave, in cui Althusser cerca di fissare concettualmente il tipo di «genesi» che si può trovare in Rousseau:

Lo stato di pura natura (I), lo stato di giovinezza del mondo (II) e lo stato di guerra (III) sono stati che non hanno in se stessi alcun principio di soluzione della loro propria contraddizione, destinata alla perpetuità: sono stati necessari degli accidenti per passare da uno stato all'altro. Sono dei circoli³⁰.

Per Rousseau, ogni genesi è la trasformazione di una contingenza in necessità: quel «qualcosa» che accade in maniera contingente produce una nuova necessità irreversibile.

27 Sul rapporto tra questi concetti e la lettura di Rousseau del 1965-66, mi permetto di rimandare a S. Pippa, *Necessity of contingency. Rereading Althusser on structural causality*, «Radical Philosophy» 199 (2016), pp. 15-25.

28 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 44. Althusser vi ritorna ampiamente nelle lezioni del 1972. Si veda ivi, pp. 136-139. Non è lo scopo di questo articolo discutere la «correttezza» dell'interpretazione di Althusser, che d'altra parte a tutto mirava fuorché ad una interpretazione «corretta» secondo i canoni della storia della filosofia accademica, ma segnalo comunque che lo studioso di Rousseau Y. Vargas riconosce ad Althusser il merito di aver portato l'attenzione degli studiosi del pensiero rousseauiano su questo tipo di causalità, sebbene Vargas stesso accusi Althusser di aver dimenticato un intero altro lato del secondo *Discorso*, la causalità continua derivante dalla perfettibilità. Cfr. Y. Vargas, *Lecture de Rousseau*, in «Althusser, 25 ans après», «La Pensée» 382 (2015), pp. 95-112. Mi sembra inoltre che la lettura di L. Vincenti si avvicini molto all'interpretazione althusseriana (si veda per esempio L. Vincenti, *L'origine sans fin. Rousseau penseur du possible*, conférence prononcée en octobre 2011 lors du Colloque international de la Société Allemande de Philosophie de Langue française, organisé à Essen par Pascal Delhom & Alfred Hirsch, disponibile al seguente url: http://www.luc-vincenti.fr/conferences/rouss_essen.html#_ftn33

29 Ivi, pp. 48-49. Y. Vargas nota giustamente che il tema del circolo è hegeliano. Y. Vargas, «Lecture de Rousseau» cit., p. 112. Per Althusser, la totalità hegeliana è un circolo, in opposizione al tutto propriamente marxista che è invece «strutturato a dominante». Per Althusser, Hegel pensa la totalità come un circolo, ma il divenire storico come progressivo sul modello della linea. Questo appare già nella tesi di Althusser su Hegel del 1947 (L. Althusser, *Il contenuto in Hegel*, tr. it. di Cristian Lo Iacono, Milano, Mimesis, 2015), ed è mostrato proprio graficamente da Althusser nelle lezioni sulla filosofia della storia degli anni '50 (in L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972* cit., pp. 128-152, per gli schemi grafici pp. 151-152).

30 Ivi, pp. 48-49.

Inversamente, ogni necessità ha per origine una contingenza (nelle fasi II e III; parzialmente nella IV). La necessità è dunque minata da una certa precarietà³¹.

È chiaro che qui si trovano riunite tesi assolutamente centrali per lo sviluppo della tematica della «necessità della contingenza», solitamente riferita all'«ultimo» Althusser. La prima tesi è quella che si può chiamare della «determinazione in ultima istanza da parte dell'accidente», che fa coppia con l'idea dell'impossibilità di un autosviluppo della contraddizione. La contraddizione esiste all'interno di ogni singolo stadio dello sviluppo storico della ricostruzione rousseauiana, ma non contiene in sé il principio della propria soluzione; inoltre, ogni stadio ha una sua «legge» specifica che vieta di pensare alla storia secondo la categoria di totalità diacronica³². In tal modo, si afferma l'inconsistenza di una legge generale dello sviluppo storico. La seconda tesi è quella della trasformazione della contingenza in necessità, con il suo corollario che afferma che la necessità è «minata» da una certa precarietà. In tal senso, la storia è chiaramente pensabile, con Rousseau, sotto la categoria di processo senza soggetto, ma il concetto di «processo» viene sovradeterminato dall'idea di una genesi discontinua e contingente.

A questo punto dell'itinerario filosofico di Althusser, Rousseau è dunque diviso in due: utile per pensare la storia, ma non per la politica. È chiaro che qui Althusser è ancora impegnato soprattutto nello sviluppo di concetti per la scienza della storia, e Rousseau non pare fornirgli alcun concetto utile per pensare la politica, anzi gli appare come l'antitesi individualista di una politica marxisticamente fondata sulla lotta di classe.

2. Storia e politica nel corso del 1972: critica del «fatto compiuto» e politica del «fatto da compiere»

La lettura del 1972 si pone allo stesso tempo in continuità e discontinuità con la sua lettura del '66 (ma anche, sotto questo aspetto, con il corso del 1955-56). La continuità è rilevabile nella sua insistenza sulla genesi discontinua, scandita da «tagli contingenti», ovvero gli «accidenti» che separano le varie fasi del processo storico³³, che Althusser riprende direttamente, senza modificazioni, dal corso del '66³⁴. La novità, invece, consiste nel fatto che questa lettura è ora comandata dall'opposizione tra «fatto da compiere» e «fatto compiuto», che organizza in maniera innovativa l'opposizione di Rousseau rispetto alla filosofia del diritto naturale.

Althusser riscrive ora la sua idea che Rousseau sia un «nemico interno» nei confronti della filosofia dell'Illuminismo e della filosofia politica moderna, apparsa già nei corsi del '55 e del '66³⁵, a partire proprio da questa opposizione «machiavelliana». Appare qui una vera e propria analogia: *come* Machiavelli è un oppositore esterno,

31 Ivi, p. 50.

32 *Ibidem*.

33 Althusser vi insiste nella seconda lezione. Si vedano in particolare le pp. 152-154, dove riassume lo schema della genesi per circoli e accidenti. Vi è enunciato in tutta chiarezza il principio della trasformazione della contingenza in necessità: questo, dice Althusser, è «l'essenza della storia» (ivi, p. 154).

34 Si veda lo schema, che è esattamente lo stesso del corso del '66. Per lo schema del '66: ivi, p. 43; per lo schema del '72: ivi, p. 136.

35 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., pp. 23 e 44.

che permette una critica dal di fuori della problematica politica classica del «fatto compiuto»³⁶, così Rousseau è un oppositore interno, che «lavora dall'interno» la problematica classica (cioè, quella contrattualistica del diritto naturale), producendone, per usare un lessico usato altrove da Althusser, un «vacillamento», e dunque una apertura verso il «fatto da compiere». È del resto proprio il fatto che Rousseau, a differenza di Machiavelli, sia interno alla problematica classica, e dunque costretto a pensare con gli stessi concetti (contratto, stato civile, stato di natura, ecc.), a renderlo complementare a Machiavelli per l'elaborazione di una problematica del «fatto da compiere». Ciò perché Rousseau, per smarcarsi dalla problematica del diritto naturale, è costretto secondo Althusser (a differenza di Machiavelli, che ne era chiaramente del tutto precedente) a produrre una critica di questa stessa problematica. Ora, il punto decisivo è chiaramente il seguente: in che senso Althusser può sostenere che in Rousseau si trovi una critica di questo tipo?

La mossa interpretativa di Althusser consiste nel leggere la critica di Rousseau allo stato di natura di Locke, Hobbes e Pufendorf³⁷ non come una semplice «variazione determinata» all'interno della problematica contrattualista (come è perlopiù solitamente letta: per Rousseau l'uomo è originariamente buono, mentre per Hobbes non lo è ecc.), ma come una variazione che la mette interamente in crisi. L'argomentazione di Althusser prende le mosse dal celebre passo del *Discorso sull'origine della disuguaglianza* in cui Rousseau critica non il contenuto dello stato di natura degli altri filosofi del diritto naturale, ma il loro errore. Leggiamo il passo di Rousseau:

Tutti i filosofi che hanno studiato le basi della società hanno sentito il bisogno di risalire fino allo stato di natura – ma nessuno ci è arrivato [...] tutti, parlando continuamente di bisogno, avidità, oppressione, desiderio e orgoglio, hanno trasportato allo stato di natura delle idee che avevano attinte nella società: parlavano dell'uomo selvaggio, e dipingevano l'uomo civile³⁸.

Ciò che per Althusser è fondamentale è che Rousseau, criticando il contenuto determinato delle varie versioni dello stato di natura (diremo, più rapidamente: le determinazioni d'origine), produce allo stesso tempo una critica strutturale alla *forma di pensiero* che presiede al ricorso all'origine in quanto «fantasma politico», riserva ideale di determinazioni che serviranno per generare il risultato. Questo perché Rousseau elabora una vera e propria «teoria trascendentale dell'errore» o «paralogismo del ricorso all'origine»³⁹: la proiezione nel passato delle determinazioni del presente, o, in ogni caso, di determinazioni che sono trasferite nello stato di origine e da cui viene poi dedotto il corso storico e il passaggio allo stato civile attraverso una genesi lineare e continua. Si tratta di un paralogismo perché per Rousseau la ragione, pensando lo stato di natura, non può che proiettarvi il presente, ed è condannata a non raggiungere mai le «vere» determinazioni dello stato di natura originario a causa della sua stessa alienazione, risultato del processo di socializzazione che ha allontanato irrimediabilmente (ma non totalmente) l'uomo, e

36 Cfr. L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure 1955-1972*, pp. 244-248.

37 Cfr. J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, tr. it. di G. Preti, Milano, Feltrinelli, 2013, pp. 36, 60.

38 Ivi, p. 36.

39 Ivi, pp. 114 e 118.

anche la sua stessa capacità di pensiero, dalla natura⁴⁰. È per questo motivo, ovviamente, che Rousseau dovrà ricorrere ad una «soluzione impossibile», cioè al «cuore», per giustificare il suo accesso allo stato davvero originario⁴¹. Ma più che la soluzione specifica di Rousseau al paralogismo della ragione, l'aspetto importante per Althusser è il fatto che Rousseau produce, con la sua critica della «falsa» origine di Hobbes, Locke ecc., una *critica della circolarità del rispecchiamento dell'origine nel fine*. Althusser descrive nel modo seguente l'operazione di Rousseau:

L'essenza dell'errore commesso dai filosofi dello stato di natura consiste dunque in una supposizione, che è un presupposto, un *transfert*, una proiezione retrospettiva dello stato civile (che è lo stato presente dell'uomo civile, l'uomo formato dalla società e dalla storia) nello stato di natura e nell'uomo naturale, che si presume siano prima della storia. Il ricorso allo stato di natura, per come funziona nei teorici [del diritto naturale], appare dunque come un circolo. Si tratta di un circolo dal punto di vista delle sue determinazioni, dato che lo stato di natura viene pensato mediante le determinazioni dello stato civile, [e] dato che si attribuiscono, all'uomo dello stato di natura, determinazioni che non hanno senso che all'interno della società e che non possono essere che le determinazioni, le passioni, gli attributi e le facoltà dell'uomo dello stato civile (per esempio: la ragione, l'amor proprio, ecc.). Questo circolo dei teorici è un circolo dal punto di vista della forma del pensiero, poiché si proietta il risultato, ovvero lo stato sociale e civile, nell'origine, al fine di meglio generare il risultato, mentre chiaramente il risultato è già proiettato, è già presupposto, sotto forma di origine. Il risultato diviene dunque facilmente la causa di sé, la legittimazione di se stesso sotto le spoglie dell'origine, poiché non abbiamo a che fare che con una ripetizione. Il risultato esiste sotto due forme: sotto forma di risultato nella società civile, e sotto forma dello stesso risultato, ma nello stato di natura. Molto semplicemente, una tale trasposizione ha come obiettivo, funzione ed effetto di legittimare ciò che esiste nello stato di società attraverso il *transfert* dei suoi risultati nello stato di natura, [cioè] nello stato d'origine. Non si può dire più apertamente di quanto faccia Rousseau che il ricorso all'origine non è che la forma camuffata della giustificazione di ciò che è, nel senso più ampio di quest'espressione. Non solamente, se volete, nel senso reazionario

40 Cfr. *ivi*, p. 116: «La ragione non è una facoltà originaria. Rousseau non presuppone la ragione nell'individuo natura; al contrario, mostra che la ragione è un prodotto della storia umana [...] Il risultato è che la ragione non può essere pura».

41 *Ivi*, p. 122. Non posso sviluppare qui questo aspetto, pur interessante, della lettura di Althusser, ma è importante almeno sottolineare che per Althusser il ricorso di Rousseau al cuore non lo avvicina in nessun modo ad uno spirito «romantico»; per Althusser Rousseau rimane un razionalista, e il «cuore» è visto sì come una facoltà altra rispetto alla ragione, ma sempre come una facoltà di pensiero: «è un cuore che pensa» (p. 122). Esso funziona come una facoltà con cui pensare, oltre l'alienazione della ragione, il contenuto dello stato di natura nella sua purezza, cioè lo stato di pura natura. Althusser qui rimane fedele alla sua impostazione filosofica che prescrive di concepire il significato dei concetti filosofici solo sulla base del senso che essi ricevono in quanto interventi che tracciano linee di demarcazione: in questo senso, il cuore è la demarcazione dalla «ragione» e dal suo circolo, e dunque dall'idea della «falsa» origine circolare (cfr. p. 123). Va infine sottolineato che il modo in cui Althusser legge questo aspetto di Rousseau ricorda da vicino la rottura epistemologica: Rousseau, mostrando il paralogismo della ragione socializzata, che corrisponde alla modalità di pensiero ideologica, rompe con il circolo dell'ideologia, portandosene fuori. Resta il fatto che la soluzione di Rousseau (pensare il vero stato di natura attraverso il ricorso al «cuore») è pur sempre una rottura che tenta di usare gli stessi concetti, cioè ancora l'origine, sebbene la «vera». Come dice Althusser, questa mossa di Rousseau è una «evasione da dentro» (p. 124). Per l'idea che Rousseau fosse da leggere come un razionalista Althusser è molto probabilmente debitore a R. Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948.

del termine, ma nel senso più generale, il ricorso all'origine non è che la forma camuffata della giustificazione dell'esistente, sia dello stato sociale esistente del fatto compiuto, sia dello stato sociale che ci si augura. Altrimenti detto, Rousseau qui abbozza non soltanto una critica della giustificazione del fatto compiuto, ma anche una critica dell'utopismo che spera di giustificare l'avvenire della società che desidera proiettandola nelle origini, fondandola nelle origini⁴².

Questo è il meccanismo per antonomasia della filosofia del «fatto compiuto», che ricorre all'origine per pensare la produzione di un *desideratum* filosofico-politico, e di cui Rousseau fornisce la chiave permettendo così una critica di qualsiasi tipo di filosofia che si fondi sul ricorso alla coppia speculare origine-fine: una critica che ne svela l'essenza ideologica, dato che «origine» e «fine» sono per Althusser concetti ideologici per eccellenza⁴³. Rousseau è dunque in grado (pur senza produrne la «teoria» in senso rigoroso, come per Althusser farà il (suo) marxismo ovviamente) di mettere a fuoco la determinazione politico-ideologica della filosofia borghese, il cui apparato categoriale, che resta determinato nel suo funzionamento dal circolo dell'origine e del fine, appare: 1) politicamente determinato in base agli obiettivi che hanno a che fare con il presente; e inoltre, 2) incapace di pensare oltre l'orizzonte di questo presente, cioè, nella terminologia althusseriana, del «fatto compiuto» dello stato moderno, che viene considerato come orizzonte insuperabile e irrevocabile per il pensiero e per la politica.

Ora, è chiaro che Rousseau, criticando le determinazioni d'origine della filosofia del diritto naturale in questo modo, intende però proporre un diverso tipo di origine, la «sua» origine. È qui che si colloca, secondo Althusser, l'originalità di Rousseau: nello «sdoppiamento» dell'origine tra una vera origine (la sua) e una falsa, egli pone un'origine che non è tale – un'origine che non è originaria, dunque che non è *arché*, principio dello sviluppo successivo. Per sfuggire alla sua stessa critica, Rousseau deve produrre un'origine «pura e separata», che pensa attraverso il concetto di «stato di *pura natura*»⁴⁴:

Al circolo della specularità originaria, che non è che la giustificazione del fatto compiuto e che è la forma per eccellenza della filosofia del fatto compiuto, della filosofia che pensa nel fatto compiuto, Rousseau contrappone [...] un'altra forma di origine, pura, non

42 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., pp. 111-112.

43 Il tema all'origine come anticipazione del(la) fine, e di questo schema come schema ideologico, è un tema che attraversa tutta l'opera di Althusser, e regge la sua critica alla filosofia illuminista e alla dialettica hegeliana. Il luogo più classico della sua formulazione è forse la sua prefazione a *Leggere il Capitale*. L. Althusser et al., *Leggere il Capitale* cit., pp. 42-43.

44 Per Althusser, questo concetto è fondamentale, e lamenta che non sia stato notato dagli interpreti: «Rousseau produce un concetto assolutamente inedito in tutta la storia del diritto naturale, e che è il concetto decisivo del secondo *Discorso* [...] è il concetto di 'stato di pura natura', non 'stato di natura', ma 'stato di *pura natura*'» (L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 121). Althusser lo aveva già notato nel corso del 1966, ma senza sviluppare l'idea della divisione dell'origine: cfr. *ivi*, p. 45. L'espressione «puro stato di natura» compare nel secondo *Discorso* poche volte: all'inizio, prima della prima parte (J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* cit., p. 36, cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, tome III, Gallimard, Paris, 1967, p. 132); nella seconda parte, a p. 79 (*Œuvres complètes* cit., p. 170), compare, con la medesima accezione, «primitivo [*première*] stato di natura» e poi ancora «puro stato di natura». A p. 104 (*Œuvres complètes* cit., p. 191), Rousseau distingue tra stato di natura «nella sua purezza» e lo «stato di natura» in cui ricadono gli uomini dopo la degenerazione dello stato civile che finisce nel dispotismo. Compare anche «vero [*véritable*] stato di natura» a p. 68 (*Œuvres complètes* cit., p. 160), quando Rousseau dice di aver dovuto «scavare fino alle radici».

compromessa con il suo risultato, assolutamente separata dal suo proprio risultato, al punto che ci può domandare se essa abbia un risultato di cui si possa dire che è il suo risultato. Rousseau contrappone un'origine come 'altro mondo', separata da questo mondo da qualcosa come una distanza o un abisso: una distanza insuperabile. Una distanza la cui purezza e separazione si riflettono, o si rifletterebbero, appunto, in questo abisso. Dunque Rousseau propone, e contrappone, un pensiero dell'origine che sia necessariamente allo stesso tempo un pensiero della separazione radicale, della purezza radicale, insomma dell'abisso⁴⁵.

È questa una conseguenza necessaria della critica alla circolarità ideologica origine-fine, che pone una origine falsa in cui si specchia il risultato: *falsum index sui et veri*, si potrebbe dire in questo caso. Se si tratta di una origine come «abisso», è perché questo stato d'origine è caratterizzato da una assoluta immobilità ed impotenza a produrre il processo storico successivo, che pure – come mostra il secondo *Discorso* – chiaramente c'è stato. Ma la genesi successiva non è in Rousseau determinata da un autosviluppo di questo stato originario: come Althusser ha già messo in rilievo nel corso del '66 che abbiamo visto sopra (che qui riprende), sono dei fattori contingenti, del tutto non-necessari a determinare l'uscita da questo stato, in cui gli uomini sono indipendenti, liberi, uguali, e in cui non esiste forma di dominio. Nell'interpretazione di Althusser, questa origine separata è ciò in cui Rousseau assembla tutte le determinazioni negative della società. Essa rappresenta, sostiene Althusser, il «niente-di-società»⁴⁶, che Rousseau dipinge in modo accurato attraverso determinazioni antropologiche (libertà, pietà, amore di sé, perfettibilità), determinazioni materiali (foresta sterminata, che garantisce la solitudine e l'adeguamento spontaneo uomo-natura, così da rendere inutile il lavoro e superflua l'associazione tra uomini⁴⁷), figure quasi ontologiche (incontro)⁴⁸. Ciò che qui conta, sostiene Althusser, non è tanto la verosimiglianza, talvolta assai problematica, della caratterizzazione rousseauiana dello stato originario, quanto l'estremo sforzo di Rousseau di raffigurarlo come uno stato in cui non si dia alcun presupposto per lo sviluppo della società, sebbene vi siano delle determinazioni che potranno servire in seguito, come la pietà o la perfettibilità, che rimangono però senza impiego, allo stato di «virtualità»⁴⁹. Così, questo stato di origine è certamente uno stato che serve a Rousseau per misurare l'ingiustizia e la miseria del presente, che non ne è che la perversione più eclatante; *ma nel sistema di Rousseau esso non funziona come origine* dello sviluppo storico successivo: l'uomo è uscito da questo stato (come uscirà dai successivi) solo per «accidenti» imprevisti, e mai per teleologia dello sviluppo⁵⁰. È questa caratterizzazione dell'origine che può condurre alla distinzione capitale tra

45 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 132.

46 Ivi, pp. 142-143.

47 In quanto condizione della perfetta adeguazione uomo-natura, «la foresta è la verità dello stato di natura, il concetto dello stato di pura natura», ivi, p. 143. È postulando questa adeguazione (che terminerà con la fine della foresta) che Rousseau, per Althusser, nega qualsiasi bisogno di socialità, e dunque si oppone alle teorie della socievolezza naturale, che inscrivono la società come *telos* dell'uomo appunto nella sua natura.

48 Vedi soprattutto ivi, pp. 143-144 e 176-178.

49 Ivi, p. 181.

50 Cfr. ivi, pp. 136-139. «L'intervento del caso, di cause esteriori al processo, si presenta così come una sanzione contingente ma necessaria della circolarità di un processo di riproduzione incapace di sviluppo» (p. 139).

origine e inizio: «ci sono inizi senza origine»⁵¹, e gli inizi vanno pensati come prodotti da un «concorso fortuito di molteplici cause»⁵². In questo senso si trova in Rousseau un pensiero che «ruota attorno alla storia», ma (e questo è cruciale) la storia stessa è pensata come il luogo degli eventi contingenti che si trasformano in necessità irreversibili. Una storia che è dunque il luogo dell'aver-luogo, dell'evento, dell'insorgenza:

L'impotenza dell'origine è allora, mi sembra, il rifiuto della genesi lineare, cioè il rifiuto dell'analisi d'essenza. Ma di conseguenza, troviamo nella struttura dell'origine, nella separazione radicale da qualsiasi risultato, l'iscrizione di un altro pensiero, il pensiero della separazione, cioè – ora che siamo un po' avanzati – quello di eventi estranei all'essenza dello stato originario, il pensiero dell'aver avuto luogo: c'era bisogno del concorso fortuito di molteplici cause estranee, che potevano anche non darsi mai e senza le quali l'uomo sarebbe rimasto in eterno nella sua posizione primitiva. Il pensiero non solo degli eventi, ma della contingenza degli eventi, in altre parole il pensiero dell'accadere, dell'aver luogo, ed anche il pensiero della necessità prodotta da questi eventi; insomma un pensiero che inevitabilmente gira attorno a, e tende inevitabilmente verso, qualcosa come la storia⁵³.

