







# Ancora su Hegel o Spinoza

a cura di Emilia Marra

Quaderni 23  
Materialisti  
2024



 MIMESIS





*Direttore:* Mario Cingoli

*Direttore responsabile:* Janiki Cingoli.

*Coordinatore scientifico:* Vittorio Morfino.

*Segretario di redazione:* Gianluca Pozzoni.

*Comitato di redazione:* Giacomo Clemente, Simona de Simoni, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Emilia Marra, Andrea Moresco, Anna Nutini, Luca Pinzolo, Stefano Pippa, Gianluca Pozzoni, Sebastiano Taccola, Magda Taverna, Elia Zaru.

*Comitato scientifico:* Étienne Balibar, Giorgio Bertolotti, Armando Boito, Silvana Borutti, 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, Maurizio Ricciardi, Natalia Romé, Silvano Tagliagambe, André Tosel †, Francesco Toto, Maria Turchetto, Charles T. Wolfe.

*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 23 (2024)

Mimesis Edizioni (Milano - Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

ISSN: 1972-3792

ISSN (digitale): 2385-0167

Isbn: 9791222310xxx

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL  
Piazza Don Enrico Mapelli, 75  
20099 Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 02 21100089

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



# INDICE

## ANCORA SU HEGEL O SPINOZA

SAGGIO INTRODUTTIVO LA CONDIZIONE SPINOZIANA: MACHEREY E LYOTARD, O IL '79 BIFRONTE <i>Emilia Marra</i>	9
SPINOZA, LA FINE DELLA STORIA E L'ASTUZIA DELLA RAGIONE <i>Pierre Macherey</i>	17
MACHEREY E LA CRITICA DELLA CRITICA DELLA DIALETTICA <i>Warren Montag</i>	35
<i>VERUM INDEX SUI ET FALSI</i> <i>Étienne Balibar</i>	47
NESSUN METODO PER I DANNATI; OVVERO, DELLE VICISSITUDINI CARTESIANE IN FANON E SPINOZA (E MACHEREY) <i>Cesare Casarino</i>	61
A PROPOSITO DI CIRCOLI E LIMITI <i>Mariana Gainza</i>	89
IL LAVORO DELLA FILOSOFIA. SPINOZA, HEGEL E MACHEREY SULLA PRATICA TEORICA <i>Jason Read</i>	95
LE VARIAZIONI DELLA RELAZIONE HEGEL-SPINOZA NELLO SVILUPPO DEL PENSIERO DI ALTHUSSER <i>Vittorio Morfino</i>	107



## ARCHIVIO

IL MARXISMO POLITICO E LA CRITICA STORICA AL CAPITALISMO. UN'INTRODUZIONE TEORICA E METODOLOGICA <i>Gianmaria Brunazzi</i>	129
L'EDUCAZIONE NELL'EPOCA DELLA RIPRODUCIBILITÀ TECNICA. NOTE SU WALTER BENJAMIN <i>Simone Lanza</i>	155
IL MATERIALISMO STORICO COME EPISTEMOLOGIA MATERIALISTICA DELLA STORIA <i>Alessandro Casula</i>	177

## RECENSIONI

<i>MANTENERE INSIEME. STRATEGIE DEL SISTEMA NELLA FRANCIA POST-STRUTTURALISTA</i> , DI EMILIA MARRA <i>Vittorio Morfino</i>	193
<i>I TRANSCLASSE, O LA NON-RIPRODUZIONE</i> , DI CHANTAL JAQUET <i>Giulia Muccioli</i>	199
<i>ABOLIR L'EXPLOITATION: EXPÉRIENCES, THÉORIES, STRATÉGIES</i> , DI EMMANUEL RENAULT <i>Matteo Polleri</i>	205
<i>UN ATOMISMO PER ALTHUSSER</i> , DI GUIDO MANGIALAVORI <i>Alessandro Colombo</i>	209
PROLETARI, SPETTRI, ZOMBIE, VAMPIRI E ALTRE CREATURE FANTASTICHE: RECENSIONE A <i>MELANCONIA DI CLASSE. MANIFESTO PER LA WORKING CLASS</i> , DI CYNTHIA CRUZ <i>Matia Vaz Pato</i>	215
<i>IMMANENT EXTERNALITIES: THE REPRODUCTION OF LIFE IN CAPITAL</i> , DI REBECCA CARSON <i>Alessandro Colombo</i>	219
<i>DAL RIFIUTO DEL LAVORO ALLA MOLTITUDINE</i> , DI ROBERTO NIGRO <i>ANTONIO NEGRI</i> , DI ELIA ZARU <i>Domenico Berni</i>	227
<i>L'ECOSOCIALISMO DI KARL MARX</i> , DI KOHEI SAITO <i>Didier Contadini</i>	231



ANCORA SU HEGEL O SPINOZA



SAGGIO INTRODUTTIVO  
LA CONDIZIONE SPINOZIANA:  
MACHEREY E LYOTARD, O IL '79 BIFRONTE

EMILIA MARRA

Se l'incendere del necessario cadenzasse il proprio darsi attraverso eventi filosofici in misura di segnare una differenza tra un prima e un dopo, difficilmente concederebbe a *Hegel o Spinoza* di Pierre Macherey un posto d'onore all'interno del proprio percorso. Dato alle stampe nel 1979, il libro si trova nella paradossale situazione di essere al contempo dentro e fuori un cono di luce. Dentro, perché chi lo tiene tra le mani lo pensa immediatamente nel contesto della collana Théorie, diretta da Louis Althusser per l'editore Maspéro, dunque all'interno di un percorso collettivo di ricerca i cui primi esiti, proprio su quella collana, sono il *Per Marx* e i due volumi di *Leggere il Capitale*. Il suddetto lettore potrebbe poi persino ricordare di aver già stretto tra le mani un volume di Macherey edito da Théorie: è il 1966 quando *Per una teoria della produzione letteraria*, destinato, quello sì, ad avere un certo seguito, anche oltreoceano, viene dato alle stampe, primo libro non a firma del curatore della collana, quarto in ordine di apparizione<sup>1</sup>. Fuori, perché l'evento editoriale del 1979 è senza dubbio *La condizione postmoderna*<sup>2</sup> di Lyotard, superficie di concrescenza di tutti quei pruriti teorici che, nel panorama culturale francofono, insorgono nel corso del decennio che lo separa dall'immediato post '68. Il testo di Lyotard sembra infatti stanare, nella forma del calco negativo, la peculiare congiuntura socio-politico-culturale dello smarrimento e della delegittimazione, la cui forma filosofica può essere pensata nei termini di uno “spostamento determinato”<sup>3</sup> della teoria critica dai suoi due fuochi: da una parte, il “declino della Scuola di Francoforte e in particolare della filosofia di Marcuse”<sup>4</sup> e, dall'altra, “il drammatico epilogo, anche di tipo biografico, della scuola che si riunisce intorno ad Althusser”<sup>5</sup>. In una parola, la svalutazione del marxismo. Il rapporto sul sapere, commissionato oltreoceano e diligentemente redatto, diagnostica un presente speculativo senza appello, innanzi al quale l'emblema-

1 Sulla direzione editoriale della casa editrice Maspéro e in particolare della collana Théorie, si veda il saggio introduttivo di G. Clemente, C. Scarlato, *Sulla produzione del linguaggio letterario. Critica e filosofia in Pierre Macherey*, in P. Macherey, *Per una teoria della produzione letteraria*, PGreco, Milano 2024, e in particolare pp. VII-VIII. Cfr. anche J. Lefort-Favreau, *Le Mai 68 littéraire de François Maspéro. L'éditeur comme relais intellectuel*, in “Études françaises”, vol. 54, n. 1, 2018, pp. 37-58.

2 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2002.

3 R. Esposito, *Da fuori*, Einaudi, Torino 2016, p. 101.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

tica riforma Haby-Giscard, che propone di abolire lo studio della filosofia nelle scuole, sembra l'unica logica conclusione. Nel 1980 poi, ossia l'anno a seguire, *La condizione postmoderna* riceve la propria consacrazione definitiva, passando da disamina sintomatologica a profezia autoavverantesi: la morte di Sartre e il gesto di Althusser rifiniscono e adornano l'inevitabile agli occhi del grande pubblico.

Il vantaggio ermeneutico che il presente ha sul mezzo secolo precedente permette però di prendere distanza dall'abbaglio dell'evento editoriale da una parte e dalla filiazione immediata e irriflessa dall'altra, perlomeno quanto basta per rintracciarne le specificità e misurare i rischi insiti in un rifiuto del metanarrativo che assume a sua volta le vesti della metanarrazione – univoca, inevitabile, annunciata. Ricalcando una certa lezione epistemologica, si potrebbe ritenere perlomeno istruttivo mettere in rapporto sincronico una proposta teorica che ha avuto un certo successo con proposte a essa ostili a causa dell'impossibilità di capirne la legittimità. Al semplice accostamento, necessario in prima battuta per restituire una misura della disparità nel trattamento, occorre dunque che segua una disamina dei testi in grado per lo meno di proporre una interpretazione che giustifichi oltre il pretesto la differenza prima evidenziata solo nella sua esteriorità.

All'ombra dell'evento firmato Lyotard, *Hegel o Spinoza* ha percorso silenziosamente la fine del secolo, riemergendo in luoghi e tempi inaspettati e attraendo su di sé nuovi e diversi sguardi rispetto a quelli disposti ad attardarsi sulle sue pagine nel corso degli anni Ottanta. Senza far appello alla tiratura, una prima indicazione intorno alla differente risposta di pubblico potrebbe comunque emergere da una incursione nelle rispettive storie editoriali dei volumi, e in particolare delle loro traduzioni. Non si farebbe certo fatica nel notare che mentre il prodotto editoriale dato alla luce dalle Éditions de Minuit venne pubblicato in tutte le principali lingue europee in poco più di un lustro<sup>6</sup>, Maspéro non fu inondata da lettere da parte di editori mossi dal desiderio di accaparrarsi i diritti di *Hegel o Spinoza*. Non solo infatti la prima risorgiva del volume si dà in Oriente, con la traduzione giapponese del 1986, ma l'edizione coreana (2009) precede la prima traduzione integrale stampata in Europa. La prima edizione in una lingua europea si deve infatti, e comunque molto tardi, alle stamperie d'oltreoceano (Tinta Limón, Buenos Aires 2006), così come la prima edizione integrale in lingua inglese (University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1984); occorrerà attendere il 2016 per la traduzione italiana (ombre corte) e il 2019 per quella tedesca (Turia + Kant, Wien). La domanda che guida qui l'indagine si biforca: occorre rendere conto non solo di un certo silenzio intorno al volume nelle sue (non troppo) immediate vicinanze temporali e geografiche, ma anche di un fenomeno apparentemente opposto, dunque della rinnovata curiosità che il libro ha suscitato nell'ultimo decennio. Segnali dell'interesse crescente per *Hegel o Spinoza* possono essere individuati nel susseguirsi delle occasioni di confronto intorno al testo. In ambito anglofono, è opportuno segnalare come minimo il volume curato da Hasana Sharp e Jason E. Smith, *Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays* (Bloomsbury, New York 2012), mentre sul suolo europeo una menzione va senz'altro al convegno “Entre Spinoza et Hegel: Parcours philosophiques” (22-23 maggio 2015), organizzato da Chantal Jaquet e Filippo del Lucchese presso l'Università di Paris-Est Créteil e Paris I Sorbonne. In quell'occasione, lo stesso Pierre Macherey affermò quanto

<sup>6</sup> Prima edizione italiana (Feltrinelli, Milano 1981); edizione tedesca (Turia + Kant, Wien 1982); edizione inglese (University of Minnesota Press, Minneapolis 1984); edizione brasiliana (Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro 1986); edizione spagnola (Ediciones Cátedra, Madrid 1987).

scriverrà poi nella prefazione all’edizione italiana del volume: se, al tempo della sua stesura, la questione della dialettica materialista convogliava a sé urgenze teoretiche squisitamente accademiche e una strutturale istanza di contestazione dell’istituzione, l’oggi non può limitarsi a una valutazione dei risultati, ma deve impegnarsi in una ridefinizione dei presupposti a partire dai quali il confronto tra Hegel e Spinoza genera effetti. Tra i convegni internazionali più recenti, la giornata di studio “A Conference for Pierre Macherey’s ‘Hegel or Spinoza’” organizzata dall’UC Berkeley (giugno 2022), il ciclo di conferenze dal titolo “Spinoza e Hegel, ovvero la sostanza e il soggetto”, organizzato presso l’Università degli Studi dell’Aquila e il convegno sloveno del Network Hegel’s Relevance, “Between Substance and Subject: the Presence of Spinoza in Hegel”, svoltisi rispettivamente nell’aprile e nell’ottobre del 2023, hanno precisamente il merito di aver rilanciato l’urgenza di misurare la posta in gioco, da sempre insita sebbene non per questo univoca o astorica, nel confronto tra questi due autori, sottraendoli alla statuarietà della loro collocazione nel tempio della classicità filosofica e restituendoli al dialogo, vivo, con il presente.

Il rapporto con il presente, e di conseguenza quello con il passato e con l’avvenire, mi sembra essere il primo nodo teorico fondamentale in gioco tra *La condizione postmoderna* e *Hegel o Spinoza*. Se Lyotard legge nel “cambio di statuto”<sup>7</sup> del sapere dettato dall’età postindustriale, e in particolare dalle trasformazioni tecnologiche che la caratterizzano e la definiscono, un argomento contro il presunto “carattere cumulativo del sapere tecnico e scientifico”<sup>8</sup>, l’opportunità, forse liberatoria, di tagliare i ponti con un passato che non corrisponde più alle esigenze produttive della contemporaneità, la proposta di Macherey si muove lungo un binario diverso. Macherey dice *Hegel o Spinoza*, e non Spinoza o Hegel, e in questa articolazione accenna già a quello che si rivelerà essere più di un sospetto: la storicità della concezione formalista della storia della filosofia è una manipolazione concettuale intenzionale che non ha niente di necessario. Il rifiuto di un certo tipo di linearità, la cui esemplificazione magistrale è data dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, non coincide però in Macherey con il negare la storicità del pensiero. Al contrario, è di una certa storicità del pensiero che Macherey sembra volersi prendere cura, e in particolare del suo statuto in seguito a quegli attacchi volti a incasellare lo speculativo “in unità irriducibili e arbitrarie”<sup>9</sup>. La proposta di Macherey è allora quella di interrogare incessantemente il già dato, sorvegliando sul modo della propria interrogazione al fine di non scivolare nel teleologico, dunque in un modo didattico-contemplativo, per non dire didascalico, della storia:

Contro questa dispersione, il cui significato è tutt’al più estetico, nella misura in cui trasforma delle dottrine in opere d’arte, bisogna riuscire a pensare una certa forma di unità, un legame tra filosofie diverse; l’intera questione consiste dunque nel sapere se ciò è possibile senza cadere nel confusionismo, che si limita semplicemente a identificare le diverse filosofie nella finzione di verità comuni.<sup>10</sup>

Rinunciare al museo delle Minerve, aprendosi alla possibilità di sporcarsi mani e idee con la genesi materiale del già dato, espone infatti al rischio che privare quest’ultimo

7 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 9.

8 Ivi, p. 17.

9 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, a cura di E. Marra, ombre corte, Verona 2016, p. 17.

10 Ivi, pp. 17-18.

della stabilità di griglie tracciate a priori coincide con una contaminazione del puro con la contingenza fino all'indistinzione, e dunque, questa volta sì, necessariamente, alla stasi sul piano della prassi. Vi è dunque una irriducibilità da affermare contro ogni tentativo riduzionista, pena la squalifica a monte dell'impresa teorica. Da qui l'attenzione che Macherey dedica alla "o" che lega Spinoza e Hegel: mantenendo la distanza tra le rispettive posizioni, il "vel", diastema inaggirabile, permette il dialogo impossibile. Né congiunti né disgiunti, Hegel e Spinoza dicono un modo dell'interrogazione filosofica consapevole della necessità di mettere in discussione tutto ciò che tradizionalmente cade sotto la categoria, ingannevole e fuorviante, dell'eredità. Anche su questo punto la biforazione è obbligata: si tratta infatti, sul piano della storia della filosofia come disciplina, di portare alla luce i presupposti di una storia unica e continuista del pensiero, fondata sull'idea illuminista del progresso, incapace di attardarsi sulle esitazioni, sulle fratture, sul fraintendimento, sulle interruzioni, sui passi indietro, sull'errore, insomma, su tutti quegli elementi che una lettura sintomale, quindi filosofica, può fare emergere, resa ogni volta nuova e proficua dalla consapevolezza che chi legge è già parte di ciò che viene letto. Ma la questione dell'eredità porta con sé una seconda linea di lettura obbligata per capire la posta in gioco del volume, nonché per giustificarne, per l'appunto, la collocazione editoriale: "c'era, sul piano particolare del dispositivo concettuale utilizzato dalla teoria marxista, la questione specifica della dialettica materialista"<sup>11</sup>. L'uso dell'imperfetto costringe a un riposizionamento: ritorniamo dunque alla collana Théorie e al gruppo di Althusser. Anzi, alle loro spalle.

Interrogato sulla genesi del proprio interesse per la filosofia di Spinoza, Macherey risponde che si tratta di un interesse antico, che risale almeno al 1958, e in particolare ai corsi tenuti da Dina Dreyfus. La docente, incaricata da Vladimir Jankélévitch del corso di "Filosofia morale e Politica", affronta l'incontro con lo spinozismo come una esperienza per il pensiero, esigente e rigorosa, che impone l'attenzione al dettaglio, individuando così una traiettoria per la filosofia più che una dottrina filosofica. Questo modo di leggere Spinoza, che sarà poi celebrato dieci anni dopo in quella che può essere opportunamente pensata come una *Spinoza Renaissance* francofona (costellazione formata in prima battuta da Gueroult, Deleuze, Matheron), trova conferma, per Macherey, nella proposta di Althusser, che vede in Spinoza un punto di inflessione del pensiero. Sarà proprio Althusser a incoraggiare lo studio dello Spinoza politico, tesi che Macherey porterà all'attenzione di Canguilhem e che svolgerà sotto la guida di quest'ultimo. Al di là di questo suggerimento, i rapporti tra Althusser e Macherey non saranno particolarmente stretti fino a quando, alla fine del servizio militare (1963), quest'ultimo e Balibar non si presenteranno alla porta dello studio del professore con la prima traduzione in lingua francese del testo di Engels, *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, tradotto nel corso dell'estate. Il chiaro interesse per il marxismo da parte degli allievi dell'ENS porta in fretta all'organizzazione dei celebri seminari dedicati al pensiero di Marx, i cui esiti sono noti al pubblico grazie ai due volumi di *Leggere il Capitale*. Spinoza politico diventa allora, nel corso degli anni sessanta, uno dei nomi di Marx, nonché, a tratti, la maschera del giovane Marx. Macherey riprenderà gli studi su Spinoza dieci anni dopo, ed è nel corso degli insegnamenti tenuti da assistente in Università che le incursioni nel testo spinoziano prenderanno la forma del volume *Hegel o Spinoza*. A quel punto, scrive lo stesso Macherey, il contesto era cambiato, e le pratiche di lavoro collettivo che

---

11 Ivi, p. 10.

Althusser aveva incoraggiato avevano ceduto il passo ai *nouveaux philosophes* e a un modo dell’umanismo rientrato dalla finestra: “in quel contesto, essere definito ‘althusseriano’ non era un complimento, bensì motivo di discredito”<sup>12</sup>. Per Macherey però la lezione althusseriana e quella di Canguilhem si incontrano su un nodo metodologico fondamentale, ovvero l’autocritica, la costante rettificazione degli assunti, dei presupposti, degli avamposti. Macherey riparte allora dallo Spinoza politico della sua tesi, prendendo le mosse da un fatto apparentemente marginale e senza dubbio singolare: la sua totale assenza nei numerosi e vari luoghi in cui Hegel scrive dello spinozismo. Avendo preso parte alla preparazione dell’edizione delle *Opere* di Spinoza in tedesco, a cura di Paulus, Hegel non poteva ignorare il *Trattato teologico-politico*; l’omissione porta allora con sé la cifra della scelta che, se in parte conforme al modo di leggere Spinoza nel XIX secolo, dice come minimo qualcosa della concezione del rapporto tra politica e filosofia per lo stesso Hegel.

Si gioca su questo piano quello che mi sembra essere il secondo e fondamentale punto di distanza non solo tra Hegel e Spinoza, bensì tra il Macherey che scrive *Hegel o Spinoza* e il Lyotard de *La condizione postmoderna*. Quale relazione tra filosofia e politica? Macherey vede in Spinoza, come già Althusser in Machiavelli, la possibilità di filosofare altrimenti, dove l’altrimenti consiste nell’affermazione di un rapporto pratico con la politica. La filosofia è già attività politica, perché è già pratica. È chiara qui la differenza di prospettiva che, come ricorda Macherey in apertura al suo *Hegel o Spinoza*, fa sì che Hegel accetti di buon grado l’incarico da professore propostogli dal prorettore dell’Università di Heidelberg, cattedra che Spinoza aveva rifiutato per timore dei compromessi che avrebbe dovuto stringere con “la religione pubblicamente riconosciuta”<sup>13</sup>. La proposta hegeliana trova legittimità nell’ufficializzazione che ne accompagna i passaggi, mentre “la dottrina spinoziana [...] sebbene sia davvero riuscita a dare alla questione politica uno spazio all’interno della speculazione filosofica (si vedano non solo i *Trattati*, ma anche l’*Etica*, di cui questa è una delle chiavi), è in profondo contrasto con tale ufficializzazione”<sup>14</sup>. Innanzi all’universalità necessariamente storica del sistema hegeliano, Spinoza apre, agli occhi di Macherey, la strada per una alternativa, che non passa da un disconoscimento della storicità, ma al contrario da una sua complicazione, la cui definizione – sembra suggerire Macherey – potrebbe trovare accoglienza, con buona approssimazione, nelle espressioni althusseriane di “pratica-teorica” e “lotta di classe nella teoria”. Questa alternativa, dunque l’abbattimento della frontiera tra filosofia e politica in nome di una negoziazione continua di presupposti e assunti che trova nel reale il proprio terreno di esercizio, non trova espressione tra i modelli di legittimazione del sapere presi in considerazione da Lyotard nel suo Rapporto. Dopo aver avvertito il lettore del rischio di incorrere in qualche semplificazione, Lyotard sostiene che le società contemporanee articolano la propria rappresentazione secondo due modelli: “la società come insieme funzionale [e] la società divisa in due”<sup>15</sup>; il primo modello, firmato negli anni Cinquanta da Parsons, è una visione organica ottimistica, in cui la società è pensata come una totalità e i processi in essa in atto sono qualificati come funzionali o disfunzionali in relazione al loro contribuire o meno alla conservazione e all’accrescimento del sistema;

12 Cfr. A. Hamza, F. Ruda (a cura di), *Spinoza aujourd’hui. Entretien avec Pierre Macherey*, in “Euronomade”, <https://www.euronomade.info/spinoza-aujourd’hui-entretien-avec-pierre-macherey/>

13 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. III/2, p. 106.