Dunque Rousseau permette ad Althusser di effettuare una doppia operazione. Da un lato, egli trova in Rousseau una critica alla genesi ideale della filosofia del diritto naturale, che si concretizza nello sdoppiamento dell'origine e nella critica della falsa origine circolare come concetto cardine della filosofia del fatto compiuto. Althusser vede in ciò la premessa concettuale⁵⁴ per il dispiegamento di un altro oggetto, che chiama l'oggetto «storia», e in più punti del suo corso rimarca, come già aveva fatto in passato, come siano importanti in Rousseau le condizioni materiali del processo, come ad esempio quando sottolinea il ruolo determinante della foresta, dell'invenzione della metallurgia, o del cambiamento dei climi⁵⁵. Da questo punto di vista, sembrerebbe trattarsi di una critica materialista all'idealismo della filosofia politica moderna, che pensa il politico in senso soltanto astratto. Ma dall'altra parte, si tratta anche (e soprattutto) di qualcos'altro, cioè del fatto che l'azione delle cause materiali nel dispiegamento del processo agiscono per contingenza. Pertanto, la ricostruzione althusseriana dell'apparato concettuale del secondo *Discorso* permette anche – senza che Althusser sia del tutto esplicito a questo riguardo – una contestazione del materialismo marxista ortodosso-volgare, per il quale lo sviluppo, comandato dalle condizioni di produzione, era dotato di un *telos* ben preciso verso il compimento dell'emancipazione umana.

51 Ivi, p. 152. Sebbene (come ricordato *supra*, nota 13) il concetto di «inizio» fosse già stato usato da Althusser (ed ovviamente anche il concetto di origine era già stato ampiamente criticato in molti altri lavori), è qui che per la prima volta questa contrapposizione si specifica in maniera del tutto esplicita.

52 Ivi, p. 147.

53 *Ibidem*.

54 Qui sta un'altra differenza con il corso del 1965-66: è la critica del fatto compiuto che comanda, in questa interpretazione del 1972, la divisione originaria dell'origine e la posizione dell'origine come separata, da cui emerge l'oggetto storia come campo del contingente ecc. Pur avendo identificato nel 1965-66 il campo della contingenza, solo ora il dispositivo concettuale del secondo *Discorso* è ricostruito in maniera serrata.

55 Cfr. ivi, p. 137.

3. La funzione politica dell'origine: perdita e ripresa

La messa a fuoco della critica rousseauiana al fatto compiuto, con il venire in primo piano di un'origine che non funziona come principio di sviluppo, apre dunque al «continente storia» come luogo dell'aver-luogo, dell'evento e della contingenza. Tuttavia, è questo sufficiente per dire che Rousseau può rientrare nella «problematica» del «fatto da compiere»? In un certo senso, sì, ma solo negativamente: come critico della struttura della filosofia del fatto compiuto. Sarebbe forse sufficiente anche per inscrivere Rousseau nella tradizione del materialismo aleatorio, di un materialismo antirazionalista dell'evento e dell'apertura della storia – ed infatti Rousseau sarà presente nella genealogia che Althusser tratterà ne *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* come pensatore che mostra il farsi contingente della necessità. Ma ciò che non sarà presente nella più tarda inclusione di Rousseau nella genealogia del materialismo aleatorio è proprio ciò che ne marca qui, in questo testo del '72, la sua iscrizione *positiva* nella problematica del «fatto da compiere» (e qui si può misurare, pertanto, anche la differenza tra queste due fasi del pensiero di Althusser)⁵⁶.

Il punto è che lo sdoppiamento dell'origine ha anche un'altra funzione fondamentale, che chiamerò la sua «funzione politica». Il punto di vista di Althusser è che allo svuotamento della potenza dell'origine sul piano della storia corrisponde in Rousseau una sua valorizzazione sul piano puramente politico: la vera funzione di questo stato va ritrovata nello stadio del contratto che deve ristabilire la società su fondamenta di giustizia. La funzione politica dell'origine, sostiene infatti Althusser, sta nel gesto della sua «ripresa», sebbene sia una ripresa di qualcosa che non ha forse – come ammette Rousseau stesso – mai avuto esistenza reale. Essa corrisponde a ciò il cui contenuto (meglio: le cui determinazioni) va «recuperato», al termine dello sviluppo storico che termina nel circolo del dispotismo (che conclude il secondo *Discorso*⁵⁷), al fine di ristabilire una società giusta di libertà ed uguaglianza. Vediamo come descrive Althusser la «funzione politica» dell'origine:

È nel contratto, dunque al termine di quel processo casuale che è il processo di socializzazione, che intervengono la libertà e la pietà come origine. [...] La forma che prende allora questo intervento dell'origine è la forma della ripresa, cioè la forma di un re-inizio di un inizio, ma, attenzione, di un inizio che non ha mai avuto luogo [...] Forse sta qui il senso dell'origine in Rousseau, a partire dal momento in cui è sottomessa alla critica radicale dell'origine come circolo. Per essere la vera origine, distinta dalla falsa, bisogna che essa sia separata [...] Ma perché essa sia origine, benché separata, perché essa sia origine vera, bisogna che sia virtuale; per essere allo stesso tempo origine e separata, la sintesi è la virtualità. È necessario che essa sia virtuale, in attesa, in serbo, e di conseguenza che sia inesistente nella sua posizione di origine. La raffigurazione del puro stato di natura realizza questa contraddizione che ho appena menzionato, di una posizione inesistente come

56 L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, tr. it. di V. Morfino e L. Pinzolo, Mimesis, Milano, 2006, pp. 56-60. Althusser riprende in queste pagine, probabilmente a memoria, le sue precedenti riflessioni su Rousseau. Vi si ritrovano i concetti di «pura natura», di «abisso», come anche l'idea del rapporto tra i due contratti del secondo *Discorso* e del *Contratto sociale*, oltre che ovviamente l'idea che in Rousseau vi sia un pensiero della necessità della contingenza, che occupa il posto centrale nell'argomentazione di Althusser in questo scritto ed è associato al materialismo epicureo-lucreziano. Manca però qualsiasi accenno al «fatto da compiere» in rapporto all'origine come perdita, qui invece centrale, come vedremo in un attimo.

57 J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* cit., pp. 99-104.

virtualità in serbo per più tardi. Sta qui il secondo senso dell'origine: virtualità per più tardi – il primo è la separatezza. Ma allora l'origine esistente, attiva, non può essere che la ripresa reale dell'origine, ripresa e ripetizione dell'origine, ma ripresa di un senso che non ha mai avuto luogo. Ripetizione di un evento che non ha mai avuto luogo, re-inizio di un inizio che non ha mai avuto luogo, poiché tutto ciò era inesistente nell'origine; sta qui il terzo senso dell'origine: la ripresa. E se tentiamo di domandarci che cosa possa essere questa origine come separata, virtuale e ripresa, troviamo in Rousseau un altro concetto per designarla: è il concetto di perdita⁵⁸.

Ecco dunque la «funzione politica» dell'origine: la ripresa di una perdita, ma una ripresa che è allo stesso tempo la sua posizione. Ora, qui possiamo misurare lo scarto evidente rispetto a quanto Althusser diceva, nel '66, a proposito dell'inutilità di Rousseau per pensare la politica. La sua attenzione non si sofferma più sulla soppressione delle classi sociali nel *Contratto sociale*, ma si appunta invece sulla modalità di funzionamento dell'origine separata per la logica dell'azione politica che Rousseau tenta di stabilire. Ciò che ora gli interessa è il rapporto del *Contratto sociale* con la narrazione del *Discorso*, e il rapporto tra i due contratti che si trovano in Rousseau, ovvero il contratto iniquo del secondo *Discorso*, che ingenera un ciclo che conduce all'estremo della corruzione, finendo nel dispotismo e di nuovo nello stato di natura (nella sua fase hobbesiana)⁵⁹, e il contratto di cui parla il *Contratto sociale*, dell'instaurazione di una società giusta⁶⁰. Sembra qui delinearsi un parallelo, non tematizzato da Althusser, con la sua lettura di Machiavelli. In *Machiavelli e noi*, Althusser si sofferma sul rapporto di Machiavelli con Polibio, mostrando come il primo prenda appoggio sulla teoria dei cicli del secondo soltanto per sfuggirvi, per fondare uno «stato che duri», e che quindi non sia sottomesso alla filosofia della storia polibiana di un rigirare senza posa⁶¹. Lo stesso sembra fare qui ora, *mutatis mutandis*, con Rousseau, leggendo il contratto del *Contratto sociale* sullo sfondo del circolo del dispotismo su cui si chiude il *Discorso*. La questione è, in definitiva, la stessa: come sfuggire ad un circolo, che è il circolo infernale in cui (senza alcuna necessità, per contingenza, ma tant'è) ci troviamo? Vi è forse qui una forzatura, poiché Rousseau stesso sembra escludere che il *Discorso* sia l'antecedente del *Contratto sociale* («L'uomo è nato libero, e ovunque è in catene [...] Come è avvenuto questo cambiamento? Lo ignoro»⁶²)? Forse, ma è tuttavia in questo modo che il *Contratto sociale*, che Althusser aveva aspramente criticato nel

58 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 182.

59 Cfr. J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* cit., p. 104: «Qui siamo arrivati al termine estremo della disuguaglianza, e al punto estremo che chiude il circolo e tocca il punto da cui siamo partiti: è qui che tutti gli individui ridiventano uguali perché non sono nulla [...] qui tutto si riconduce alla legge del più forte».

60 Per Y. Vargas (*Lectures de Rousseau* cit.) Althusser non coglierebbe la differenza tra i due contratti, quello della fine del secondo *Discorso* e quello del *Contratto sociale*. La critica di Vargas alla mancata distinzione dei due contratti si fonda sul fatto che egli non prende in considerazione la questione della «ripresa» dell'origine, che trascura completamente nella sua interpretazione, mentre è dal mio punto di vista un concetto centrale dell'interpretazione althusseriana del 1972. È in quel punto che appare, come vedremo, la distinzione tra i contratti, che del resto Althusser menziona esplicitamente alla fine della terza lezione del 1972 (cfr. L. Althusser, *La contingenza dell'inizio* cit., p. 183: «vi sono in Rousseau due contratti, allo stesso modo che vi sono due origini»). Poiché le «due origini» sono ciò a cui corrispondono i due contratti, e poiché la distinzione tra le due origini è il tema centrale per Althusser, dire che Althusser non distingue i due contratti è quantomeno curioso.

61 L. Althusser, *Machiavelli e noi* cit., p. 68 e ss.

62 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. it. di J. Bertolazzi, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 60-61.

1966, è ora preso in considerazione: non in se stesso⁶³, ma rapportato alla storia che lo precede. Ed è qui che si inserisce l'idea che Rousseau sia, nonostante le apparenze, per le quali il *Contratto sociale* sarebbe un'opera astorica che ha di mira una «analisi d'essenza» della società giusta⁶⁴, un pensatore del «fatto da compiere», che si profila nell'idea di una ripresa dell'origine come un compito che è dell'ordine della contingenza, sebbene questa volta si tratti di una «contingenza umana»⁶⁵: un atto non implicato, non determinato e non previsto dallo sviluppo storico, ma sospeso ad una volontà umana – e che per questo, scrive Althusser, «comporta un rischio enorme»⁶⁶. Per questo motivo, Althusser utilizza gli stessi termini che adopera per Machiavelli al fine di descrivere la concezione della politica come fatto da compiere: il contratto sociale è «un salto nel vuoto, al punto che si può dire che tutto l'edificio del *Contratto sociale* è sospeso su un abisso»⁶⁷. L'impresa politica, così come per Machiavelli, si gioca nello scarto incolmabile tra la necessità di un inizio – necessità soggettiva e «infrastorica», non dedotta da alcuna filosofia della storia – e la sua impossibilità, cioè la sua assoluta «infondatezza». Il «fatto da compiere» è una «ripresa» senza garanzie, che designa un compito letteralmente abissale; così inteso, conclude Althusser, esso indica che

bisogna prendere la storia tale e quale si è fatta, e gli uomini tali e quali si sono fatti, e mettersi all'opera per riprenderla, la storia, per installarla su altri fondamenti; ma senza alcun precedente, senza disporre di alcuna garanzia al mondo che preservi dalla [...] perdita⁶⁸.

Resta il fatto, tuttavia, che se Rousseau può infine rientrare nel novero di coloro che pensano la politica come un «fatto da compiere», nello scarto tra necessità e impossibilità e nell'assenza di ogni garanzia, per Althusser sarà infine solo Machiavelli che saprà pensare il fatto da compiere e l'inizio radicale *en materialiste*, nel senso di un «realismo politico»⁶⁹. Rispetto a quest'ultimo, Rousseau rimane un utopista; ma un «utopista critico», consapevole dell'assenza ultima di una cauzione superiore di ogni impresa politica, e della sempre presente possibilità di fallire.

63 Nulla lascia intendere, infatti, che Althusser abbia cambiato idea circa il contenuto ideologico del *Contratto sociale* come opera. Ora prende in considerazione l'idea che tale opera propone, nel suo rapporto al contenuto storico descritto nel *Discorso sulla disuguaglianza*.

64 L'interpretazione che implicitamente, tramite questa lettura congiunta del *Contratto* con il *Discorso*, Althusser sembra combattere è quella di Durkheim, o anche quella, influente all'epoca, di Beaulavon, per il quali, scrive Althusser nei suoi appunti del 1966, il *Contratto sociale* fornisce la risposta alla domanda sull'essenza della società, dunque una «analisi d'essenza». Cfr. *ivi*, pp. 64-65 e 70. Althusser ha probabilmente in mente É. Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau, histoire du livre*, «Revue de métaphysique et de morale», janvier-février (1918), e l'introduzione di G. Beaulavon alla sua edizione del *Contrat social*, 5a édition revue et corrigée, Paris, F. Rieder et Cie Éditeurs, 1914.

65 L. Althusser, *La contingenza dell'inizio cit.*, p. 155.

66 *Ibidem*.

67 *Ivi*, p. 155.

68 *Ivi*, p. 184.

69 *Ibidem*. Su questo punto, ci si può chiedere però se Althusser non sia qui eccessivamente critico nei confronti di Rousseau, il quale non solo ha scritto dei progetti concreti di costituzione (Polonia, Corsica), ma nel *Contratto sociale* si interroga anche (penso ai capitoli VIII-IX-X del libro II) sulle condizioni oggettive che permettono ad un popolo di ricevere le leggi, introducendo il tema del «tempo giusto» per il darsi effettivo di un inizio politico come istituzione di una novità. Forse, ma questa è solo una congettura. Althusser avrebbe potuto spingere il suo accostamento di Rousseau con Machiavelli più lontano, elaborando ulteriormente l'idea di una problematica del «fatto da compiere».

4. Osservazioni (non) conclusive

La questione del ruolo e della funzione puramente politica dell'origine separata rappresenta senz'altro uno dei risvolti più innovativi ed originali della lettura del '72, e in generale della lettura althusseriana di Rousseau. Ma è anche un discorso che non ritornerà più all'interno della filosofia di Althusser, né conoscerà ulteriori elaborazioni, al contrario invece di quanto avverrà per l'idea di un materialismo della contingenza, che troverà invece ampi sviluppi. Come valutare dunque questo aspetto all'interno del discorso althusseriano nel suo complesso?

Come conclusione, proporrei qui tre considerazioni:

1. Innanzitutto, l'insistenza sulla «funzione politica» dell'origine in Rousseau testimonia in maniera evidente dell'interesse di Althusser, nel '72, per un ripensamento della politica, ed in particolare della sua attenzione al tema *dell'inizio politico*, a cui in Rousseau è chiaramente collegato. Poiché questo aspetto si costruisce sulla tematica della genesi materiale discontinua, in cui la contingenza diventa determinante, e poiché anche nel suo studio su Machiavelli l'inizio è pensato a partire dall'orizzonte della contingenza della «fortuna», del vuoto di causalità, sembra possibile concludere che Althusser abbia dovuto procedere ad una estrema decostruzione della necessità storica per pensare il tema dell'inizio politico. L'inconsistenza della storia è funzionale alla tematizzazione della politica come inizio, rottura, momento istituyente di una novità e «fatto da compiere». È lo stesso tipo di operazione che conduce sul testo machiavelliano⁷⁰. La lettura congiunta di Rousseau e Machiavelli lascia intravedere dunque l'emergere di una problematica del «fatto da compiere», che si erige sulla tesi dell'«inconsistenza» della storia e che (cor)risponde al problema di pensare la politica al di fuori degli schemi della scienza e del partito.
2. Ciò che interessa Althusser in Rousseau nel '72 è il fatto che la divisione originaria dell'origine pone la politica sotto la condizione del «vuoto di garanzia», nel senso che non esiste alcun rapporto necessario tra il recupero politico di un'origine (la «ripresa»), ad esempio in un progetto emancipatorio da compiere, e la direzione della storia; nessun rapporto di implicazione coesistente tra i due piani storico e politico – insomma nessun *telos*. E per questo motivo che Althusser insiste sul fatto che Rousseau ha un'acuta coscienza della precarietà del contratto, o della politica in generale; ed è per questo che l'origine è costantemente da riprendere, per raddrizzare la storia per come essa si è prodotta. Per questo, si può dire che l'origine, così ripensata, è «senza fine»: sia perché non esiste un fine/una fine della storia come realizzazione dell'essenza data nell'origine, sia perché il lavoro di realizzazione e recupero dell'origine è (come l'analisi) interminabile.
3. Il terzo punto concerne quella che pare essere l'attenzione di Althusser per le condizioni soggettive dell'emergere di un soggetto politico. Il punto chiave è l'idea che l'azione costituente che trova realizzazione nel contratto si appoggia sul recupero di una perdita

⁷⁰ Mi sono occupato dell'emergere della problematica del fatto da compiere nella lettura althusseriana di Machiavelli, in relazione ad una ridefinizione della struttura della filosofia, in S. Pippa, *Althusser & Machiavelli. Thinking the «deed to be accomplished» as a new materialist practice of philosophy*, «Stasis» 8 (2019), 2, pp. 92-117.

forse mai perduta, dato che lo stato di pura natura non è forse mai esistito: si tratta di portare all'attualizzazione, in un progetto che è da compiere, ciò che non è mai esistito, e che forse è dunque impossibile che esista. Qui mi pare che si possa trovare, per quanto non sviluppata, l'idea che l'atto politico si costituisce, nelle sue condizioni soggettive, proprio attraverso questo rapporto tra necessità e impossibilità. L'atto soggettivo della politica è così, come il contratto di Rousseau, fondato su un abisso, la cui abissalità è però condizione necessaria per il darsi di un inizio politico. La questione che si pone è se Althusser pensi che la posizione di un'origine separata, che in definitiva funziona come un ideale, sia essa stessa una condizione necessaria per l'azione politica. Che essa non sia sufficiente, lo si può ricavare (oltre che da molti altri scritti althusseriani) dalla sua sottolineatura finale che Rousseau rimane utopista, sebbene critico, e dalla distanza che scava con Machiavelli su questo punto. Ma la questione è se sia necessaria.

Alla luce dei materiali oggi disponibili, queste conclusioni non possono che rimanere aperte e in parte congetturali; nondimeno, suggeriscono questioni ed interrogativi che la lettura degli scritti althusseriani su Rousseau, e ancor di più la loro lettura in coppia con gli scritti su Machiavelli, mi sembra sollecitare. Sono questioni che hanno a che fare, io credo, non con una configurazione di pensiero che fa parte del passato, ma che rendono Althusser contemporaneo ai problemi che sono quelli del post-althusserismo, e che possono aprire una strada diversa all'interno di questa configurazione. La lettura althusseriana di Rousseau, che lo avvicina a Machiavelli, si pone in alternativa alle letture correnti che rifiutano Rousseau in nome della moltitudine o vi si ispirano guardando prevalentemente al *Contratto sociale*, al popolo o alla volontà, prendendo Rousseau come pensatore *solo* dell'essenza del politico (Badiou: «lo scopo di Rousseau è di esaminare i requisiti concettuali della politica, di pensare l'essere della politica»⁷¹), ma lasciando da parte il secondo *Discorso*. La lettura di Althusser, per quanto forse non conclusa o non del tutto sviluppata, traccia un percorso differente, che passa per la storia (genesi discontinua e contingente) e pone il problema dell'inizio politico a partire da essa. In tal senso, Althusser pone (il che non equivale a dire che lo risolva) il problema dell'articolazione tra storia e politica in senso antistoricistico: non cerca una logica pura del politico (politicismo), eliminando il piano della storia, né schiaccia la politica sulla storia, recuperando una dialettica del divenire storico di tipo teleologico, come nel pensiero della moltitudine di Hardt e Negri. È questo Rousseau – diverso anche, ovviamente, da quello appropriato in un passato ormai distante dal marxismo, da Marx e Engels fino a Della Volpe e Colletti – che Althusser propone come interlocutore essenziale per la costruzione di un pensiero del «fatto da compiere» che possa avere di mira un nuovo inizio.

Addendum – sulla rifondazione ontologica.

Se prendiamo come riferimenti i tentativi di ripensare la politica di Negri e Badiou, nello scenario aperto dalla crisi del marxismo, vediamo lo stesso movimento verso l'ontologia, nonostante esso assuma caratteri molto diversi nei due autori. Sia dall'uno che dall'altro, l'ultimo Althusser è stato lodato proprio per il suo movimento, ritenuto comunque infine insufficiente, verso una rifondazione ontologica, per quanto facessero riferi-

71 A. Badiou, *L'essere e l'evento* cit., p. 429.

mento a due ontologie radicalmente differenti (Badiou vede di buon occhio il *clinamen* e l'evento in Althusser; Negri apprezza il pensiero attraverso il corpo e l'ontologia positiva del desiderio comunista⁷²). Nonostante le interessanti analisi di Negri, che però tende ad appropriare l'ultimo Althusser al suo pensiero, la mia tesi è che Althusser si muova (nell'analisi di Rousseau, ma anche attraverso la sua lettura di Machiavelli) in una direzione più simile a quella di Badiou. È indubbio che Althusser non tenta affatto, nel suo ultimo periodo, di ripensare la politica a partire da una problematica delle forze produttive come quella dell'operaismo, e nemmeno a partire dall'ontologia spinoziana della potenza contrapposta al potere costituito. Una svolta ontologica di questo tipo, nonostante la lettura che Negri fa degli ultimi scritti althusseriani, rimane estranea ad Althusser.

Anche in Badiou la politica viene ripensata a partire dall'ontologia. In modo nettamente diverso che da Negri, certo; ma simile è il gesto filosofico di andare a ricercare la rifondazione della politica in un ripensamento della questione dell'essere. In Badiou, contrariamente a Negri, questa rifondazione prende la forma di uno svuotamento dell'essere stesso: il vuoto, non la pienezza; l'inconsistenza, non la presenza piena dispiegantesi. Pur nelle differenze (enormi), si può identificare una struttura comune della rifondazione della politica. Essa sta nella ricerca di una *garanzia ontologica* della *possibilità* stessa della politica (rivoluzionaria, non gestionale). In Negri abbiamo due movimenti: da un lato, la potenza della moltitudine, del potere costituente, è insopprimibile; dall'altro questa insopprimibilità disegna addirittura un movimento teleologico del dispiegamento della positività, in senso quasi hegeliano (quello di Negri si può forse definire un positivismo hegeliano, nel senso di una teleologia senza negatività); il piano della storicità è raggiunto in maniera episodica (ma appunto in una episodicità che tratteggia un *telos*, come mostrato da Morfino⁷³), oppure demandato lukàscianamente all'acquisizione della coscienza di sé della moltitudine che è (nell'epoca del lavoro immateriale) già dispiegata come potenza del comune⁷⁴. La pienezza ontologica è già da sempre data, ed è in quanto tale garanzia extra-storica della politica, mentre l'identificazione dello stato attuale come momento storicamente determinato sul piano ontico della pienezza ontologica è la fusione forzata e senza residui di storia e ontologia. All'opposto, l'ontologia di Badiou funziona anch'essa come una garanzia perché l'inconsistenza dell'essere, puro molteplice che non può essere fatto-uno, è ciò che garantisce il vuoto di una situazione, anche se Badiou iscrive la difficoltà dell'emergere della soggettività politica nella tensione tra la situazione ontologica e lo «stato della situazione», e nella sua idea della «rarità» della politica.

Ora, mi sembra che il movimento di pensiero che si disegna in Althusser attraverso la sua lettura di Rousseau sia di muoversi nella direzione di un pensiero della politica che rinuncia a darsi una fondazione esplicitamente ontologica, rimanendo invece sul piano della storia, di cui pure mostra l'inconsistenza nell'inversione della gerarchia stabilita dalla tradizione metafisica tra necessità e contingenza. Nei suoi lavori del 1972 e dintorni

72 A. Badiou, «Can change be thought?», intervista con Bruno Bosteels, in B. Bosteels, *Badiou and politics*, Durham - London, Duke University Press, 2011, p. 304; T. Negri, *Machiavel selon Althusser*, «Futur Antérieur», Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 139-158.

73 V. Morfino, *The multitude according to Negri: on the disarticulation of ontology and history*, «Rethinking Marxism» 26 (2014), 2, pp. 227-238.

74 Cfr. M. Hardt e T. Negri, *Impero*, tr. it. di A. Pandolfi, Milano, BUR, 2001 (2000), pp. 368-369. Nel loro recente *Assemblea*, Hardt e Negri hanno sostenuto di aver usato lo schema lukàsciano dell'in-sé e per-sé solo «per ragioni pedagogiche», che mi sembra una argomentazione altamente problematica sotto molti punti di vista. M. Hardt e T. Negri, *Assemblea*, tr. it. di T. Rispoli, Milano, Ponte alle Grazie, 2019 (2018), p. 99.

(su Rousseau e Machiavelli) Althusser non cerca di fondare la possibilità della politica su una struttura ontologica, come invece avrà la tendenza a fare in alcuni scritti più tardi sul materialismo aleatorio, in cui talvolta si può effettivamente avere l'impressione che parli del «vuoto» come di un principio che garantisce in anticipo la possibilità di un nuovo inizio contingente⁷⁵ (nonostante il materialismo aleatorio sia da interpretare, secondo la mia ipotesi, come un materialismo della pratica⁷⁶). Il modo in cui Althusser pensa la politica all'inizio degli anni '70, tentando di elaborare una problematica del «fatto da compiere», mobilita certamente l'idea della contingenza e del vuoto di causalità, ma è ben lungi dall'utilizzarli come principi di garanzia di un nuovo inizio. È vero piuttosto il contrario: è l'idea della necessità e dell'impossibilità di un nuovo inizio ad essere dominante, come si vede chiaramente nel corso su Rousseau di cui abbiamo appena parlato: l'origine come perdita, abisso che non è causa di sé, testimonia esemplarmente di ciò. Il problema di Althusser è pensare la questione dell'azione politica, direi proprio le sue condizioni di possibilità, senza abbandonare il piano della storia. È per questo motivo che in definitiva Althusser approda ad una visione della politica come pratica senza garanzie, in quanto sottoposta soltanto alle pressioni della congiuntura intesa come «rapporto di forze», come storicità politica, come è evidente nella sua lettura di Machiavelli, che poi svilupperà, abbandonando invece alcune intuizioni che si ritrovano nel suo corso su Rousseau. Il punto oggi sembra essere questo: resistere alla rifondazione ontologica, che perde la storia, rimanendo risolutamente sul terreno machiavelliano dell'essere come politicità conflittuale. Ma allo stesso tempo, porre come necessario e impossibile il compito di una *reprise*, nel qui e ora, di una origine perduta, che è necessario che diventi attiva tramite il nostro *farvi spazio* nella congiuntura attuale.

75 Come ha notato W. Montag, *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*, Durham, NC, Duke University Press, 2013, pp. 179 e 185.

76 Ho cercato di sviluppare questa interpretazione in S. Pippa, *Althusser and contingency* cit., cap. 5.

DUE SOCIALISMI A CONFRONTO: GERALD A. COHEN E AXEL HONNETH

ELEONORA PIROMALLI

1. *Socialismi per il ventunesimo secolo*

Sono molti gli autori che, recentemente, hanno intrapreso il tentativo di ripensare il concetto di socialismo a partire dai suoi fondamenti e dai suoi assunti filosofici di base¹. Il mondo negli ultimi decenni è profondamente cambiato, e proprio da ciò nasce l'esigenza di tornare ai contenuti essenziali di una tradizione di pensiero ormai consolidata per porsi le due grandi, classiche domande: una società socialista è ancora attuabile? E, se lo fosse, sarebbe desiderabile? Due in particolare tra queste nuove proposte di riflessione, al di là delle apparenze, mostrano a mio avviso diversi punti di convergenza; esse potrebbero addirittura, come intendo dimostrare in questo contributo, essere considerate sotto il segno di una produttiva complementarità. Si tratta dell'approccio delineato da Gerald Cohen in *Socialismo perché no?* (2009) e della riattualizzazione dei principi del socialismo intrapresa da Axel Honneth in *L'idea di socialismo* (2015).

Cohen e Honneth provengono da due delle scuole che con più vivacità e originalità teorica si sono rapportate all'eredità marxista e socialista: ossia dal marxismo analitico, il primo, e dalla Scuola di Francoforte, il secondo. Tra queste due tradizioni teoriche non mancano tuttavia elementi di attrito, come risulta evidente anche da ciò che lo stesso Honneth afferma in *L'idea di socialismo*. Egli scrive infatti che il marxismo analitico presenterebbe un «deficit pratico-politico»² e che, per effetto di tale deficit, esso altro non farebbe che «presentare il socialismo come un'alternativa puramente normativa alle teorie liberali della giustizia»³. Honneth, in maniera invero un po' riduttiva, accusa in altre parole i marxisti analitici di fare astrazione da tutti quei problemi relativi al rapporto tra la teoria socialista e la prassi che, da una parte, vanno necessariamente considerati

1 Oltre al testo di Honneth e a quello di Cohen che costituiranno l'oggetto di questo saggio, si pensi ad esempio al volume di E. O. Wright *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia*, tr. it. di N. Augeri, Milano, Punto Rosso, 2018, e a quello di F. Fischbach, *Qu'est-ce qu'un gouvernement socialiste? Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le socialisme*, Montréal, Lux, 2017. Ricordiamo anche il lungo articolo di J. Roemer *Socialism revisited*, «Philosophy and Public Affairs» 45 (2017), n. 3, pp. 261-315.

2 A. Honneth, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, tr. it. di M. Solinas, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 144.

3 Ivi, p. 72.

per indagare le condizioni di possibilità del socialismo, e che, dall'altra, rappresentano altrettanti nodi irrisolti della tradizionale visione socialista⁴.

Proprio questi sono gli aspetti da cui Honneth intende partire: occorre, se si vuole che il socialismo abbia un futuro, liberarlo dal suo «vecchio guscio concettuale»⁵ formatosi nell'epoca del capitalismo industriale, il quale ne segna l'impraticabilità politica e l'antiquatezza ideologica, e riattualizzarlo recuperandone, al contempo, il valido nucleo originale. A dover essere lasciato da parte è, innanzitutto, il tradizionale orientamento economicistico del socialismo: non è possibile cambiare la società unicamente a partire dall'economia; bensì, affinché tutti i soggetti siano davvero liberi ed eguali in ogni aspetto della loro vita, occorre considerare anche la sfera della formazione della volontà democratica e quella delle relazioni personali in ambito familiare e affettivo⁶. Nelle condizioni della modernità, l'allargamento di campo dell'ottica socialista alla sfera politica richiede in particolare che il percorso per l'instaurazione del socialismo avvenga secondo vie democratiche, e non come risultato di lotte di classe e rivoluzioni. In secondo luogo, non può essere il proletariato, oggi inesistente in quanto classe coesa e nettamente identificata, a portare avanti il progetto socialista. Il socialismo, sostiene Honneth, deve piuttosto cercare di ottenere il consenso del complesso dei cittadini all'interno della sfera pubblica, rivolgendosi a tutti loro⁷. Terzo e ultimo aspetto che va abbandonato, afferma Honneth, è la concezione deterministica della storia: mentre è possibile ravvisare un processo di progressive conquiste istituzionali nel campo dei diritti sociali, le quali fanno ben sperare, non può darsi una certezza storico-filosofica della realizzazione del socialismo⁸.

I marxisti analitici, sostiene il filosofo tedesco, non dedicano alcuna attenzione a questi problemi, preferendo concentrarsi sull'elaborazione di teorie socialiste di grande coerenza interna ma inevitabilmente astratte, in quanto concepite al netto di qualsiasi riflessione sulle proprie stesse condizioni di applicabilità in società reali, situate in un tempo e in uno spazio ben definito. Al di là di queste critiche, tuttavia, va rilevato che tanto l'approccio di Honneth, quanto quello di Cohen, si pongono *entrambi* su un piano di astrazione alquanto elevato: nessuno dei due propone o valuta scelte politiche concrete. Questo, però, non è un difetto. Si tratta bensì di una caratteristica naturale di lavori che si situano sul campo, preliminare a qualsiasi decisione contingente, della riflessione sugli orientamenti di base del pensiero socialista, al fine di mostrarne la perdurante fecondità teorica e pratica.

Va poi notato come Cohen sia lungi dall'ignorare il problema delle condizioni di possibilità: sebbene in *Socialismo perché no?* questo punto non sia esplicitato quanto nell'opera di Honneth, l'impianto del progetto di Cohen è fermamente democratico; lo stesso volume che stiamo trattando, il quale è indirizzato non solo agli specialisti ma anche al grande pubblico, costituisce a sua volta un intervento che, nelle intenzioni dell'autore, dovrebbe contribuire alla formazione delle opinioni dei cittadini di una società democratica e pluralista⁹. Nemmeno i problemi del determinismo storico e del proletariato come macrosoggetto del-

4 Per simili obiezioni al marxismo analitico, cfr. anche J. Cohen, J. Rogers, *My utopia or yours?*, in J. Roemer, *Equal shares. Making market socialism work*, New York, Verso, 1996, pp. 93-109.

5 A. Honneth, *L'idea di socialismo* cit., p. 43.

6 Ivi, pp. 108-115.

7 Ivi, p. 23.

8 Ivi, p. 95.

9 G.A. Cohen, *Socialismo perché no?*, tr. it. di F. Valente, Milano, Ponte alle Grazie, 2010, pp. 5-6; ma cfr. anche, dello stesso autore, *Per l'eguaglianza e la giustizia*, Roma, L'Asino d'oro, 2016.

la storia sono «liquidati»¹⁰ da Cohen, come afferma Honneth; essi, sebbene non esplicitamente discussi, ricevono risposte indirette ma ben chiare nelle pagine di *Socialismo perché no?*: non vi è alcuna certezza storica che il socialismo si realizzerà, e la sua realizzazione è nelle mani di tutti i soggetti sociali¹¹, dei quali esso deve cercare di guadagnare il favore proponendo, innanzitutto, categorie *altre* attraverso cui guardare la società.

Lo stesso individualismo che pervade la nostra società non è una necessità; il fatto che si tenda invece a vederlo come una sorta di legge necessaria del vivere sociale, scrive Cohen, altro non è che il risultato di un'alienazione. I sostenitori del sistema economico attuale non dicono che «dovrebbero esservi una maggiore disegualianza o un più evidente sfruttamento degli altri, bensì solo che le persone hanno il *diritto* di compiere scelte personali, anche se i risultati sono la disegualianza e/o un trattamento strumentale degli altri»¹²; ma il problema è che nel capitalismo

l'inevitabilità dell'interdipendenza fra esseri umani non viene portata alla coscienza collettiva come premessa per la pianificazione formale e informale [...]. In una società di mercato [capitalistica], un individuo può trovarsi a dover scegliere fra lavorare nell'edilizia o nell'assistenza pubblica o morire di fame, e l'insieme delle sue scelte è di fatto una conseguenza delle scelte di qualcun altro. [...] Le cose non vanno così in virtù di un progetto, e le sue limitate possibilità di scelta appaiono erroneamente come semplici eventi della vita¹³.

Se, da un lato, le differenze nell'impostazione di base tra i due autori non sono, in fin dei conti, così nette come poteva sembrare a prima vista, dall'altro i contenuti sostanziali delle proposte di Cohen e di Honneth sembrano per molti aspetti convergere. Entrambi, come adesso vedremo, danno estrema importanza alla nozione di comunità, premurandosi però di chiarire come da essa non derivi alcuna implicazione circa le possibili dimensioni di una società socialista o il livello di intimità e trasparenza delle relazioni sociali in essa. Cohen specifica che il socialismo, sebbene abbia alla sua base quello che egli denomina «principio di comunità», non sia realizzabile solo all'interno di una piccola comunità¹⁴; tale nozione si riferisce unicamente all'attitudine di reciprocità che dovrebbe intercorrere tra i membri della società, i quali potranno a buon diritto rimanere reciprocamente estranei, per quanto legati dalla consapevolezza solidale della partecipazione a un'impresa comune. Honneth, dal canto suo, nega esplicitamente che nella sua prospettiva «si abbia a che fare con comunità di piccole dimensioni, nelle quali i membri possono conoscersi di persona»¹⁵.

2. Comunità e rapporti intersoggettivi

Se le dimensioni della comunità possono quindi restare indeterminate, Honneth specifica invece con grande precisione le attitudini e le disposizioni reciproche che dovrebbero vigere tra i membri di una società socialista. In *L'idea di socialismo* Honneth pren-

10 A. Honneth, *L'idea di socialismo* cit., p. 72.

11 G.A. Cohen, *Socialismo perché no?* cit., p. 36.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, pp. 36-37.

14 Ivi, p. 38. Sul tema della comunità in Cohen, cfr. N. Vrousalis, *Jazz bands, camping trips and decommodification: G.A. Cohen on community*, «Socialist Studies» 8 (2012), pp. 141-163.

15 A. Honneth, *L'idea di socialismo* cit., p. 45.

de infatti le mosse dai protosocialisti (Owen, Fourier, Blanc, Proudhon, Saint Simon), iniziando dal notare come essi, nelle loro elaborazioni, si richiamassero implicitamente o esplicitamente ai principi normativi di libertà, eguaglianza e fraternità affermati dalla Rivoluzione francese¹⁶. Le trasformazioni dell'ordine economico proposte dai socialisti rispondevano all'obiettivo di «superare quell'individualismo della libertà che si rispecchia soprattutto nell'economia capitalistica di mercato, al fine di conciliare tale libertà con la richiesta della fraternità avanzata nel medesimo tempo»¹⁷; le loro rivendicazioni non avevano quindi carattere meramente distributivo. Riallacciandosi al principio di fraternità messo in primo piano dai protosocialisti, Honneth concepisce la società socialista come una comunità solidale, in cui ciascuno agisce in favore dell'altro sulla base di un sentimento di benevolenza e dedizione.

Fare parte di una società socialista, scrive Honneth, «significa prender parte alla prassi sociale di una comunità nella quale i membri dimostrano di partecipare alle attività l'uno dell'altro al punto tale che *per amor degli altri* si aiutano reciprocamente nella realizzazione dei propri fondati bisogni»¹⁸; «alla base del socialismo vi è fin dall'inizio l'idea di istituire una nuova forma di vita comunitaria»¹⁹, fondata sulle disposizioni dei soggetti alla mutua simpatia e benevolenza; esse, infatti, sono non solo «condizione necessaria»²⁰ della cooperazione solidale, ma ne costituiscono parte integrante e «compimento»²¹. Nella misura in cui disposizioni reciproche alla simpatia e alla benevolenza si affermano nella comunità sociale, ribadisce Honneth, esse «eliminano tutti gli elementi negativi da cui dovrebbe essere caratterizzata la società capitalistica: nel momento infatti in cui i soggetti si dimostrano partecipazione reciproca, essi si rapportano fondamentalmente come uguali e, da allora in poi, rinunciano a ogni forma di sfruttamento o di strumentalizzazione»²². Tutti nutrono «sentimenti di simpatia reciproca» e pertanto «ognuno si occupa in modo disinteressato dell'autorealizzazione di ogni altro»²³.

Qui sembrano venir richieste ai soggetti disposizioni pienamente altruistiche²⁴: ciascuno si adopera per l'altro e desidera il suo bene, e lo farebbe anche se ciò non dovesse avere alcun rapporto con il *proprio* bene. Non si desidera l'autorealizzazione dell'altro considerandola come, in qualche modo, connessa anche alla propria autorealizzazione, bensì in maniera disinteressata. Siamo agli antipodi, è chiaro, di quello che potremmo chiamare l'atteggiamento egoistico e strumental-calcolante proprio del capitalismo, in cui l'altro è considerato solo come un concorrente o come un mezzo per l'ottenimento di ciò a cui si aspira. La proposta di Honneth ha il vantaggio di delineare un contesto di relazioni calde, rassicuranti, che molti potrebbero desiderare; ma, d'altro canto, molti potrebbero anche *non* desiderarle: i requisiti di tale modello sono estremamente esi-

16 Ivi, p. 21.

17 Ivi, p. 28.

18 Ivi, p. 38.

19 Ivi, p. 44.

20 Ivi, p. 38.

21 *Ibidem*.

22 Ivi, p. 39.

23 Ivi, pp. 38-39.

24 In altri contributi, ad es. *Socialismo come libertà, Honneth in conversazione con Giorgio Fazio* («MicroMega. Almanacco di Filosofia» 1 (2017), pp. 109-126: 115), o il *Rejoinder* nel contesto del seminario *Realizing social freedom: a conversation on Honneth's idea of socialism* (in «Philosophy and Social Criticism» 46 (2019), 6, pp. 694-708), Honneth tende invero a ridimensionare alquanto la portata di questa disposizione altruistica.

genti e sostantivi. Ai soggetti è richiesto molto, e, con un'idea di altruismo che sembra sconfinare in quella di amore per il prossimo, sembrano esigersi disposizioni che, per loro natura, non possono essere richieste o comandate: non si può chiedere a nessuno di amare qualcuno. Potrebbe una società così fortemente eticizzata risultare attraente per un ampio numero di soggetti? Ed essa sarebbe davvero desiderabile²⁵?

La «reciprocità comunitaria»²⁶ sviluppata da Cohen sembra cogliere i lati migliori della proposta di Honneth, evitandone al contempo gli eccessi. «La reciprocità comunitaria», scrive l'autore di *Socialismo perché no?*, «è il principio antitetico al mercato secondo il quale io ti do il mio aiuto non per quello che così facendo posso ricevere in cambio, ma perché tu hai bisogno o desideri il mio aiuto, e tu aiuti me per le stesse ragioni»²⁷. Anche la prospettiva di Cohen si distanzia quindi dallo strumentalismo capitalistico, ma senza cadere nell'assoluto altruismo disinteressato: «il mio impegno nei confronti della comunità socialista non mi impone di essere un babbeo che ti aiuta senza preoccuparsi che tu faccia altrettanto con lui se ne hai la possibilità», afferma Cohen; «io ritengo che vi sia eguale valore in ambo le parti della combinazione (io servo te e tu servi me) e nella combinazione medesima»²⁸. In altre parole, la reciprocità comunitaria non è né egoismo, né altruismo fondato sul piacere di donare²⁹. Essa coincide con un'idea di vita buona di cui fa parte il vantaggio personale e collettivo risultante dal godere dei risultati della collaborazione di tutti, *ma ancor prima* il piacere relazionale derivante da un rapporto di vicendevole solidarietà, ossia l'appagamento insostituibile di sapere che gli altri sono lì per me, come io sono lì per loro.

Il noto esempio di reciprocità comunitaria presentato da Cohen in *Socialismo perché no?* è quello della gita in campeggio³⁰: è chiaro che il godimento legato a una simile esperienza non deriva solo, né soprattutto, dal vantaggio materiale di poter usufruire tutti insieme delle diverse attrezzature che ciascun amico ha portato, bensì dall'atmosfera di cooperazione, solidarietà e complicità che caratterizza ogni gita ben riuscita. Allo stesso modo, è chiaro anche che se ciascuno dei partecipanti cominciasse a rivendicare propri diritti di proprietà su beni e oggetti, nonché sulla quota di lavoro prestatato per la buona riuscita del campeggio, la gita si trasformerebbe ben presto in un fallimento, dal punto di vista relazionale ancor prima che da quello materiale³¹. La reciprocità comunitaria è basata sul fatto che in essa ogni soggetto presuppone che gli altri coltivino attitudini di solidarietà nei suoi confronti, e vede poi tali aspettative confermate. Non si tratta però di disposizioni verso gli altri totalmente disinteressate; nel momento in cui venisse meno

25 Critiche all'ideale di altruismo fraterno proposto da Honneth sono presenti, ad es., nella recensione di V.M. Heins in «Thesis Eleven» 143 (2017), pp. 124-141 o in quella di L. Cortella, *La via normativa al socialismo*, «Il rasoio di Occam», ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/. Per una discussione sul libro di Honneth nella quale viene a più riprese affrontato il tema della fraternità cfr. il numero monografico di «Philosophy and Social Criticism» 46 (2019), 6, dal titolo *Realizing social freedom: a conversation on Honneth's idea of socialism*.

26 G.A. Cohen, *Socialismo perché no?* cit., p. 30.

27 *Ibidem* (tr. leggermente modificata).