14 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 15.

15 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 27.

il secondo è attribuito a “tutte le scuole di cui [la corrente marxista] si compone” perché “per quanto differenti, ammettono il principio della lotta di classe, e la dialettica come dualità che opera nell’unità sociale”<sup>16</sup>. Dopo averne abbozzato un bilancio tutt’altro che lusinghiero, Lyotard scrive:

Dovunque, sia pure a titoli diversi, la critica dell’economia politica (che era il sottotitolo del *Capitale* di Marx) e la critica della società alienata che ne era il correlato vengono utilizzate come elementi nella programmazione del sistema. Certo, a fronte di questo processo, il modello critico si è conservato e raffinato nell’ambito di minoranze quali la Scuola di Francoforte e il gruppo di *Socialisme ou barbarie*. Ma non possiamo nasconderci che essendo la base sociale del principio della divisione, la lotta di classe, ormai sfumata al punto di perdere qualsiasi radicalità, si è infine trovata esposta al rischio di perdere la sua consistenza teorica e di ridursi a una “utopia”, a una “speranza”, ad una protesta di principio agitata in nome dell’uomo, o della ragione, o della creatività, oppure di qualche categoria sociale investita in extremis della funzione ormai improbabile di soggetto critico, come il terzo mondo o i giovani studenti.<sup>17</sup>

Con questo, la questione è archiviata senza dover nemmeno pronunciarsi sul gruppo intorno ad Althusser, e in particolare sull’annosa questione dell’opportunità della distinzione tra materialismo dialettico e materialismo storico, con annessa riscrittura del significato di quest’ultimo. Il materialismo dialettico non è pensato come strumento epistemologico dei concetti del materialismo storico, ma viene ricacciato nella forma primitiva di “un racconto materialistico e cosmologico della lunga evoluzione umana dal protozoo primitivo all’ultimo meraviglioso piano quinquennale di proletari festanti”<sup>18</sup>. Le riflessioni degli anni Settanta di Althusser che dal ruolo epistemologico della filosofia si spostano in direzione dell’ennesimo ossimoro, quello dell’ideologia scientifica, hanno il gusto dell’ammissione di colpa: se ne conclude frettolosamente che lo spazio filosofico coincide con lo spazio ideologico, e l’althusserismo, connotato dal senso peggiorativo che ogni -ismo porta con sé, ricade dunque senza residui nella critica alle metnarrazioni avanzata da Lyotard. Da cono di luce a cono d’ombra, l’associazione con Althusser non gioca a vantaggio della proposta filosofica di Macherey, che si ostina ad accarezzare contropelo un marxismo che, contemporaneamente e con argomentazioni più immediate, Lyotard relega, per confinarlo definitivamente e in tutte le sue forme, al terreno del narrativo. Non è però certo tutta colpa di Althusser. Quello che Macherey definisce il proprio “angolo di attacco”<sup>19</sup> pecca della stessa inattualità: porre l’attenzione sulla questione del metodo conferma i più nel sospetto di “teoricismo”<sup>20</sup>. In particolare, l’affer-

16 Ivi, p. 24.

17 Ivi, pp. 28-29.

18 C. Preve, *L’eredità intellettuale di Louis Althusser (1918-1990) e le contraddizioni teoriche e politiche dell’althusserismo*, in “Antiper”, 201, 16 dicembre 2014, <https://www.antiper.org/2014/12/16/preve-althusser/>.

19 Cfr. P. Macherey, *À propos de la rupture*, in *Histoire de dinosaure. Faire de la philosophie* (1965-1997), PUF, Paris 1999, pp. 22-34.

20 Tra chi invece coglie la portata ontologica della strategia di Macherey, cfr. A. Reix, *Recension de: Macherey, Pierre: Hegel ou Spinoza*, in “Revue Philosophique de La France et de l’Etranger”, vol. 104, 1979, p. 255: “Constatons qu’au terme de cet excellent exposé, paradoxalement, les marxistes découvrent l’intemporel, non dans le concept, mais dans l’absence de détermination, renouant ainsi avec l’abstrait qui noie les termes de l’évolution concrète dans une méthode qui se fait ontologie”.

mazione secondo la quale la scienza non sarebbe un'altra forma di reale, bensì un'altra forma di realtà, mossa strategica per introdurre una certa dose di vaccino dialettico in quei tentativi di pensare la dialettica alla luce del materialismo, non viene recepita come possibilità concreta per pensare il materialismo dialettico, ma come capriola nella teoria. Ecco perché *Hegel o Spinoza* viene perlopiù archiviato come un tentativo, per quanto serio, di lotta nella teoria fuori tempo massimo, quando il campo di battaglia dell'astrazione è già stato sgombrato.

Leggendo le recensioni dell'epoca, tutt'altro che entusiaste e disomogenee per livello di profondità nell'analisi, si evince però che il punto di merito del testo di Macherey che viene sottolineato all'unanimità è “una riattualizzazione della virulenza spinozista”<sup>21</sup>, “una provocazione a proseguire il dibattito [nella gigantomachia Hegel-Spinoza]”<sup>22</sup>, l'apertura di “un dialogo inevitabile, anche se non convince a una nuova dialettica”<sup>23</sup>. Sembra quindi permanere, se non altro, quella dimensione del *reliqua desiderantur* che caratterizza la ricezione francofona di Spinoza, e che invece è l'impensato, perché impensabile, hegeliano.

Occorre qui mettere in evidenza almeno un terzo punto fondamentale che separa il modo dell'interrogazione filosofica di Macherey da quello del Lyotard del '79, e che potremmo pensare come il posto riservato all'alterità. Per utilizzare una formula che ancora una volta prova a stare in equilibrio tra Althusser e Canguilhem, mutuata da una felice intuizione di Foucault e per tramite di un non secondario Cavallès, si potrebbe dire che lo sforzo di Macherey tra Hegel e Spinoza è quello di pensare l'altro sul piano del concetto, sottraendolo a quello della coscienza. Quando Macherey scrive che non si tratta di confrontare Hegel e Spinoza, non è forse impertinente estendere questa asserzione fino a sostenere che la questione fondamentale non sta per l'autore nel prendere posizione per un capo o per l'altro di un marxismo bicefalo, che da una parte ammicca a Spinoza e dall'altra si rinsalda alla lettera hegeliana. Si tratta di stare nel problema, di pensare l'alterità come dimensione costituente del pensiero: in questo, il gesto di Macherey è senz'altro originale, perché si pone all'incrocio tra una tradizione spinoziana-marxista, che tende a elidere i concetti hegeliani, e il grande genere letterario Hegel-Spinoza<sup>24</sup>. Questo è infatti l'unico esito coerente con quanto prima sviluppato, e che può essere adesso offerto in una formula più perentoria: se, attraverso Spinoza, Macherey scopre che il più storico è l'intemporale, occorre anche che la realtà dell'altro non sia una determinazione nel qui e ora, ma la sua astrazione. Methodologicamente, questo impone di ritornare incessantemente sull'intorno Hegel-Spinoza, movimento che Macherey non ha mai smesso di compiere. La traduzione in lingua italiana dell'articolo “Spinoza, la fine della storia e l'astuzia della ragione”<sup>25</sup> che apre il presente volume di “Quaderni Materialisti” ne è una riprova:

è chiaro che la relazione che sussiste tra il pensiero di Spinoza e quello di Hegel è decisamente più complessa di quella di una identità astratta o di una differenza irriducibile:

- 21 Recensione di G. Boss in “Revue de Théologie et de Philosophie”, vol. 112, n. 2, 1980, pp. 209–210.
- 22 Recensione di P. Garniron in “Hegel-Studien”, vol. 16, 1981, p. 279.
- 23 Recensione di R. Sasso in “Les Études Philosophiques”, vol. 1, 1981, p. 108.
- 24 Confronto che trova senz'altro in Hegel il primo interprete, e che procede lungo la storia del pensiero lungo una linea che, per dirne il minimo, da Feuerbach giunge fino a Kojève, passando per Engels.
- 25 Intervento pubblicato originariamente nel volume E. Curley, P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*, Brill, Leiden 1990, pp. 327-346, poi, con lievi modifiche, in P. Macherey, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, PUF, Paris 1991.

la si può intendere solo come uno scambio, attraverso il quale le posizioni dell'uno e dell'altro si corrispondono e si rispondono, senza per questo mai confondersi.<sup>26</sup>

Non c'è Rapporto sul sapere possibile per Macherey, inteso come restituzione o fermoimmagine; piuttosto, come scrive Montag nel testo contenuto in questo volume, “potremmo pensare a una dialettica materiale o materialista come all'auto-conoscenza di coloro la cui lotta rende impossibile negare l'esistenza della lotta”<sup>27</sup>.

È lungo questa direzione che si intende qui leggere il rinnovato interesse per *Hegel o Spinoza*. Si tratta di una riscoperta che sembra assumere i tratti sorprendenti di una prima lettura su larga scala, rilanciando però precisamente, nel ritardo a cui si accompagna, la domanda althusseriana intorno a cosa vuol dire leggere. Se lo scorrere del tempo ha reso ancor più evidente l’“opacità dell'immediato”<sup>28</sup>, all'interno della quale si dà, più nitida che mai, la necessità di interrogarsi sulla propria posizione di lettori, la lettura differita di una lettura sintomale aumenta ulteriormente quello “scarto interno al reale”<sup>29</sup> i cui effetti sono sì illeggibili, ma al contempo inaggirabili.

---

26 *Infra*, p. 19.

27 *Infra*, p. 26.

28 L. Althusser, *Dal “Capitale” alla filosofia di Marx*, in Id. et al., *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 20.

29 *Ibidem*.

# SPINOZA, LA FINE DELLA STORIA E L'ASTUZIA DELLA RAGIONE

PIERRE MACHEREY

Il titolo dell'articolo ne suggerisce chiaramente l'argomento: si tratterà qui, ancora una volta, di un aspetto specifico del rapporto tra Spinoza e Hegel. Per cominciare, diciamo rapidamente che cosa ci si può attendere da un tale accostamento. Non si cercherà, leggendo Spinoza in Hegel, o Hegel in Spinoza, di inseguire la chimera di un Hegel spinoziano o di uno Spinoza hegeliano. Si tratterà semplicemente di leggere Spinoza e Hegel insieme, ossia l'uno con l'altro, ma anche l'uno contro l'altro, in modo da individuare gli eventuali elementi di divergenza per come emergono attraverso la loro stessa convergenza. Il carattere di questa relazione può essere espresso, in modo estremamente sommario, come segue: Spinoza e Hegel parlano senz'altro della stessa cosa – ragione per la quale si stabilisce tra loro una comunanza reale – ma ne parlano in modo diverso, e forse persino in modo opposto – ed ecco perché, sebbene non sia lecito sovrapporre in modo puro e semplice le loro posizioni filosofiche, non è nemmeno possibile separarle in modo assoluto.

Questa ipotesi, molto generale, sarà vagliata qui alla prova del confronto tra due testi ben noti, il cui significato è certamente cruciale per i loro autori: l'inizio del *Trattato politico* e la *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*. In effetti, se si procede nella lettura parallela di questi due testi, considerati secondo una prospettiva probabilmente alquanto impertinente, vi si rintracciano tre temi, tra loro solidali, a proposito dei quali ci si domanda se davvero Spinoza e Hegel li affrontano in modo simile: il richiamo al realismo politico, la fine della storia e l'astuzia della ragione.

Cominciamo con il realismo politico. All'inizio della loro riflessione filosofica sul diritto, Spinoza e Hegel ancorano la razionalità del loro procedimento al seguente presupposto critico: occorre che sia scartata da questa riflessione ogni speculazione che riguarda ciò che deve essere, ossia il possibile, e che l'essenza del diritto sia ricondotta alla sua realtà effettiva. Si tratta quindi di sapere se, attraverso questo richiamo al reale, Spinoza e Hegel facciano riferimento allo stesso concetto di realtà: prendere lo Stato così com'è, o gli Stati per come sono, per scoprirne la ragione specifica, significa adottare i precetti di un positivismo *ante litteram*, oppure significa ammettere il presupposto di una razionalità immanente, che mantiene l'idealità del suo oggetto? In altre parole: conoscere la realtà del politico significa ricondurla ai suoi fenomeni oppure vuol dire svilupparne la finalità che permette di comprenderla per quello che è in sé?

Questo riferimento al realismo sfocia nell'affermazione di una fine della storia, che ne costituisce, in effetti, il presupposto. In Hegel, questo tema è annunciato, declamato

in maniera eclatante: si filosofa solo su ciò che è, quindi anche su ciò che è stato, cioè sul compiuto; per questa ragione la razionalità effettiva è quella che, impegnandosi a dipingere esclusivamente grigio su grigio, si situa a sua volta alla fine del processo reale che recupera nel pensiero liberandone, retrospettivamente, la logica interna. Desta sorpresa ritrovare questo stesso orientamento, sebbene in forma attenuata, nel testo di Spinoza: in effetti, quando costui si dichiara “pienamente convinto che l’esperienza abbia già mostrato tutti i tipi possibili di governo, utili affinché gli uomini vivano in concordia, e nello stesso tempo i mezzi con i quali la moltitudine deve essere diretta o contenuta entro limiti precisi”<sup>1</sup> sembra sviluppare la stessa ipotesi, secondo la quale l’esperienza, che può essere qui assimilata alla storia reale degli uomini, ha dato tutto ciò che ci si può attendere da essa. Non resta quindi che prenderne in considerazione i risultati per estrarre i principali insegnamenti sommandoli tra loro. Il problema qui è il seguente: i concetti di storia di cui si avvalgono Spinoza e Hegel sono paragonabili? Tra rappresentare la storia come un processo orientato, che conduce alla rivelazione finale di una razionalità entro la quale era custodita dall’inizio, e ridurla a una sequenza di esperienze in cui sembrano intervenire esclusivamente l’occasione e il caso, c’è una evidente differenza. Notiamo che la questione qui posta si avvicina alla precedente: la realtà è soggetta a fini che ne condizionano la comprensione? In quale senso si può allora parlare di una fine della storia?

Infine, Spinoza sostiene l’esigenza di misurare il diritto mediante il fatto, secondo gli insegnamenti dell’esperienza, a partire dalla necessità di prendere gli uomini per come sono (*ut sunt*), invece di sostituire una natura umana fittizia (*humana natura quae nullibi est*) a quella che esiste, necessariamente, nei fatti (*ea quae revera est*)<sup>2</sup>. Qui il realismo politico sembra trovare il suo doppio in un realismo antropologico; le società sono come l’esperienza ce le presenta, ed è inutile cercare di immaginarle altrimenti, perché gli individui che ne fanno parte non sono guidati nella loro condotta da un ideale *dictamen rationis* – che risolverebbe tutti i problemi del potere politico, eliminando la necessità di quello stesso potere, secondo la logica dell’utopia –, bensì dalla potenza dei loro affetti, che coincide spontaneamente, quindi prima di ogni riflessione, con il loro conatus, cioè con la tendenza originaria a perseverare nel proprio essere. In questo senso la razionalità politica, se esiste, deve passare attraverso il meccanismo delle inclinazioni naturali istintive, che costituiscono il contenuto della sua riflessione e delimitano il terreno del suo intervento. Ora, questo tema incrocia un’idea che, sebbene non esplicitamente formulata nella *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, sta al fondo di tutto il pensiero politico di Hegel: quella dell’astuzia della ragione, secondo la quale la ragione si manifesta nella storia per intermediazione delle passioni umane, strumento del suo operare. Così, ciò che Hegel nella *Prefazione della Fenomenologia* chiama “il lavoro mostruoso della storia mondiale” (*das ungeheure Arbeit der Weltgeschichte*) non sarebbe altro che il dispiegarsi di quel riconoscimento che si effettua, in prima battuta, al livello delle esperienze della coscienza.

Tutta la difficoltà della teoria hegeliana sta nella metafora dell’“astuzia” (*die List der Vernunft*), che sembra sovrapporre lo schema della finalità esterna, in cui la ragione si adegu a elementi spontanei che volge a proprio profitto, a quello della finalità interna,

1 B. Spinoza, *Trattato politico* (d’ora in avanti TP), in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2005, I, 3, p. 1108.

2 Cfr. TP I, 1.

secondo la quale gli affetti umani non sono solo strumenti di cui la ragione si serve, bensì le forme attuali della sua effettuazione. Ci si può allora chiedere a quale di questi due modelli di riferimento – il primo, che mantiene una discontinuità tra la ragione e le passioni umane e che ne riflette il rapporto come un rapporto esterno, e il secondo, che presuppone al contrario una identità essenziale, per lo meno a livello di contenuto, tra ciò che è immediatamente dato alle coscienze e l'ordine immanente che attrae i loro movimenti – si avvicini di più l'*emendatio* che Spinoza fa subire alla ragione giuridica: fino a che punto, secondo questa *emendatio*, la ragione può incarnarsi nella società e identificare in essa i propri fini?

Ma è possibile, seguendo Spinoza, parlare di fini della ragione? Assoggettare il rigore di un pensiero adeguato, che giunge a una completa comprensione del proprio oggetto, al prerequisito di una teodicea razionale che fungesse da base a una filosofia della storia, non significherebbe reintrodurre nella scienza un pregiudizio teleologico che ne confuta il rigore dimostrativo, strettamente genetico e causale? A essere messo in questione qui è il rapporto tra filosofia e politica, essendo quest'ultimo legato allo statuto stesso della conoscenza vera: se comprendere l'esistenza sociale degli uomini consiste nel ricondurla alle sue condizioni necessarie, questo non significa forse che la riflessione sul diritto è possibile solo all'interno di limiti rigorosi, al di fuori dei quali, se non addirittura contro i quali, il progetto di liberazione del filosofo deve essere mantenuto? Ora, lo stesso Hegel non afferma la necessità per il pensiero puro, una volta attraversati tutti gli stadi del suo dispiegarsi, di ripiegarsi “nella figura di un regno intellettuale” (*in Gestalt eines intellektuellen Reichs*)?

È chiaro che la relazione che sussiste tra il pensiero di Spinoza e quello di Hegel è decisamente più complessa di quella di una identità astratta o di una differenza irriducibile: la si può intendere solo come uno scambio, attraverso il quale le posizioni dell'uno e dell'altro si corrispondono e si rispondono senza per questo mai confondersi. Ecco perché una lettura parallela del loro discorso può essere feconda.

Occorre adesso ritornare più nel dettaglio sui tre temi superficialmente elencati poco fa, per tentare di capire il contenuto di questo scambio, ossia per misurarne la posta in gioco filosofica.

### *Il realismo politico*

Su questo punto partiremo da Hegel, per poter in seguito, alla luce della sua riflessione su ciò che è effettivamente reale (*wirklich*), rileggere il testo spinoziano. Secondo Hegel, la realtà (*Wirklichkeit*) è intrinsecamente razionale nella misura in cui essa è opera (*Werk*) della ragione, cioè il prodotto del suo lavoro: si può perciò dire che la ragione si dispiega nel mondo, in forme che sono per altro diversissime e che vanno dall'*Erscheinung* empirica all'*Offenbarung* ideale, cioè dalla realizzazione in senso stretto all'incarnazione. In quale misura la storia può essere considerata come una tale opera razionale? Nella misura in cui, considerata nel suo insieme come storia universale, è spogliata dal rivestimento fattuale derivante dalla pura contingenza dell'evento che definisce la *Realität* in senso stretto, cioè il dettaglio di ciò che è accaduto, essa rivela il suo nucleo mistico in quanto contenuto sostanziale eternamente presente (*das Ewige, das gegenwärtig ist*) che ne costituisce la legge immanente. In questo senso, il rifiuto di trasgredire i limiti del mondo quale è, in nome di una trascendenza illusoria

perché necessariamente soggettiva, significa per Hegel riconoscere il fatto che la ragione è effettivamente presente in *questo* mondo (*diesseits e non jenseits*, secondo una alternativa che percorrerà il pensiero filosofico tedesco fino al giovane Marx), perché il mondo è il prodotto del lavoro che lo Spirito compie, come Spirito del mondo (*Weltgeist*), per dispiegarsi a sua volta necessariamente.

In questo senso lo Stato, che è la forma storica più completa del diritto, secondo Hegel rappresenta per eccellenza anche lo Spirito oggettivo (*der objektive Geist*), lo Spirito che si è oggettivato nel mondo nella sua figura più perfetta, al punto che non ne sarebbe razionalmente pensabile un'altra che potesse idealmente, nel senso in cui l'ideale si oppone al reale anziché dispiegarsi in esso, esserne sostituita. Questa è la ragione per la quale fare pace con la realtà significa riconciliarsi con il presente, “conoscere la Ragione come la rosa nella croce della Presenza”, “riconciliazione che la Filosofia garantisce a coloro nei quali a un certo punto è emersa l'intima esigenza sia di mantenere la Libertà soggettiva entro ciò che è sostanziale, sia anche di permanere nella Libertà soggettiva come entro qualcosa che è non particolare e accidentale, bensì in sé e per sé”<sup>3</sup>. In altri termini – Hegel utilizza questa espressione nella *Prefazione* alle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* – la ragione è “l'Ermes che guida effettivamente i popoli” lungo la processione che li porta di volta in volta a raggiungere, ciascuno secondo il proprio rango e il proprio tempo, la propria destinazione spirituale, ovvero la rappresentazione adeguata, nei limiti impartiti alle loro rispettive situazioni, di una sola e stessa realtà che conferisce sostanza spirituale alla loro esistenza. L'intera questione può essere allora formulata come segue: la storia, ricondotta alla sua norma razionale, è *Vorstellung* o *Darstellung*, rappresentazione del presente attraverso mediazioni che la mantengono in una certa misura separata, o presentazione effettiva, che integra assolutamente la ragione nei limiti della storia universale, al punto da identificare completamente i suoi fini con quelli di quest'ultima?

Il realismo politico rivendicato da Spinoza si inscrive in un contesto teorico apparentemente molto diverso, perché si presenta sin dall'inizio come un realismo dell'esperienza, che cerca i propri riferimenti primi nella pratica. In una simile prospettiva, è inutile cercare fuori dall'esperienza un modello politico di cui ci si chiederebbe poi come metterlo in pratica: il diritto, qualunque ne sia la forma, è sempre stato elaborato nell'uso, in maniera completamente empirica, attraverso l'intervento dei *Politici*; sono stati loro ad avere messo a punto le procedure più adatte agli affetti degli uomini, procedure la cui efficacia permette di misurarne il grado di adeguatezza; per questa ragione, sebbene, a rigore, non conoscano la natura dello Stato, sono bensì coloro i quali più sanno in fatto di diritto, “poiché ebbero l'esperienza come maestra, non insegnarono nulla che fosse remoto dalla prassi” (TP I, 2). Ora, non c'è altra via in politica rispetto a quella così mostrata nei fatti, e che porta, per comprendere la realtà del diritto, a considerare l'esperienza che ne è derivata: tutta l'esperienza, ma nient'altro che l'esperienza. In quale misura è possibile parlare qui di empirismo? Spinoza invalida il percorso che consiste nel valutare l'esperienza in nome di principi esterni che ne squallificherebbero i fenomeni riconducendoli al rango di semplici apparenze: i principi di una conoscenza adeguata devono al contrario essere inerenti all'esperienza, nel senso che sono dati in essa, o che vi si accordano. Questo non significa tuttavia che quei principi, che sono dati nell'esperienza, siano dati attraverso l'esperienza, perché se questa,

3 G.W.F. Hegel, *Prefazione*, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 63.

nei suoi limiti, rivela tutti gli effetti di cui la natura politica dell'uomo è passibile, non mostra direttamente le cause di quegli effetti. Si può anche pensare che l'esperienza sia organizzata in modo da dissimulare quelle cause, o da differirne la manifestazione. Conoscere nei limiti dell'esperienza significa quindi ragionare sugli oggetti dell'esperienza, in modo da comprenderne la vera natura. Ora, questa spiegazione proviene dalla stessa esigenza dimostrativa di tutte le altre forme di conoscenza razionale, indipendentemente dal fatto che il loro oggetto si dia immediatamente nell'esperienza o meno. Sebbene nel *Trattato politico* gli argomenti non siano formalmente organizzati secondo lo stringente modello deduttivo messo in opera nell'*Etica*, l'obiettivo di Spinoza resta quello di una *Politica more geometrico demonstrata*, ovvero di una politica necessaria.

Qual è il punto di partenza di questa dimostrazione? È l'uomo reale, cioè la pratica effettiva dei rapporti umani: queste espressioni possono apparire anacronistiche, eppure l'idea che esse veicolano è ben compresa nel concetto di natura umana per come è formulato da Spinoza. A partire da una considerazione degli affetti e del loro libero gioco spontaneo, indipendentemente dalla presa di coscienza e del giudizio razionale di cui possono in seguito diventare oggetto, si tratta quindi di individuare la logica delle azioni umane, nella misura in cui derivano da una "natura" che è la fonte reale di ogni diritto. Tra antropologia e politica viene così a porsi un legame necessario: si tratta al contempo di dedurre dalle esperienze di vita in società le leggi comuni che ne emergono, e di dimostrare la validità di queste esperienze a partire dalle leggi necessarie che le governano. Così gli uomini, che fanno politica senza saperlo, fanno altresì diritto, nel senso che fanno il diritto e, con i loro atti, conferiscono a quest'ultimo il solo tipo di legittimità di cui sia suscettibile. Se tuttavia il principio essenziale del naturalismo politico di Spinoza è che la natura fonda il diritto, ciò non significa che quest'ultimo deriva da quella come da una base che gli preesisterebbe in maniera indipendente, e non significa quindi nemmeno che l'antropologia condizionerebbe lo studio della politica come una forma di conoscenza indipendente: al contrario, Spinoza vuole dire che la natura è impregnata di diritto, che essa è già il diritto stesso secondo la sua costituzione essenziale, costituzione che pur mantenendo i caratteri specifici del diritto sociale, li ancora nel profondo del diritto della natura circoscrivendone strettamente il campo di esercizio. La società non è *tanquam imperium in imperio* più di quanto lo sia l'uomo stesso ed è a sua volta soggetta, in quanto *pars naturae*, alle leggi comuni che governano l'intera realtà. Anziché dire che il diritto deriva dalla natura, bisogna quindi dire che è completamente immerso in essa, ed è per questa ragione che costituisce le sue figure proprie (*species*) solo nei limiti imposti dall'esperienza.

La posizione di Spinoza non è quindi riconducibile a un semplice pragmatismo, e non può essere sovrapposta a una sorta di positivismo *ante litteram*. Eppure, quest'ultimo accostamento si impone quasi da sé alla lettura delle prime pagine del *Trattato politico*, e il concetto di scienza al quale è legata la politica spinoziana sembra una premonizione che evoca schemi del pensiero che saranno esplicitamente al centro della speculazione filosofica nella prima metà del XIX secolo, se non di Hegel, con il suo tentativo di una deduzione completamente razionale del diritto come effettuazione mediata dello Spirito. Ma occorrerà cercare in Comte, ossia in colui che pone anche la riduzione del diritto al fatto e fa di questa riduzione la condizione di un rigore teorico autentico, l'indice di una tale comunità. Comte, per esempio, nel primo testo in cui ha definito i concetti fondamentali della politica positiva, scrive:

L'ammirazione e la disapprovazione dei fenomeni devono essere bandite con la stessa severità da ogni scienza positiva, perché ogni preoccupazione di questo tipo ha l'effetto diretto e inevitabile di impedire o alterare l'esasme. Gli astronomi, i fisici, i chimici e i fisiologi non ammirano né biasimano i rispettivi fenomeni; li osservano, anche se questi fenomeni possono fornire ampio materiale per considerazioni dell'uno o dell'altro tipo, come molti esempi hanno messo in luce. Gli scienziati lasciano giustamente tali effetti agli artisti, al cui ambito invero appartengono.

Lo stesso deve valere in politica come nelle altre scienze. Tuttavia, questa riserva è molto più necessaria in questo caso, proprio perché è più difficile e perché altera più profondamente l'esame, dato che, in questa scienza, i fenomeni toccano le passioni molto più da vicino che in qualsiasi altra.<sup>4</sup>

A un primo sguardo, si potrebbe credere che questo testo tragga diretta ispirazione dalla lettura di Spinoza. Eppure è chiaro che se Comte fosse stato a conoscenza del riferimento spinoziano l'avrebbe energicamente respinto in nome del suo rifiuto radicale dell'atteggiamento metafisico. Ed è proprio su questo punto che il confronto tra Comte e Spinoza assume senso, nel momento in cui mette in evidenza l'irriducibile divergenza che li oppone. Per Comte, la politica è una scienza come le altre, dato che, avendo preventivamente circoscritto il campo di indagine nel quale si pone, quello dei fenomeni propriamente umani, giunge a formulare le leggi necessarie alle quali questi obbediscono in maniera specifica, le leggi naturali della storia, soggette a un principio di progressione razionale il cui sviluppo sembra dipendere più da un "disegno della natura", nel senso di Kant, che da una "astuzia della ragione", nel senso di Hegel. Ora, per Comte, un tale studio presuppone che si sia rinunciato del tutto a cercare le cause di questi concatenamenti per concentrarsi sulle relazioni necessarie che si stabiliscono sul piano dei loro effetti.

Spinoza, al contrario, insiste nell'affermare che la scienza politica vera e propria, come ogni conoscenza adeguata, si basa su una comprensione completa dei suoi fenomeni e li fa conoscere per come sono in se stessi, ovvero per come sono prodotti realmente dalle loro cause. Ed è la ragione per cui tale conoscenza prende la forma di una "deduzione":

Ho inteso solo dimostrare in modo certo e indubitato (*certa et indubitate ratione demonstrare*) ciò che si accorda perfettamente con la prassi e dedurlo dalla condizione stessa della natura umana (*ex ipsa humanae naturae conditione deducere*).<sup>5</sup>

Si ritrova qui l'idea di un fondamento antropologico del diritto: se le società sono ciò che sono, cioè disciplinate da leggi che decidono del giusto e dell'ingiusto, ciò accade perché in esse c'è qualcosa che appartiene in primo luogo alla natura degli uomini: ed è la potenza. La potenza è ciò che determina tutte le cose della natura a esistere e ad agire: la società, che è anche una cosa naturale, ha potenza pari a quanto espresso dagli individui che la compongono, nei quali trova la propria fonte. Questo non vuol dire che, secondo una prospettiva meccanicistica, Spinoza cerchi di costituire la realtà sociale complessa attraverso una costruzione astratta, concatenando gli elementi semplici (gli uomini) nella totalità organizzata (l'ordine politico): in realtà, le società, proprio come gli esseri che riuniscono al loro interno, sono individui; reciprocamente,

4 A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Les Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1970 (1822), p. 129.

5 TP I, 4, p. 1108.

gli agenti sociali, o se si vuole i soggetti politici, sono individui solo in quanto sono organizzati a loro volta come sistemi complessi che riuniscono in sé altri elementi, quasi fossero comunità corporee e mentali che di rimando ci si può rappresentare come altrettante specie di società.

Tutto questo deriva dalla nozione particolarissima di individualità sviluppata dalla filosofia spinoziana, una nozione non sovrapponibile a quella di entità elementari, atomi fisici o psichici, presunto termine assoluto dell'analisi della realtà. Proprio su questo punto la filosofia spinoziana si oppone significativamente al meccanicismo degli antichi. Spinoza pensa sempre l'individuo sinteticamente, come risultato di un movimento di totalizzazione cominciato ben prima di lui e che prosegue oltre i suoi limiti. La definizione di individuo come *pars naturae* significa precisamente questo. Definizione che, va sottolineato, si applica altrettanto bene sia all'essere umano singolare che al corpo sociale considerato nella sua specificità: *pars*, non nel senso di una parte in sé non scomponibile, secondo la logica di un metodo strettamente analitico, ma nel senso di una determinazione che trova a sua volta il proprio principio nell'esistenza del tutto al quale effettivamente appartiene e dal quale può essere solo provvisoriamente e relativamente separata. Per questa ragione la forma per eccellenza di realizzazione della potenza individuale è il *conatus*, sforzo per perseverare nel proprio essere, che, lungi dall'isolare le une dalle altre le cose finite, *tanquam imperia in imperio*, le riconduce invece necessariamente, tramite l'intermediazione dei loro rapporti reciproci, a quella natura di cui altro non sono se non le "parti". Poiché ciò che definisce le cose finite è che esse non sono in sé e per sé in quanto il *conatus* che delimita la potenza di tali cose non trova il proprio principio nella loro sola essenza, non essendo deducibile dalla loro definizione: "da ciò consegue che la potenza delle cose naturali, per la quale esistono e quindi agiscono, potrà essere soltanto la stessa potenza eterna di Dio"<sup>6</sup>. La potenza della natura considerata nel suo insieme si dà nell'esistenza delle cose individuali e si trasmette in tutto ciò che fanno; per questa ragione, esse possono anche trasmettere la potenza a configurazioni altre in cui entrano a far parte come elementi costituenti, continuando ad affermare la propria potenza anche nella dinamica della loro fusione.

In questo senso, si può dire che il realismo politico di Spinoza è in primo luogo un naturalismo, a condizione di spogliare il termine da ogni riferimento pragmatista o empirista. Naturalismo è qui da intendersi nel senso della natura assoluta, o della sostanza divina che, producendo tutti i suoi effetti in se stessa, costituisce anche il principio di ogni esistenza e di ogni potenza. Se ci sono società, e se gli uomini possono realizzare la parte d'eternità che loro spetta nell'ordine da quelle definito, ovvero se giungono a essere liberi, è perché le società incorporano o informano, ossia individualizzano (non c'è parola migliore) a modo loro la potenza globale che appartiene all'intera natura; ed è questa potenza che costituisce la loro causa ultima, a partire dalla quale esse possono essere spiegate adeguatamente. Giunti a questo punto, ci si può chiedere se la divergenza che oppone Spinoza a Hegel non si smussi un po': che le società e gli uomini che fanno vivere insieme siano i prodotti di una natura assolutamente prima, o che derivino dal dispiegarsi di uno Spirito alla ricerca di se stesso attraverso l'insieme delle sue determinazioni, in entrambi i casi il diritto è giustificabile a partire da una logica il cui sviluppo coincide esattamente con quello di una ontologia; e da questo punto di vista i "realismi" di Spinoza e di Hegel, che si tratti di un realismo dell'esperienza o

---

6 TP II, 2, p. 1111.

di un realismo dell'effettività, possono sembrare molto vicini. Certo, il fatto che Spinoza pensi la natura come sostanza, mentre Hegel per contro definisce lo Spirito come soggetto, fa sì che si mantenga tra loro una differenza irriducibile, quella che separa un ordine rigoroso delle cause da un ordine assoluto dei fini. Lo studio della questione della fine della storia dovrebbe permettere di mettere in luce i presupposti che sono in gioco in quest'ultima alternativa.

### *La Fine della Storia*

Per cominciare, cerchiamo questa volta di mettere a fuoco la posizione di Spinoza. In che modo la questione della fine della storia si inserisce nella sua opera? Prima della deduzione del diritto, Spinoza afferma che tutte le sue forme sono effettivamente realizzate nella pratica, ed

è dunque poco credibile che si possa concepire qualcosa di utile alla società comune, che l'occasione o il caso non abbia già offerto, e che uomini intenti agli affari comuni e preoccupati della propria sicurezza non abbiano già visto.<sup>7</sup>

Possiamo quindi assumere che l'esperienza abbia già mostrato – Spinoza scrive chiaramente: *ostendisse*, e non: *ostendere* – tutto ciò che ci si può aspettare dal diritto in materia di organizzazione sociale: non resta che ricapitolare gli elementi che si sono presentati al suo interno in forma sparsa, quasi fossero occasionali o dettati dal caso, come se si trattasse solo di sommarli effettuandone la sintesi razionale. Una linea che si potrebbe definire molto classica, che consiste nel sottrarre l'oggetto in questione alle condizioni contingenti della durata, per prenderne in considerazione solo l'ordine immutabile, e quindi immodificabile, che ne costituisce la verità. In modo simile, nel capitolo del *Trattato teologico-politico* dedicato ai miracoli, Spinoza conferma, facendo riferimento al testo stesso della Bibbia, questa posizione razionale in virtù della quale l'ordine delle cose non può essere modificato nel suo fondamento, perché non può entrare in contraddizione con se stesso:

Della natura in genere la Scrittura dice in alcuni passi che essa conserva un ordine fisso e immutabile, come nel *Salmo 148*, 6 e in *Geremia 31*, 35-6. Il filosofo, inoltre, nel suo *Siracide 1*, 10, insegnava assai chiaramente che in natura non accade niente di nuovo; e ai vv. 11-12, spiegando ciò, aggiunge che, sebbene talvolta accada qualcosa che sembra nuovo, tuttavia non lo è, ma è già accaduto nei secoli passati, dei quali non resta alcun ricordo; infatti, come egli stesso dice, gli uomini d'oggi non ricordano nulla degli antichi, e neppure i posteri, a loro volta, ricorderanno nulla degli uomini d'oggi. Al 3,11 dice che Dio ha ordinato bene ogni cosa a suo tempo, e al v. 14 dice di riconoscere che quanto Dio fa rimarrà in eterno e che a esso niente può essere aggiunto e niente può essere tolto.

Tutte queste cose insegnano nella maniera più chiara che la natura conserva un ordine fisso e immutabile, che Dio è stato identico in tutti i secoli a noi noti e ignoti, che le leggi della natura sono così perfette e feconde che a esse non può essere aggiunto né tolto niente, e che i miracoli, infine, appaiono come qualcosa di nuovo soltanto a causa dell'ignoranza degli uomini.<sup>8</sup>

7 TP I, 3, p. 1108.

8 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, in *Etica/Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2007, p. 543.

Allo stesso modo, pretendere che l'ordine politico possa essere radicalmente cambiato, non significa forse affidarsi a miracoli impossibili, dato che in questo campo come in ogni altro tutto è già accaduto?

Se Spinoza assume il punto di vista di una storia che è finita – ricordiamo tra l'altro che, se ci atteniamo a quanto appena detto, essa sarebbe finita sin dall'inizio, e in effetti non avrebbe mai avuto luogo, dato che il vero ordine è, per definizione, privo di storia – sarebbe quindi per motivi apparentemente opposti a quelli che ispirano Hegel: il ragionamento di Spinoza non tiene affatto in considerazione una dialettica dell'innovazione, fondata sul lavoro del negativo, ma per contro sviluppa tutte le conseguenze di quello che abbiamo già chiamato il suo realismo politico. Niente di nuovo sotto il sole: le forme sociali, se sono davvero state inventate, lo sono state in un'epoca talmente remota che la memoria se n'è sbarazzata, ed è per questa ragione che non ci resta che ammetterle per come si presentano oggi, senza pretendere di aggiungervi né di sottrarvi alcunché, come se valessero per l'eternità. Tuttavia, si capisce abbastanza presto che tali formulazioni non devono nemmeno esser prese alla lettera, perché non è più possibile ricondurre la teoria politica a semplice registrazione dello stato di fatto: l'esperienza offre veri e propri insegnamenti solo se considerata *sub specie aeternitatis*, liberata cioè dalle circostanze accidentali che le conferiscono la sua particolare situazione temporanea. Anche per Spinoza, attraverso l'analisi dei diversi tipi di strutture sociali, cioè di regimi politici, si tratta di sostituire questi ultimi nell'ambito di questa deduzione generale che li fa derivare da una natura comune. Ora, un simile modo di procedere può essere adottato solo prendendo in considerazione le forme ottimali nelle quali si effettua l'organizzazione essenziale del potere politico: “Pertanto, dopo aver trattato del diritto di una società civile in generale, è giunto il tempo di trattare della condizione ottima di ciascuno Stato”<sup>9</sup>. È chiaro che l'ordine politico, nelle condizioni in cui è così presentato, corrisponde a qualcosa di perfettamente inedito rispetto all'esistenza attuale della società, e lo stesso Spinoza sottolinea che

nessuno Stato fu mai istituito, che io sappia, con tutte le condizioni che abbiamo sin qui enunciato. Tuttavia, potremmo mostrare con la stessa esperienza che questo tipo di monarchia è ottimo, se volessimo considerare le cause del permanere e del declinare di tutti gli Stati non barbari.<sup>10</sup>

Sembra che sia sufficiente che il processo teorico non contraddica l'esperienza per trovarsi al contempo in accordo con essa: ma questo significa anche che, per comprendere la ragione sostanziale dei fenomeni, in campo politico come in tutti gli altri, ci si allontana dalla loro realtà fattuale, applicando loro principi che, pur senza essere necessariamente di un altro ordine, passano tuttavia inosservati.

Possiamo quindi dire che Spinoza non si arrende passivamente a uno stato di fatto, quanto meno perché l'attualità nella quale esso si realizza è per definizione precaria e condannata presto o tardi a disfarsi: gli eventi che hanno agitato l'Olanda nel 1672 ne hanno appena dato testimonianza eclatante, e di certo è a partire da questi che la riflessione del *Trattato politico* trova lo slancio iniziale, se non il suo primo oggetto. Non si tratta quindi di negare che la storia sia luogo di costanti cambiamenti e che sia tormentata da una dinamica che tende in maniera quasi permanente a destabilizzarne le figure apparen-

9 TP V, 1, p. 1135.

10 TP VII, 30, p. 1168.

ti. L'obiettivo di un pensiero teorico fondato su dimostrazioni consiste in qualche modo nel ripercorrere quel movimento in senso inverso, riportando la società, ogni società, al suo principio, che non ha niente a che vedere con una origine storica. Ma sarebbe del tutto inconseguente supporre che tale deduzione, che in certo modo si effettua a priori, possa rinunciare a vedere i propri oggetti realizzati nella pratica e si accontenti di darne una presentazione scientifica per il semplice piacere di comprendere (sebbene Spinoza faccia esplicitamente riferimento a quest'ultimo argomento<sup>11</sup>). Spinoza si è impegnato sin dall'inizio del suo trattato a stabilire l'identità necessaria di teoria e pratica, e non potrebbe ammettere che questa stessa identità sia soltanto "teorica": il fatto che la teoria e la pratica non si contraddicono è il segno, ma non il fondamento, del loro accordo. Non è certo possibile leggere il *Trattato politico* come un discorso rivolto al Principe, o come un manuale del militante, e nemmeno come un trattato di educazione civica a uso dei buoni cittadini: in fin dei conti non è altro che una riflessione filosofica sull'uso migliore, o meno cattivo, che il saggio può fare dello stato sociale, dal quale a ogni modo non può districarsi, nella prospettiva di liberazione che lo definisce. Ma questa riflessione, per quanto possa essere teorica e filosofica, non potrebbe chiaramente privarsi di ogni prospettiva di realizzazione pratica, inteso che quest'ultima non dipenda, in ultima istanza, dalle decisioni e dalle buone intenzioni della persona di turno: ammettere che la forma ottimale che convenga a ogni tipo di regime politico potrebbe esistere solo nell'idea, significherebbe accantonare in modo illogico il pensiero teorico nella considerazione di un puro possibile, completamente separato dalle condizioni della sua effettuazione. Al contrario, considerare come realizzabile, a condizione che le circostanze esterne lo consentano, la struttura sociale che garantisca per quanto possibile la pace civile e assicuri al contempo le condizioni più favorevoli alla libertà di pensiero, significa sottrarre a questa struttura il carattere irrazionale di un possibile ideale, riservato alle fantasticherie soggettive che costituiscono in maniera specifica l'universo della favola<sup>12</sup>.