28 Ivi, p. 33; tr. leggermente modificata.

29 A riguardo, si veda anche il famoso passo dell'*Ideologia tedesca*: «I comunisti non propugnano né l'egoismo contro l'abnegazione né l'abnegazione contro l'egoismo, e non accettano teoricamente questa opposizione [...] ma piuttosto ne dimostrano l'origine materiale, insieme con la quale essa scompare da sé» (K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1972, vol. V, p. 244).

30 G.A. Cohen, *Socialismo perché no?* cit., pp. 7-34.

31 Ivi, pp. 9-11.

la reciprocità, verrebbe meno innanzitutto il godimento, da parte di tutti i soggetti, di ciò che più conta, ossia il legame intersoggettivo. Ampliando ciò che dice Cohen, potremmo sostenere che è l'elemento di libertà e di riflessività presente nella reciprocità comunitaria a fare di essa un legame a cui attiene una così grande profondità nell'esperienza intersoggettiva: il fatto di sapere che sia io che l'altro siamo liberi di dare o di non dare, di condividere o di non condividere, e che *scegliamo* entrambi di farlo sulla base di una disposizione di solidarietà, è ciò che realmente dà valore a questo rapporto.

La prospettiva di Cohen, sebbene condivida con la proposta di Honneth l'impostazione comunitaria, si presenta quindi, per alcuni versi, meno sostantiva e meno esigente di quella del filosofo tedesco. Anche in essa, tuttavia, sono «indispensabili»³² determinate attitudini e disposizioni dei soggetti verso gli altri: come in Honneth la fraternità è «condizione necessaria»³³ della cooperazione socialista, così in Cohen essa esige dagli individui «preferenze comunitarie ed egualitarie»³⁴.

3. I principi economici

Tanto quella di Honneth quanto quella di Cohen sono prospettive che si caratterizzano per una visione del bene relazionale e sostantiva. Dal punto di vista dell'architettura dell'ordinamento economico, tuttavia, questa sostantività etica non si traduce in un sistema collettivistico a direzione centralizzata da parte dello Stato: entrambi gli autori prendono posizione per forme di socialismo di mercato e concordano nel ritenere inefficiente l'economia pianificata, in particolare sotto l'aspetto della comunicazione delle informazioni. Honneth afferma che il futuro socialismo di mercato potrebbe prendere la forma di un'«unione dei liberi produttori»³⁵, ma come questo debba poi determinarsi più nel dettaglio è una domanda a cui non si può rispondere solo sul piano teorico; egli propone quindi di sperimentare, dapprima su piccola scala, diversi modelli di società socialista, per verificare gradualmente quali elementi siano vantaggiosi e quali vadano abbandonati³⁶.

Cohen porta invece il discorso su un livello più astratto ma anche più dettagliato, andando a determinare l'altro principio che, oltre al principio di comunità incarnato dalla reciprocità comunitaria, dovrebbe reggere la società socialista. Tale principio è l'eguaglianza delle opportunità, nella sua versione più esigente: né dunque in quella borghese³⁷ di mera eguaglianza dei cittadini davanti alla legge, e nemmeno in quella avanzata dal liberalismo di sinistra³⁸, che si propone di rimuovere gli ostacoli originatisi dalla cosiddetta lotteria sociale (ossia dalle condizioni economiche e sociali di nascita) ma non quelli derivanti dalla lotteria naturale (capacità e talenti). Il soggetto, afferma Cohen, non ha meriti né colpe per le sue condizioni economiche di partenza, come non ha meriti né colpe per essere stato favorito o sfavorito dalla natura in termini di capacità e talenti³⁹. Pertanto, un coerente principio di eguaglianza delle opportunità dovrebbe essere tale da non con-

32 Ivi, p. 43.

33 A. Honneth, *L'idea di socialismo* cit., p. 38.

34 G.A. Cohen, *Socialismo perché no?* cit., p. 43.

35 A. Honneth, *L'idea di socialismo* cit., p. 78.

36 Ivi, p. 80.

37 Ivi, p. 15.

38 *Ibidem*.

39 Ivi, pp. 16-17.

sentire diseguaglianze derivanti da caratteristiche per cui i singoli non siano responsabili, ma accettare quelle riconducibili a preferenze individuali (come il caso di un individuo che scelga di lavorare più ore, avere meno tempo libero, ma guadagnare di più)⁴⁰.

Cohen è ben consapevole, però, che anche un tale principio potrebbe dare vita a non trascurabili differenze di reddito (ad esempio tra chi decida di massimizzare le ore di lavoro, da una parte, e chi decida di massimizzare il riposo, dall'altra). A tali diseguaglianze si sommerebbero quelle derivanti da «scelte rammaricevoli» e «differenze nella sorte opzionale»⁴¹: chi abbia scialacquato i suoi guadagni, ma anche chi abbia fatto investimenti che, senza sua colpa, si siano rivelati fallimentari, potrà ritrovarsi senza nulla. Dovrebbe una società socialista permettere questo? La risposta di Cohen è no: a temperare il principio dell'eguaglianza delle opportunità interviene il principio di comunità, che, per tutelare il legame comunitario stesso, afferma che anche le differenze di reddito derivanti da diverse scelte o casi della fortuna devono essere contenute (ma non eliminate)⁴². All'eguaglianza delle opportunità si aggiunge così una dose moderata di eguaglianza dei risultati. A tutelare ulteriormente l'individuo Cohen aggiunge anche la garanzia, per ogni cittadino, di un «reddito base effettivo indipendente dal mercato»⁴³.

Naturalmente il principio dell'eguaglianza delle opportunità socialista non è scevro da problemi; è vero, il fatto che Cohen quantomeno specifichi i principi ideali posti alla base della sua teoria economica rende la sua proposta più concreta, e anche più interessante, di quella alquanto vaga che, in riferimento all'economia, troviamo in Honneth. Ma il rapporto tra talenti, impegno personale e meriti è un nodo teorico di estrema difficoltà⁴⁴; in Cohen non vengono menzionate né tantomeno trovano risposta le tante domande che, in relazione ad esso, si potrebbero porre: ad esempio, come distinguere adeguatamente le diseguaglianze che derivano da talenti naturali da quelle che derivano da scelte personali? Nell'esempio della gita in campeggio, Harry, il più bravo della compagnia a pescare e, quindi, colui che prende più pesci, viene accusato di avidità dai suoi amici perché chiede che gli siano destinati la maggior parte dei pesci pregiati che lui stesso ha pescato, mentre gli altri, che non hanno pescato, dovrebbero accontentarsi dei pesci di minor pregio. Gli viene risposto, dal resto della compagnia, che nessuno ha voglia di «ricompensarlo per la sua buona sorte»⁴⁵. Ma se non si trattasse solo di fortuna o di un qualche talento naturale per la pesca? Se Harry, da bambino, avesse passato ore ad affinare con impegno e tenacia la sua tecnica di pescatore, mentre i suoi amichetti si spazientivano presto nel vedere che il pesce non abboccava e andavano a giocare a pallone? Certo, anche se così fosse, mettersi a rivendicare quote differenziali durante una gita in campeggio non potrebbe che rovinare l'atmosfera. Ma, sebbene Cohen appaia a tratti convinto del contrario, la vita in una società complessa, di ampie dimensioni, e composta da individui che non si conoscono e che non si sono scelti reciprocamente per vivere insieme, non è paragonabile a una gita in campeggio tra amici della durata di qualche gior-

40 Ivi, p. 18. Questo punto è formulato con particolare chiarezza da S. Petrucciani in *Axel Honneth e il ripensamento del socialismo*, in «I castelli di Yale», 6 (2018), 1. Sul principio di eguaglianza delle opportunità socialista, cfr. P. Gilibert, *Cohen on socialism, equality and community*, «Socialist Studies» 8 (2012).

41 G.A. Cohen, *Socialismo perché no?* cit., p. 22.

42 Ivi, pp. 26-27.

43 Ivi, p. 52.

44 Su questo problema, in riferimento alla proposta di Cohen, cfr. Dong-Ryul Choo, *Equality, community, and the scope of distributive justice*, «Socialist Studies» 10 (2014), n. 1.

45 G.A. Cohen, *Socialismo perché no?* cit., p. 10.

no⁴⁶. Nella società occorreranno leggi democraticamente statuite che stabiliscano con chiarezza a chi è dovuto cosa; non ogni decisione, in ogni momento, potrà con sicurezza essere rimessa all'azione spontanea e informale del sentimento comunitario vigente tra i soggetti (è già un caso fortunato se tale sentimento si mantiene vivo senza cedimenti per l'intera durata del campeggio!). Lo stesso Cohen, d'altronde, prevede dei principi (quello di eguali opportunità, come anche quello di comunità considerato in funzione redistributiva) presumibilmente miranti a orientare le norme nella società socialista, a riprova che l'esempio del campeggio non rispecchia integralmente le caratteristiche della società prospettata.

Proviamo quindi a sostituire all'esempio della pesca in campeggio quello del supposto «talento per la matematica» di Tizio. Poniamo che oggi Tizio sia ingegnere nella finalmente realizzata società socialista, e riesca a produrre (e a guadagnare) più dei suoi colleghi pur lavorando meno ore di loro. Sarebbe ingiusto neutralizzare questo suo vantaggio ritenendolo senz'altro immeritato perché derivante da un talento naturale per la matematica, quando esso potrebbe invece derivare dal fatto che, da bambino e da ragazzo, Tizio semplicemente si impegnava molto in questa materia, coltivandola anche in momenti che avrebbe potuto dedicare allo svago. Il rischio è insomma quello di attribuire a talenti naturali, e voler quindi neutralizzare, diseguaglianze frutto – in parte o integralmente – di scelte personali o di impegno individuale. Può essere giustificato che, al fine di preservare in tutti i membri della società un senso di appartenenza comunitaria⁴⁷, vadano *mitigate* le molte diseguaglianze rispetto alle quali è impossibile determinare esattamente dove inizi il talento e dove la scelta personale; ma non può dirsi giustificato che esse vadano *eliminate* sulla base di impressioni (perché non disponiamo di meglio) che le vedano discendere unicamente da differenze di talento⁴⁸. Del resto, come abbiamo già detto, tanto per Cohen quanto per Honneth l'ambito economico non è che una delle sfere di una società in cui ogni soggetto dovrebbe poter *liberamente contribuire con le sue qualità e capacità alla cooperazione solidale*; ci appare pertanto coerente la scelta di Cohen di includere nella propria teoria un principio di eguaglianza di opportunità che offra incentivi – e la cui possibilità di produrre serie ineguaglianze sia assai ridotta per effetto del principio di comunità e del *basic income* – a chi decida di mettere a disposizione della comunità una quota maggiore del suo impegno o del suo tempo (compreso quello dedicato in passato alla formazione); uno sforzo in termini di impegno e di tempo che però verrebbe misconosciuto qualora, in casi dubbi, i risultati ottenuti dall'individuo fossero immancabilmente attribuiti, invece che ad esso, a talenti dei quali il soggetto disporrebbe per immeritata dote naturale.

46 Sull'imperfetta analogia tra la gita in campeggio e la convivenza in una società di grandi dimensioni cfr. ad es. M. Ronzoni, *Life is not a camping trip*, «Politics, Philosophy and Economics» 11 (2012), 2, pp. 171-185; e N. Geras, *Staying home: G.A. Cohen and the motivational basis of socialism*, «Contemporary Politics» 19 (2013), 2, pp. 234-246.

47 Esattamente questa è la proposta di Cohen per le diseguaglianze risultanti da scelte personali, mentre quelle risultanti da diversi talenti andrebbero neutralizzate; cfr. *ivi*, pp. 28-29.

48 Su un'altra diseguaglianza assai insidiosa per il principio di eguaglianza di opportunità socialista si concentrano le riflessioni di John Roemer in *Jerry Cohen's Why not socialism? Some thoughts*, «The Journal of Ethics» 14 (2010), 3-4, pp. 255-262: andrebbero neutralizzate le diseguaglianze che risultano dal legittimo trasferimento, da parte dei genitori ai figli, di preferenze, valori, aspirazioni e modelli di riferimento?

4. Famiglia e democrazia

Se in entrambi gli autori le riflessioni su come dovrebbe essere organizzata la comunità socialista non si limitano alla sfera economica, è in Honneth che la considerazione di altre sfere sociali oltre all'economia ottiene il maggiore sviluppo. Come abbiamo accennato in precedenza, egli ripensa in chiave socialista non solo l'ambito economico, ma altresì le sfere della famiglia e della formazione della volontà democratica. Anche in questi ambiti occorre infatti liberarsi dalle forme di dominio, di misconoscimento e di esclusione che ancora sussistono, perché solo allora si potrà giungere a una vera comunità solidale. Per quanto riguarda la sfera democratica, la realizzazione degli orientamenti socialisti in essa dovrà avvenire garantendo a tutti i soggetti la completa e reale possibilità di contribuire alle decisioni comuni, in modo che essi possano realmente concepirsi come partecipanti a un'impresa condivisa. Questo potrà avvenire attraverso un modello di democrazia deliberativa inclusiva e di sfera pubblica «alla quale tutti gli interessati possano partecipare nella forma più libera e ampia possibile»⁴⁹, implicante anche la garanzia delle condizioni di possibilità materiali, sociali e culturali per detta partecipazione. Nell'ambito della famiglia è invece necessaria la liberazione da ogni forma di dominio patriarcale, sessista ed eterosessista⁵⁰: tutti i soggetti dovranno quindi potersi autodeterminare e autorealizzare nel contesto di positivi rapporti di riconoscimento, godendo di tutte le condizioni di possibilità materiali e giuridiche per poter agire liberamente nella sfera dei rapporti affettivi (ossia convivere, sposarsi, separarsi, divorziare, procreare, adottare, vivere liberamente il proprio orientamento sessuale e la propria identità di genere, adeguare il proprio corpo al genere al quale sentono di appartenere⁵¹).

Sia per Honneth che per Cohen, dunque, il socialismo non riguarda solo la determinazione di un più giusto ordine economico, ma anche e soprattutto una trasformazione delle relazioni interumane. In Honneth a tale aspetto è coerentemente conferita maggiore attenzione, mediante la trattazione delle sfere della famiglia e della democrazia; questo, probabilmente, costituisce il principale punto di forza della sua prospettiva rispetto a quella di Cohen. Al contempo, là dove la proposta del filosofo tedesco sembra presentare elementi di debolezza, la visione del socialismo avanzata da Cohen mostra uno dei suoi aspetti di maggiore solidità. In *L'idea di socialismo* assistiamo infatti a una sottolineatura, che potremmo dire eccessiva, del tema dell'altruismo, della fraternità e della benevolenza disinteressata. In confronto, il principio della reciprocità comunitaria di Cohen appare invece non solo più realizzabile, ma anche più desiderabile e più coerente dal punto di vista filosofico: all'idea per cui ciascuno può trovare valore «in ambo le parti della combinazione (io servo te e tu servi me) e nella combinazione medesima»⁵² inerisce infatti quell'elemento di *reciprocità* che è necessario per una riuscita cooperazione sociale e che, nell'altruismo disinteressato proposto da Honneth, deve invece in qualche modo essere aggiunto dall'esterno. Al contempo, il maggior livello di specificazione che la proposta di Cohen raggiunge quanto ai principi che devono guidare la sfera dell'economia fa sì che si possa apprezzare, in essa, il tentativo di coniugare la libertà delle scelte e delle preferenze individuali con un principio comunitario forte.

49 A. Honneth, *L'idea di socialismo* cit., p. 122.

50 Ivi, pp. 107-110.

51 Oltre che ne *L'idea di socialismo*, questi aspetti sono trattati in A. Honneth, *Il diritto della libertà*, tr. it. di C. Sandrelli, Torino, Codice, 2015, pp. 183-233.

52 G.A. Cohen, *Socialismo perché no?* cit., p. 33.

Con le proposte di Honneth e di Cohen ci troviamo insomma di fronte, oltre che a due elaborazioni affascinanti e ricche di idee, a due approcci caratterizzati da notevole affinità e i cui rispettivi punti di forza e di debolezza vanno a compensarsi a vicenda. Questo esito sembra ridimensionare la portata di differenze di scuola che troppo spesso vengono enfatizzate fino a diventare steccati invalicabili. Esso costituisce una prova di come la strada a un socialismo per il ventunesimo secolo che sappia imparare dagli errori passati, ma anche mantenere vive le sue profonde aspirazioni, potrà essere tracciata ricercando convergenze tra chi ancora coltiva questo «sogno necessario»⁵³, piuttosto che rimarcando rigidamente divergenze e differenze.

53 Così recita il sottotitolo all'edizione italiana di *L'idea di socialismo*.

L'ECONOMIA POLITICA DI PLATONE E LE AMBIGUITÀ DEL COMMERCIO E DEL DENARO

SEBASTIANO TACCOLA

La trattazione platonica della divisione del lavoro quale momento determinante per la definizione dell'assetto sociale della *polis* (un tema trattato in particolar modo nel secondo libro della *Repubblica*, ma di cui si possono trovare accenni anche in altri dialoghi) è cosa nota e più volte rivisitata in sede di letteratura critica. Raramente, però, si sono prese in considerazione le posizioni di Platone nei confronti di un altro processo economico fondamentale: la circolazione e lo scambio dei beni, che, oltre a evocare categorie fondamentali quali quelle di «accumulazione», «tesaurizzazione», «denaro», ecc., apre una finestra su uno specifico contesto storico e sugli attori sociali in esso coinvolti. A mio avviso, non credo sia produttivo banalizzarlo, come spesso si è fatto, questo fronte problematico appoggiandosi a un pregiudiziale atteggiamento moralista e conservatore assunto da Platone nell'affrontare le questioni della circolazione economica¹.

In questo contributo tenterò di mettere in evidenza il vivo interesse dimostrato da Platone per le questioni relative alla circolazione economica e per la maniera particolare in cui queste si intrecciano con la realtà politica. Un vivo interesse che è reso esplicito sin dall'apertura della *Repubblica*, dal contesto e dalle suggestioni che esso è in grado di evocare.

1. «Discesi ieri a Pireo...»

Il racconto della discesa (*katabasis*) di Socrate al Pireo che apre il dialogo ha suscitato l'interesse di molti interpreti, che hanno cercato di vedere la *katabasis* iniziale come una sorta di metafora in grado di orientare la lettura della *Repubblica* nella sua interezza. Se è merito di Eric Voegelin aver trovato un precedente nel racconto che Odisseo fa della *nekyia* a Penelope, altri studiosi si sono poi concentrati sulla rielaborazione di una vera

1 Su questo orizzonte interpretativo si colloca per es. K. Polanyi, *Aristotle discovers economy*, in K. Polanyi, C. Arensberg, H. Pearson (eds.), *Trade and market in the early empires*, Chicago, Glencoe, 1957, pp. 64-97. Rifacendosi all'interpretazione di Polanyi, G. Fabris, per definire l'indagine di Platone, ha parlato di carattere «metaeconomico», ben distinto da un contrapposto carattere economico che, a sua detta, sarebbe assente nella *Repubblica*: cfr. G. Fabris, *Economia di sussistenza, rapporti di scambio e istituzioni politiche. Un'indagine su Platone*, in L. Ruggiu (a cura di), *Genesi dello spazio economico*, Napoli, Guida, 1982, pp. 11-48.

e propria genealogia «katabatica»². Esempi per eccellenza di questa genealogia sono le tradizioni sapienziali sciamanica e orfico-pitagorica. A differenza di queste tradizioni, però, Socrate non assiste ad alcuna rivelazione iniziatica; anzi, da parte di Socrate la conquista della sapienza «può essere ottenuta solo attraverso il confronto, l'inchiesta, il lavoro dialettico che devono aver luogo pazientemente nel contatto con le zone 'infere' della città, i suoi strati sociali, le sue tradizioni culturali, i suoi conflitti politico-ideologici»³. Per Platone il grande porto è uno spazio che apre gli occhi sulle contraddizioni reali della *polis* e in questo senso può essere visto come il luogo che richiede l'intervento dell'*opera dialettica*: solo confrontandosi con meteci, ricchi mercanti e altre figure rappresentative di un'Atene ormai in crisi, possono venire alla luce le condizioni di possibilità per una rinascita della città. Una rinascita che, nel corso del dialogo, si presenta sul piano filosofico come una cura per le malattie della *polis*. Si costruisce, in questo modo, una via del ritorno, una *anabasis*, che non riporta però Socrate alla *asty* dalla quale era partito, ma, piuttosto, alla *kallipolis*. La forte valenza economica e sociale della discesa al Pireo può essere ben contestualizzata anche alla luce di questo passo delle *Leggi*, che esprime tutte le complesse contraddizioni implicite nella vicinanza di una città al mare e nei traffici commerciali che ruotano attorno ai porti:

il fatto che il mare sia vicino a una regione è cosa piacevole ogni giorno, ma in realtà si tratta di una salata e amara vicinanza: infatti riempiendo lo stato di traffici e di affari dovuti al commercio, fa nascere modi di vita incostanti e infingardi, e rende lo stesso stato infido e nemico di se stesso, e allo stesso modo nei confronti degli altri uomini⁴.

Per aspirare ad una propria universalità, il progetto politico di Platone deve essere capace di estendersi a tutte le zone della città, e dunque anche a quei luoghi che, come il Pireo, si presentano come realtà corrotte e ingannevoli. Nella finzione drammatica del dialogo, il Pireo è un teatro di personaggi fortemente rappresentativi dello spettro sociale dell'Atene del IV secolo. Proprio dal Pireo, infatti, Polemarco scorta Socrate e Glaucone, assieme ad Adimanto e Nicerato, verso la casa del padre Cefalo, dove si svolgerà il resto del dialogo. La casa di Cefalo, sempre sul Pireo, è anch'essa un luogo simbolicamente molto forte. Cefalo, infatti, è un anziano meteco che si è arricchito tramite il commercio. In questa casa si ritrovano tutti i personaggi che daranno vita al dialogo: gli aristocratici ateniesi Glaucone e Adimanto, il figlio di Cefalo Polemarco, anch'esso un meteco, e il sofista di simpatie oligarchiche Trasimaco.

Il dialogo inizia a dirigersi verso il suo oggetto (la definizione della giustizia) proprio a partire dalla conversazione che Socrate intavola con Cefalo attorno al rapporto tra la vecchiaia e la ricchezza. A questo punto il problema dell'accumulazione della ricchezza in relazione alla condotta morale del soggetto viene reso esplicito:

«Ma Cefalo» dissi io, «delle ricchezze che possiedi, la maggior parte l'hai ereditata o l'hai accumulata tu?». «Come accumulata, Socrate?» disse. «Sono stato un uomo d'affari

2 E. Voegelin, *Plato*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1966, tr. it. di G. Zanetti, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 108-115. Per un'interpretazione genealogica della *katabasis* socratica cfr. M. Vegetti, *Katabasis*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento alla Repubblica di Platone*, I, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 93-105.

3 M. Vegetti, *Introduzione*, in Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, BUR, 2007, p. 40.

4 Plat. *Leg.* 705a, tr. it. di R. Radice, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

[*chrematistes*] di livello intermedio fra mio nonno e mio padre: il nonno, che portava il mio nome, ereditò una sostanza all'incirca uguale a quella che io ora possiedo e la moltiplicò per molte volte, mentre mio padre Lisania la rese ancora più piccola di quella che ora esiste. E io sono contento se riesco a lasciare a questi ragazzi una sostanza non inferiore, ma in qualche misura maggiore di quella che ricevetti»⁵.

Cefalo rappresenta senza dubbio un uomo buono e misurato, un crematista meteco che ha amministrato i propri affari secondo quella che si può definire una giusta misura. Egli, infatti, non sembra a Socrate un individuo avido e troppo «innamorato del patrimonio»⁶; quel che ha guadagnato è finalizzato a non lasciare i figli Polemarco e Lisia senza sostanze. La volontà morale e individuale, però, è in questo caso un elemento secondario per Platone. Cefalo è un perfetto rappresentante del ceto degli uomini d'affari: privo della benché minima capacità argomentativa, è presto sostituito nel dialogo dal figlio Polemarco. Cefalo è il tipico paradigma dei cittadini del terzo ceto, la cui unica eccellenza «è tutta iscritta nella negatività delle limitazioni etiche imposte dalla *sophrosyne*, l'accettazione dell'esclusione dalla politica, il freno delle proprie passioni»⁷.

Cefalo, ormai molto anziano, ritiene che il possesso delle ricchezze sia «cosa di grandissimo valore» per l'uomo per bene, perché gli permette di affrontare serenamente la morte e l'aldilà liberato dalla paura di essere «in debito di un sacrificio verso un dio o di denaro verso un uomo»⁸. Questa considerazione desta la curiosità di Socrate, che si mette ad interrogare Cefalo attorno alla definizione di giustizia. Infatti, dalle considerazioni fatte dall'anziano mercante, sembra che la giustizia consista nel non essere in debito e nel restituire quanto si è ricevuto; una definizione che Socrate trova insoddisfacente.

È interessante notare che attraverso un personaggio come Cefalo, calato nel mondo «infero» del Pireo, si pone quel nesso tra ricchezza e giustizia che può essere visto come uno dei principali obiettivi polemici di Platone in tutto il dialogo. Questo punto è particolarmente evidente nel resto del primo libro. Infatti, all'incapacità argomentativa di Cefalo prova a supplire il figlio Polemarco, il quale, rifacendosi al poeta Simonide, definisce il giusto come «il rendere a ciascuno ciò che gli si conviene»⁹: fare del bene agli amici e del male ai nemici, questo è il giusto. Una definizione che non convince Socrate. Per problematizzare la definizione di giustizia data da Polemarco, Socrate fa riferimento alle tecniche e ai loro fini all'interno della società. Se, però, per la salute è utile la tecnica del medico, per l'acquisizione delle calzature quella del calzolaio, per quale fine è utile la giustizia?

Nell'ottica di Polemarco l'opera del giusto ha in qualche modo a che vedere con il denaro:

«Ma per quale tipo di condivisione il giusto è un socio migliore del citarista, al modo in cui il citarista è migliore del giusto nel far vibrare le corde?»

«Per quella del denaro, mi pare».

«Ma non forse, Polemarco, per usare il denaro, quando serve denaro per acquistare o vendere in comune un cavallo. In questo, io penso, è miglior socio un allevatore, non è così?»

«Pare.»

5 Plat. *Resp.* 330a-b, a cura di M. Vegetti, Milano, Bur, 2007.

6 Ivi, 330b-c.

7 S. Campese, *Cefalo*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento cit.*, pp. 133-157, p. 157.

8 Plat. *Resp.* 331b.

9 Ivi, 332c.

- «E se si tratta di una nave, il costruttore o il capitano.»
 «Sembra.»
 «Quando accade dunque che dovendosi usare in comune somme d'argento o d'oro il giusto sia più utile degli altri?»
 «Quando le si debba depositare al sicuro, Socrate.»
 «Intendi cioè quando non serve usare il denaro, ma lasciarlo in giacenza?»
 «Certo.»
 «Quando dunque il denaro è inutile, allora per esso è utile la giustizia?»
 «Temo di sì.»¹⁰.

Su questa strada, però, l'attività del giusto finisce per essere qualcosa d'inutile all'interno della società dal momento che ha a che vedere con l'inattività, l'infruttuosa stagnazione del denaro. È possibile leggere nella posizione di Polemarco la figura storica del tesaurizzatore, la quale invece, secondo Platone, non può essere assunta come paradigma dell'uomo giusto. Inoltre, il tentativo di tematizzare la giustizia nella cornice delle tecniche, la quale ha delle evidenti ricadute sull'organizzazione «economica» della società, va compreso alla luce dell'approccio critico di Platone verso gran parte della cultura ateniese del V e del IV secolo che trova nel mondo delle tecniche un proprio punto di riferimento¹¹.

La relazione tra denaro, giustizia e tecniche rimane un possibile filo conduttore del primo libro della *Repubblica* anche dopo che Socrate ha finalmente confutato Polemarco e la sua confusa definizione di giustizia. Questi temi, infatti, si ripropongono nel confronto di Socrate con Trasimaco.

Trasimaco interviene nel dialogo inveendo con rabbia contro Socrate che è ingenuamente convinto che la ricerca della giustizia abbia «più valore di un mucchio d'oro»¹². Trasimaco pone a Socrate due importanti rilievi critici:

1. la ricerca della giustizia, essendo la condivisione di una qualche forma di sapere, non può essere gratuita. Trasimaco è disposto a dialogare con Socrate, e a istruirlo intorno alla natura della giustizia solo in cambio di denaro¹³.
2. Per Trasimaco, poi, il giusto è l'utile del più forte. Il più forte è colui che è in grado di conquistare il potere e le ricchezze, a svantaggio degli altri e in vista unicamente del proprio utile.

Socrate imposta la confutazione della tesi di Trasimaco facendo di nuovo riferimento alle tecniche. Per Trasimaco il possessore di una tecnica la esercita in vista del proprio vantaggio: così fa il medico pensando al proprio guadagno e altrettanto fa il politico. Socrate, invece, tiene ben distinto il fine di ogni specifica tecnica dal guadagno economico che uno può ricavare dal suo esercizio; egli dice a Trasimaco: «il medico nel senso rigoroso di cui parlavi poco fa, è un affarista [*chrematistes*] oppure un terapeuta dei malati?»¹⁴.

10 Ivi, 333b-d.

11 Cfr. M. Vegetti, *Techne*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento* cit., I, pp. 193-207; G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, Laterza, 1991; G. Cambiano, *Remarques sur Platon et la «technè»*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 181 (1991), 4, pp. 407-416; P.-M. Schuhl, *Remarques sur Platon e la technologie*, «Revue des études grecques» 66 (1953), pp. 465-472.

12 Plat. *Resp.* 336e.

13 Cfr. ivi, 337d. Chiaramente dietro questa posizione di Trasimaco si può cogliere il polemico riferimento di Platone ai sofisti e alla loro pratica di insegnare (in maniera divulgativa e indifferente alla verità) dietro pagamento.

14 Ivi, 341c.

Per distinguere intellettualmente le tecniche in quanto tali dall'auto-interesse di chi le esercita, Socrate si inventa una pseudo-tecnica, la *misthotike*, la «tecnica salariale». Secondo Socrate, infatti, ogni tecnica è esercitata con giustizia quando è finalizzata al bene dei suoi sottoposti. La medicina, la pastorizia così come la politica non sono tecniche acquisitive di ricchezze, ma produttive di un servizio. Il compenso economico è un dato secondario che non ha niente a che vedere con l'obiettivo in-sé di queste tecniche. Come scrive Silvia Campese, «l'argomentazione socratica propone una ricostruzione *in vitro* delle tecniche, separate, in quanto tali, dalla funzione economico-sociale»¹⁵.

La *misthotike* ricopre dunque un ruolo fondamentale in funzione della confutazione della tesi di Trasimaco da parte di Socrate. Gli uomini giusti non compiono azioni in vista del proprio utile (di ricchezze e di onori), ma in vista di quello dei loro sottoposti, delle persone che dipendono dalla loro attività: «perciò dunque» dissi io, «né per le ricchezze vogliono assumere il potere gli uomini buoni né per gli onori. Non vogliono infatti venir chiamati salariati facendosi apertamente retribuire per il loro esercizio del potere, né ladri, ricavandone essi stessi segretamente un guadagno»¹⁶. In conclusione, in nessun caso l'ingiustizia è migliore da praticare della giustizia.

Con la confutazione di Trasimaco si chiude il primo libro della *Repubblica*. Quel che ho tentato fin qui di evidenziare è il ruolo importante giocato da temi come il denaro e l'accumulazione di ricchezza nell'avvio della discussione sulla giustizia. Un nesso che, senza limitarsi unicamente alle pagine del primo libro, è argomentato successivamente da Platone in maniera tutt'altro che astratta e moralistica. Prova ne siano il continuo richiamo alle tecniche (che, come risulterà evidente soprattutto nel secondo libro del dialogo, svolgono un ruolo determinante per servire gli scopi produttivi della città) così come i richiami alle contraddizioni della realtà storica evocate dal *background* drammatico del Pireo. In questo senso, come ha scritto Thomas Noutsopoulos, la discesa al Pireo rappresenta nel contesto del primo libro «insieme sia la necessità di venire a patti con il denaro come parte della città ideale che la necessità di mediare la forma denaro in maniera tale da renderla conforme alla città ideale»¹⁷.

2. Il mito di Gige e il potere del denaro

La conversazione sulla natura della giustizia prosegue nel secondo libro con gli interventi di Glaucone prima e di Adimanto poi. Nel discorso di Glaucone si incontra quella che potremmo chiamare la seconda *katabasis* del dialogo. Si tratta del mito di Gige, un pastore lidio che, disceso in una voragine formatasi nel terreno in seguito a una grande

15 S. Campese, *Misthotike*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento* cit., I, pp. 257-268, p. 259. Come suggerisce l'autrice, in questa parte dell'esposizione socratica è implicita una denuncia dell'Atene del tempo in cui i magistrati ricevevano un *misthos*, un compenso. In alcuni filoni critici della cultura ateniese del IV secolo è diffusa quest'accusa nei confronti di forme di compenso pubblico dei cittadini, che finiscono così per svolgere il proprio ruolo politico-istituzionale non per il bene della *polis*, ma per arricchirsi. Inoltre, sono da prendere in considerazione le considerazioni fatte da Vegetti sulle ambiguità che inficerebbero questa argomentazione di Socrate: cfr. Platone, *Repubblica* cit., pp. 316-317 n. 24.

16 Plat. *Resp.* 347b.

17 T. Noutsopoulos, *The role of Money in Plato's Republic, Book I. A materialistic approach*, «Historical Materialism» 23 (2015), 2, pp. 131-156, p. 139.

tempesta e a un terremoto, trova un anello d'oro. Gige prende l'anello dal dito di un cadavere rinvenuto dentro un grande cavallo di bronzo provvisto di piccole porte. E proprio sfruttando il potere dell'anello di renderlo invisibile, Gige compirà la propria scalata sociale e, da umile pastore, diventerà re della Lidia¹⁸.

Il mito è raccontato da Glaucone per dimostrare che un anello simile a quello di Gige risveglierebbe la voglia di sopraffazione e la sete di potere presente in qualsiasi uomo: con l'anello di Gige perfino l'uomo più giusto finirebbe per compiere azioni ingiuste. Per alcuni aspetti, come sostiene Noutsopoulos, è possibile considerare il mito dell'anello di Gige come un'allegoria del potere sociale del denaro. Infatti, nel mito, l'anello può rendere invisibile chiunque lo indossi, cancellando persino le tracce della sua origine sociale; il possessore dell'anello può diventare ciò che vuole, proprio come Gige, il quale, trasgredendo le tradizionali gerarchie sociali, da umile pastore diventa re della Lidia. Il denaro, in quanto rappresentante universale della ricchezza, ha il potere di dissolvere ogni forma di organizzazione sociale. Una cosa che storicamente era già avvenuta con l'avvento dei tiranni, i quali, arricchitisi grazie ai processi di monetizzazione del VI secolo, avevano approfittato delle crisi delle *poleis* per usurpare il potere. Al tempo di Platone, il pericolo concreto per la *polis* non era tanto quello dei tiranni, quanto piuttosto quello evocato da figure come gli *emporoi*, i *kapeloi* e i banchieri. Sono questi uomini d'affari, che quotidianamente si arricchiscono attraverso lo scambio e la circolazione dei beni, a costituire una minaccia per ogni forma di ragionevole organizzazione sociale.

Allo stesso tempo Platone – anche su questo punto molto meno «idealista» di quanto è solitamente dipinto – è convinto che il commercio e la moneta svolgano una funzione fondamentale all'interno del corpo sociale. Una posizione espressa, in maniera chiara e in piena continuità con la *Repubblica*, anche in questo passo delle *Leggi*:

tutto il commercio al minuto [*kapeleia*] che si pratica nello stato non è per sua natura nato per danneggiare, ma proprio al contrario: come infatti non potrebbe essere un benefattore chiunque conferisce omogeneità e proporzione a qualsiasi genere di beni, il quale è appunto privo di ordine e omogeneità? Dobbiamo dire che questo è realizzato anche dal potere della moneta [*dynamis nomismatos*], ed inoltre conviene affermare che il mercante è proprio designato per questo incarico. E il salariato, l'albergatore, e altri mestieri ancora che possono essere più o meno dignitosi possiedono tutti questa facoltà, vale a dire quella di venire incontro alle esigenze di tutti e di conferire omogeneità alla merce¹⁹.

Come dimostra questa citazione, l'approccio di Platone verso i temi del denaro e del commercio è tutt'altro che negativo; il bisogno di analizzarli si definisce come una profonda riflessione sulle determinazioni che l'uno e l'altro possono assumere all'interno della società.

18 Per una ricostruzione della genealogia del mito di Gige cfr. F. Calabi, *Gige*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento cit.*, II, pp. 173-188. In questo saggio, fra le altre cose, l'autrice sostiene che il mito di Gige sia un mito sui presupposti dell'esercizio del potere. Uno di questi presupposti è proprio la ricchezza: «non è forse casuale che l'esempio sia costituito proprio da Gige, re dei Lidi, popolo associato al potere tirannico, che, secondo Erodoto, inventò la moneta» (Ivi, p. 182).

19 Plat. *Leg.* 918b-c.

3. Fare i conti con il denaro

Se il contesto del primo libro presenta molteplici riferimenti (più o meno diretti) alla circolazione economica e agli strumenti e alle tecniche ad essa connessi, il confronto effettivo di Platone con questa realtà è esplicitamente rappresentato nel secondo libro. All'interno del processo di costituzione astratta della *prote polis* che è qui descritto si assiste alla comparsa del commercio e del denaro.

Il commercio via mare è così necessario per soddisfare i bisogni della città da richiedere la collaborazione di tecnici, come ad esempio gli esperti di attività marittime. La moneta, dal canto suo, è considerata uno strumento necessario per lo scambio dei beni che avviene nell'*agora*:

«E ancora: nell'ambito della città stessa, come scambieranno tra loro i rispettivi prodotti? È proprio in vista della loro messa in comune che abbiamo fondato una città».

«È chiaro» disse lui «che se li scambieranno vendendoli e comprandoli».

«Da questo nasceranno un mercato e una moneta come simbolo in funzione dello scambio»²⁰.

La prima cosa da notare è che in queste pagine la moneta è intesa come *medium* dello scambio. Essa è uno strumento connesso all'attività di tecnici come i mercanti (*emporoi*) e i commercianti (*kapeloi*): i primi svolgono le transazioni commerciali spostandosi di città in città, mentre i secondi si occupano della compra e della vendita restando nella piazza del mercato. Inoltre, la moneta è connessa anche a una specifica determinazione spaziale; le zone urbane in cui si utilizza il denaro sono l'*agora* e il porto. Per Platone, dunque, nel concetto stesso di moneta è implicito il riferimento alle attività commerciali che si svolgono sulla piazza del mercato e nel porto. Se si vuole, la moneta assume a rappresentante simbolico di questi luoghi in quanto *medium* fondamentale per le relazioni sociali che in essi hanno luogo.

La moneta è definita da Platone come *nomisma symbolon*. Il *nomisma* è la moneta coniata che ha valore legale e convenzionale – a questo, infatti, allude la radice della parola, che rimanda a *nomos* –; *symbolon* sta qui per «segno di riconoscimento». Platone dunque accentua il valore simbolico, non necessariamente metallico, della moneta. Questa concezione «funzionalista» della moneta di cui parla Platone non deve essere slegata dal filo conduttore che segna la costruzione della *prote polis*. Nella realtà storica contemporanea a Platone la consistenza metallica della moneta era tutt'altro che irrilevante e, come si vedrà, il filosofo ne è ben consapevole²¹; ma nella *polis* sana non c'è spazio per l'interesse e per il profitto, e il denaro è uno strumento fondamentale per lo scambio, un servizio indispensabile che non è finalizzato all'arricchimento del commerciante.

La costellazione concettuale nella quale va inserita la moneta in queste pagine di Platone è ben colta da Michele Faraguna: «va rilevato come Platone stabilisca qui un rapporto strettissimo tra divisione del lavoro, scambio dei beni, moneta e origine della *polis* e come la prima città si caratterizzi, nella sua unilaterale economica, non, webe-

20 Plat. *Resp.* 371b.

21 Cfr. per es. S. Von Reden, *Demos phiale and the rhetoric of money in fourth century Athens*, in P. Cartledge, E. E. Cohen, L. Foxhall (eds.), *Money, labour and land. Approaches to the economies of ancient Greece*, London-New York, Routledge, 2006, pp. 56-66; S. Von Reden, *Money, law and exchange: coinage in the Greek polis*, «Journal of Hellenic Studies» 117 (1997), pp. 154-176.

rianamente, come una ‘città di consumatori’ bensì come un luogo di scambio imperniato sull’*agorà*»²².

Nella sua esposizione Platone rileva quello che, a suo parere, è il valore sociale del denaro secondo il suo concetto. Il denaro è necessario *mezzo circolazione* e *strumento per la misura del valore* dei beni oggetto di scambio, entrambe determinazioni indispensabili per il mantenimento della divisione del lavoro su cui si sorregge la *polis*. Gli stessi termini impiegati da Platone (*nomisma symbolon*) svolgono una funzione strategica per astrarre il denaro dalla sua consistenza materiale e limitarlo, in questo senso, alle sue determinazioni di *medium* dello scambio e misura del valore.

L’economia politica che ha in mente Platone non «permette» al denaro di porsi come denaro-in quanto-denaro, e dunque, in potenza, come capitale. Questo aspetto è ravvisato anche da Karl Marx, là dove scrive:

i filosofi antichi, e così pure Boisguillebert, considerano ciò come un perversimento e un abuso del denaro, che da servo si trasforma in padrone, deprezza la ricchezza naturale, sopprime l’armonia degli equivalenti. Nella sua Repubblica Platone vuole mantenere a forza il denaro come semplice mezzo di circolazione e misura, ma non permette che diventi denaro in quanto tale²³.

La volontà platonica di cui parla Marx non può essere schiacciata semplicemente sul piano morale. In questo modo, infatti, Platone finirebbe per trasformarsi in un idealista e ingenuo anti-monetarista. Il filosofo, invece, ha ben presente le funzioni che il denaro ha storicamente assunto, come si è potuto vedere nell’analisi delle parti del primo libro della *Repubblica* in cui la realtà economica dell’Atene del IV secolo è più volte evocata. Funzioni che, sul piano socio-politico, ebbero il potere di destabilizzare e, in alcuni casi, di dissolvere i vecchi rapporti sociali. In poche parole, l’autore della *Repubblica* riconosce nel denaro un fattore fondamentale di rivoluzione sociale. Per questo motivo egli ritiene necessario fare i conti con il denaro e con il suo universo.

4. Storia, politica e denaro

Per vedere gli effetti dell’azione del denaro sugli ordinamenti politici è necessario spostarsi al libro ottavo della *Repubblica*. Il libro parte dall’ipotesi che il modello della *kallipolis* si sia effettivamente realizzato. In questo libro Platone espone una sorta di «filosofia della storia» la cui scansione è determinata dal susseguirsi delle diverse costituzioni, dalla loro crisi e dal loro tramonto. Quattro sono le costituzioni che seguono la *kallipolis*: timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide. Vale la pena di aggiungere che Platone fa corrispondere a ciascuna di esse uno specifico modello psico-antropologico.

22 M. Faraguna, «*Nomisma*» e «*polis*». *Aspetti della riflessione greca antica sul ruolo della moneta nella società*, in G. Urso (a cura di), *Moneta mercanti banchieri. I precedenti greci e romani dell’Euro*, Pisa, ETS, 2003, pp. 109-135, p.125.

23 K. Marx, *Frammento di «Per la critica dell’economia politica»* (1858), in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. XXX, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 541. Curiosamente Platone, a differenza di Aristotele, scompare nelle parti dedicate alla merce e al denaro sia in *Per la critica dell’economia politica* (1859) che nel primo libro del *Capitale* (1867). Egli rimane comunque una figura centrale per quel che riguarda il problema della divisione del lavoro nelle società pre-capitalistiche sia nei *Manoscritti 1861-1863* che nel *Capitale*.

A ragione, Mario Vegetti ha difeso la matrice storica (e non semplicemente ideale) di questa esposizione platonica:

ciò che Platone ottiene in questa indagine non è senza dubbio una ricostruzione storiograficamente puntuale di epoche o di eventi, ma neppure soltanto un repertorio di immagini metaforiche o una *fiction* edificante. Il risultato è piuttosto la costruzione di una serie di quadri concettuali che rendono la storia *pensabile* e comprensibile al di sotto dell'indeterminata variabilità degli accadimenti²⁴.

Con la reintroduzione dell'*oikos* si attiva il processo di degenerazione della città ideale. Attorno all'*oikos*, infatti, si producono tutti quegli elementi che contribuiscono allo sviluppo della contraddizione principale che determina il rovesciamento (*metabole*) della *kallipolis* e la sua transizione alla timocrazia. La restaurazione dell'*oikos*, avvenuta tramite un atto contrattuale a seguito di un conflitto civile²⁵, porta a quella contrapposizione tra pubblico e privato nella quale si inscrivono il patrimonio familiare e gli interessi ad esso legati. La timocrazia è una costituzione in cui il principale obiettivo dei cittadini ambisce al successo e agli onori, i quali trovano poi una loro rappresentazione simbolica e materiale nella ricchezza. Di conseguenza, l'uomo timocratico è raffigurato da Platone come un avaro che tiene in massimo conto l'accumulazione di oro e di argento.