Niente di nuovo sotto al sole: questa considerazione vale quindi per le cause che determinano il diritto delle società, la cui necessità è eterna, ma in nessun caso per i loro effetti, che sono invece in incessante trasformazione. Probabilmente gli uomini sono sempre gli stessi, nel senso che, in tutti i luoghi e in tutti i tempi, sono necessariamente mossi dai loro affetti, che però li conducono a forme di associazione sempre nuove, le quali non rispecchiano mai configurazioni esattamente identiche. Per questa ragione, se di certo non tutto è possibile nella storia – in cui è in ogni caso escluso che si produca qualcosa di in sé contraddittorio, poiché non si può far mangiare erba ai tavoli – resta che tutto quello che si può concludere dai principi fondamentali, cioè dalle cause reali del diritto, un giorno o l'altro deve pur capitare: ed è una eventualità che non può essere definitivamente scartata. La storia non è quindi mai finita ma supera costantemente le sue forme attuali, è un movimento di produzione che, pur non alterando in alcun modo le sue condizioni essenziali, varia indefinitamente le forme nelle quali queste si realizzano. Il "realismo" di Spinoza lo conduce a considerare la storia aperta, il cui momento presente, qualunque esso sia, ha sempre il carattere relativo di una manifestazione occasionale e non quello di una espressione assoluta. La storia è senza fine e senza fini perché dipende necessariamente da cause che vi agiscono costantemente, quali che siano le congiunture che determinano il contesto del loro intervento; ed è anche la ragione per la quale nei

11 Cfr. TP I, 4.

12 Cfr. TP I, 5.

momenti peggiori della storia, quelli in cui la potenza civile degenera in una costrizione arbitraria che nega il diritto stesso, resta tuttavia possibile pensare di essere liberi, pensare la libertà non solo come idea senza contenuto: a condizione che si torni alle cause reali del diritto. Eterno ottimismo del saggio.

Se pensare il diritto non significa pensare la storia in quanto tale, non significa nemmeno pensare senza la storia o contro la storia: ma vuol dire necessariamente pensare nella storia, nell'orizzonte in cui le sue successive esperienze si susseguono, *ad infinitum*. E se la storia non è assente dalla riflessione teorica di Spinoza, ciò è dovuto tuttavia al suo essere pensata in rapporto con la potenza illimitata della natura, in assenza quindi di ogni presupposto teleologico. E anche qui, tra il pensiero di Spinoza e quello di Hegel emerge un motivo di divergenza all'apparenza radicale. Dal punto di vista di Spinoza, la deduzione razionale del diritto non può in nessun modo coincidere con la rivelazione di una progressione razionale, che disporrebbe le forme storiche della sua realizzazione lungo una linea continua, orientata dalla propria dinamica interna in un senso unico e uniformemente ascendente. È certamente possibile classificare le forme dello Stato ma, nel *Trattato politico*, questo ordine prende la forma di una tipologia, di un repertorio delle strutture all'interno del quale sembra che non ci sia che da scegliere quella che, di volta in volta, meglio si adatta alle sue esigenze specifiche, ovviamente a condizione che tale scelta non dipenda da decisioni individuali, le quali, per contro, sempre la presuppongono. Se Spinoza si è dedicato a una riflessione sulla logica della storia, si è limitato a constatare la deriva monarchica che affligge tutte le forme di società e che, riducendo poco a poco le basi del potere sociale, rende sempre più precarie le condizioni del perpetuarsi delle società stesse<sup>13</sup>. È dunque possibile riflettere la storia universale ma solo nella prospettiva di un ciclo che ritorna indefinitamente su se stesso, non in quella di una tendenza progressiva orientata all'ideale di una società di diritto intrinsecamente razionale che verrebbe a realizzarsi alla fine del suo movimento.

Anche qui è possibile trovare una occorrenza del realismo politico spinoziano: il filosofo riconduce ogni tipo di società a principi comuni, che sono quelli della natura, ma rinuncia a privilegiare in maniera assoluta quella o quell'altra struttura di potere e a costituirla a paradigma universale, alla forma unica verso la quale tenderebbe ogni Stato, quali che siano le congiunture che ne governano la formazione. Se c'è un'essenza del sociale, la cui esplicitazione può essere completamente spiegata dalla conoscenza adeguata del determinismo universale, non c'è un'essenza della società che preesisterebbe all'insieme delle sue manifestazioni per poi incarnarsi in esse in modo da giungere, attraversando l'intera storia, alla sua più perfetta realizzazione. La vera saggezza sta nel non lasciarsi mai sorprendere dalle modificazioni alle quali la società è costantemente esposta, e nel riuscire a identificare in ogni momento il tipo specifico di regime sociale con cui si ha a che fare, in modo da comprendere in cosa si accorda con i fondamenti naturali del diritto e da dedurre conseguentemente tutto ciò che, nella pratica, è possibile attendersene, considerando gli eventuali miglioramenti che potrebbero esservi apportati per assicurargli la massima stabilità garantendo così, per quanto possibile, la pace civile. Questa valutazione comparata prende le mosse da quello che si potrebbe chiamare uno scetticismo storico, nella misura in cui limita rigorosamente le speranze, ma allo stesso tempo anche i timori, che si accompagnano alle varie situazioni: se queste si equivalgono tutte è perché, malgrado la loro eterogeneità, esprimono in maniera sempre diversa

13 Cfr. TP VIII, 12.

quello stesso fondo comune dal quale dipendono, e che non è nemmeno il diritto – dato che, in una prospettiva artificialista o formalista, la sua specificità sarebbe irriducibile –, ma la natura e le sue leggi universali. Per Spinoza infatti, l’orizzonte ultimo del diritto non è la storia, bensì la natura: e questo punto lo oppone in maniera chiara a Hegel, dato che quest’ultimo riconduce per contro l’organizzazione di ogni società a un principio essenzialmente spirituale che, sebbene si effettui in figure storicamente diverse, obbedisce ciononostante a una logica di sviluppo interno; ed è questa logica che genera le figure del diritto come momenti successivi di un’unica serie che trova il proprio vero inizio nella fine: lo Stato razionale.

Ma, anche qui, riconoscere l’opposizione radicale che emerge tra i punti di vista di Spinoza e di Hegel, non può significare solo confrontarli prendendo semplicemente atto del loro disaccordo; il disaccordo ha senso infatti solo sulla base di una implicita intesa, e proprio questa intesa permette di identificare nei loro rispettivi discorsi l’esistenza di qualche posta in gioco comune, se non addirittura di qualche oggetto comune. Se si riconsidera la filosofia hegeliana della storia alla luce del ragionamento di Spinoza per come l’abbiamo a grandi linee ricostruito, ci si accorge che i suoi insegnamenti sono meno semplici, e soprattutto meno semplicistici, rispetto a quelli ai quali si è soliti ricondurla. Se Hegel avesse davvero formulato l’idea che la razionalità della storia può essere colta solo a condizione di avere effettivamente raggiunto il proprio termine assoluto – quello che coincide con il momento in cui si situa la riflessione di Hegel – e istituendosi nella forma, presunta insuperabile, dello Stato prussiano, è chiaro che la sua dottrina dipenderebbe da un presupposto ingiustificabile, smentirebbe il rigore della sua organizzazione interna e, al limite, porterebbe il sistema stesso alla contraddizione. Hegel però non ha mai detto questo: a eccezione di alcune formule metaforiche, si cercherebbe invano in tutta la sua opera una riflessione sul momento finale della storia. Lo si capisce se si riflette attentamente su ciò che significa per Hegel la nozione di “presente”, che egli riconduce all’eternità (*das Ewige das gegenwärtig ist*) del concetto e all’identità a sé dello spirito che dimora sempre presso di sé, e non all’attualità empirica di questo o quel momento temporale (*die Gegenwart als Jetzt*), che non è altro che la forma esteriore finita. Se la storia è il luogo di una *Aufhebung* che la dirige verso un massimo di razionalità, è perché la verità infinita del concetto che costantemente la abita non passa ma persiste attraverso tutte le trasformazioni della storia stessa. Perciò la filosofia considera sempre e solo il presente, che è ciò che dà senso al passato, facendone l’oggetto di una *Erinnerung* che letteralmente lo integra alla realtà effettiva dello Spirito per com’è ora, dal punto di vista della quale la prospettiva di un avvenire possibile proviene da un dover-essere (*sollen*) irrazionale. Nelle sue *Lezioni sulla filosofia della religione*, ritornando sulla necessaria riconciliazione dello spirito e della realtà attraverso la famosa formula della prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, “conoscere la Ragione come la rosa nella croce della Presenza”<sup>14</sup>, Hegel rifiuta le concezioni mistiche del diritto, secondo le quali il suo ideale si troverebbe in una origine perduta o in un futuro sperato, Paradiso passato o futuro, in ogni caso assente (mentre il pensiero autentico si applica solo a ciò che è presente):

L’altro aspetto sotto questo riguardo è che la rappresentazione determina un tale ideale come passato o futuro. È necessario che essa proponga tale ideale ed esprima con ciò cosa è il vero in sé e per sé; ma ciò che qui è manchevole sta nella determinazione che

14 G.W.F. Hegel, *Prefazione*, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 63.

essa dà del passato o del futuro. Essa ne fa qualche cosa che non è presente e gli dà così immediatamente la determinazione di un finito. Ciò che è in sé e per sé è l'infinito; però, così riflesso, si trova per noi in uno stato di finitezza. La riflessione distingue giustamente le due cose, ma il lato manchevole è che essa si comporta in modo astratto, pur chiedendo che quello che è in sé e per sé debba farsi vedere ed essere presente anche nel mondo della contingenza esteriori. La ragione assegna al puro caso, all'arbitrio, la loro sfera; essa sa però che in questo mondo, estremamente confuso, secondo l'apparenza esteriore, si trova tuttavia il vero. L'ideale di uno stato è assolutamente giusto: solo non è realizzato; se ci si rappresenta per la sua realizzazione che le condizioni, le complicazioni del diritto, della politica, delle circostanze che si presentano per la moltiplicazione dei bisogni degli uomini, debbano tutte essere secondo l'idea, in tal caso si dà un terreno che non può essere adeguato all'ideale, ma anche deve tuttavia esistere e nel quale l'idea sostanziale è reale e presente. Le storture, le confusioni dell'esistenza, non costituiscono tutto il presente. Questa esistenza presente è solo un lato; essa non comprende la totalità che appartiene al presente. Ciò per cui l'ideale si determina può esistere, ma non si è ancora riconosciuto che l'idea è realmente presente, perché la consideriamo solo con la coscienza finita. Attraverso questa corteccia del sostanziale è difficile riconoscere la realtà e poiché l'ideale viene difficilmente trovato nella realtà, esso viene spostato o nel passato o nel futuro. Si può riconoscere attraverso questa corteccia il nucleo sostanziale della realtà, ma per arrivare a ciò occorre anche un duro lavoro per cogliere la rosa nella croce del presente. Per questo di deve prendere la croce su se stessi.<sup>15</sup>

Se per Hegel si dà una filosofia della storia è perché la ragione si ritrova ovunque “presente” nella storia, e non soltanto in questo o quell’altro dei suoi momenti finiti, impropriamente privilegiato rispetto a tutti gli altri e arbitrariamente identificato con il suo termine assoluto. In questo senso, per la filosofia c’è sempre la fine della storia, perché la storia deve, in ciascuno dei suoi momenti, essere pensata in maniera ricorrente a partire dal suo stato attuale, al fine di rivelare le condizioni razionali che rendono quest’ultimo necessario. E se Hegel rappresenta lo Stato come la forma compiuta dello Spirito oggettivo, bisogna appunto capire che, al contempo, questa non coincide mai completamente con la realizzazione dello Spirito assoluto, la quale proviene da tutt’altre condizioni. Lo Stato è eterno precisamente perché l’idea che è in esso non si identifica mai completamente con le sue realizzazioni circostanziali, ma si trova irresistibilmente portata a “superare” quelle realizzazioni poiché la verità che la abita la spinge a cercare senza tregua, oltre i limiti di una attualizzazione storica, le condizioni del proprio compimento. Così, per Hegel come per Spinoza, se la ragione incontra la storia ciò avviene nella misura in cui la prima non è affatto dello stesso ordine della seconda e si mantiene, rispetto alle manifestazioni singole di quest’ultima, in costante riserva. Proprio questo permette di dire che l’astuta ragione “inganna” la storia, giacché quest’ultima non ne è che uno strumento occasionale.

### *L'astuzia della ragione*

Lo studio di quest’ultimo tema ci permetterà di ritornare ancora una volta sul rapporto tra natura e ragione instaurato dal diritto. Si può dire che il percorso di Hegel è dialettico nella misura in cui giunge a riconciliare i due termini mantenendo fino alla fine la loro

15 Id., *Lezioni sulla filosofia della religione. Volume primo*, Parte II, Capitolo I, a cura di E. Oberti e G. Borruzzo, Zanichelli, Bologna 1973, pp. 369-370.

contraddizione: la ragione si effettua nel diritto contro la natura, ma al contempo sfrutta gli elementi che le sono forniti dalla natura per volgerli ai propri fini. “Le passioni si appagano, si realizzano e attuano i loro scopi in base alla loro determinazione naturale; così portano alla luce l’edificio della società umana, nel quale hanno conferito al diritto, all’ordine, il potere di agire *contro di esse*”<sup>16</sup>. Spinoza vuole forse dire qualcosa di diverso quando riprende a sua volta la definizione dell’uomo come “animale sociale”<sup>17</sup>? Incontestabilmente, quest’ultima formula significa per lui che il diritto, fondato in natura, è, se non dello stesso ordine, almeno in rapporto di continuità con la natura: dopo tutto, la società non è se non la continuazione della natura con altri mezzi. Ora, per Hegel, il diritto si fonda bensì sulla natura ma nella misura in cui è anche in rottura con essa, ed è proprio ciò che la metafora dell’astuzia significa, facendo implicitamente riferimento a una negatività di cui si cercherebbero invano le tracce nell’opera spinoziana.

Per Hegel, la genesi del diritto si fonda sullo sviluppo di una contraddizione che, in ultima istanza, si riconduce a quella del singolare e dell’universale: nella loro condotta empirica, gli uomini sono spinti dalla ricerca dei loro interessi particolari, e occorre al contempo che i loro atti si iscrivano nell’ambito definito dalla legge, che pone invece il primato del bene generale comune. Affinché la ragione si effettui oggettivamente nel mondo del diritto, occorre che assuma su di sé questa contraddizione e la sviluppi fino in fondo, che cioè si integri al rapporto naturale che si instaura spontaneamente tra gli uomini attraverso il libero gioco di quelli che credono essere i loro interessi, in modo da controllare questo rapporto e governarlo; il che significa manipolare le passioni umane alla stregua di un materiale in modo da assoggettarle ai propri fini. Ora, questo rovesciamento è possibile solo perché la ragione introduce, o fa apparire, tra i termini estremi che riconcilia, delle mediazioni. Nel contesto della storia universale, queste mediazioni sono i popoli che partecipano al contempo del singolare, per le caratteristiche specifiche che li differenziano tra loro, e dell’universale, per lo spirito comune che elaborano e che li autorizza a rivendicare, quando il momento è per loro giunto, la funzione di rappresentare lo Spirito universale sulla scena della storia; per Hegel infatti la storia è come un teatro sul quale la ragione si incarna nei personaggi, i popoli, che entrano ed escono dalla scena secondo le esigenze del proprio ruolo. E i popoli sono gli “attori” della storia proprio per la posizione intermedia che occupano tra la natura e la ragione: la vita di un popolo non è altro che lo sviluppo di questa contraddizione, sviluppo fecondo perché porta in sé la promessa di un oltrepassamento, fino al momento in cui un altro popolo non raccolga il testimone verso il compimento della medesima missione, ovvero la realizzazione dello Stato del diritto e la razionalizzazione dei rapporti umani.

Questo significa che, per Hegel, la materia effettiva della storia è data nell’esistenza dei popoli, e non in quella degli individui, o meglio: l’esistenza degli individui vi è implicata solo nella misura in cui è già informata dalla configurazione culturale collettiva all’interno della quale si inscrive e che le preesiste necessariamente. Per questa ragione Hegel non soltanto non dà al diritto un fondamento antropologico, ma non sviluppa nemmeno una visione umanista della storia. Egli pensa infatti che la storia, considerata nel suo movimento oggettivo, non intrattenga un rapporto diretto con l’esistenza degli individui, e non possa essere spiegata a partire da essa. La storia è dunque possibile

16 Id., *Introduzione*, in *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Bari 2008, p. 25.

17 Cfr. TP II, 15.

perché lavora non sugli uomini stessi, ma su rapporti umani già costituiti che trasforma progressivamente, giocando sui loro conflitti interni in maniera da conferire loro la struttura razionale dello Stato. Questo punto è essenziale in quanto permette di comprendere perché Hegel si oppone radicalmente a Rousseau, cui imputa la concezione inversa, la quale tende a dedurre lo spirito dal diritto, definito, a torto secondo lui, come "volontà generale", a partire da decisioni arbitrarie degli individui. Il rimprovero fondamentale mosso da Hegel alle teorie del contratto sociale è infatti che esse sostituiscono al fondamento giuridico razionale dello Stato un fondamento psicologico irrazionale.

Ci si può legittimamente domandare quale sia il posto di Spinoza in questa discussione quando cerca di dedurre le forme dell'organizzazione sociale a partire dalla natura umana: tende a ridurre il giuridico all'antropologico, oppure si basa su una concezione della natura i cui requisiti razionali invalidano al contrario una tale riduzione? Abbiamo cominciato a rispondere a questa domanda, all'inizio di questo lavoro, lasciando emergere i caratteri originali del concetto di individualità per come è utilizzato da Spinoza. Nella misura in cui l'individuo è *pars naturae*, non c'è esistenza individuale in sé i cui limiti siano fissati e definiti una volta per tutte, ma ci sono solo insiemi individualizzati, che si formano e si diluiscono all'interno delle totalità più vaste che li determinano. Ora, questo ragionamento, che si applica dapprima ai singoli esseri umani, vale anche per i popoli: la concezione spinoziana della storia non riconosce esistenza privilegiata ai popoli – a eccezione forse degli Ebrei; questi però non sarebbero piuttosto, per il loro sogno di elezione, un "anti-popolo"? – e in ogni caso non viene riconosciuta loro una funzione necessaria di mediazione tra il singolare e l'universale. La concezione spinoziana pretende invece di spiegare direttamente le forme relative di organizzazione instaurate dal diritto a partire dalla natura umana per come essa si incarna immediatamente negli affetti individuali. Se si può parlare di una astuzia della ragione in Spinoza è proprio in virtù di questo approccio, che consiste nel ritrovare, dietro tutte le motivazioni e le condotte collettive, la determinazione necessaria, in quanto rigorosamente causale, delle passioni, le quali esprimono la potenza della natura nell'uomo, in ogni uomo, qualunque sia la sua situazione storica. Ma nemmeno la natura che agisce nell'uomo è la sua natura, nel senso in cui gli apparterrebbe in modo esclusivo e lo separerebbe artificialmente da tutti gli altri esseri, umani e non, ai quali egli invece è oggettivamente legato dal fatto di appartenere alla loro stessa natura.

Quando Spinoza parla dell'uomo come di un animale sociale, non intende quindi affatto affermare il primato dell'antropologico sul politico, perché prende le mosse da un concetto di natura umana che impedisce di pensare un tale primato. Che cos'è infatti naturale negli uomini? Spinoza lo ripete instancabilmente: sono i loro affetti, nel loro gioco spontaneo e nel guidarli senza che ne abbiano coscienza. E si tratta dei medesimi affetti che rispondono alle medesime leggi, sia negli individui secondo il *jus naturae*, sia nelle relazioni collettive cui danno vita all'interno dell'organizzazione sociale secondo lo *jus civile*: è proprio l'identità di questi affetti a fondare la necessità del diritto, secondo un ordine oggettivo naturale che non è riducibile a nessuna convenzione artificiale. Ma su cosa si fonda questa comunità degli affetti che condiziona la vita sociale degli uomini? Sulla natura stessa degli affetti, che si presenta da subito come una natura comune e, diciamo pure, comunitaria. Su questo punto non è indispensabile riferirsi nel dettaglio alle dimostrazioni che si susseguono nel libro III dell'*Etica*; basta rifarsi al breve riassunto che Spinoza stesso ne offre all'inizio del *Trattato politico* da cui, malgrado il carattere schematico, emerge assai bene lo spirito essenziale. Ciò che è proprio ai desideri umani

non consiste nello svilupparsi a partire dal singolo rapporto dell'individuo considerato come una entità autonoma, come un "soggetto", per la buona ragione che questo rapporto è illusorio e non ha alcuna realtà dal punto di vista della natura; essi invece si costituiscono immediatamente attraverso il rapporto con l'altro in cui è dato alla natura umana il contesto oggettivo del suo sviluppo. Non soltanto gli uomini sono in balia di un certo numero di passioni elementari, che li inducono alla ricerca di un modo di vita adatto alle loro aspirazioni, commisurato ai loro timori e alle loro speranze, ma sono spinti allo stesso tempo a desiderare (*appetere*) che anche gli altri uomini vivano secondo la propria idea: da qui lo spirito di competizione e i conflitti che coincidono necessariamente per gli uomini con la libera realizzazione dei loro desideri, cioè con la manifestazione, con l'espressione della potenza che è in loro in quanto *partes naturae*.