La restaurazione dell'*oikos*, in questo quadro, viene a costituire la «topografia del desiderio»²⁶ dell'uomo timocratico²⁷. Il rapporto dell'uomo timocratico con la ricchezza è stigmatizzato da Platone più sul piano morale che su quello effettivamente economico: egli è un avaro attirato dall'accumulazione di ricchezze, che si legano al vizio e all'onore sociale piuttosto che a degli interessi o a delle pratiche specificamente economici. Nell'uomo timocratico la figura del tesaurizzatore e del dilapidatore si compenetrano a vicenda.

Nella timocrazia, dunque, il denaro non è ancora padrone di quelli che diventeranno i suoi specifici spazi sociali. La vera rivoluzione è, piuttosto, la restaurazione dell'*oikos*, che, rimettendo in discussione l'organizzazione della *polis*, genera una condizione di forte squilibrio che, a sua volta, si riverbera sulla pedagogia e sulla psicologia dei cittadini. L'accumulazione della ricchezza è resa possibile dall'*oikos* e trova una spinta psicologica fondamentale nel desiderio che, nell'uomo timocratico, prende il posto della ragione. La famiglia stessa finisce per frantumarsi al proprio interno: nascono il conflitto e la competizione tra padri e figli, dal momento che i primi non sono nemmeno più in grado di trasmettere ai secondi un atteggiamento virtuoso.

Quando questi elementi contraddittori sono sufficientemente sedimentati da stravolgere le dinamiche sociali, si assiste al passaggio dalla timocrazia all'oligarchia, la costituzione «fondata sul censo, nella quale i ricchi detengono il potere, che è negato al povero»²⁸. L'oligarchia si presenta dunque come una plutocrazia: la ricchezza e l'accumulazione d'oro rappresentano il suo elemento strutturale. Un tratto che Platone segnala in maniera evidente quando descrive il passaggio dalla timocrazia all'oligarchia. Gli uomini timocratici entrano in una sorta di competizione sociale che li porta a trascurare completamente le questioni

24 M. Vegetti, *Introduzione* cit., p. 202.

25 Cfr. Plat. *Resp.* 547b.

26 S. Campese, *L'oikos e la decadenza della città*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento* cit., VI, pp. 181-261, p. 197.

27 Cfr. Plat. *Resp.* 548a-c.

28 Ivi, 550c.

legate alla giustizia. In questo modo da «uomini ambiziosi di successo e di onori finiscono per diventare appassionati di affari [*philochrematistai*] e di ricchezze [*philochrematoi*], ed elogiano il ricco, lo ammirano e lo portano al potere, mentre disprezzano il povero»²⁹.

La *philochrematia* che era annidata nell'*oikos* si emancipa e diventa il fondamento dell'oligarchia. Su queste basi si produce la scissione politica per eccellenza, il conflitto sociale tra ricchi e poveri: «il fatto che una simile città risulta necessariamente non una ma due: l'una dei poveri, l'altra dei ricchi, che abitano nello stesso luogo, ma continuano a complottare gli uni contro gli altri»³⁰. L'ideale armonico che stava alle spalle della *kallipolis* si è qui definitivamente dissolto. L'egoismo e gli interessi *oikonomici* ottundono completamente il senso di giustizia del cittadino e il primato del bene della città. In questa *metabole* la chiave di lettura economica è centrale: insieme al culto della ricchezza, all'avidità e all'egoismo si assiste anche al tramonto della divisione del lavoro, quel *ta heautou prattein* (il dedicarsi di ciascuno ad un unico lavoro), che costituiva il fondamento stesso della giustizia incarnata nel modello della *kallipolis*³¹. Nella città oligarchica a tutti è permesso di dedicarsi agli affari e di vendere qualsiasi cosa senza l'obbligo di dedicarsi esclusivamente a una sola occupazione³². L'organizzazione produttiva della *kallipolis* è così completamente stravolta: il bisogno quale filo conduttore del processo produttivo basato sulla divisione del lavoro e dell'organizzazione sociale a esso corrispondente entra in contraddizione con le condotte economiche finalizzate all'accumulazione. In questo clima di continuo sovvertimento sociale si rescinde anche ogni legame con la giustizia. La legge stessa è tenuta in poco conto e compaiono ladri, saccheggiatori e altri criminali (che Platone rappresenta metaforicamente come dei fuchi muniti di pungiglione³³) che, pur di mettere insieme un patrimonio tale da raggiungere lo *status* di ricchi, praticano l'ingiustizia. La figura sociale corrispondente a questo tipo di condotta è, secondo Platone, quella del tesaurizzatore:

«Dunque una sorta di uomo avido» dissi io «che da tutto cerca di ricavare denaro, un tesaurizzatore [*thesauropoios aner*] (di quelli, certo, che la massa elogia): o non sarebbe questo l'uomo che somiglia alla costituzione descritta?»

«A me almeno sembra» disse: «comunque la ricchezza è certo la cosa tenuta in maggior conto sia nella città sia da parte di questo genere d'uomo»³⁴.

Il conflitto sociale in questo modo s'inaspisce: nella città prevale l'illegalità e il sopruso dei ricchi; il malcontento dei poveri, indebitati e privi di sostanza per sopravvivere, si accresce. Totalmente inconsapevoli della lotta sociale che sta per scatenarsi, gli oligarchici (accecati dalla sete di denaro e dal desiderio di far crescere «gli interessi figli di quel padre»³⁵) sono destinati a soccombere sotto i colpi dell'esercito dei più

29 Ivi, 551a.

30 Ivi, 551d.

31 Cfr. ivi, 551e.

32 Cfr. ivi, 552a-b.

33 Cfr. ivi, 552c-d.

34 Cfr. ivi, 554a-b.

35 Ivi, 555e. In questo passo Platone sfrutta l'ambiguità implicita nella parola *tokos*, che deriva da *tiktēin* («generare») e che significa sia «figlio» che «interesse». La stessa cosa farà Aristotele, *Pol.* 1258b 1-8.

poveri. Nasce in questo modo la democrazia. Ancora una volta la costituzione vigente ha prodotto nel proprio seno i frutti della propria rovina. Le contraddizioni determinanti dell'oligarchia si formano su un piano specificamente economico: l'oligarchico – «che appare ricercare nel denaro un oggetto immutabile, immobile, eterno, che, se può assumere tutte le apparenze quando circola, prende quella di bene unico, suscettibile solo di accrescimento, quando è tesaurizzato»³⁶ – è vittima della sua alienazione e della sua stessa ricchezza.

In questo modo la rovina dell'oligarchia segna anche il percorso della democrazia: pur cercando di eliminare l'opposizione tra ricchi e poveri attraverso l'*isonomia*, i democratici non riescono a restaurare alcuna forma di equilibrio sociale. La ricerca di un'eccessiva libertà si traduce nel suo opposto, «un'eccessiva schiavitù, nella vita privata come in quella pubblica»³⁷. È irragionevole, infatti, la libertà con la quale viene data dignità ai desideri superflui che, sovrastando sul piano sociale il bisogno necessario, sono diretti «verso quei piaceri che comportano dispendio invece che guadagno di denaro»³⁸.

L'uomo democratico è un dissipatore che vive dominato dai desideri superflui, in una città ormai priva di ordine politico. La democrazia si traduce così in un caos anarchico che può essere risolto solo dall'avvento di un tiranno.

Il tiranno acquista l'accesso al potere intervenendo con un colpo di mano nel conflitto sociale sorto tra il popolo e i possidenti (che si sono arricchiti grazie agli affari), ed esiliando i secondi. La tirannia si regge sulle strategie politiche che di volta in volta il tiranno mette in atto per non perdere il potere: arruolamento di una guardia mercenaria, promesse demagogiche, confische, esili, guerra. Esattamente l'opposto di quanto veniva praticato nella *kallipolis*.

5. Commercio e moneta nelle Leggi

Nell'*excursus* storico-politico presentato nell'ottavo libro della *Repubblica*, Platone puntualizza l'influenza che fattori economici, come l'*oikos* e l'emergere dell'attività mercantile, possono avere sull'intero corpo sociale. In particolare, ciò avviene quando le attività che erano proprie unicamente della terza classe nella *kallipolis* si estendono a tutti i membri della città.

La *misthotike technè*, a questo punto, non è più un'astrazione autonoma e separata dalle altre *technai*, ma, incorporandosi in esse, diventa il loro fine specifico. La città giusta finisce così per sgretolarsi pezzo dopo pezzo. Le ragioni della distorsione psicologico-morale che affligge i cittadini delle costituzioni «storiche» hanno una profonda radice economico-strutturale.

La crescente importanza sociale assunta dalle attività mercantili e dall'usura porta Platone a enucleare due specifiche strategie finalizzate all'accumulazione di ricchezza: la tesaurizzazione e lo scambio. Si tratta di una segnalazione che, probabilmente, può invitare a ricostruire una dialettica storica di questi due momenti dell'accumulazione³⁹.

36 S. Campese, *L'oikos* cit., p. 224.

37 Plat. *Resp.* 564a.

38 Ivi, 558d.

39 La dialettica storica tra tesaurizzazione e scambio è assunta come chiave interpretativa dei processi economici dell'antica Grecia in D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

Nella *Repubblica*, dunque, Platone è ben consapevole della centralità che rivestono i traffici commerciali e le transazioni economiche per la *polis*; allo stesso tempo, il filosofo pensa astrattamente il possibile contenimento che simili fenomeni potrebbero avere sulla base di un'economia politica regolata da una rigida divisione dei compiti lavorativi e finalizzata alla soddisfazione dei bisogni secondo natura. In questo senso sembra operare la teoria della moneta (limitata, si ricordi, ad essere semplice *medium* dello scambio e misura del valore) presentata nel dialogo.

Pur tenendo conto delle non trascurabili differenze esistenti tra le *Leggi* e la *Repubblica*, è comunque interessante evidenziare una certa continuità tematica tra i due dialoghi per quel che riguarda le questioni qui prese in esame. Nelle *Leggi*, Platone ribadisce che «il massimo ostacolo a una trasformazione pacifica delle istituzioni sociali sta nella tradizionale e inveterata ineguaglianza delle condizioni economiche»⁴⁰. In questo dialogo, infatti, il filosofo ateniese esplicita il nesso tra ricchezza monetaria, processo di scambio e ineguaglianza sociale. Nell'ottavo libro, in particolare, avanza delle proposte di leggi relative all'attività economica. La prima di queste riguarda il principio della divisione del lavoro⁴¹, la cui salvaguardia spetta a dei magistrati detti «astinomi». A questa segue un'altra legge relativa all'importazione e all'esportazione, che ricorda molto da vicino i passi del secondo libro della *Repubblica* relativi alla *polis tryphosa* e al ruolo che il commercio può giocare nella diffusione del lusso:

non ci sarà nel nostro Stato alcuna imposta sulle esportazioni o importazioni. Nessuno, salvo in caso di necessità, importi incenso, o analoghe essenze esotiche destinate al culto degli dèi; oppure porpore, o altre tinture che non siano di produzione locale, o anche sostanze di importazione necessarie ad alcuni tipi di lavorazione. Per altro verso, neppure sia lecito esportare ciò che è una risorsa necessaria al paese. [...] Sarà vietato il commercio a scopo di lucro su tutto il territorio del paese e anche nella nostra città⁴².

Platone si muove qui in continuità con quanto espresso nella *Repubblica*. Un'economia politica fondata sul bisogno e sulla necessità di uno Stato, i cui processi produttivi sono regolati dalla divisione del lavoro e da uno stretto controllo delle transazioni commerciali, non può dar luogo a disuguaglianze sociali. All'eliminazione della possibilità stessa di disuguaglianze sociali troppo grandi è dedicata la legge (che fa seguito alle due sopra trattate) sulla distribuzione delle risorse⁴³. Infatti, lo stesso acquisto di beni e di ricchezze deve essere limitato: «l'eccesso di ciascuno di questi beni è causa di rivolta e di ostilità, sia nella sfera pubblica che privata; il difetto, invece, porta per lo più alla schiavitù»⁴⁴. In questa stessa cornice rientra anche il divieto di possedere oro e argento, «tranne una moneta per la spesa quotidiana. Ciò è praticamente neces-

40 H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, I, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, tr. it. di F. Rodano, Milano, Mondadori, 1973, p. 42. È dello stesso avviso F. Ferrari, *Introduzione. Disagio della civiltà e blocco del divenire: Platone interprete della cultura*, in Platone, *Le leggi*, Milano, Bur, 2005, pp. 5-30, in particolare p. 23. Sull'economia politica delle *Leggi* cfr. inoltre J.-F. Pradeau, *La economía política de la Leyes. Observaciones sobre la institución de los kleroi*, in F. L. Lisi (a cura di), *Plato's «Laws» and Its historical significance*, Sankt Augustin, Academia, 2001, pp. 149-160.

41 Cfr. Plat. *Leg.* 846d-847b.

42 Ivi, 847d-e.

43 Cfr. ivi, 848b-c.

44 Ivi, 729a.

sario per gli artigiani e per pagare ai dipendenti di cui c'è bisogno il salario, siano essi schiavi o stranieri. Per questo noi riteniamo che i cittadini possano avere una moneta, purché essa abbia corso legale solo fra di loro e sia invece priva di valore per tutti gli altri uomini»⁴⁵.

Si tratta di un passo molto interessante perché sconfessa le banalizzazioni che parlano di un Platone «utopista» che rifiuta la realtà della moneta metallica. Qui è chiaro che Platone, pur ritenendo che allo stesso tempo siano necessarie delle precauzioni per impedire ai cittadini di calibrare le proprie attività in vista dell'accumulazione, ha in mente l'adozione di una moneta d'oro o d'argento che abbia valore esclusivamente all'interno dei limiti della città. In questo modo saranno necessariamente eliminate quelle sofisticazioni e quelle frodi proprie dell'*emporion* e della *kapeleia*.

La moneta e il commercio sono ottimi strumenti, in quanto rendono «proporzionato e ben distribuito ogni genere di ricchezza»⁴⁶. Nel quadro dell'economia politica proposta da Platone, moneta e commercio sono agenti dell'equilibrio sociale piuttosto che del suo inverso. In questo senso è possibile parlare di una teoria convenzionalista e funzionalista della moneta in Platone. La moneta, infatti, trasforma «la qualità dell'*ergon* nel suo *symbolon* quantitativo»⁴⁷. La moneta misura così il valore di ogni prodotto e permette il concretizzarsi dello scambio conferendo agli aspetti qualitativi dei prodotti una pur convenzionale misura quantitativa. Una volta messo da parte il rischio di un'eccessiva accumulazione di ricchezza, il commerciante ritorna ad essere una figura positiva per i fini riproduttivi della società.

6. Il capitale commerciale e la crisi della polis

Nel confrontarsi con l'economia politica platonica si ha più volte l'impressione (spesso alimentata anche dalla letteratura critica) di avere a che fare con un progetto politico assolutamente irrealizzabile per l'Atene del IV secolo. Non credo però che la realizzabilità o meno del progetto platonico sia l'aspetto principale su cui concentrarsi qui e ora. Le pagine di Platone prese in esame hanno una loro importanza perché mettono in evidenza, anche su un piano teoretico, le contraddizioni di quell'epoca.

Nella Grecia del IV secolo assistiamo evidentemente allo sviluppo del capitale commerciale: l'usura e il commercio arricchiscono delle classi ben precise della società. Questo processo, come Platone evidenzia più volte, ha prodotto storicamente la crisi della città. Il punto sta tutto nel comprendere l'isolato atto di *profit upon alienation* (cioè, l'acquisto a buon mercato in vista della vendita a caro prezzo praticato dai commercianti) all'interno di un processo. Questa comprensione è possibile solo alla luce di un'astrazione che metta in evidenza le categorie concettuali che agiscono sullo sfondo di un processo simile. Sono convinto che il pensiero di Platone rappresenti una tappa fondamentale in questo senso.

La *polis* platonica è incentrata sulla divisione del lavoro che permette di articolare un processo produttivo finalizzato alla produzione di valori d'uso. Lo scambio è, anche nella forma di comunità più primitiva, una necessità; il che spiega la genesi del commer-

45 Ivi, 742a.

46 Ivi, 918b.

47 S. Campese, *La genesi della polis*, in M. Vegetti (a cura di), *Traduzione e commento cit.*, II, pp. 285-332, p. 303.

cio *kata physin*. A questo punto sorge il problema di trovare un *medium* che renda proporzionale l'eterogeneità dei beni scambiati convertendola in una matrice quantitativa corrispondente. Questa questione – un problema che sarà espresso anche da Aristotele nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* – è suggerita da Platone in *Leggi* 918b, laddove, come si è visto, alla moneta viene riconosciuto il potere di rendere quantitativamente proporzionali valori d'uso qualitativamente diversi. La moneta in quest'ottica è uno strumento per creare equilibrio sociale. Il fatto, però, che Platone non voglia riconoscere alla moneta la determinazione di rappresentante generale della ricchezza e, dunque, di riserva di denaro che, attraverso la circolazione, può dare i suoi profitti, è illuminante per il lettore interessato a comprendere le contraddizioni della *polis* del IV secolo. Contraddizioni che, sul piano categoriale, si presentano come la scissione che si produce tra valore d'uso e valore di scambio una volta che, accanto alla produzione di beni, si accompagna la necessità di una loro circolazione. Platone comprende questa scissione e tenta di osteggiarla eliminando sul piano economico-politico le stesse condizioni di possibilità di quel fenomeno che, a buon diritto, può essere definito «genesi del capitale commerciale».

L'esistenza del capitale commerciale, infatti, non richiede altre condizioni che l'esistenza dello scambio tra merci e denaro. Come scrive Marx:

qualunque sia l'organizzazione delle sfere di produzione di cui il commerciante assicura lo scambio di merci, il suo patrimonio esiste sempre sotto la forma di patrimonio monetario ed il suo denaro funziona sempre come capitale. La sua forma è sempre D-M-D'; avente per punto di partenza il denaro, la forma autonoma del valore di scambio, e per scopo l'accrescimento del valore di scambio⁴⁸.

Parlare di capitale commerciale non significa schierarsi dalla parte dei cosiddetti «modernisti» né, tanto meno, eternizzare le categorie del modo di produzione capitalistico e pensare la storia come un processo teleologico⁴⁹. Per riassumere le differenze specifiche tra i modi di produzione pre-capitalistici che presentano il fenomeno dello sviluppo del capitale commerciale e quello capitalistico è sufficiente tener presente che:

- a) nei modi di produzione pre-capitalistici la circolazione non si è ancora impadronita della produzione;
- b) il processo di produzione non ha ancora sussunto la circolazione come suo momento.

In conclusione, Platone invita a riflettere attorno alla necessità di articolare il momento della produzione e quello della circolazione secondo i ritmi riproduttivi di una società organizzata secondo giustizia. Ciò che rende problematica questa articolazione è la contraddizione storica che si genera tra il processo produttivo (finalizzato a soddisfare le esigenze di un'economia incentrata sul valore d'uso) e il processo di circolazione e di scambio, i cui fenomeni acquistano una maggiore sistematicità (acuendo in questo modo la destabilizzazione politica) nel corso del V e del IV secolo.

Platone si limita ad accennare una lettura speculativa della problematica relazione tra valore d'uso (qualità) e valore di scambio (quantità) che si presenta nel seno della

48 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, III, Hamburg, Verlag von Otto Meissner, 1894, tr. it. di M. L. Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 390.

49 Cfr. ad es. D. Harvey che, commentando le pagine di Marx relative al capitale commerciale, scrive: «There is, therefore, no necessary movement towards a capitalist mode of production» (D. Harvey, *A companion to Marx's Capital Volume 2*, London-New York, Verso, 2013, p. 152).

società in cui vive. Nelle pagine platoniche che abbiamo via via evocato è comunque riscontrabile quella volontà di comprensione teorica del presente, che, potremmo dire con Hegel, costituisce il compito principale di ogni filosofo. E quel presente di Platone stava passando attraverso degli snodi tanto fondamentali e rivoluzionari quanto *critici*. In tal senso credo che si possa affermare che la filosofia di Platone sia anche un tentativo di entrare in questa *crisi*, di comprenderne le ragioni e i possibili sviluppi. Il suo interesse per lo scambio e la circolazione dei beni è una testimonianza di inestimabile valore per comprendere le scissioni che si aprivano nel seno della *polis* ateniese e che ne stavano determinando il progressivo tramonto.

DOCUMENTI

UN TESTO GIOVANILE DI ERNST BLOCH¹

NINETTA A. STRANO*

Introduzione

Pochi mesi dopo aver compiuto 21 anni e a un anno dalla data che Ernst Bloch identifica per la scoperta del concetto fondamentale della propria filosofia, il *non-essere-ancora-cosciente* e il suo corrispettivo oggettivo, il *non-essere-ancora-divenuto*, il filosofo pubblica sulla rivista *Das Freie Wort* un breve articolo intitolato *Il problema di Nietzsche*.

Quando l'articolo fu pubblicato, nell'autunno del 1906, Bloch si era appena trasferito dall'Università di Monaco, dove aveva studiato sotto la direzione di Theodore Lipps, all'università di Würzburg, dove avrebbe terminato il proprio dottorato con Oswald Külpe. Se le ragioni del trasferimento sono dovute a delle circostanze contingenti – Bloch racconterà anni dopo di essersi trasferito per seguire un'attrice di cui si era invaghito² – la scelta dei relatori di tesi è invece il frutto degli anni di studio da autodidatta dedicati alla filosofia presso la biblioteca del castello di Mannheim e della corrispondenza avviata dal giovane Bloch durante il liceo. Tra i corrispondenti di Bloch figurano i nomi più importanti dell'ambiente filosofico tedesco della seconda metà del 1800: Wilhelm Wundt, Eduard von Hartmann, Wilhelm Windelband ed Ernst Mach³, per citarne solo alcuni. Questi nomi sono indicativi della formazione culturale e filosofica di Bloch, e lungi dall'essere dei semplici surplus rispetto alle fonti normalmente identificate come costitutive del pensiero blochiano – si pensi a Hegel, Schelling o Marx – ne rappresentano piuttosto una parte estremamente significativa e poco conosciuta. L'articolo su Nietzsche ne è una dimostrazione. Due punti colpiscono in modo particolare chi si avvicina a questo testo: in primo luogo la scoperta che i nuclei fondamentali del pensiero blochiano fossero già presenti, sebbene in una forma ancora immatura, sin dalla giovane età – addirittura anche prima che lo stesso filosofo ne fosse cosciente. Indicativa di questa presenza è la frase che dimostra una forma non elaborata del *non-essere-ancora*: «l'antico si dissolve e il nuovo non vuole ancora divenire». Questa frase, che sembra anticipare di qualche de-

* EHESS/CèSor/CNRS

1 Il testo originale tedesco della traduzione qui presentata è apparso su «Das freie Wort» 6 (1906-1907) e ripubblicato in «Bloch-Almanach» 3 (1983).