In questo senso si può parlare, secondo Spinoza, di una socializzazione spontanea degli affetti umani, che fa sì che gli individui esistano e prendano coscienza di se stessi solo sulla base delle relazioni reciproche che si stabiliscono tra sé e gli altri e che li fa immediatamente comunicare. Che tali relazioni siano immaginarie non altera in niente il loro carattere di necessità, che è invece rinforzato dal fatto che esse sono subite piuttosto che volute in virtù di una decisione razionale. Questa teoria relazionale degli affetti presenta il desiderio (*appetitus*), il quale deriva direttamente dalla tendenza naturale dell'individuo a perseverare nel proprio essere (*conatus*), come ciò che possiede naturalmente la forza del desiderio dell'altro, nei due sensi che questa espressione può assumere: non c'è prima il mio desiderio e da un'altra parte il desiderio dell'altro, da cui risulterebbe in seguito il loro confronto; ma l'altro si trova immediatamente implicato nel mio desiderio, il quale è anche al contempo mio e suo perché non è proprietà di un soggetto particolare, racchiuso nei limiti della sua singolarità. Ecco perché la dottrina di Spinoza non rientra affatto nell'orizzonte di quelle che vengono chiamate teorie dell'individualismo possessivo; secondo lui, infatti, l'individuo non può voler per se stesso senza volere al contempo anche per gli altri, ragione per cui i suoi atti si inscrivono all'interno di una rete di rapporti prestabiliti che li legano necessariamente agli altri uomini; e sono questi rapporti a costituire l'orizzonte del suo ambiente, all'interno del quale dovrà pur sempre trovare le condizioni della propria liberazione. Agire secondo la propria idea (*ex suo ingenio*) seguendo le indicazioni che sono guidate in tutto e per tutto da questo sistema di relazioni immaginarie da cui provengono i conflitti degli uomini, non significa dunque essere libero, ma significa invece esporsi ad assumere tutto il peso costrittivo che risulta dalla concatenazione causale degli affetti e che trasforma il fatto di vivere secondo il proprio diritto (*esse sui iuris*) in quello di essere assoggettato o, con formula altrettanto efficace, di essere alienato al diritto altrui (*esse alterius juris*). Tutto questo fa inesorabilmente pensare alla dialettica dell'*Anerkennung* che Hegel ha posto alla base del rapporto tra le coscienze nella sua *Fenomenologia dello spirito*.

Si tratta di una analisi cruciale, in quanto stabilisce la continuità fondamentale tra natura e diritto. Non soltanto gli uomini, per il fatto che si sottomettono a un diritto che non è più soltanto quello della natura ma quello della società, non abbandonano la natura umana per assumerne un'altra differente<sup>18</sup>, ma possiamo dire che le forme immediate della loro esistenza, poiché completamente determinate dalle leggi della natura, sono già segnate dal diritto o, se così si può dire, in potenza di diritto nella misura in cui, come abbiamo appena visto, si collocano nel sistema delle relazioni immaginarie, che creano

---

18 Cfr. TP IV, 4.

immediatamente tra gli individui una sorta di società naturale, anche se nella forma sregolata di una società selvaggia. Per questo entrare in società non significa mai abbandonare definitivamente lo stato di natura; è infatti nello stato di natura che, in ultima istanza, sono dati gli elementi o i materiali a partire dai quali si costituisce la vita sociale degli uomini. Su questo punto, Spinoza è distante tanto dalla posizione di Rousseau quanto da quella di Hobbes. Rousseau critica Hobbes per avere, senza nemmeno rendersene conto, proiettato all'interno della sua descrizione dello stato di natura le condizioni della società sotto la forma della competizione permanente tra individui, motivo per il quale egli definisce l'uomo nello stato di natura come un essere solo e ozioso. Ma, al netto di questa critica, è perfettamente d'accordo con Hobbes nello stabilire una discontinuità tra lo stato di natura e lo stato di società, e a Hobbes rimprovera soltanto di aver attenuato il carattere radicale di tale discontinuità: lo stesso Rousseau interpreta questa rottura come il passaggio da un modo di vita solitario a un modo di vita collettivo, mentre Hobbes la rappresenta attraverso la conversione di una sociabilità istintuale e conflittuale, ossia praticamente invivibile, in uno stato razionale fondato sul calcolo degli interessi, e presupponendo uno stretto controllo, se non addirittura la messa tra parentesi, delle passioni naturali. Così, malgrado le divergenze decisamente considerevoli che li contrappongono, Hobbes e Rousseau sono tuttavia d'accordo nell'ammettere che l'uomo sociale e l'uomo naturale non sono la stessa cosa. Ma è proprio su questo punto che Spinoza adotta una posizione differente: a suo avviso, non soltanto l'uomo non cambia natura per il fatto di vivere in società, ma sono fondamentalmente le stesse cause a governare la sua condotta sia nello stato di natura che nello stato di società, in nessun caso separabili radicalmente.

Giunti a questo punto, scopriamo che la formula "l'uomo è un animale sociale" si arricchisce di nuovi sensi: significa che gli uomini sono naturalmente immersi nel diritto, il quale quindi non è frutto di una costruzione artificiale risultante da un calcolo razionale o da un impegno volontario, come vorrebbero tutte le dottrine contrattualiste; e si capisce allora perché, nel *Trattato politico*, Spinoza abbia completamente rinunciato a far riferimento a un patto sociale. Quando Spinoza scrive: *Homines... civiles non nascuntur, sed fiunt* (TP V, 2), è proprio per far capire che gli uomini sono modellati dal diritto che è loro imposto, esattamente come Hegel mostra che tutte le rappresentazioni della coscienza individuale sono immediatamente informate da un condizionamento culturale oggettivamente incarnato dallo spirito del tempo e che determina la loro esistenza storica. Si potrebbe perciò dire che nessun può scavalcare il diritto del proprio tempo. Per Spinoza, questo significa che la tentazione di uscire dallo stato di società e di vivere nella solitudine è vana, perché nessun uomo, che sia libero o asservito, può amare né ricercare la solitudine:

Poiché però la paura della solitudine è in tutti gli uomini, dato che un uomo da solo non ha forze sufficienti per difendersi e per procurarsi le cose necessarie per vivere, gli uomini, dunque, desiderano per natura la condizione civile, né può accadere giammai che giungano a cancellarla del tutto.<sup>19</sup>

Ripetiamolo: non si esce davvero dalla natura per vivere in società. Per contro, non possiamo mai lasciare del tutto la società per ritornare alla natura, essendo la natura stessa degli uomini, per come gioca tramite il libero concatenamento dei loro affetti, a

---

19 TP VI, 1, p. 1137.

inclinari spontaneamente gli uni verso gli altri o, se così si può dire, a inclinarli gli uni verso agli altri senza che possano mai sbarazzarsi di questa inclinazione, la quale non solo può mai essere ricondotta a una semplice rappresentazione della loro coscienza ma si ritrova inscritta nel sistema della natura. Se, nel caso di Spinoza, è possibile parlare di un naturalismo politico, non lo è tanto nel senso dello sforzo di mettere in relazione il politico con il naturale, come una sovrastruttura con una infrastruttura, quanto invece nel senso di un tentativo di pensare l'uno e altro sullo stesso livello, come due determinazioni simultanee e solidali che intrecciano inestricabilmente i propri effetti all'interno della rete delle relazioni collettive che riunisce tendenzialmente tutti gli individui all'interno della natura considerata nel suo insieme. Se quindi l'ordine politico dipende dalle condizioni di una natura, ciò è dovuto anche al fatto che l'ordine della natura è, nel senso più generale, politico.

[tr. it. di Emilia Marra]

# MACHEREY E LA CRITICA DELLA CRITICA DELLA DIALETTICA

WARREN MONTAG

*Libre de la metáfora y del mito  
Labra un arduo cristal: el infinito  
Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.*

Jorge Luis Borges, *Spinoza*

All'epoca della sua pubblicazione, *Hegel o Spinoza* di Pierre Macherey<sup>1</sup> fu generalmente considerato come un'indagine dettagliata sul fondamento teorico – fino ad allora non dichiarato e forse originariamente assente –, del progetto filosofico althusseriano. Un fondamento teorico, sì necessario, ma altrettanto necessariamente rinviato alla chiusura di quel progetto, come se i concetti senza i quali non poteva avviarsi potessero essere pienamente dispiegati solo come suo risultato. Soprattutto, l'uscita del libro di Macherey, uno degli ultimi ad essere apparsi nella collana Théorie diretta da Althusser, sembrava far luce in modo meticoloso sull'inevitabile alternativa di coloro che cercavano di sviluppare le scoperte di Marx alla luce degli esperimenti intrapresi nel corso di un secolo di lotte di classe: Hegel o Spinoza. Effettivamente, se, per un verso, la critica serrata di Althusser ad alcuni aspetti della filosofia hegeliana – in particolare quelli interni all'intera opera di Marx –, è stata spesso scambiata per un puro e semplice rifiuto di Hegel, per l'altro, lo stesso Althusser riconosceva che tali nozioni avevano consentito a Marx, in una specifica congiuntura teorica, di portare avanti le proprie ricerche. E tuttavia, guardando alla concezione di Gaston Bachelard della storia delle scienze fisiche, riconosceva pure che i prestiti hegeliani da parte di Marx rappresentavano degli ostacoli che disturbavano lo sviluppo della teoria marxista.

Nonostante ciò, i concetti tratti da Hegel, o quelli che più comunemente erano a lui ispirati, e che Marx, con la parziale eccezione dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (e della sua sintesi di elementi hegeliani e feuerbachiani), utilizzò con parsimonia e grande cautela, furono sempre di più assorbiti nelle varie forme di marxismo, ufficiale e non. I più importanti di essi erano concetti non esplicitamente dichiarati, concetti esistenti sotto forma di assunzioni non riconosciute la cui validità era presa per “ovvia”: la contraddizione, il tutto (*das Ganze*) o la totalità e, soprattutto, il concetto di teleologia. La storia dei movimenti socialisti e comunisti – nelle loro varianti di destra e di sini-

1 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, a cura di E. Marra, ombre corte, Verona 2016.

stra –, ha dato esempio degli effetti disastrosi degli assunti teleologici che spesso hanno guidato quei movimenti. Benché pochi marxisti invocassero esplicitamente la nozione di teleologia, nondimeno parlavano delle tappe immutabili della storia umana nel suo progresso verso la realizzazione della forma finale di vita sociale veramente razionale. In modo esplicito o implicito, la teleologia era a sua volta intimamente correlata alle nozioni hegeliane di negazione e di negazione della negazione, le quali, come nota Macherey, continuano a dominare le attuali concezioni della dialettica. In tal senso, Macherey sostiene che il modo per liberarsi da questi assunti è quello di leggere Hegel attraverso le lenti di Spinoza, non il contrario. Una tale operazione consente di comprendere non solo le contraddizioni che essa scopre o che proietta nella realtà sociale, ma anche la contraddizione per essa invisibile, la più importante delle contraddizioni: la propria.

Uno dei primi tentativi althusseriani di identificare gli elementi del pensiero di Hegel in quanto ostacoli allo sviluppo della teoria marxista, il saggio del 1962 *Contraddizione e surdeterminazione*<sup>2</sup>, fu in ogni caso un successo, e non solo per lo scandalo che provocò. Alcuni intellettuali del Partito Comunista furono seriamente insospettiti dal fatto che Althusser avesse preso in prestito da Freud il concetto di surdeterminazione con l’obiettivo più o meno dichiarato di destrutturare quello che era generalmente riconosciuto come il concetto marxista di contraddizione, privandolo così delle garanzie che offriva. Non avevano torto a preoccuparsi: fu proprio in quel saggio che Althusser delineò per la prima volta la specificità di quello che, solo due decenni più tardi, avrebbe chiamato l’aleatorio nella dialettica materialista. Inoltre, Althusser tentò di dimostrare che il concetto di contraddizione surdeterminata era già presente “allo stato pratico” nelle *Lettere da lontano*<sup>3</sup>, dove Lenin cercava di spiegare la complessità della contraddizione (o meglio, della concatenazione di contraddizioni) che aveva determinato la Rivoluzione russa del 1917. In tal modo, Althusser aveva ripercorso la linea di demarcazione tracciata per la prima volta da Lenin per rendere visibile la distinzione tra, da un lato, il concetto hegeliano di contraddizione (nella sua forma ideale, come polarità), concetto che serviva a garantire la direzione progressiva della storia anche quando il progresso si annidava dietro a una delle astuzie necessarie al raggiungimento del suo fine e del suo destino; dall’altro lato, la nozione, non riconosciuta come tale, di una contraddizione composta da un’accumulazione di forze la cui unità non si basava su nient’altro che su un concorso di circostanze, sull’incontro di tendenze divergenti e antagoniste la cui combinazione produceva una reazione sufficiente a provocare una rottura (*l’unité de rupture*). A partire dalla descrizione leninista delle circostanze irriducibilmente diverse che produssero la Rivoluzione russa, Althusser trasse la conclusione che esistono due distinte concezioni di contraddizione, una delle quali, legata a una teleologia dei modi di produzione, la definisce hegeliana pur associandola al fatalismo meccanicistico non propriamente hegeliano della Seconda Internazionale. Tuttavia, egli estrasse da un insieme di testi di Hegel, in particolare la *Fenomenologia dello Spirito*, la *Scienza della logica* e la *Filosofia della storia*, una versione internamente consistente (e quindi “non dialettica”) dell’hegelismo, che, pur negando la reale complessità dei testi hegeliani, si rivestiva di un’abbagliante raffinatezza teorica che rendeva ancora più drammatica la rivelazione finale della funzione di Hegel:

2 L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione (Note per una ricerca)*, in *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 81-118.

3 V.I. Lenin, *Lettere da lontano*, in *Opere complete*, vol. XXIII, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 297-341.

Quando la *Fenomenologia* celebra, in un testo bello come la notte, “il lavoro del negativo” negli esseri e nelle opere, il soggiorno dello Spirito nella morte stessa, l’inquietudine universale della negatività che smembra il corpo dell’Essere per generare il corpo glorioso di questo infinito, del niente divenuto Essere, lo Spirito – ogni filosofo trema fin nell’anima come davanti ai Misteri.<sup>4</sup>

Col separare la nozione di contraddizione propria alla tendenza interna al marxismo – che egli riconosceva come hegeliana –, da quella effettivamente utilizzata nella pratica della lotta di classe, Althusser tracciò i contorni di un Hegel insolito, senza contraddizione o conflitto, che ottenne rapidamente l’approvazione di Deleuze<sup>5</sup> e persino di Derrida (che, tuttavia, sospettava che Althusser si aggrappasse ad alcuni aspetti della filosofia hegeliana, in particolare a quel concetto di dialettica che per Derrida, alla fine degli anni ’60, manteneva, in tutte le sue possibili forme, una funzione reattiva e apologetica<sup>6</sup>).

Come è noto, il tentativo althusseriano di rimuovere gli ostacoli fabbricati a partire da pezzi della filosofia hegeliana fu presto seguito da un’esaltazione di Spinoza, come se quest’ultimo fosse l’antidoto all’hegelismo. In *Leggere il Capitale*, del ’65, tre anni dopo *Contraddizione e surdeterminazione* e due anni dopo *Sulla dialettica materialista*, Althusser scriveva che

la filosofia di Spinoza introduce una rivoluzione teorica senza precedenti nella storia della filosofia e, senza dubbio, la più grande rivoluzione filosofica di ogni tempo, al punto che possiamo considerare Spinoza, dal punto di vista filosofico, l’unico antenato diretto di Marx. Tuttavia, questa rivoluzione radicale è stata l’oggetto di una prodigiosa rimozione storica e della filosofia spinozista ne è stato pressappoco ciò che ne è stato e ne è ancora, in certi paesi, della filosofia marxista: essa è servita da ingiuria infamante per l’accusa di “ateismo”. L’insistenza con la quale il XVII e il XVIII secolo ufficiali si sono accaniti sulla memoria di Spinoza, la distanza che ogni autore doveva ineluttabilmente prendere nei suoi riguardi per avere il diritto di scrivere (cfr. Montesquieu), testimoniano non solo della repulsione, ma anche della straordinaria attrazione del suo pensiero. La storia dello spinozismo rimossa dalla filosofia, si sviluppa allora come una storia sotterranea che agisce in altri luoghi, nell’ideologia politica e religiosa (il deismo) e nelle scienze, ma non sulla scena illuminata della filosofia visibile.<sup>7</sup>

In aggiunta al fatto che la descrizione di Spinoza come artefice della più grande rivoluzione mai vista nella storia della filosofia lasciava in sospeso la natura e gli obiettivi di questa rivoluzione, Althusser, nella stessa opera e quasi di sfuggita, osservava anche che era “il primo che abbia mai posto il problema del *leggere*, e di conseguenza dello *scrivere*”<sup>8</sup>. Per la maggior parte dei suoi lettori questa indicazione era solo un po’ meno enigmatica della prima. Chi, poi, ha letto *Pour une théorie de la production littéraire* di Macherey<sup>9</sup> – un libro la cui preoccupazione principale era quella di esaminare la materialità della scrittura e di ricavare da questa analisi un resoconto critico degli approcci

4 L. Althusser, *Sulla dialettica materialista (La diseguaglianza delle origini)*, in *Per Marx*, cit., p. 187.

5 Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, cap. 1.

6 L’Archivio Althusser dell’IMEC contiene le *Notes sur la dialectique* di Althusser (20ALT/18/23), scritte dopo una discussione con Derrida nel 1979.

7 L. Althusser et al., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006, p. 189.

8 Ivi, p. 20.

9 P. Macherey, *Per una teoria della produzione letteraria*, PGreco, Milano 2024.

esistenti riguardanti la lettura della letteratura –, ha appreso che Althusser si riferiva al capitolo sette del *Trattato teologico-politico*, intitolato *L'interpretazione della Scrittura*<sup>10</sup>. Macherey ha notato che il protocollo spinziano di lettura della Bibbia ha aperto una serie di interrogativi sulla natura dei testi, sulla possibilità che essi contengano significati nascosti sotto la loro superficie, sulle norme che gli imponiamo, come consistenza, coerenza e completezza. Più che tentare di conciliare i diversi, divergenti e, in definitiva, contraddittori insegnamenti che si trovano sulla superficie leggibile delle Scritture, Spinoza suggeriva che non dovremmo considerare queste differenze come difetti o imperfezioni, ma come effetti della storia, che è contemporaneamente dentro e fuori dai testi. Nel caso dei testi filosofici, l'idea che lo scopo degli studiosi sia quello di scoprire errori di ragionamento o argomentazioni sbagliate per poi sostituirli con argomentazioni migliori lascia spazio all'idea che una conoscenza adeguata di quei testi, più che dall'eliminazione, derivi proprio dalla spiegazione delle loro discrepanze e delle loro lacune. Questa era già la modalità materialista hegeliana di lettura dei testi filosofici. Il principio era: le opere filosofiche diventano intelligibili soltanto a partire dalle contraddizioni che le attraversano.

Questa tesi originariamente hegeliana – ora trasformata in “lettura sintomale” –, ha consentito ad Althusser, Macherey e Balibar di individuare il ricorso a quei concetti hegeliani (su tutti, quello di tempo storico) che restavano antitetici rispetto alla problematica aperta da Marx. Allo stesso tempo, il nuovo protocollo di lettura richiedeva e rendeva possibile un resoconto dettagliato dei conflitti propri a ogni data filosofia, compresa quella di Hegel. Da questo punto di vista, Althusser e Macherey potevano iniziare a identificare quegli elementi della filosofia hegeliana che, alla luce di una particolare congiuntura, parevano liberarsi dalla totalità che Hegel stesso seguitava a voler costituire con la propria filosofia. Le *Lezioni sulla storia della filosofia* del 1825-1826 iniziano con la non-filosofia che la filosofia deve negare per diventare se stessa: le dottrine orientali o cinesi, indiane, islamiche ed ebraiche che passavano per filosofia ma che nella loro essenza erano anti-filosofie che minacciavano di ridurre tutto il pensiero alla vuota uniformità dei deserti e delle pianure che queste culture abitavano, in opposizione alle foreste dell'Europa centrale e settentrionale. Agli occhi di Hegel, Spinoza rappresenta la sublimazione della non-filosofia all'interno della filosofia stessa. È per questo che ha descritto la sua filosofia come un *Nachklang des Morgenlandes*, definizione che spesso viene tradotta come “eco dell'Oriente”<sup>11</sup>. Ma *Nachklang* può anche riferirsi a qualcosa che indugia, che permane, a qualcosa che ha valicato il suo tempo; mentre *Morgenlandes*, convenzionalmente inteso come “terre d'Oriente” o “Oriente”, significa letteralmente “terre del mattino”, in riferimento al fatto che il sole sorge a est. La scelta di questa parola invece di *Orient*, che Hegel pure usa altrove, ci ricorda che la filosofia di Spinoza ha indugiato oltre il suo tempo come un residuo di epoche lontane, come un'alba della filosofia, quando la luce aveva appena iniziato a dissipare le tenebre.

Come gli ebrei che si rifiutarono ostinatamente di riconoscere in Gesù Cristo il vero messia dopo il suo breve soggiorno sulla terra, Spinoza rappresenta l'incarnazione della non-filosofia non-europea che non solo si è rifiutata di svanire per tempo, ma è riemersa, travestita da pensiero moderno. Secondo Hegel, Spinoza parla il linguaggio del carte-

10 B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni, F. Fergnani, UTET, Torino 1972, pp. 508-534.

11 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, *La filosofia moderna*, t. 2, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 104.

sianesimo, ma lo fa solo per meglio occultare ciò che lo accomuna alle dottrine degli eleati, degli ebrei, degli arabi e degli induisti: cosa, questa, che riguarda soprattutto l'idea dell'Uno indifferenziato in cui si dissolvono tutte le esistenze individuali e particolari. Per Hegel, la sostanza di Spinoza è la negazione; o, meglio, è la negatività non mai negata, la negatività da intendersi come abisso dell'essere piuttosto che la sua sorgente. Per quanto sia indifendibile, il resoconto hegeliano sulla sostanza non è privo di significato: ci dice che Spinoza rappresenta l'abisso sempre più profondo del programma filosofico di Hegel, il cui compimento è legato, come si dice nella conclusione delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, a quello della stessa filosofia. Così, essendo sopravvissuto al progresso della filosofia e alla necessaria universalizzazione del cristianesimo, il pensiero di Spinoza minaccia di indugiare oltre la fine. Unico superstite, forse, della negazione della negazione, quello di Spinoza è un pensiero la cui sopravvivenza rappresenterebbe la negazione della negazione della negazione e, quindi, il tracollo di ogni teleologia.