2 R. Traub e H. Wieser, *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975, p. 30.

3 Tutte le lettere di questo periodo, tranne una inviata a Mach nell'agosto del 1903, sono andate perse. Siamo a conoscenza dell'esistenza di questa corrispondenza grazie a un'intervista del 1974 di A. Münster, si veda «Die Welt bis zur Kenntlichkeit verändern» in *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs interviews mit Ernst Bloch*, a cura di A. Münster, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 32.

cennio il celebre passaggio gramsciano sulla crisi⁴, può essere letta secondo una doppia prospettiva: da una parte essa annuncia l'elaborazione del *non-essere-ancora*, dall'altra rivela, invece, una delle fonti maggiori d'ispirazione nell'elaborazione concettuale del *non-essere-ancora-divenuto*: Karl Lamprecht.

Nell'importanza attribuita da Bloch alla storia, egli si rivela non solo un attento lettore di Windelband e dello sviluppo dello storicismo che aveva caratterizzato parte del mondo accademico tedesco verso la fine dell'Ottocento, ma anche dei recenti sviluppi della psicologia. A dimostrazione di ciò, la prima parte dell'articolo è dedicata a una ricostruzione dell'intera storia della filosofia nel tentativo di rintracciare in essa le tappe fondamentali del soggettivismo filosofico. Questa ricostruzione è fortemente influenzata dalla teoria della storia di Lamprecht⁵, la cui formulazione è in parte basata sul principio della sintesi creativa di Wundt⁶ e alla relativa legge dell'eterogenesi dei fini. Secondo la teoria lamprechtiana, le diverse epoche della storia di una popolazione sono caratterizzate da un generale stato psicologico che ne determina la cultura. Lo stato psicologico o la coscienza generale, ovvero il *Geist*⁷ di un popolo, è formato da tutto ciò che le coscienze individuali condividono tra loro. Le epoche tramontano nel momento in cui le diverse forze psichiche individuali, in precedenza tenute insieme dalla coscienza generale, iniziano a separarsi e a svilupparsi secondo le proprie necessità. Da questi momenti di caos, alcune riusciranno ad affermarsi e a espandersi gettando le basi per la coscienza generale dell'epoca successiva. Il passaggio, tuttavia, non è lineare. A volte può capitare che alcune forze riescano ad affermarsi, ma non a svilupparsi e in questo senso Bloch può dire che l'antico si è dissolto e il nuovo non vuole ancora divenire; altre volte può capitare che una nuova epoca si affermi, ma rimangano in essa delle vecchie forze residuali⁸. Questa teoria dei residui storici

4 «Passato e presente», in *Quaderni dal carcere* 3 (XX) § (34), Antonio Gramsci, Edizione critica a cura dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1977, p. 311.

5 K. Lamprecht (1856-1915) è stato tra le figure più controverse dell'ambito accademico tedesco della seconda metà del 1800. Promulgatore di una *Kulturgeschichte*, che incorporasse in sé ogni aspetto della storia umana, è stato oggetto di una delle più aspre dispute dell'inizio del XX secolo. Per un'introduzione generale all'opera principale di Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, si veda K.J. Weintraub, *Visions of Culture. Voltaire. Guizot, Burckhardt, Lamprecht, Huizinga, Ortega Y Gasset*, Chicago - London, University of Chicago Press, 1966, pp. 161-207; A.M. Popper, *Karl Lamprecht*, in *Some historians of modern Europe*, a cura di B.E. Schmitt, Chicago, The University of Chicago Press, 1942, pp. 217-239. Per uno studio approfondito della vita di Lamprecht si veda R. Chickering, *Karl Lamprecht. A german academic life*, New Jersey, Humanities Press, 1993.

6 Dal 1903 Lamprecht fu influenzato anche dalla psicologia di Lipps, che conosceva fin dal 1880 quando era ancora uno studente a Bonn.

7 Nell'articolo Bloch introduce un'importante differenza di significato tra *das geistige Leben* e *das seelische Leben*. Se la prima espressione trova una traduzione pienamente corrispondente in «vita spirituale», con la quale si indica l'attitudine spirituale collettiva di un'intera epoca, la seconda risulta, invece, molto più delicata da rendere in italiano. L'origine di questa difficoltà risiede nella radice dell'aggettivo *seelisch*, che rimanda evidentemente a *die Seele*, dunque ad anima o psiche. In Bloch *das seelische Leben* indica un'attitudine morale o psicologica individuale che fa da contraltare alla vita spirituale collettiva. Si è deciso dunque di eliminare il riferimento all'anima poiché rimanderebbe a un significato pregno di trascendenza religiosa che si ritiene essere assente in Bloch. Si tenga presente, tuttavia, che l'ambiguità del linguaggio blochiano è una delle caratteristiche fondamentali di questa filosofia strettamente legata sia alle immagini del misticismo occidentale, in particolar modo a Meister Eckhart, sia al linguaggio religioso cristiano. Poiché la differenza tra *seelisch* e *geistig* ricorre più volte lungo il corso dell'articolo, si troverà indicato l'originale tedesco laddove l'uso di questi aggettivi appare particolarmente significativo.

8 Si veda per esempio l'analisi dei fenomeni anacronistici della vita religiosa del XVI secolo in seno al protestantesimo, in cui Lamprecht parla anche di Thomas Müntzer, personaggio di rilievo nella

sarà ulteriormente sviluppata e modificata da Bloch e nelle opere della maturità prenderà il nome di *Ungleichzeitigkeit*. La più recente delle epoche storiche è chiamata da Lamprecht *Reizsamkeit* ed è con questo nome che essa compare nell'articolo su Nietzsche, rendendo esplicita l'influenza di Lamprecht fin dalle prime righe. La *Reizsamkeit*⁹, termine che si potrebbe tradurre con «eccitabilità» o «irritabilità», inizia circa nel 1870 ed è caratterizzata da forze interne che spingono la cultura in direzioni opposte e dal rinnovarsi della centralità del soggetto e dal bisogno d'introspezione.

Nietzsche è, secondo Bloch, colui che ha identificato e dato un nome a queste forze psichiche opposte mettendole in relazione alla cultura e quindi alla vita. Lontano dal trovare una soluzione, Nietzsche è stato capace tuttavia di concettualizzarle rendendo evidente la lacerazione tra dionisiaco e apollineo, tra carne e spirito. Questa lacerazione è dunque ciò che caratterizza la vita rendendo l'individuo eccitabile o irritabile, da cui il nome attribuito a quest'epoca. Bloch si spinge a chiedere, andando al di là di Nietzsche, come possa nascere l'apollineo dal dionisiaco, il razionale dall'irrazionale, e in questo modo reintroduce Hartmann, il cui progetto era la ricerca di una conciliazione tra Hegel e Schopenhauer. Attraverso Hartmann, Bloch apre anche alla nozione di inconscio¹⁰, aspramente criticata e ridicolizzata da Nietzsche¹¹, e propone, infine, una sintesi tra i due invocando un nuovo cammino per la filosofia che sia capace di colmare la lacerazione tra spirito e carne, come anche tra individuo e mondo, attraverso la riscoperta di un intimo legame tra noi e il reale. Il presupposto ontologico che permette questo nuovo cammino della filosofia è un emanazionismo che assuma una condivisione tra il soggetto e l'oggetto, ovvero che tematizzi e giustifichi l'incosciente nel soggetto come espressione di una caratteristica propria del reale. Grazie a ciò, il punto di partenza non è più il soggetto razionale, ma ciò che in lui è incosciente e dunque, per Bloch, a questo stadio della sua riflessione, irrazionale.

Tutti i temi elaborati in questo articolo resteranno delle costanti nel corso di tutte le opere blochiane e saranno ulteriormente rielaborati nei dieci anni seguenti, sia nella tesi di dottorato del 1908 su Rickert¹² sia nell'edizione del 1918 di *Spirito dell'utopia*.

filosofia blochiana. K. Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, Band V, Erste Hälfte, Vierte Auflage, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1911, pp. 325-334.

- 9 Alcuni critici fanno risalire il termine a Nietzsche, si veda per esempio Roger Chickering, *Karl Lamprecht, A german academic life*, New Jersey, Humanities Press, 1993, p. 305. Tuttavia, nelle opere nietzschiane il termine in sé non ricorre mai, troviamo piuttosto il più comune *Reizbarkeit*; possiamo quindi dedurre che sia un neologismo coniato dallo stesso Lamprecht.
- 10 E. von Hartmann, *La filosofia dell'inconscio*, a cura di F. Bonatelli, Roma, Tipografia dell'Opinione, 1876.
- 11 Si veda in particolar modo il paragrafo 9 della *II Considerazione Inattuale. Dell'utilità e degli inconvenienti della storia per la vita*.
- 12 E. Bloch, *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, Ludwigshafen am Rhein, Baur, 1909.

IL PROBLEMA DI NIETZSCHE

di Ernst Bloch

In filosofia vi sono delle epoche che mettono da parte tutti i problemi propri della filosofia della natura per lasciar risvegliare dei nuovi motivi nella filosofia della cultura. Nel corso di tali periodi, la domanda sulle leggi più generali del divenire naturale, come per esempio la domanda sull'essenza della materia o quella sull'essenza della vita, appaiono molto meno importanti del problema delle leggi che regolano la cultura, ovvero del problema dei valori. Questi periodi sono i giorni dell'Illuminismo. Essi segnano la ribellione teoretica del soggetto contro le visioni generalmente costrittive dei valori pensati ed espressi nel passato. Appare allora chiaro che le nuove soluzioni cercate per quanto riguarda il problema del valore devono in primo luogo rivolgersi verso un orientamento più soggettivistico. Poiché, dopo il rifiuto delle antiche opinioni, non può restare nient'altro che la singolarità creatrice del soggetto come fondamento dei valori. Questo soggettivismo era stato formulato presto nelle dottrine dell'Illuminismo greco. Nella frase di Protagora, secondo la quale l'uomo è misura di tutte le cose, questa concezione è espressa nel modo più conciso. Socrate superò il soggettivismo della sofistica. Così, questa dottrina non trovò nessuna posteriorità nella filosofia greca. Solo l'espansione ellenistica e romana ha permesso che apparissero ancora una volta delle nuove tendenze individualiste. La liberazione degli uomini dal pregiudizio e dall'infelicità era il motivo che animava le dottrine degli stoici, degli epicurei e degli scettici. Ciò che essi annunciavano è l'autarchia del saggio, ovvero la libertà interiore dell'individuo. Qui, c'è già una determinazione qualitativa più ricca della vita soggettiva.

La successiva filosofia del neoplatonismo, e poi soprattutto la scolastica, erano determinate in modo totalmente eteronomo. Ma non appena la scolastica si avviò verso il declino, apparvero nuovamente delle tendenze soggettivistiche. Già nella dottrina della trasformazione dell'uomo in Dio del mistico Meister Eckhart, l'individualismo è suggerito in modo molto potente, quasi presuntuoso.

La vita del Medioevo, rivolta verso l'interiorità, aveva accumulato un ricco contenuto nella vita psichica [*in dem seelischen Leben*] dell'uomo. Ciò portò all'attitudine spirituale autonoma del Rinascimento. Quest'attitudine non trovò espressione nella filosofia della cultura e riaffiorò nuovamente grazie a Rousseau solo nel XVIII secolo all'interno della filosofia popolare dell'Illuminismo. Qui il soggettivo era compreso in modo molto profondo. Si scoprì nell'individuo *un essere umano universale*. In questo modo una nuova e potente corrente guadagnò in profondità: essere uomo non era più una qualità, ma una dignità. Questa visione era animata da un vago presentimento interno di alcune leggi dell'essere umano, che erano le sole a poter determinare il vero, il bene, il bello. Quando gli uomini saranno liberi dai legami storici, quest'umanità universale li renderà uguali. In seguito, già al tempo di Leibniz giunse dall'Inghilterra un reflusso empirista più freddo. Con Hume l'empirismo trovò la sua conclusione scettica o, più esattamente, la sua conclusione relativista. L'essenza di questa dottrina si caratterizzava per il disprezzo della ragione come fattore interno, il quale deve essere totalmente sottomesso alle cose esterne quando si tratta di conoscere o agire. Questi risultati inquietarono Kant. La sua filosofia è un salvataggio, ossia una ricostruzione del punto di vista autonomo (della ragione) a fronte delle obiezioni dell'empirismo. Così Kant è allo stesso tempo colui che porta l'Illuminismo del XVIII secolo al suo apice e colui che lo supera. Nella ricerca dei fondamenti della vita psichica [*des seelischen Lebens*] Kant scoprì l'*a priori*, ovvero la partecipazione determinante del soggetto alla formazione logica, etica ed estetica dell'immagine del mondo. L'importanza della filosofia kantiana risiede in questa

scoperta della spontaneità o autonomia del soggetto. A causa della sua ricca determinazione qualitativa, questo concetto del soggetto condusse ben presto oltre la vita contingente individuale. In esso è compresa *la legittimità universale dell'essere umano*. E quindi, l'approfondimento scientifico di quel concetto di individualità che era stato il motore del precedente Illuminismo. Poi, grazie alla potenza di Kant, giunse un'eccitante metafisica speculativa. Essa si spense con il suo ultimo e più significativo rappresentante: Schopenhauer.

Alla sua morte seguì un'altra epoca. In essa si trova quella conversione intellettuale che fece apparire l'era delle macchine. La vita spirituale [*das geistige Leben*] non si concentrava più su grandi obiettivi, ma si frantumò in tante domande ristrette.

Ciononostante il punto di vista utilitarista piccolo-borghese non durò troppo a lungo. Erano giunti gli albori di una nuova corrente. In particolare, Eduard von Hartmann ha predisposto una nuova metafisica e un nuovo punto di vista sulla filosofia della natura, che tuttavia non attecchì. Poiché la cultura conosceva una rapida crescita, la filosofia della natura era di nuovo messa da parte. L'antico si dissolve e il nuovo non vuole ancora divenire. Si manifesta nuovamente la condanna del passato e soprattutto scompare l'interdipendenza tra la vita etica o religiosa e gli eventi e le personalità storicamente determinati. Raramente gli spiriti si sono staccati così violentemente da un vuoto passato come ai nostri giorni. Molti pensieri che in passato, all'incirca al tempo dell'Illuminismo francese o del Romanticismo tedesco, si trovavano solo nei salotti, sono diventati nella vita una potenza concreta. Penso al movimento operaio, al femminismo, al movimento etico, ecc... Sono emerse domande complicate che conducono l'epoca verso un'attesa inaugurale. Si ritrova così nella vita spirituale moderna quella disposizione d'animo che rende gli uomini riflessivi. È giunta l'epoca della *Reizsamkeit*, dell'eccitabilità: i nervi danno un aspetto distinto e preciso a tutte le influenze esterne. Un bisogno profondo spinge all'autoriflessione sui problemi *culturali*, alla padronanza sistematica di un contenuto spirituale che è cambiato. Il filosofo che ha affrontato questi problemi cultural-filosofici nel modo più appassionato è stato Nietzsche. Egli si è perso nella contraddizione dei suoi motivi. Se si volesse costruire una teologia paolina, si potrebbe dire che Nietzsche incarna il *sacrificio dell'intelletto* richiesto dalla nostra epoca. Egli ha cercato una novità totale. E vuole essere un inizio accecante e violento come una luce che s'infiama nell'oscurità. Per questa ragione un sistema chiuso era assolutamente estraneo al suo pensiero irrequieto. Così Nietzsche ha sempre e solo dato dei preludi e quando volle andare oltre questo tema, spezzò le corde (del suo strumento musicale). La parola definitiva non sarà mai pronunciata. Nei suoi libri si trovano sempre solo allusioni inaugurali. Con spirito da *feuilleton* ha riversato nel mondo un'abbondanza di stimoli e proprio in ciò è da cercare l'importanza di questo pensatore. La sua grandezza si ritrova non tanto nelle sue opere, ma assai di più nei suoi desideri. In una parola: Nietzsche non realizza, ma profetizza. In ciò si trova il motivo della sua grande influenza nel tempo. Certamente, molti uomini inetti e immaturi sono stati risvegliati da Nietzsche. Hanno accettato come saggezza finita le parole del loro maestro, proprio lui che ancora era alla ricerca, poiché essi non erano di quelli che realizzano e volevano e potevano essere solo degli adepti. Così ogni giudizio su Nietzsche che non comprenda l'incompletezza del suo pensiero è necessariamente errato. Oramai, poiché è passato del tempo, l'ammirazione nei suoi confronti si è placata, e, per questa ragione, può essere raggiunta una comprensione certa delle sue intenzioni.

Il problema di Nietzsche era il problema più complicato della cultura – in tutti i casi *il* problema della cultura. Il grande interrogativo risiede nell'antagonismo tra la vita spirituale [*des geistigen Lebens*], i valori della vita spirituale e la sensibilità, nella contraddizione tra lavoro

e piacere, tra maschile e femminile, tra la quieta contemplazione dei beni culturali e l'ardente brama per una vita passionale. Questa lacerazione attraversa tutti i nostri giorni. È la domanda culturale fondamentale dei giorni feriali e festivi. Fino a questo momento si è trovato solo un diversivo, ma nessuna conciliazione tra settimane difficili e feste felici. Tra la felicità dei sensi e la libertà dell'anima la scelta resta timorosa. Queste due potenze che nella vita intensificata della cultura moderna figurano in modo particolarmente saldo, furono concettualizzate da Nietzsche sotto i nomi di dionisiaco e apollineo. Nel dionisiaco vi è lo spirito dell'oriente, la disposizione affettiva che vive nei colori, nella gioia, nella danza e nell'ebbrezza. Dioniso è il dio mistico di questo inebriamento, della narcotica fusione tra l'individuo e le cose. Egli annienta l'individualità dissolvendola nel mondo. Al contrario Apollo è il dio dell'occidente. Egli spinge all'ordine, alla misura, al lavoro, alla disciplina. Egli fa entrare il mondo all'interno dell'individuo, sottomette le cose al soggetto e suscita per mezzo di ciò il più grande potenziamento della vita personale. Nel dionisiaco vi è quella disposizione orientale che pretende dalla donna solo il corpo: la Persia chiuse la donna nell'harem per il piacere del padrone. Nell'apollineo vive il desiderio occidentale per il significato spirituale [*der geistigen Bedeutung*] della donna: Atene lasciò che la donna diventasse la libera compagna spirituale degli uomini illustri. Il problema della cultura, e dunque il problema di Nietzsche, è in questa contrapposizione tra carne e spirito, tra il momento faustiano e quello mefistofelico. È possibile la nascita dell'apollineo dal dionisiaco, il superamento del demoniaco nella cultura? Può la vita umana essere portata a un'altezza tale in cui anima [*Seele*] e sensi saranno un tutt'uno? Questa sarebbe la trasmutazione della brama in oro. Prima nel periodo estetico, poi in quello positivista e infine nel suo periodo metafisico, Nietzsche cercò una via per una tale visione del mondo capace di dire *si alla vita*. Le dottrine dell'Übermensch, dell'eterno ritorno dell'uguale, della volontà di potenza, sono state le tappe verso questo obiettivo. Non c'è nessun significato scientifico da trovare in queste ispirazioni dell'istante sviluppate con passione. Solo l'orientamento verso una totale affermazione della vita conta. Questa visione del mondo, amante della vita, doveva essere elaborata proclamando la legittimità eterna di tutto ciò che è originario, personale, autentico e potente. Si tratta senza dubbio di un individualismo. Ma Nietzsche ha dato al concetto di soggetto, elaborato con crescente profondità a partire dai filosofi dell'Illuminismo, la definizione qualitativa più forte e, quindi, la più profonda. Secondo Nietzsche, il contenuto di ciò che è soggettivo è non solo l'umano in generale, come insegnava Kant, ma la vita stessa. La parola è molto ambigua, ed è in questa sua ambiguità, cioè nella sua ricchezza di significato, che la parola è stata presa da Nietzsche. Doveva significare gioia, potenza, appagamento. Questo doveva essere il contenuto della verità o dell'etica o ancora della bellezza. Poiché queste cose appagano, poiché esse intensificano la vita, devono essere chiamate valori. Ossia: esse sono valori perché liberano ciò che vi è di più intimo, non tanto come rottura, rifiuto o negazione del sensibile, del demoniaco, ma al contrario come compimento e trasmutazione, come creazione e come ciò che porta il nostro sé alla luce. Ciò che intendo è che è necessario comprenderle come la facoltà stessa di scoprirsi nelle cose e negli uomini, di viverci come anche di gioire di sé. Questi valori sono così ciò in cui noi ci scopriamo, ciò in cui noi giungiamo a noi stessi e che ci uniscono con noi stessi. E sentono tutta la gioia del ritrovarsi.

Da qui si apre la via verso una nuova filosofia della cultura: verso una prospettiva di perfetta autonomia, resa possibile e conquistata grazie a un accurato esame e a un approfondimento di se stessi.

[tr. it. di Ninetta A. Strano]

RECENSIONI

GEOGRAFIA DEL DOMINIO.
CAPITALISMO E PRODUZIONE DELLO SPAZIO
DI DAVID HARVEY¹

DI DIDIER CONTADINI

Finalmente è uscita l'edizione italiana di un'opera di David Harvey finora mai tradotta, sebbene il volume *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography* sia arrivato quasi ai suoi vent'anni di vita. È dunque senz'altro con gioia che anche il lettore italiano può accedere a un testo centrale per la riflessione del geografo britannico. Inoltre, la serie *cartografie* è una collana agile, un tascabile di buona fattura che consente di portarsi dietro l'opera negli spostamenti quotidiani. Questa considerazione non è secondaria. Infatti, gli stessi argomenti trattati da Harvey invitano il lettore ad affrontarli in mezzo alla strada, mentre viaggia sui trasporti urbani, mentre assiste al variare dell'ambiente che lo attornia. Harvey insegna allo sguardo a soffermarsi su particolari che sono l'indizio, la manifestazione di fenomeni più generali, di processi complessivi che coinvolgono il singolo in un movimento realmente globale.

Il testo è un'agile presentazione del punto di vista e dei principali "assiomi" elaborati da Harvey nel suo lungo lavoro di ricerca, critica e militanza teorica. È dunque un utile strumento per chi voglia approcciare per la prima volta la riflessione dell'autore. Harvey vi mostra una capacità di spiegazione che rende comprensibile problemi complessi e l'articolazione dei vari aspetti che li strutturano.

L'originalità del punto di vista di Harvey è l'attenzione al ruolo giocato dalla circolazione, attraverso gli investimenti a lungo termine e il capitale fondiario, nella riproduzione dei processi capitalistici. È senz'altro questo il suo cavallo di battaglia e l'apporto originale che ha dato al dibattito marxista sin dagli anni '80. Per non fraintendere le argomentazioni, dobbiamo sinteticamente riprendere gli elementi cardine di questo punto di vista, che – ripetiamo – sono chiaramente esposti nel seppur breve testo.