Dalla prospettiva teorica di Macherey, tuttavia, non è possibile opporre uno Spinoza materialista a un Hegel idealista. Un'operazione di questo tipo porterebbe necessariamente alla soppressione delle contraddizioni, delle discrepanze e delle lacune proprie a entrambi i filosofi. Trasformerebbe Hegel nel suo stesso altro, modellerebbe un improbabile Hegel che si è in qualche modo svincolato dallo sviluppo contraddittorio che, come egli stesso ha affermato ripetutamente, è, precisamente, ciò che rende intelligibile la storia della filosofia. Macherey, invece, prendendo come proprio oggetto la critica di Hegel a Spinoza, non solo ci mostra le *impasse* del pensiero di Hegel, ma anche i momenti in cui Hegel abbandona un percorso tracciato scrupolosamente nel momento in cui vede che lo condurrà a Spinoza. Hegel è costretto a trovare altrove o a fabbricarsi da solo le idee che attribuisce a Spinoza – idee incompatibili con qualsiasi affermazione presente nell'*Etica*, in particolare quelle riguardanti la sostanza e la sua relazione con gli attributi e i modi. E tuttavia, Macherey non è interessato a correggere l'imprecisa lettura hegeliana dell'*Etica*: l'ipotesi che guida la sua analisi, piuttosto, sta nel fatto che i punti in cui Hegel è più critico nei confronti di Spinoza non sono solo quelli in cui il resoconto che fa delle argomentazioni effettive di Spinoza è in netto contrasto con ciò che Spinoza dice esplicitamente. Ancora più importanti, sono i punti in cui la stessa traiettoria teoretica di Hegel tende a convergere con quella di Spinoza.

A differenza di Hegel, Spinoza non si limita a lasciar traccia delle sue a volte brusche interruzioni teoriche. Di più – attraverso varianti della frase: *sed de his satis* (ma di ciò tanto basta) –, le marca come punti di un'*impasse*. A volte dichiara di tornare sull'argomento che sta trattando, ma raramente mantiene la promessa. Forse, ancora più sorprendente, è il fatto che non abbia terminato alcune opere che gli hanno richiesto considerevoli sforzi: dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, che è certamente precoce, al successivo *Compendio di grammatica ebraica* e, ancor più significativamente, il *Tractatus politicus*. È soprattutto in quest'ultimo caso che il *sed de his satis* è seguito dall'aggiunta editoriale: *reliqua desiderantur* (il resto manca), una noterella postuma che drammatizza i ritmi spezzati e i lunghi silenzi, le deviazioni e i vicoli ciechi propri dell'esperienza di scrittura e di pensiero, o di pensiero attraverso la scrittura. Tentando di fondare o di rifondare la filosofia politica in base alle sue famose ridefinizioni dei termini politici (il diritto è co-estensivo al potere e il potere dell'*imperium* o dell'*imperator* è il potere della moltitudine), Spinoza, con più o meno successo, è riuscito a riconfigurare le teorie delle forme di governo monarchiche e aristocratiche alla luce di quei postulati. L'esposizione della terza forma di governo, quella democratica, dichiarata superiore alle

altre nel capitolo sedici del *Tractatus theologico-politicus*, ha lo spazio di un frammento relativamente breve ma lungo abbastanza da fornire una chiara visione delle contraddizioni in cui Spinoza si è imbrigliato, e che di colpo gli hanno fatto abbandonare la linea di ricerca. Ecco che, così, Spinoza riconosce gli ostacoli che hanno bloccato il movimento del suo pensiero e hanno impedito il completamento del *Tractatus politicus*: *sed de his satis*. Il suo gesto è ancora più degno di nota dal momento che alcuni di questi ostacoli sono sorti a partire dalle sue argomentazioni. È come se, senza saperlo, Spinoza avesse edificato un muro contro il quale il suo stesso pensiero politico si trovava in stato di interdizione. Pochi filosofi suoi contemporanei furono in grado, o ebbero l'onestà di identificare i punti d'arresto dei suoi avanzamenti teorici; così facendo, rese possibile ad altri, in un momento successivo e in una congiuntura diversa, tornare sui problemi che aveva tracciato, se non altro per sostituirli con altri.

Riferendosi all'Althusser degli *Elementi di autocritica*<sup>12</sup> (più precisamente, alle sue osservazioni sul paradosso della ripetizione anticipata di elementi chiave della filosofia hegeliana da parte di Spinoza), Macherey insiste su un avvicinamento di Spinoza e Hegel non riducibile alla loro somiglianza e alle loro similitudini. È come se essi, o forse parti del loro pensiero, formassero un singolare composto individuale definibile, a voler seguire le osservazioni contenute in *Etica II*, DEF.10, dalla sua capacità di produrre effetti. Ma questo accostamento non si basa solo sul principio della *convenientia*, cioè dell'accordo o della compatibilità. O se lo è, questo accordo è l'effetto di vincoli imposti da uno specifico rapporto di forze opposte. In effetti, si potrebbe descrivere questa cosa singolare formata dalla relazione Hegel-Spinoza come qualcosa di costituito da una molteplicità di forze dispiegate nella forma di una contraddizione surdeterminata definita dall'ineguaglianza che le è propria. Non c'è dubbio che, come hanno notato Althusser e Macherey, Hegel aderisca alla filosofia dell'immanenza che contraddistingue l'opera di Spinoza: il rifiuto della trascendenza, il riconoscimento dell'immanenza del diritto nel potere, la difesa della conoscenza contro la richiesta che la sua validità venga determinata da procedure di certificazione, il fatto che essa non sia semplicemente vera (o nel vero), ma certa. Ma i loro punti di contatto sono quelli da cui Hegel, proprio sulla base della comunanza che li avvolge, lancia i suoi attacchi a Spinoza (soprattutto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*): lo spinozismo, sostiene Hegel, è una variante del cartesianesimo in virtù del suo dualismo. Ci sono solo due attributi dell'unica sostanza, il pensiero e l'estensione. Inoltre, gli attributi sono emanazioni, cioè espressioni degradate dell'Uno che precede tutte le particolarità, le quali sono prive della realtà che esso solo possiede.

È interessante notare che nelle *Lezioni*, in uno dei resoconti più lunghi dedicati a un singolo filosofo, la parola “immanenza”, intesa come sostantivo o come aggettivo, compare soltanto una volta. Nella sezione su Spinoza, Hegel cita *Etica I*, P.18: “Dio è la causa immanente di tutte le cose e non già transitiva (*transiens*)”<sup>13</sup>, solo per dirci che in Spinoza non può esserci alcuna causa. La sostanza è una perpetua dispersione di se stessa nei suoi attributi e modi. Le sue creazioni non sono di natura teleologica, cioè prodotte da un soggetto libero che decide e determina il fine che una cosa è destinata a realizzare. Esse, piuttosto, sono di natura meccanica, sono parte di un processo naturale che non coinvolge alcun soggetto. Hegel usa una frase straordinaria per cogliere quello che considera il

12 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975.

13 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 120.

problema fondamentale della concezione spinoziana della sostanza come *Urgrund*. Lo fa, però, non nel capitolo su Spinoza, ma nella trattazione dedicata a Locke, qualche voce più avanti. Non è quindi un caso che pochi studiosi abbiano fatto riferimento a questa frase. Volontariamente o meno, essa è in qualche modo oggettivamente nascosta. Citerò l'originale tedesco e poi riporterò la traduzione:

*Spinoza hat dem Negativen Unrecht getan; es kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, alles Bestimmte geht zugrunde.*

Letteralmente:

Spinoza ha fatto torto a questo negativo; egli in tal modo non pervenne ad alcuna determinazione immanente, anzi nel suo sistema tutto quel ch'è determinato, individuale, perisce.<sup>14</sup>

Macherey, pienamente consapevole del rifiuto perentorio di Hegel verso la nozione spinoziana di causalità immanente – che considerava nient'altro che una copertura per la più impoverita possibile nozione di negazione in quanto perdita irreversibile, sostanza incapace di fungere da *Urgrund* di un progresso implacabile verso l'assoluto –, ha osservato che alla base della tesi appena riportata vi sia una frase che oggi, in parte proprio grazie a Hegel, viene considerata come imprescindibile per la comprensione delle argomentazioni che stanno alla base dell'*Etica*: *omnis determinatio est negatio*, ogni determinazione è una negazione<sup>15</sup>. Macherey ci ricorda che questo enunciato non si trova nell'*Etica* ma nella lettera 50 della corrispondenza di Spinoza, e non proprio nella forma datane da Hegel. Infatti, “l'uso che ne fa ha comunque una precisa precondizione nel fatto di essere separato dal suo contesto e preso assolutamente, come una formula quasi magica nella quale l'intero spinozismo, con le sue contraddizioni, le sue promesse e i suoi fallimenti, si trova in qualche modo riassunto”<sup>16</sup>. Macherey, nonostante questa caratterizzazione, rinuncia a qualsiasi tentativo di enfatizzare “il suo carattere artificioso” ma sottolinea come sia necessario “sapere quale ragionamento ha indotto Hegel ad attribuire questa frase a Spinoza e a farne il motivo e l'indice principale della loro divergenza”<sup>17</sup>. Questo enunciato deve essere inteso come assolutamente reale, come qualcosa “che funziona da qualche parte tra Spinoza e Hegel e nel quale la contraddizione tra le loro filosofie assume una forma visibile”<sup>18</sup>.

Per cominciare, l'enunciato secondo cui “ogni determinazione è una negazione”, soprattutto nella forma datane da Hegel, avrebbe potuto avviare un loro effettivo avvicinamento. Non rileva forse il riconoscimento del potere del negativo, in particolare del suo potere di mettere in moto proprio quella sostanza che Hegel ha regolarmente descritto come immobile e inerte? Non rappresenta il primo passo di un percorso che deve necessariamente concludersi con la negazione della negazione, con la perdita e il recupero dell'essere, con il ritorno a sé dell'essere che gli conferisce la sua concretezza? Inoltre, se è vero che la determinazione è negazione, la sostanza, in quanto assoluto che

14 Ivi, p. 151.

15 Cfr. ivi, p. 121.

16 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 121.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 122.

è indeterminato poiché precede la determinazione, non può essere intesa come avente un'esistenza positiva che viene negata nel momento dell'esteriorizzazione di tutto ciò che essa emana? Ma Hegel rifiuta anche questa possibilità, vedendo nel principio della sostanza come *causa sui*, non l'auto-produzione della sostanza, ma il principio della sua auto-eliminazione:

In pari maniera nella rappresentazione *orientale* dell'*emanazione* l'assoluto è la luce che illumina se stessa. Se non che non s'illumina soltanto, ma si *espande* anche. Le sue espansioni sono *allontanamenti* dalla sua limpida chiarezza; le creazioni susseguenti son più imperfette che le precedenti dalle quali provengono. L'espandersi è preso unicamente come un *accadere*, il divenire soltanto come una progressiva perdita. Così l'essere si offusca sempre più, e la notte, il negativo, è l'estremo termine della linea, che non torna più nella prima luce.<sup>19</sup>

Hegel non prende mai in considerazione nemmeno la possibilità di intendere l'assoluto come un'esistenza positiva che viene negata e che può essere rinegata nel movimento del suo ritorno a se stessa, nonostante i vantaggi che una tale lettura possa offrirgli dal punto di vista della sua concezione della storia della filosofia. Avrebbe potuto, ad esempio, fare di Spinoza l'adombramento di se stesso, conformemente a una lettura tipologica familiare a tutti i cristiani, come quella secondo la quale Mosè era il tipo, la prefigurazione di Paolo. Hegel, invece, vede in Spinoza un'eccezione al tempo necessariamente lineare e successivo della storia, un residuo dell'Oriente e dell'ebraismo, qualcosa che appartiene al passato ma che vaga nel tempo con totale noncuranza per la cronologia. Invece di considerarlo come una sorta di propria prefigurazione imperfetta (di cui è arrivato a correggere gli errori), e nonostante nelle *Lezioni* lo collochi tra Cartesio e Malebranche, Hegel fa un resoconto di Spinoza che rende impossibile iscriverlo all'Oriente o all'Occidente, agli antichi o ai moderni, all'ateismo o al misticismo. La filosofia di Spinoza è l'espressione di un nulla da cui non può venir nulla, per citare l'inizio della *Scienza della logica*, e, allo stesso tempo, è una dottrina la cui potenza la spinge fuori dalla teleologia della storia del concetto. Senza posto nel dispiegamento del concetto, senza posto in assoluto, Spinoza pensa dal di fuori di ciò che non ha un fuori – è una figura inassimilabile e indefinibile, una sfida permanente all'*Urgund* del pensiero di Hegel.

Abbiamo preso in considerazione la tesi hegeliana secondo la quale è il rifiuto del concetto di negazione della negazione a far fallire la filosofia di Spinoza (un concetto necessario alla coerenza del suo sistema ma che sarebbe apparso sul palcoscenico della storia solo con Hegel stesso). A questo punto, vorrei esaminare questo concetto nel suo rapporto con una nozione altrettanto, se non più familiare: quella di contraddizione. Come nota Macherey, la familiarità del concetto di negazione della negazione è in gran parte dettata dalla sua associazione alla famosa triade che funge da “hegelismo dei poveri”<sup>20</sup> (un'espressione che Althusser ha preso in prestito da Engels):

È lo schema formale della triade, al quale la presentazione dell'hegelismo è troppo spesso ridotta e che lo stesso Hegel ha espressamente respinto: prima un essere dà la sua presenza immediata, poi la sua negazione, cioè il riconoscimento dell'altro che infrange

19 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 607.

20 L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale*, a cura di M. Ciampa, Pratiche, Parma-Lucca 1977, p. 44.

quell'immmediatezza e infine una nuova negazione che si “aggiunge” alla precedente, se così si può dire, o la considera come oggetto, e la annulla, reintegrando l'essere iniziale nella sua identità aumentata da tutto ciò che essa è diventata, da tutto ciò che essa ha “appreso” nella successione di tali episodi.<sup>21</sup>

In un certo senso, quindi, il significato e la funzione della negazione diventano chiari solo nella negazione della negazione, emergono pienamente solo nel momento in cui ciò che è stato liberato e reso dalla prima negazione viene restituito al primo momento positivo che ora è più ricco di quanto fosse prima.

La dialettica, allora, deve funzionare come principio ordinatore della successione dei momenti storici, in modo tale che ciò che viene dopo sia sempre superiore a ciò che lo precede secondo un sistema di criteri immanenti alla storia in quanto tale? Da questo punto di vista la contraddizione è, simultaneamente, la garanzia del movimento contro la minaccia della stasi e dell'immobilità, e il mezzo per limitare questo movimento, impedendogli di disturbare l'ordine della successione delle totalità. Inoltre, la contraddizione funge anche da principio ordinatore del sistema sincronico interno al momento storico. Essa diventa il principio di intelligenza che consente di trascinare nella propria orbita tutti i conflitti possibili, funzionando in definitiva come una forza unificante che assicura al momento storico la sua coerenza. È una dialettica che risolve e riconcilia. I suoi conflitti sono solo mezzi per il raggiungimento di un ordine superiore, sono le astuzie del progresso della ragione. È una dialettica al cui smembramento del presente non può resistere nessuna materialità. È proprio qui che, secondo Macherey, incontriamo la tesi di Hegel secondo la quale ciò che è necessario ma è assente nell'*Etica* di Spinoza è la concettualizzazione della sostanza come soggetto. Ed è qui, precisamente, che dobbiamo porre la domanda:

Il “soggetto” hegeliano non è forse l’immagine riflessa del soggetto della ragione classica? Immagine critica probabilmente, che rivela le insufficienze di una razionalità astratta e la scomponete. Ma nient’altro che un’immagine, legata ancora al modello da cui dipende e del quale riproduce a suo modo le caratteristiche essenziali. Hegel dunque, rispetto al pensiero tradizionale che egli critica, compierebbe solo uno spostamento, ponendo in una fine, non meno assoluta del cominciamento dal quale era stata sradicata, l’illusione di una razionalità ideale, libera da ogni materialità nel suo non ammettere nessun elemento che gli sia esterno.<sup>22</sup>

La dialettica hegeliana assume la forma di un soggetto originario risvegliato nell’essere dalla sua alienazione, dalla mancanza originaria del soggetto, dalla mancanza di se stesso che rende necessario il proprio ritrovamento, dal movimento con cui il soggetto via via raccoglie e assimila nella totalità che è il suo fine e la sua meta ciò che ha perduto. La sostanza come soggetto è la sostanza dotata di un’intenzione e della volontà di attuarla: il ritorno a sé è contemporaneamente un’interiorizzazione delle parti perdute di sé, cioè delle manifestazioni che ne sono scaturite, parti che devono essere ritrovate e ordinate nella gerarchia necessaria alla coerenza del tutto. La dialettica di Hegel, tuttavia, incarna una contraddizione inevitabile che diventa visibile solo nel momento in cui il lungo percorso di ritorno a se stesso del Concetto si completa, nel momento in cui

21 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 126-127.

22 Ivi, p. 213.

l'origine viene riassorbita nella fine da cui proviene. Le contraddizioni si risolvono, ma solo al prezzo di cedere il passo a nuove contraddizioni irrisolte, come se il superamento di una contraddizione producesse necessariamente una nuova contraddizione irrisolta, cosa che implicherebbe una sequenza infinita ed eterna di contraddizioni. Ma se fosse così, il lavoro del negativo sarebbe un processo senza soggetto né fine di infinite contraddizioni. Per approfondire questa nozione potremmo chiederci, come fa Macherey, per quale motivo le contraddizioni debbano muoversi in fila indiana, una per una. E se, in assenza di una forma invariante, le contraddizioni producessero più di un insieme di elementi contraddittori, o se producessero contraddizioni i cui elementi non si limitassero ad essere soltanto due? Sono domande che all'interno del sistema teorico di Hegel non possono trovare risposta. Il lavoro del negativo esiste ed è determinato dalla causa finale, il Concetto, e il Concetto può essere solo una vuota astrazione se gli manca "la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo"<sup>23</sup>. Deve sperimentarsi "nell'essere-altro e nell'estraneazione" e "nel superamento di questa estraneazione"<sup>24</sup>.

Al termine di *Hegel o Spinoza*, Macherey si concentra sulla contraddizione che mette Hegel contro se stesso. È una contraddizione la cui complessità suggerisce che siamo in presenza della contraddizione surdeterminata che le opere principali di Hegel cercano preventivamente di escludere.

Il "lavoro del negativo" ha per oggetto il negativo stesso che cancella. Contro i filosofi impazienti e le logiche incomplete, che sopprimono la contraddizione nel loro fondamento o nel loro cominciamento, bisogna scommettere sul trionfo della contraddizione su se stessa, che la fa sparire in quella fine della quale essa non è altro che una manifestazione: per il concetto, la via aperta dalla negazione assoluta è anche la promessa di accedere all'infinito.<sup>25</sup>

Ma l'incontro tra Spinoza ed Hegel, che per Macherey produce idee originali che non appartengono né all'uno né all'altro ma ad entrambi, non invalida l'idea della dialettica.

Per Hegel il pensiero di Spinoza non è ancora abbastanza dialettico. E se lo fosse già troppo? O se almeno lo fosse in un modo inaccettabile per Hegel? La decisa negazione di questa dialettica – diciamo, per farla breve: di una dialettica senza teleologia – alla quale Hegel procede con l'intermediazione di Spinoza, è proprio il suo modo per incontrare nello sviluppo del proprio pensiero un ostacolo invalicabile, l'ostacolo di un discorso di cui non bisogna affermare che non è *ancora* hegeliano, ma che non lo è *già più*. È così che la presentazione evoluzionista della storia della filosofia va in frantumi.<sup>26</sup>

In questo senso, Macherey ha tracciato una linea di demarcazione che separa Hegel da se stesso, dal proprio spinozismo, da uno spinozismo per molti versi opposto a quello che pretende di trovare in Spinoza. Eppure, questo spinozismo che diviene percepibile solo quando Hegel non parla di Spinoza ma lo imita nel senso dell'imitazione degli affetti di *Etica III*, P.27, si modifica nello stesso processo di imitazione. Per riprendere l'esempio riportato sopra, nella lunga e apparentemente esaustiva sezione delle *Lezioni* dedicata a Spinoza, Hegel impiega la nozione di immanenza senza spiegare o anche solo riconosce-

23 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 14.

24 *Ibidem*.

25 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 216.

26 Ivi, pp. 18-19.

re il ruolo che essa svolge nel pensiero di Spinoza. Nell'intero terzo volume delle *Lezioni* del 1825-1826 (dedicato alla filosofia medievale e alla filosofia moderna, compreso Spinoza), il termine "immanenza" non compare mai, mentre il termine "immanente" compare solo sei volte (in altre edizioni compare quindici volte). Nella *Scienza della logica*, invece, "immanente" compare 232 volte, "immanemente" 20 volte e "immanenza" 2 volte. È una discrepanza che meriterebbe di essere esaminata da vicino, cosa impossibile in questa sede. Nondimeno, Hegel sembrerebbe aver scritto una storia della filosofia non come hanno fatto altri – cioè per trasformare questa storia nella preistoria del proprio pensiero –, ma, proprio al contrario, per negare l'esistenza di una tale preistoria e interpretare i filosofi verso i quali è più debitore in modi che servono a oscurare il suo debito verso di essi. Nel caso di Spinoza, ciò che Hegel deve reprimervi è la possibilità che le sue opere, diventando intelligibili, inizino a fornire le risposte alle domande che pone. Hegel, talvolta, pare avviare una campagna preventiva per l'esclusione di una tale lettura attraverso quella che Macherey chiama un'interpretazione sorprendentemente imprecisa dei testi, un'interpretazione che spesso contraddice le parole delle opere spinoziane. La questione della dialettica con cui Macherey conclude il suo studio rappresenta chiaramente un'eccezione agli esempi di fraintendimento hegeliani citati sopra. Sembrerebbe essere appannaggio esclusivo di Hegel, anche se la sua difesa della teleologia e della negazione della negazione è in parte fondata sull'esclusione della nozione spinoziana di causalità immanente. E se tale argomentazione è valida, perché preservare o ripristinare la nozione di dialettica, dato il suo legame apparentemente indissolubile con la teleologia, uno degli ostacoli epistemologici più rilevanti per una conoscenza adeguata della storia umana? La risposta sta nel fatto che la dialettica di Hegel si oppone solo in parte alla nozione spinoziana di immanenza. È proprio questa nozione che Hegel, senza il minimo riferimento a Spinoza, mobilita nella sua critica alla dialettica trascendentale di Kant e all'idea dei limiti necessari della conoscenza. Per Hegel, l'unica dialettica concepibile è una dialettica immanente. All'inizio della *Scienza della logica*, egli ci chiede di rinunciare alle forme di trascendenza in quanto forme di rinuncia al mondo, e di "vive[re] nel dialettico"<sup>27</sup>, cioè nel movimento infinito della contraddizione senza risoluzione finale. Una dialettica senza teleologia è una dialettica che rende intelligibile la molteplicità dei conflitti e degli scontri che si manifestano nella vita sociale, compresa la lotta di classe nella sua irriducibile complessità, senza tentare di spiegarli o di ridurli a un ordine sincronico o diacronico. Potremmo pensare a una dialettica materiale o materialista come all'auto-conoscenza di coloro la cui lotta rende impossibile negare l'esistenza della lotta. Ritornare a Hegel dal luogo occupato da Macherey significa scoprire un altro Hegel, l'altro di Hegel, l'altro termine della contraddizione che fa della sua filosofia la filosofia che è.

[tr. it. di Giacomo Clemente]

27 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 39.





## VERUM INDEX SUI ET FALSI

ÉTIENNE BALIBAR

Per questa conferenza celebrativa di *Hegel o Spinoza* di Pierre Macherey, adatterò in inglese una presentazione orale che avevo offerto nel 2015 in occasione di una precedente celebrazione dello stesso libro, organizzata congiuntamente da Filippo Del Lucchese, Chantal Jaquet, Warren Montag, Pierre-François Moreau e Pascal Sévérac alla Sorbona. Il titolo è rimasto invariato, nell'originale latino.

*Hegel o Spinoza* è stato pubblicato per la prima volta in francese, nella collana creata e diretta da Louis Althusser, nel 1979. È ormai un classico, mai scomparso dalle liste di lettura accademiche di tutto il mondo. La sua tesi provocatoria (che Spinoza in realtà “confutava” in anticipo l’interpretazione della sua filosofia proposta da Hegel) è diventata un modello per tutta una serie di letture che affrontano le opere filosofiche *sub specie actualitatis*. Certamente può essere utilizzata a prescindere dalla congiuntura in cui è stata scritta, e tuttavia la conoscenza di questa può contribuire alla comprensione delle sue intenzioni e delle sue poste in gioco. Un’indicazione di questa dipendenza è data dalla prefazione di Macherey alla nuova edizione del 1990, che “ribalta”, per così dire, le conclusioni della prima.

Esaminerò questa congiuntura attraverso la seguente lente: il legame che si può stabilire tra la celebre frase spinozista: *verum index sui et falsi* (a cui Macherey fa riferimento nella sezione del suo libro su “Idea adeguata e idea inadeguata”<sup>1</sup>), e quella che era stata la “problematica” del “gruppo Spinoza” formato da Althusser e dai suoi studenti tra la fine degli anni Sessanta e l’inizio degli anni Settanta<sup>2</sup>. Nei suoi *Elementi di autocritica* del 1974, Althusser scrive: “Se non siamo stati strutturalisti possiamo, adesso, confessare perché: perché siamo sembrati esserlo, ma non lo siamo stati, perché dunque è accaduto questo singolare malinteso, da cui sono stati tratti interi libri. Siamo stati colpevoli di una passione ben altrimenti forte e compromettente: *siamo stati spinoziani*. A modo nostro, naturalmente”<sup>3</sup>. Ma chi è esattamente questo “Noi”? Come minimo

1 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, a cura di E. Marra, ombre corte, Verona 2016, p. 75.

2 I due libri fondatori, *Per Marx* (del solo Althusser) e *Leggere il Capitale* (di Althusser e di alcuni suoi discepoli), furono entrambi pubblicati nell’autunno del 1965. *Per una teoria della produzione letteraria* di Macherey, che per molti aspetti costituisce il “terzo volume” di *Leggere il Capitale* e comunque un complemento essenziale della stessa ricerca, raccoglie i saggi scritti nel ’65 e ’66 (cfr. P. Macherey, *Per una teoria della produzione letteraria*, PGreco, Milano 2024).

3 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 27-28. Più avanti, nello stesso testo, si legge quanto segue: “Mi accontenterò di un ultimo tema: quello del famoso

deve includere Macherey, e persino concedergli un posto centrale... infatti possiamo tranquillamente sostenere che *senza il contributo di Macherey*, “Noi” non saremmo mai stati spinozisti – o non allo stesso modo<sup>4</sup>. Sarebbe quindi troppo semplicistico vedere nel libro di Macherey del 1979 la realizzazione posticipata della formula di Althusser secondo cui “[n]ella ripetizione anticipata di Hegel da parte di Spinoza, abbiamo cercato e creduto di discernere a quali condizioni una filosofia potrebbe produrre effetti a servire al materialismo, sotto le proclamazioni e i silenzi, [...] grazie [...] al dispositivo teorico delle sue tesi, in breve, grazie alle sue *posizioni*”<sup>5</sup>. Si tratta piuttosto di rivelare la *reciprocità* (ma anche, in parte, la *tensione*) tra le formulazioni di Althusser e Macherey nel primo periodo. La loro posta in gioco riguarda il “materialismo”, certo, ma soprattutto la “dialettica”. E mi sembra che siano ancora importanti per i nostri usi attuali di Spinoza, Hegel, Marx – separatamente o insieme.

Mettiamo a confronto due testi. Il primo, che devo citare a lungo con alcuni tagli, proviene da *Hegel o Spinoza*, nella sezione finale del capitolo sul *more geometrico* (“Idea adeguata e idea inadeguata”). A pagina 66, leggiamo:

Ne deriva una conseguenza importantissima: un’idea non può essere più o meno adeguata alla maniera di una rappresentazione che imita più o meno bene il suo modello e che può essere valutata secondo questo grado di conformità. La teoria dell’idea adeguata elimina dall’ordine della conoscenza ogni normatività e nel contempo impedisce il ritorno dell’illusione finalista che assilla le teorie classiche della conoscenza. L’idea è completamente adeguata nella misura in cui è così necessariamente e in assenza di ogni intervento di un libero arbitrio: è questa la chiave della sua oggettività. Ciò è espresso da Spinoza in una formula provocatoria: “tutte le idee, in quanto sono riferite a Dio, sono vere”. “In quanto sono riferite a Dio” significa nel loro essere comprese secondo la necessità causale di quel processo che le ha generate. Da questo punto di vista, tutte le idee sono adeguate; tutte le idee sono vere. Tutte le idee comprese le idee inadeguate o confuse; anche le idee false sono a loro modo vere. Per questo motivo Spinoza scrive: “verum index sui et falsi”. Nella natura stessa del vero c’è qualcosa che fa riferimento alla possibilità di errore e che la spiega [...] In

---

‘verum index sui et falsi’. Ho detto che esso ci era parso autorizzare una concezione ricorrente della ‘rottura’. Ma non aveva solo questo senso. Affermando che ‘il vero si indica da sé e indica il falso’, Spinoza scartava la problematica del ‘criterio di verità’. Se si pretende di giudicare della verità che si possiede con un ‘criterio’ qualunque, ci si espone al problema del criterio, giacché esso deve essere vero, e questo all’infinito. Che il criterio sia esterno (l’adeguamento dello spirito e della cosa, come nella tradizione aristotelica) o interno (l’evidenza cartesiana), in ogni caso il criterio è da rifiutare: esso è infatti la figura di una Giurisdizione o di un Giudice che deve autenticare e garantire la validità del Vero. E con lo stesso movimento Spinoza scarta la tentazione della Verità: da buon nominalista (il nominalismo poteva allora essere, per riconoscimento dello stesso Marx, l’anticamera del materialismo) Spinoza parla solo del ‘vero’. Di fatto, la Verità e la Giurisdizione del Criterio vanno sempre di pari passo, poiché il criterio ha la funzione di autenticare la Verità del vero. Scartate le istanze (idealiste) di una teoria della conoscenza, Spinoza suggeriva allora che ‘il vero’ ‘si indica da sé’, non come Presenza ma come Prodotto, nel doppio senso del termine ‘prodotto’ (*risultato* del lavoro di un processo che lo ‘scopre’), come rivelantesi nella sua stessa produzione” (ivi, p. 32).

4 Alcune indicazioni che evidenziano questo fatto si possono trovare nel libro ormai classico di W. Montag, T. Stolze (eds.) *The New Spinoza*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1997. Cfr. anche E. Delruelle, “Nous avons été spinozistes”. *Spinoza et le Marxisme en France*, in Q. Landenne, T. Storme (eds.), *L’Actualité du “Tractatus” de Spinoza et la question théologico-politique*, Éditions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 2014.

5 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 30.

Spinoza, invece [che in Cartesio], la teoria dell'errore è subito inclusa in quella della verità ed è tutt'uno con essa: anche le idee false sono idee singolari e, in un caso come nell'altro, il problema consiste nel sapere come siano prodotte necessariamente.<sup>6</sup>

È interessante notare che Macherey non avrebbe potuto scrivere che “la teoria dell’idea adeguata elimina dall’ordine della conoscenza ogni normatività” se, invece della frase *verum index sui et falsi* (che compare nella lettera 74 di Spinoza ad Albert Burgh del 1675), avesse citato l’altrettanto famosa “variante” che compare nell’*Etica* II.43: *veritas norma sui et falsi*, spesso considerata come “significante” la stessa cosa. Perché Macherey privilegia il *verum index sui...* unendolo a un commento dettagliato delle proposizioni dell’*Etica* II che riguardano le idee vere e false, e la dipendenza di questa opposizione dalla più fondamentale dottrina dell’*adeguatezza*? Per due motivi, presumo: perché è più frequente nelle discussioni dell’idealismo tedesco, da Jacobi in poi<sup>7</sup>; e perché è quella scelta da Althusser quando, insieme all’*habemus enim ideam veram* del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, vuole indicare l’opposizione tra la filosofia della *produzione della conoscenza* di Spinoza e le “teorie classiche della conoscenza”, che cercano una *garanzia a priori* per l’accesso alla verità, sia essa trascendentale, metafisica o addirittura dialettica<sup>8</sup>.

Da qui l’importanza di un altro testo, che cronologicamente viene prima: nella *Prefazione a Leggere il Capitale* (1965), Althusser aveva fatto due volte riferimento a un importante articolo appena pubblicato da Macherey (probabilmente in accordo con lui), *À propos de la rupture*, selezionando le seguenti frasi:

Una scienza progredisce, cioè vive, solo grazie all'estrema attenzione che presta ai punti in cui è teoricamente fragile. In base a questi criteri, essa dipende meno [...] da ciò che sa che da ciò che non sa; il suo presupposto assoluto è concentrarsi su questo ignoto, e porlo in modo rigoroso come un problema. Ma l'ignoto di una scienza non è ciò che l'ideologia empirista pensa [...] ma per eccellenza [...] tutto ciò che in essa "suona vuoto" a un orecchio attento, nonostante la sua pienezza.<sup>9</sup>

6 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 74-75.

7 Si veda G. Stieg, *Goethe et Spinoza*, in “Revue germanique internationale”, vol. 12, 1999, pp. 63-75.

8 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 20: “Dietro questo travestimento dell’errore in ideologia restava un fatto: la dichiarazione d’opposizione tra la verità e l’errore, e questo è oggettivamente uno dei sintomi della nascita, del sorgere di una scienza (quando si tratta veramente di una scienza). Senza dubbio, per quanto si dica, io non ero legato ad un’opposizione ‘non dialettica’ della scienza e dell’ideologia: mostravo infatti che questa opposizione era ricorrente, dunque storica e dialettica, poiché è solo a condizione d’aver ‘scoperto’ e ‘acquisito’ la ‘verità’ che lo scienziato può allora, e solo allora, da questa posizione conquistata, volgersi alla preistoria della scienza e qualificarla, in tutto o in parte, come errore, come ‘tessuto di errori’ (Bachelard), anche se vi riconosce delle verità parziali da considerare eccezioni o delle anticipazioni da raccogliere (ad esempio: l’Economia classica, il Socialismo utopistico): ma anche queste eccezioni sono possibili solo perché le verità parziali e le anticipazioni della preistoria sono allora riconosciute e identificate come tali a partire dalla verità infine scoperta e posseduta. ‘Habemus enim ideam veram...’ (Spinoza). È in effetti in quanto (enim) possediamo (habemus) un’idea vera che... Possiamo anche dire: ‘Verum index sui et falsi’; il vero si indica da sé e indica il falso; dunque il riconoscimento dell’errore (come pure delle verità parziali) è la ricorrenza del vero”.

9 L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in Id. et al., *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 28.

E soprattutto:

Il fatto che questo ci costringa a porre il problema della “rottura epistemologica” [...] anche per Marx accresce notevolmente il nostro compito [...] dobbiamo pensare (in modo del tutto inedito) il rapporto tra una scienza e l’ideologia che l’ha fatta nascere e che continua ad accompagnarla silenziosamente più o meno per tutta la sua storia [...] una tale osservazione ci pone di fronte al problema di una scienza che non è una scienza, ma un’ideologia che non è una scienza. Tale constatazione ci mette di fronte alla constatazione che ogni scienza [...] può essere pensata solo come una “scienza dell’ideologia”, [questo fatto] ci sconcerterebbe, se non fossimo avvertiti della natura dell’oggetto della conoscenza, che può esistere sotto forma di ideologia solo nel momento della costituzione della scienza che ne produrrà la conoscenza nella modalità specifica che la definisce.<sup>10</sup>

Si può subito notare che, laddove Althusser, *citando Macherey* in nota, utilizza il termine *scienza*, ed elabora il processo “epistemologico” della “costituzione della scienza” e le tracce o la “continuazione” che esso comporta, Macherey utilizzava sistematicamente il termine *teoria* o subordinava il termine *scienza* alla categoria più generale di “teoria”:

Spinoza è veramente il primo ad aver formulato teoricamente il rapporto tra teoria e ideologia: il punto essenziale è che si tratta di un rapporto vero. Se la teoria è sempre teoria dell’ideologia, e se la conoscenza del terzo tipo ha sempre bisogno della conoscenza del primo tipo, è proprio perché un’idea è tanto reale quanto intelligibile.<sup>11</sup>

Nel suo articolo originale, Macherey aveva scritto che “forse Althusser avrebbe dovuto sviluppare le allusioni che ha fatto due volte a Spinoza”; ma, nel suo commento retrospettivo del 1999, che suona terribilmente autocritico (dichiarandolo un testo “teoreticista” e rimproverandogli un “tono da maestro di scuola”), si trovano alcuni chiarimenti chiave:

Era quantomeno bizzarro presentare questa replica della “filosofia positiva” di Auguste Comte come il *nec plus ultra* di un marxismo “teorico” [...] Bachelard, Koyré, Canguilhem, Foucault che diventano maestri di marxismo, fatemi il piacere. Ancora più incongruo, aver fatto di Spinoza un partner in questa operazione...<sup>12</sup>

E continua:

Questo ci permette di capire che tipo di uso facevamo allora della filosofia di Spinoza, e perché ci interessava tanto: la usavamo come un’arma che rivolgevamo contro una rappresentazione meccanica del rapporto tra il reale e il pensiero [...] e vedevamo nello spinozismo uno strumento per introdurre una certa dose di dialettica interna nella comprensione di questo rapporto. Può sembrare strano, ma il gancio che coglievamo nella dottrina di

10 Ivi, p. 44. Cfr. anche P. Macherey, *À propos de la rupture*, in *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie (1965-1997)*, PUF, Paris 1999, pp. 9-34. L’articolo di Macherey è stato pubblicato originariamente su “La Nouvelle Critique” (n. 166) nel maggio 1965. Lo stesso Macherey l’ha inserita con un commento retrospettivo nell’antologia dei suoi saggi *Histoires de dinosaure*, dove le due formule selezionate da Althusser si trovano alle pagine 16 e 18.

11 *Ibidem*.

12 Ivi, p. 23.

Spinoza era una tendenza dialettica che credevamo di trovare in essa [...]. In altri termini, non vi vedevamo tanto un'ontologia naturalista che produceva effetti etici specifici, quanto un'epistemologia storica in potenza, il cui sviluppo avrebbe distrutto le strutture della teoria classica della conoscenza basata sull'opposizione del soggetto e dell'oggetto [...]. Abbiamo letto l'*Etica* [...] privilegiando la Parte II [...] perché speravamo di trovarvi una definizione del pensiero immediatamente articolata con una certa pratica della filosofia.<sup>13</sup>

Quale esattamente? È stato anche chiamato “il lavoro del (conceitto)”, illustrando una “concezione della filosofia come pratica”:

Che cos’è un confronto di idee? [...] Non è forse un confronto interno che mette in evidenza la modalità con cui si propongono posizioni antitetiche, dove uno standard comune esiste solo se si determinano certe precise condizioni, che non precedono il dibattito, ma ne derivano? In un certo senso recuperiamo qui l’idea di Spinoza, quando dichiara che “il vero indica se stesso e il falso (*verum index sui et falsi*), allo stesso modo in cui una luce che illumina se stessa illumina anche le tenebre”: il che significa che il rapporto tra vero e falso non è simmetrico, poiché solo il vero ha il potere di rivelare la non verità del falso che è anche, paradossalmente, la sua verità in quanto falsità, poiché la negazione o la privazione non è nulla “in sé”, quindi non può appropriarsi di sé. Alla fine, siamo portati a pensare che il falso sia solo una forma o una modalità del vero, un avatar della sua espressione o esposizione, che avviene in relazione all’ordine dell’esposizione e all’interno del suo quadro, dove viene introdotto attraverso un’operazione retroattiva. Althusser diceva che, nella formula di Spinoza *verum index sui et falsi*, l’elemento decisivo per il significato è *et falsi*, perché elimina ogni rappresentazione della verità come manifestazione solitaria e vittoriosa di se stessa, dimenticando che la verità esiste solo sullo sfondo dell’errore [...]. In un certo senso, quindi, la teoria è sempre “teoria dell’ideologia”, come avevo scritto, sia perché succede all’ideologia che era il suo terreno originario [...] sia perché crea progressivamente una distanza tra l’ideologia e se stessa, come risultato del suo lavoro, e assume l’ideologia come proprio oggetto. Ho cercato di renderlo comprensibile con una libera parafrasi di Spinoza sull’immaginazione del sole “distanza 200 piedi” [...] Questo era analogo all’idea althusseriana che [...] alla fine non c’è via d’uscita dall’ideologia: piuttosto che tagliarci dall’ideologia, la rottura epistemologica sarebbe un taglio all’interno dell’ideologia, manifestando una discrepanza che separa l’ideologia da se stessa [...] L’ideologico non è mai adeguato a se stesso [...] e se la scienza non può essere paragonata all’ideologia, è perché emerge come misura di questa inadeguatezza, dello spostamento all’interno dell’ideologia rispetto all’ideologia...<sup>14</sup>

Infine, siamo portati a intendere che, sotto le spoglie di un’autocritica, Macherey sta sostanzialmente riaffermando la sua posizione (“l’idea di fondo era giusta [*je touchais juste sur le fond*]”), pur colmando implicitamente la distanza tra Hegel e Spinoza: il processo di conoscenza viene descritto come “uno sviluppo dinamico che nasce dalle sue contraddizioni interne”, mentre l’idea di trovare in Spinoza una “tendenza dialettica [*disposition à la dialectique*]” è collegata a un’interpretazione della “rottura epistemologica” come “spostamento rispetto all’ideologia” reso possibile dalla valutazione della sua “inadeguatezza interna”. Non è forse questo, ci chiediamo, un equivalente di quello che Althusser, nella sua *Prefazione a Leggere il Capitale*, aveva chiamato “effetto di conoscenza [*effet de connaissance*]”<sup>15</sup>? Vale a dire non solo una *produzione* di conoscen-

13 Ivi, pp. 23-24.

14 Ivi, pp. 25-29.

15 L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, cit., p. 57.

ze (o di “oggetti di conoscenza”), ma una *suddivisione* nel campo della conoscenza tra la conoscenza propriamente detta e l’elemento ideologico con cui si rompe. Perciò la dottrina “spinozistica” secondo cui non c’è comunicazione tra il reale e l’idea di questo reale si giustifica nei termini di un’altra idea attribuita a Spinoza come interpretazione di *verum index sui*: la scienza è una *vera e propria trasformazione di idee false in idee vere* (o di idee inadeguate in idee adeguate); essa “produce” verità all’interno del sapere attraverso l’intendere e lo spostare la *méconnaissance* ideologica (l’ignoranza o, meglio, il misconoscimento). Si arriva così a intendere la formula chiave (che in realtà Althusser ha preso in prestito da Macherey, anche se ha contribuito alla sua scoperta) “*toute science est science de l’idéologie*” (“ogni scienza [teoria] è una scienza [teoria] dell’ideologia”) che deriva da una comprensione “dialettica” del *verum index sui et falsi*.

Ma questo approccio dialettico di Spinoza viene rivendicato *contro Hegel*. Rende addirittura Spinoza “più dialettico di Hegel”, almeno un altro tipo di dialettico<sup>16</sup>. Non siamo più dell’idea che fosse *arbitrario* leggere Spinoza in questo modo. Forse trasformata internamente, questa interpretazione “dialettica” di Spinoza è presente più che mai. È sopravvissuta all’autocritica di Macherey, che ha preso di mira il suo (“nostro”) teoricismo e il rifiuto del tono dogmatico con cui era stata proposta.

In questa stabilità, tuttavia, vedo un problema piuttosto che una soluzione (e non dico che Macherey non vedrebbe il problema a sua volta...) – un problema senza soluzione semplice, né in termini spinozistici né in termini epistemologici, in cui Hegel continuerà a rendere più difficile il nostro compito. Sbarazzarsi di Hegel non è un compito facile. Proviamo a indagare alcune delle sue dimensioni.