Non vi sono dubbi, afferma Harvey, che «il profitto ha la sua origine nello sfruttamento del lavoro vivo nella produzione» (p. 49). Questo sfruttamento si verifica nella produzione delle merci, eppure il modo di produzione capitalistico non si esaurisce in questo momento bensì comprende anche il momento della riproduzione sociale. Harvey prende posizione in un lungo dibattito che ha attraversato per intero la tradizione marxista e, più in generale, comunista internazionale senza bisogno di posizionarsi tenendo conto di equilibri teorici particolari. Se il momento della «riproduzione della vita quotidiana dipende dalla produzione di merci» (p. 46), è però altrettanto vero che esso è essenziale alla riproduzione della produzione stessa e, inoltre, che i due sono combinati dalla «circolazione del capitale che

1 Verona, ombre corte, 2018.

ha come obiettivo diretto e socialmente accettato la ricerca del profitto» (ivi). Dunque, Questi tre corni del problema non possono essere tra loro disgiunti; è senz'altro necessario affrontarli attraverso analisi distinte, ma devono venir poi ricompresi in una visione generale complessiva che segnali la dialettica delle loro relazioni reciproche. Ciò spiega anche un corollario, neanche troppo secondario, cioè la rilevanza delle «infrastrutture sociali e fisiche in grado di supportare la circolazione del capitale» (p. 47).

[...] i sistemi legali, finanziari, educativi e amministrativi, insieme agli ambienti costruiti, ai trasporti e ai sistemi urbani, per citare solo alcune delle organizzazioni chiave che ho in mente, devono essere ampiamente utilizzati a sostegno della circolazione del capitale affinché la vita quotidiana sia efficacemente riprodotta².

Da qui si parte per comprendere il ruolo necessario e non residuale delle rendite di monopolio, del reinvestimento simbolico e delle battaglie discorsive che coinvolgono le città, le regioni, le località. Solo nella narrazione capitalistica stessa, il capitale è una tenzone alla pari tra ingegno, intraprendenza, innovatività, voglia di fare ecc. Nella realtà, ogni capitalista cerca di posizionarsi disperatamente in una condizione che gli consenta di garantirsi rendite senza bisogno di rischiare. Questa condizione privilegiata costituisce la rendita di monopolio: «gli attori sociali possono realizzare un flusso di reddito potenziato per un periodo prolungato grazie al loro controllo esclusivo su un oggetto negoziabile direttamente o indirettamente che è, per alcuni aspetti cruciali, unico e non replicabile» (p. 19). Ma per una simile rendita, «quale terreno migliore» si presenta «se non quello di artefatti e pratiche culturali storicamente costituite e di particolari caratteristiche ambientali (inclusa, naturalmente, la costruzione di ambienti sociali e culturali?» (p. 35) – si domanda retoricamente Harvey. E precisa: «è qui in gioco il potere del capitale simbolico collettivo, di speciali segni di distinzione legati a determinati luoghi, che hanno complessivamente un significativo potere di attrazione dei flussi di capitale» (ivi). Qui Harvey sembra strizzare l'occhio a una prospettiva postmoderna. D'altra parte, il lettore italiano non se ne dovrebbe stupire, dato che il geografo anglosassone fu introdotto davvero nel nostro dibattito culturale attraverso il volume-manifesto *La crisi della modernità*³ (il cui titolo originale era *The Condition of Postmodernity*). Eppure, le cose non stanno precisamente così. Per Harvey, se è vero che le teorie del postmoderno hanno dato un certo contributo (cfr. ivi, p. 9), d'altra parte «sembra addirittura plausibile sostenere che il postmodernismo stesso fosse un prodotto del processo di accumulazione del capitale» (p. 10); il postmodernismo è dunque bifronte: «apre la porta alla politica radicale, ma ha in gran parte rifiutato di attraversarla» (p. 17). È indispensabile riconoscere che «le battaglie discorsive» (p. 41) hanno a che fare con processi reali di capitalizzazione e sono molto concrete. Riguardano non solo identità, immaginario, soggettività, ma possibilità di valorizzazione, di avviamento di processi di capitalizzazione e di trasformazione materiale.

Domandarsi, dunque, per esempio «di chi è la memoria collettiva che», a Barcellona, «viene celebrata (degli anarchici che, come gli icariani, hanno giocato un ruolo così importante nella» sua storia, «dei repubblicani che hanno combattuto duramente contro Franco, dei nazionalisti catalani, degli immigrati dell'Andalusia, oppure di un alleato di lunga data di Franco come Samaranch?)» (p. 37) non è chiedersi chi detiene la verità ma

2 Ivi, pp. 47-48.

3 D. Harvey, *La crisi della modernità*, Milano, il Saggiatore, 1993.

quale discorso riuscirà a predominare, con la relativa estetica, e dunque quali processi sociali avranno la meglio. Poiché gli investimenti nelle infrastrutture sono per Harvey indispensabili al capitale, più ancora che come processi specifici del suo dispiegarsi come uniche soluzioni per il superamento delle inevitabili crisi che esso stesso produce: «la circolazione del capitale» è nella sua essenza «instabile» e «incarna potenti e dirompenti contraddizioni che la rendono cronicamente incline alla crisi» (p. 52).

Ciò ci dice anche quali sono i nostri compiti in senso anticapitalista. «Il socialismo in una sola città non è un concetto praticabile» (p. 44) si sente di dover ricordare Harvey, in opposizione critica anche se non dichiarata con quei movimenti di rivendicazione del diritto alla città che dimenticano totalmente il contesto sovralocale. Eppure, è tanto condizione necessaria quanto non sufficiente agire sui luoghi della produzione del valore. Infatti, «la borghesia» ha «acquisito la sua potenza *vis-à-vis* con tutti i precedenti modi di produzione» specificatamente «mobilitando il comando sullo spazio come sua forza produttiva peculiare» (pp. 132-133). La lotta contro il sistema produttivo capitalistico deve dunque procedere in maniera interconnessa con la lotta contro la riproduzione dello stesso, che passa per la circolazione e per la trasformazione dei luoghi che modellano il tipo di alienazione prodotta. E «l'alienazione non può essere affrontata se non attraverso la lotta collettiva e ciò significa costruire un movimento che si estenda nello spazio e nel tempo per affrontare le qualità universali e transnazionali del capitale» (pp. 133-134).

Il testo di Harvey che viene qui proposto è ricco di molti altri spunti, riflessioni e confronti filosofici, che lasciamo al lettore scoprire. Purtroppo, – e qui a mo' di conclusione siamo obbligati a una segnalazione critica – la scelta editoriale porta con sé dei problemi. Anzitutto, il volume italiano corrisponde solo ad alcuni capitoli (4 su 18) dell'opera di Harvey. In secondo luogo, anche i capitoli scelti non sono disposti nel loro ordine originale (l'ordine in base alla numerazione del volume della Routledge risulta: cap. 7, cap. 18, cap. 15, cap. 17). Quel che ne risulta è una modificazione sostanziale dell'obiettivo generale che originariamente l'autore voleva raggiungere. Se questo spiega il titolo dell'edizione italiana, che non ha parentele con l'originario, rischia però di essere completamente ignorato da un pubblico non già addentro all'opera di Harvey (e abituato, non dimentichiamolo, anche a soluzioni molto libere nella traduzione dei titoli). Sarebbe forse stato utile segnalare, con una piccola nota editoriale iniziale, le ragioni della scelta e l'obiettivo che, con una simile operazione, si è cercato di raggiungere.

TARDIVITÀ DI ALESSANDRA CAMPO

DI EMANUELE TARASCONI

Nachträglichkeit è un termine freudiano attorno al quale la letteratura psicoanalitica ha individuato un nodo problematico tanto per la teoria quanto per la prassi, a partire dalla sua traduzione: dopo la lezione di Lacan, gli psicoanalisti francesi hanno utilizzato la formula *après-coup*, mentre gli inglesi hanno preferito *deferred action*. Gli italiani accompagnano il riferimento all'*après coup* mediandolo con diverse traduzioni, come *azione differita*, *retroazione* o *posteriorità*. Le difficoltà della traduzione riflettono la complessità e la divergenza delle differenti concezioni psicoanalitiche della temporalità. *Nachträglichkeit* indica al contempo un processo temporale e il suo risultato: come principio di processo, esso indica un doppio movimento, dal passato verso il presente e dal presente verso il passato. La clinica dei quadri traumatici offre un chiaro esempio di dinamismo: la psicoanalisi insegna che perché qualcosa possa produrre un trauma sono necessari due tempi differenti, il secondo dei quali produce una risonanza rispetto ad una rappresentazione rimossa nel primo. L'effetto tardivo dell'esperienza passata, legata ad un differenziale libidico inassimilabile dall'Io, istituisce il trauma come risultato di questa congiuntura temporale. Rispetto al risultato, la psicoanalisi ha largamente studiato gli effetti di soggettivazione che si realizzano in corrispondenza di questo anacronismo, così come accade per l'angoscia o il fenomeno del perturbante. Le divergenze linguistiche e teoriche inerenti alla *Nachträglichkeit* fanno di questo termine un quasi-concetto estremamente problematico, dal momento che la teoria psicoanalitica non l'ha di fatto mai assunto in una forma univoca ed anzi ha permesso che differenti concettualizzazioni coesistessero, spesso generando grossolani fraintendimenti. Tale differenza non è unicamente terminologica o di nominazione, ma rimarca una distinzione significativa sia rispetto alla metapsicologia, sia rispetto alla concezione della temporalità nella direzione della cura. Secondo Birkstead-Breen¹, uno dei punti fondamentali nella distinzione fra la psicoanalisi francese e quella inglese risiederebbe nel differente peso che esse darebbero alla nozione di *Nachträglichkeit*. Si tratta, secondo l'autore, di una problematica che non investe unicamente il complesso teorico della psicoanalisi, ma che determina una differenziazione radicale rispetto alla pratica clinica. Più precisamente, laddove la clinica psicoanalitica inglese e americana assume nella propria teoria della tecnica un modello sostanzialmente lineare-evolutivo della temporalità, la clinica francese resterebbe fedele ad un modello *ricorsivo*, nel quale il processo di soggettivazione è pensato come emer-

1 Cfr. D. Birkstead-Breen, *Time and the après-coup*, «Int J Psychoanal» 84 (2003), pp. 1501-1515.

gente a partire dalla risonanza di un intreccio di differenti linee temporali. Assumere un modello unilineare della temporalità significa, clinicamente, pensare la *Nachträglichkeit* nella sua sola funzione di ritrascrizione del passato, cioè di ripresa della scena traumatica a partire da una esperienza soggettiva vissuta nel presente. Questa posizione sembra essere fondamentale nel motivare il passaggio, operato dalla psicoanalisi inglese, dalla nozione di *après-coup* a quella di *insight*: nella risignificazione della traccia traumatica rimossa, si verifica un cambiamento nell'interpretazione di un evento passato consecutivo ad un movimento verso uno stadio di sviluppo più avanzato. Questa interpretazione della *Nachträglichkeit* risulta tuttavia estremamente riduttiva rispetto all'originaria intuizione freudiana: leggendovi infatti soltanto un meccanismo di risignificazione temporale, essa vede unicamente l'aspetto *progrediente* del processo, perdendo quindi di vista la possibilità che sia proprio quell'intreccio temporale, *après-coup*, a causare tardivamente il trauma, rendendo ragione oltretutto della forte spinta regressiva che l'effetto traumatico induce. Il modello unilineare, in questo modo, trascura il ruolo fondamentale della discontinuità nell'esperienza analitica, sia fra il tempo del trauma e quello della sua ripresa soggettiva, ma anche nel tentativo, nel tempo 2, di costituire il *coup* come tentativo di riparare ad una discontinuità, una frattura insanabile in quanto costitutiva e strutturale.

La ricca e complessa letteratura psicoanalitica sugli effetti clinici della *Nachträglichkeit*, tuttavia, non ha messo in secondo piano l'invito rivolto da Freud a che, da un punto di vista speculativo, si pratici sui concetti della psicoanalisi «un'esatta valutazione filosofica»². Soprattutto rispetto alla teoria della temporalità dell'inconscio, era evidente già a Freud stesso come le intuizioni cliniche psicoanalitiche potessero costituire «un varco capace di farci accedere alle massime profondità»: tali istanze, contenute nella seconda serie di lezioni dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, sembrano suggerire come fosse una chiara intenzione dello stesso Freud quella di lasciare le proprie intuizioni teoriche sul legame fra l'inconscio e la temporalità alle successive generazioni di scienziati e filosofi interessati alla psicoanalisi.

Alessandra Campo, nel suo ultimo libro *Tardività*³, sembra raccogliere, da un punto di vista squisitamente filosofico, tale eredità, premettendo fin dal sottotitolo – *Freud dopo Lacan* – il riferimento fondamentale della sua lettura del concetto freudiano. Seguire Lacan nel solco del suo ritorno a Freud significa intendere l'*après-coup* come corrispondente alla logica stessa del significante e dell'inconscio strutturato come un linguaggio. Lunghi dall'essere ridotto ad una mera risignificazione temporale, nel doppio movimento della *Nachträglichkeit* emergerebbe una dimensione causativa e creativa, evidente tanto nei processi di soggettivazione e rielaborazione quanto nel funzionamento rappresentazionale inconscio. Il testo di Campo accompagna il lettore lungo un percorso tortuoso, eminentemente filosofico, nel cuore della riflessione freudiana, posto in cui l'autrice colloca il quasi-concetto di *Nachträglichkeit*. Nella concezione dell'autrice esso sembra allontanarsi dalla portata privata e soggettiva che contraddistingue le trattazioni eminentemente cliniche della psicoanalisi, per trovare un posto all'interno delle categorie universali della metafisica e dell'ontologia. La pulsatilità della *Nachträglichkeit*, riflesso delle dinamiche di apertura e chiusura dell'inconscio, ricorda – come immagine mediatrice – che *c'è dell'altro qui*, la diploia strutturale che, come processo e come risultato,

2 S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, OSF, vol. XI, p. 185.

3 A. Campo, *Tardività*, Milano, Mimesis, 2018.

ha valore immanente e causativo: «C'è qualcos'altro qui, qualcos'altro che non è qui»⁴ o, ancora, «Tutto è qui, ma non tutto subito qui»⁵. Si tratta infatti di sottolineare la differenza fra il *quid*, l'enunciato, il contenuto della comunicazione, il messaggio, e il *quod* della pura enunciazione, cioè l'accadere del *quid* (nella pratica delle libere associazioni, secondo Lacan, si tratta di invitare il paziente a dire una cosa qualsiasi, «n'importe quoi»). L'unica realtà dell'inconscio, riprendendo una teoria cara a Rocco Ronchi, che di *Tardività* scrive la prefazione, riguarda gli effetti che non cessa di non scrivere: l'inconscio è la causa in atto dell'esperienza. Il testo di Campo mira al reale, trovando nel termine freudiano la porta per dirne il più possibile nei termini della filosofia, anche grazie agli strumenti della teologia speculativa di Cusano e Bruno e della filosofia dell'immanenza spinoziana. In questi termini l'inconscio viene identificato con l'assoluto, pur «non supremo né grammaticale». Un assoluto che, come chiarisce l'autrice, è espressivo, emergente cioè a partire dai suoi effetti tardivi, ed operante secondo una logica incrementale più che supplementare, dove cioè, riprendendo Spinoza, l'atemporalità dell'inconscio freudiano è interpretata come «esistenza infinita in atto»: un inconscio preso in una doppia immanenza, al contempo *causa sui* e *causa omnium rerum*. Si tratta di una concettualizzazione molto rigorosa condotta con un approccio esplicitamente dinamico processuale nel quale la trascendenza del passato e il ricordo empirico sussistono in un rapporto complesso che include al contempo una differenza strutturale e una implicazione necessaria.

Come intendere allora il trauma, alla luce di questa rilettura radicale dell'inconscio freudiano, se non attraverso la categoria dell'evento? Scrive Campo: «Non sono stato questo se non per diventare ciò che posso essere: se tale non fosse la punta permanente dell'assunzione che il soggetto fa dei suoi miraggi, dove si potrebbe cogliere un progresso?». Al cuore di questa filosofia dinamico-processuale trovano un certo eco le parole di Joë Bousquet: «La mia ferita esisteva prima di me, io sono nato per incarnarla». In esse risuona la *Zeitlosigkeit* (atemporalità) freudiana: non c'è successione. Come ricorda Campo «La successione non è (nel)la Cosa. La successione è (nel)la coscienza». Ciò fornirebbe una valida argomentazione al quesito posto da Cornut quando, nel chiedersi i motivi della necessità dei soggetti traumatizzati di istituire una fissazione libidica alla scena traumatica, si domanda se piuttosto il trauma non rivesta una funzione di schermo difensivo rispetto ai conflitti inconsci che la scena traumatica risveglia nel soggetto. Allo stesso modo trova un suo posto la tradizionale *liaison* freudiana fra l'angoscia e l'Io: la coscienza è tardiva in quanto angosciata dall'influenza dell'inconscio, che al contempo la precede e la eccede.

Questa rilettura, pur conservandosi all'interno della ricerca nata a partire dalla riflessione di Lacan, mira ad un superamento anche del modo nel quale il suo strutturalismo lo portò ad intendere questo concetto, per lo meno nel primo periodo del suo insegnamento: si tratta di un'idea nella quale l'influenza di Heidegger e Sartre è fondamentale nel descrivere la relazione inconscia del tempo con l'esistenza all'interno della logica della domanda. Dal momento che è l'Altro a dare un significato, retroattivamente, alla domanda di riconoscimento, la soddisfazione del desiderio sarà sempre posteriore. Da qui Lacan prenderà le mosse per affermare che l'inconscio è rivolto al tempo del futuro anteriore: la dimensione storica dell'individuo trova un suo senso solamente se

4 Ivi, p. 37.

5 *Ibidem*.

soggettivata. In questo modo, l'*après-coup* è reso come processo di soggettivazione, di assunzione della propria storia. Campo cita il celebre *Rapporto di Roma*, testo «sulla verità dell'anamnesi»⁶: «è effetto di una parola piena il riordinare le contingenze passate dando loro il senso delle necessità future»⁷. In questa «inversione» temporale operata da Lacan, com'ebbe modo di chiamarla Laplanche, è all'opera, nella critica di Campo, una forte eco heideggeriana rispetto ad una necessità a venire, la morte come solo orizzonte di senso. Nella lettura dell'autrice, al contrario, nell'inconscio della *Nachträglichkeit* non sussiste alcun rapporto fra la vita e la morte. Non si tratta di pensare l'inconscio-*Nachträglichkeit* nei termini di un'inversione temporale: al contrario, scrive Campo, la morte non è un oggetto-mira: «la morte non la si può porre (*Stellen*) davanti (*Ver*), non la si può rappresentare (*Vorstellen*)». L'impossibilità di un rapporto logico (cioè simbolico) fra vita e morte ha invece una solida base nell'ultimo periodo dell'insegnamento di Lacan: in essa risuona la celebre locuzione «*Il n'y a pas de rapport sexuel*». La morte, così come la temporalità, attengono al registro del Reale, non sono conoscibili. Se, come scrive Lacan, «l'inconscio è reale», non ci può essere una conoscenza inconscia del tempo e della morte, in quanto il tempo e la morte sarebbero esse stesse l'inconscio: «l'oggetto (*a*) non è un oggetto se non nel senso che è lì per affermare che non c'è niente dell'ordine del sapere che non lo produca. Il che è tutt'altro che conoscerlo», scrive Lacan in *Il mio insegnamento*⁸. Il riferimento all'oggetto (*a*), non l'oggetto pulsionale ma l'oggetto *causa* di desiderio, rimanda esplicitamente al modo in cui Lacan pensa lo studio metapsicologico freudiano: in questo senso la *Nachträglichkeit* mostra un algoritmo fondato sull'anacronismo per il quale «il prima è il dopo, e ciò che è dietro, a monte, appare solo in ciò che è davanti, a valle, anche se mai come tale»⁹. Se quindi la metapsicologia è la conoscenza di ciò che – come (*a*) – sta dietro la coscienza, essa è per sua stessa struttura tardiva, viene dopo, senza però aggiungersi nel modo della supplementarietà e della successività. «È l'inconscio come atto in atto che causa la coscienza come suo effetto postumo». Questo pensiero, nel quale risuona l'influenza del Freud di *L'Io e l'Es*, restituisce l'importante senso clinico della ricchezza teorica del concetto clinico dei due tempi del trauma: come scrive Campo, se la coscienza è espressione dell'inconscio, «il trauma può scoppiare in una molteplicità di fuochi d'artificio, ma può, a volte, restare un ordigno bellico inesplosivo per tutta la vita»¹⁰.

Ritradurre oggi il termine freudiano significa necessariamente porre l'inconscio freudiano in dialogo con il '900 filosofico, ed è proprio in questo dialogo che emerge il punto di ricchezza, anche clinica, di questo testo. In esso la nozione di inconscio si discosta nettamente dalle diverse forme filosofiche del subconscio come di una giustapposizione di tracce mnestiche: l'inconscio reale non conosce negazione, è pura affermazione. Seguendo la via di Deleuze, pensatore con il quale Campo è in costante dialogo lungo il testo, l'inconscio non è qualcosa che si agita al di sotto, ma riguarda più da vicino l'atto stesso che vi sia un dire. Se, freudianamente, la pulsione non è definita dal suo contenuto, l'unica etica possibile, rispetto al trauma, è quello di *incarnare* la ferita, riprendendo uno dei più famosi nomi della *controeffettuazione* deleuziana. Questa concezione prende le

6 Ivi, p. 209.

7 J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *La cosa freudiana e altri scritti*, Torino, Einaudi, 1972, p. 249.

8 J. Lacan, *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Roma, Astrolabio, 2014, pp. 133-134.

9 A. Campo, *Tardività* cit., p. 272.

10 Ivi, p. 271.

distanze dall'idea che vi sia un rapporto di anteriorità fra il trauma e il soggetto: non si tratta infatti di concepire il trauma come un evento esplosivo verificatosi in un momento preciso della storia del soggetto, ma di osservarne la natura fondante e causativa dell'intero apparato psichico. L'inconscio, in questa veste, è pura causazione in atto, a tenere unita l'*Ananke* freudiana con l'inconscio-taglio di cui si legge in Lacan, pura potenza di generare effetti.

Tardività è uno studio filosofico rigoroso e al contempo ricco di momenti nei quali emerge la soggettività e la spinta creativa dell'autrice: indica una direzione per una filosofia della psicoanalisi originale e ancora tutta da pensare; una psicoanalisi della possibilità assoluta, orientata sì all'inconscio reale, ma che intende farci i conti a partire dal reale stesso della temporalità.

È un testo filosofico, molto denso e rigoroso, ma ha il grande pregio della chiarezza, anche per chi non ha una conoscenza della filosofia. Questo testo riesce a condurre il lettore ad un ritorno, ad una ripresa dei concetti fondamentali sempre attraverso una porta differente, uno sguardo diverso, che prende corpo nello stile esplicativo, rispetto al segno, al grafo, al disegno, che riguarda la bidirezionalità del tempo. Stili differenti che permettono al lettore di trovare la sua porta per approfondire il «concetto» di *Nachträglichkeit*.

*Finito di stampare
nel mese dicembre 2019
da STAR7 Printing - (AT)*