In primo luogo, è necessaria una deviazione attraverso l’interpretazione della variazione della formula di Spinoza tra *index sui* e *norma sui*, sia usata che soppressa nei riferimenti che abbiamo appena citato. Non si tratta di una differenza innocente. In effetti, alcuni degli elementi del nostro problema potrebbero trovarsi lì, dal momento che propone due modelli per l’idea dell’effettività o dell’efficacia della verità: da un lato, il modello della manifestazione (rendere visibile, percepibile, il falso o l’errore in quanto tale), dall’altro il modello della rettifica, quindi un conflitto di valori antitetici (rettificare o correggere l’errore). Non sono a conoscenza di molti commenti su questo punto (forse mi è sfuggito qualcosa), ma in ogni caso credo che vada inscritto in una lunga catena significante che parte da Aristotele (che nel *De anima* I, 5, 411 a 5-7 scrive che il giusto/retto è giudice di se stesso e del curvo<sup>17</sup> e ci rende possibile conoscere entrambi) e arriva ad Adorno (che inverte la formula: “Se Spinoza proclamò la celebre proposizione ‘*verum index sui et falsi*’, noi dichiareremo che ‘*falsum index sui et veri*’”<sup>18</sup>). Grazie a diversi commentatori delle giovani generazioni, possiamo identificare alcuni dei legami intermedi<sup>19</sup>. Secondo

16 “Autrement dit il serait nécessaire, pour y voir plus clair sur ce point, de revenir, sous contrôle, à une certaine forme de dialectique hégelienne, épurée de sa dimension théologique et ainsi en quelque sorte rematérialisée” (P. Macherey, *Histoires de dinosaure*, cit., pp. 33-34).

17 “mediante il retto conosciamo il retto e il curvo. Il regolo è giudice di entrambi mentre il curvo non è giudice né di se stesso né del retto” (Aristotele, *De Anima*, a cura di R. Laurenti, in *Opere*, vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 124).

18 Th.W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, ETS, Pisa 2020, p. 185.

19 F. Manzini, “*Verum index sui et falsi*”: de Spinoza à Boyle (à Aristote), in “Archives de Philosophie”, vol. 4, n. 73, *Bulletin de bibliographie spinoziste XXXII*, 2010, pp. 741-744; A. Klajnmann: *Althusser lecteur d’“habemus enim ideam veram”*, in *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Editions Kimé, Paris 2006, p. 62 ss.; L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination*, Librairie philosophique Vrin, Paris 2005, p. 283 ss.

Diego Tatian<sup>20</sup>, essi devono includere la proposizione di Marx nel Manoscritto del 1843 sulla *Critica del diritto statuale hegeliano*: “la democrazia è la verità della monarchia, ma la monarchia non è la verità della democrazia”<sup>21</sup>, che la rende *intelligibile*... Il cambiamento dei termini di supporto segnala che la proposizione “epistemologica” o “logica” porta sempre con sé anche un’implicazione “politica”. Se si legge la serie completa in Spinoza stesso, sembra esserci allo stesso tempo un’equivalenza e uno scambio di funzioni: la formula *normativa* (*verum norma sui et falsi*) si accompagna a un contesto in cui si pone l’accento sull’idea del falso come *privazione* (mancanza di adeguatezza dell’idea, ed errore come conoscenza “confusa”, priva di chiarezza), mentre la formula *descrittiva* o *dimostrativa* (*verum index sui et falsi*) si sposa con quello che Deleuze chiama lo stile *conflittuale* (polemico, politico) di Spinoza (che caratterizza anche il *Trattato teologico-politico*, la cui dottrina della democrazia si fonda sulla critica dell’immaginario teologico). Così, *norma* punta a una rottura dell’intelletto con l’errore e il tipo di conoscenza che produce la sua “falsità”, mentre *index* punta all’idea che l’immaginazione (come regime di finzione) abbia la capacità di *resistere* alla razionalità, che non sia inesistente.

Se “traduciamo” l’opposizione nel linguaggio dell’“ideologia”, otteniamo un’oscillazione tra il concetto di ideologia come *l’altro* della conoscenza scientifica o teorica, quindi “vera”, e il concetto di ideologia *come l’oggetto* (o uno degli oggetti, ma necessario) della conoscenza teorica. Da qui l’oscillazione tra quella che definirei un’interpretazione “debole” della tesi di Macherey (quella adottata da Althusser quando cita Macherey) e un’interpretazione “forte” (quella dello stesso Macherey, poi riaffermata nella sua autocritica), che spiega anche l’oscillazione tra le due categorie “scienza” e “teoria”. Nella dottrina “teoretica” di *Leggere il Capitale* (e del gruppo althusseriano dell’epoca), è “teoria” a portare il significato forte, mentre “scienza” porta solo quello debole. Nella “teoria”, come sappiamo, si combinano le funzioni della scienza e della filosofia.

Possiamo ora tornare ai rapporti tra epistemologia e dialettica, concentrandoci sulla questione dell’“errore”, con i suoi lati negativi e affermativi. Dobbiamo dire (come ha fatto Macherey) che l’“epistemologia francese” ha immaginato una “dialettica” della produzione di conoscenza che nasce dalla continua correzione dell’errore? Mi sembra che la risposta debba essere sfumata. I diversi autori della lista “canonica” devono essere trattati separatamente. Ovviamente, nessuna idea del genere si trova in Koyré, che ha certamente un atteggiamento favorevole rispetto alla dottrina spinozista del “metodo” come riflessività immanente alla “norma dell’idea vera”<sup>22</sup>, ma vede la “rivoluzione

20 D. Tatian, *La izquierda spinoziana*, in *Spinoza disidente*, Tinta Limón, Buenos Aires 2019, p. 118.

21 K. Marx, *Critica del diritto statuale hegeliano*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 33, come anche l’opposizione tra Leibniz e Hegel per come è stata interpretata da Jean Hyppolite in *Logica ed esistenza. Saggio sulla Logica di Hegel*, Bompiani, Milano 2017, p. 437 ss.

22 “Da ciò si conclude che il metodo non è altro che conoscenza riflessiva o idea di idea. E poiché non si dà l’idea d’idea se prima non si dà idea, non si darà metodo se prima non si dia un’idea. Perciò sarà un buon metodo quello che mostra in che modo la mente debba essere diretta secondo la norma di un’idea vera data. Inoltre, poiché il rapporto che c’è tra due idee è identico a quello che c’è tra le essenze formali di quelle idee, da ciò segue che la conoscenza riflessiva dell’idea dell’ente perfettissimo sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle restanti idee, ossia sarà perfettissimo quel modo che mostra come debba essere diretta la mente secondo la norma dell’idea data dell’ente perfettissimo” (B. Spinoza, *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2006, p. 38. Koyré ha pubblicato una traduzione e un commento del trattato. L’epistemologia e la storia della scienza di Koyré hanno forti radici in Husserl, che fu il suo mentore dopo aver lasciato la Russia e prima di trasferirsi in Francia.

scientifica” come il prodotto di una *matematizzazione* (quindi *idealizzazione*) del concetto di movimento, resa possibile dalla distruzione dell’opposizione aristotelica tra fenomeni terrestri e celesti. Da parte sua, Canguilhem (nel suo omaggio alla memoria di Jean Hyppolite) aveva scritto che l’intenzione e l’errore sono i criteri del pensiero<sup>23</sup>, sottolineando la stessa idea in un saggio successivo (*Il cervello e il pensiero*, 1980) con l’obiettivo di opporsi all’idea del pensiero come *funzione vitale* (o addirittura come segno di *finitudine* nel pensiero di un essere vivente) e all’analogia tra i processi cerebrali e il funzionamento di un computer<sup>24</sup>. Segue la definizione della funzione specifica della filosofia come “rivendicazione della Prima Persona” (l’“io”), indipendente dalla metafisica del *cogito* cartesiano, la cui conseguenza etica è la decisione personale di affrontare la ferocia della folla: *Ultimi barbarorum!*<sup>25</sup> Infine c’è Cavaillès, che parla esplicitamente di “dialettica del concetto” (invece che di “filosofia della coscienza”) nella sua filosofia della conoscenza matematica, ma non lascia spazio all’“errore” in questa definizione (il “divenire” matematico procede dalla verità a una verità più generale, non dal falso al vero, è sempre già stabilito nel regno della certezza)<sup>26</sup>.

Solo nell’opera di Bachelard troviamo le chiare espressioni di un *primato epistemologico dell’errore*, come era stato sostenuto nello stesso periodo da un altro studente di Althusser, Dominique Lecourt<sup>27</sup>. Di fatto, la nozione bachelardiana di conoscenza pre-scientifica come “un tessuto di errori positivi, tenaci, solidali [*un tissu d’erreurs tenaces et solidaires*]”<sup>28</sup> serviva agli althusseriani per indicare una delle dimensioni dell’ideologia (sia teorica che pratica) e, retroattivamente, la sua funzione di “ostacolo epistemologico”. Nella sua citazione di Macherey, Althusser si avvicina molto a questa “dialettica” bachelardiana, in quanto spiega che la rottura epistemologica si distribuisce nel tempo, nel processo di conoscenza scientifica in cui il superamento dell’errore forma il rovescio del processo di conoscenza e lo costituisce. Questa è già una nozione di “rottura prolungata” che sarà definita più tardi da Althusser (*Elementi di autocritica*): possiamo ben dire che Macherey l’aveva anticipata e suggerita fin dall’inizio. Un altro punto importante è il seguente: ribattezzando l’“errore” come “ideologia”, Althusser si libera certamente

- 
- 23 Cfr. G. Canguilhem, *Sulla scienza e la contro-scienza*, in *Scritti filosofici*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano 2004, pp. 29-34.
  - 24 “Propositi, errori, l’abbiamo detto, sono segni distintivi del pensiero [*dessein, erreur: marques de la pensée*]” (Id., *Il cervello e il pensiero*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 53). Si deve adesso paragonare la “filosofia segreta” di Canguilhem rivelata da Michele Cammelli, dove i riferimenti non sono a Spinoza o Hegel, ma a Cartesio e Nietzsche in una lettura molto originale (cfr. M. Cammelli, *Canguilhem philosophe. Le sujet et l’erreur*, PUF, Paris 2022).
  - 25 La presunta reazione di Spinoza all’assassinio dei fratelli De Witt nel 1672. La scena e la formula colmano anche la distanza con l’impegno di Jean Cavaillès (che affermò di agire come “spinozista”, per necessità, nell’aderire alla lotta di Resistenza antinazista).
  - 26 Recentemente, Hourya Benis Sinaceur ha sostenuto che nell’epistemologia di Cavaillès c’è anche un’ispirazione hegeliana (*Jean Cavaillès philosophie mathématique*, PUF, Paris 1994). Una versione modificata e tronca del *verum index sui* è presente nell’ultimo paragrafo di *Sulla logica e la teoria della scienza* (postumo), dove le ispirazioni spinoziste e hegeliane sembrano contribuire a una critica congiunta delle “filosofie della coscienza” (Husserl e Brunschvicg): “Ciò che viene dopo è più di ciò che era prima [...] perché emerge necessariamente da esso e porta ogni volta nel suo contenuto il segno singolare della sua superiorità [...]” (J. Cavaillès, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano 2006, p. 76).
  - 27 D. Lecourt, *L’epistemologia storica di Gaston Bachelard*, in G. Canguilhem, D. Lecourt, *L’epistemologia di Gaston Bachelard*, a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 1997, pp. 95-176.
  - 28 G. Bachelard, *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, a cura di G. Quarta, Armando, Roma 1998, p. 39.

dello *psicologismo*, ma le cose sono meno chiare per quanto riguarda il *pedagogismo* di Bachelard, o la sua insistenza sulla *funzione educativa* della conoscenza scientifica per la mente. Sarebbe forse possibile affermare che il “teoreticismo” (rapidamente rinnegato da Althusser e dai suoi stretti discepoli) è una copertura per un più profondo e problematico “pedagogismo” o “dogmatismo”. Lungi dall’essere eliminato quando la funzione della “teoria” viene provvisoriamente spogliata dalle sue sfumature positivistiche (l’idea della teoria come “scienza delle scienze”) e sottoposta a una nozione *politica* di “lotta di classe nella teoria” volta a correggere le “deviazioni” dal materialismo nel campo della conoscenza, questo pedagogismo diventa ancora più forte. È solo nella costellazione di brevi saggi del 1976 (in particolare la *Prefazione* al libro di Lecourt *Il caso Lysenko*), che Althusser arriverà all’idea di un “primato euristico” dell’errore sulla verità (allora attribuito a Lenin...) che ci costringerebbe, paradossalmente, a “parlare di errore senza verità e di deviazioni senza norma”<sup>29</sup>. Un’idea che deve più a certi passaggi di Pascal nelle sue dispute teologiche che a Spinoza o a Hegel. Parlare di pedagogia e di pedagogismo significa però che sono in gioco dei valori. È una categoria che Althusser ha cercato di evitare, ma che ha un ruolo centrale in Bachelard (“les valeurs de la connaissance rationnelle”<sup>30</sup>) e anche in Canguilhem. Quando la conoscenza scientifica che stabilisce i “fatti” affronta e corregge gli errori, diventa essa stessa un *valore* o un’attività *portatrice di valore*. Potremmo addirittura parlare, con Nietzsche, della “volontà di verità” immanente alla distruzione degli errori e del suo rapporto problematico con la vita. Quindi, nonostante le precauzioni da osservare per non identificare la “normatività” con la “normalità” o la “normalizzazione”, le questioni epistemologiche sono sussunte nei giudizi *moral*i.

A questo punto, prima di tornare infine a Spinoza, è necessaria una seconda deviazione, questa volta verso alcuni aspetti dell’eredità hegeliana. Oggi più che mai, una forte attrazione verso la dialettica hegeliana della “potenza del negativo” (e, nella formulazione di Gérard Lebrun, della sua “pazienza”) è in atto in questa rappresentazione della conoscenza come un *processo* in cui il divenire della verità deve includere il “superamento” (*Aufhebung*) dell’errore come “il negativo”. Si veda in particolare la prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*:

47. La filosofia, al contrario, non considera la determinazione *inessenziale*, ma la considera in quanto è essenziale. Elemento e contenuto della filosofia non è l’astratto o il non-effettuale, ma l’*effettuale*, l’autoponentesi, ciò che vive in sé, l’essere determinato che è nel proprio concetto. L’elemento della filosofia è il processo che si crea e percorre i suoi momenti; e questo intero movimento costituisce il positivo e la verità del positivo medesimo. Così la verità racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione. Ciò che sta dileguando deve anzi venir considerato esso stesso come essenziale; esso, cioè, non è da considerare nella determinazione di un alcunché rigido, che, tagliato via dal Vero, debba venir abbandonato, dove che sia, al di fuori di questo; né d’altronde il vero è da considerare come un alcunché positivizzato e morto, giacente inerte dall’altra

29 L. Althusser, *Storia finita, storia senza fine*, prefazione a D. Lecourt, *Il caso Lysenko*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. XXXI. Da qui deriva una tesi sul rapporto tra politica e verità come “aleatorio” e continuamente “diviso” (*scindé, schismatique* nella traduzione tedesca), che mantiene l’immanenza (“nessuna istanza può giudicare e decidere dall’alto”) ma neutralizza anche la questione dell’accumulazione e dell’appropriazione del sapere...

30 Cfr. il mio saggio su “*Histoire de la vérité*”, in É. Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique. Écrits II*, La Découverte, Paris 2020, pp. 37-101.

parte. L'apparenza è un sorgere e un passare che né sorge, né passa, ma che è “in sé” [cioè sussiste intrinsecamente], e costituisce l'effettualità e il movimento della vita della verità. Per tal modo, il Vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, – il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice. Nel tribunale di tal movimento non sussistono né le singole figure dello Spirito né i pensieri determinati; ma essi, come sono momenti negativi e dileguanti così anche sono positivi e necessari. – Nell'intiero del movimento, concependo l'intiero come quiete, ciò che nel movimento medesimo vien distinguendo, e assumendo una particolare esistenza determinata, è conservato come qualcosa che ha reminiscenza di sé; come qualcosa il cui essere determinato è il sapere di se stesso, mentre tale sapere è altrettanto immediatamente un essere determinato.<sup>31</sup>

58. Nello studio della scienza tutto sta quindi nel prendere su di sé la fatica del concetto [*Begriff*]. La scienza richiede attenzione intorno al concetto come tale, e intorno alle determinazioni semplici, come quelle, per es., dell'esser-in-sé, dell'esser-per-sé, dell'egualanza con se stesso ecc.; esse sono infatti puri automovimenti che si potrebbero chiamare anime, se il loro concetto non designasse qualcosa di più elevato che non quelle. L'abitudine di dirigersi secondo rappresentazioni si adatta così male a sopportare l'interruzione introdotta in queste dal concetto, come mal vi si adatta il pensiero formale che, raziocinando, farfalleggia intorno a pensamenti irreali. Quell'abitudine è da darsi un pensare materiale, una coscienza accidentale, cui rimane ostico, immersa com'essa è nel contenuto, risollevarne dalla materia il proprio Sé ed essere presso di sé. A sua volta il raziocinare è la libertà staccata dal contenuto, è un fatuo aggirarsi al di sopra di esso; a questa fatuità si addossa il compito di abbandonare cotale libertà; il compito non già di essere un arbitrario principio motore del contenuto, anzi di calare in esso quella libertà, di farlo muover mediante la sua propria natura, ossia mediante il Sé in quanto gli appartiene, – e di contemplare questo movimento. Rinunciare alle personali scorribande nel ritmo immanente dei concetti, non intervenirvi con arbitrio o con una sapienza acquistata purchessia: ecco la discrezione che costituisce essa stessa un momento essenziale dell'attenzione rivolta al concetto.

59. Nell'atteggiamento raziocinante occorre far meglio risaltare i due lati, secondo i quali ad esso è opposto il pensare concettivo [*begreifenden*]. Da una parte quell'atteggiamento si comporta negativamente verso il contenuto da esso appreso: lo sa confutare e annientare. L'intendere che il contenuto non sia così o così, è il meramente negativo; è il punto supremo che non va oltre sé verso un nuovo contenuto; anzi, per avere ancora un contenuto, si deve raccattare qualche cos'altro, donde che sia. È la riflessione nell'*Io vuoto*, la fatuità del suo sapere. Ma tale fatuità non dice soltanto che è futile quel contenuto, ma che lo è anche un tal modo d'intendere: esso è infatti il negativo che non scorge in sé il positivo.<sup>32</sup>

Nella *Fenomenologia*, nonostante l'obiettivo di pensare la sostanza come soggetto (e viceversa), Hegel non *ontologizzava* il movimento della verità, o lo ontologizzava solo nella misura in cui identificava l'*essere* con il *processo*, il *divenire*, il *metodo* (assoluto) (ciò che Althusser ha poi chiamato il “processo senza soggetto”); ma certamente eliminava il moralismo che si associa all'isolamento del “falso” o di una “falsità” che è mera falsità, esistente come tale astrattamente. Rimane ovviamente un rapporto

31 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 37.

32 Ivi, p. 49.

costitutivo tra conoscenza e pedagogia, poiché la teoria è una *formazione*, la formazione del suo “soggetto” e l’emergere di una “forma”. Ma questa pedagogia viene per così dire universalizzata (o assolutizzata), si trasferisce nella storia universale. Ovviamente, è nell’idea che esista una intrinseca *positività del falso* se considerato dall’angolo del suo *superamento* nella conoscenza, derivante dalla sua negazione, che possiamo trovare allo stesso tempo la maggiore vicinanza e la più forte opposizione a Spinoza. Questo è esattamente il punto di Macherey in *Hegel o Spinoza*:

Sembra quindi che sulla questione della verità, Spinoza e Hegel arrivino a conclusioni analoghe. È vero che sono raggiunte in seguito a percorsi differenti ed espresse con termini molto diversi. Ma, come riconoscono gli stessi due autori, che cos’è un risultato considerato esteriormente al processo che lo determina? Ciò vale anche per il nostro obiettivo, che non consiste nel confrontare le due filosofie al fine di assimilarle; questo sarebbe possibile solo al costo di una illecita semplificazione del loro contenuto, che condurrebbe a un vero rovesciamento di senso. Il nostro obiettivo è semmai quello di mettere in evidenza un fenomeno assai sconcertante, il fatto cioè che Hegel si dichiari quanto più distante dallo spinozismo proprio sul punto in cui le due dottrine sembrano avvicinarsi: non avrebbe forse potuto prendere atto di questa convergenza momentanea anche a costo di denunciarne in seguito il carattere superficiale, scoprendone altri motivi che gli permettono di prendere le distanze?<sup>33</sup>

Ma la differenza irriducibile è tra due “immagini del pensiero” (come direbbe Deleuze): una (Hegel) *totalizza* il reale per includerlo “dialetticamente” nella propria sfera; l’altra (Spinoza), implicitamente materialista, evita di cadere in questo “delirio” o “bacanale” grazie alla tesi della separazione e dell’irriducibilità degli attributi (che Althusser interpreta come tesi critica).

Permettetemi un’ultima considerazione. Ciò che né Macherey nel suo articolo del 1965 né Althusser nella sua citazione hanno realmente spiegato, è comprendere *cosa sia un errore* quando si elimina la teleologia del “divenire soggetto della sostanza” come interiorizzazione del reale al proprio concetto. Ma forse possiamo provare a chiarire questo punto cruciale sulla base dello svolgimento dell’argomentazione di Macherey in *Hegel o Spinoza* sull’“idea inadeguata e adeguata”, dove si invoca la formula *verum index sui et falsi*. Si tratterebbe di una dottrina propriamente spinozista (o post-spinozista) della funzione o dell’errore nella conoscenza, sia a livello di *conoscenza* (o apprendimento) *individuale* sia, cosa più interessante, a livello di “nozioni comuni”, cosa che comporta un’interazione di errore e conoscenza nello sviluppo della scienza. Proviamo a proporre una soluzione, anche per decidere se esiste un’aporia.

La prima cosa che potremmo dire è che il costante rifiuto di Spinoza dell’idea di negatività non presenta una *sottrazione* o una *mancanza* (posizione di Althusser nella sua *Soutenance d’Amiens* del 1975: checché se ne dica, ci sarà sempre in Spinoza una “mancanza” o un’assenza: quella della categoria di *contraddizione*), ma corrisponde all’introduzione di qualcos’altro, che potremmo chiamare *assertività* o *affermatività*. Naturalmente, ciò diventa più chiaro se leggiamo Spinoza *dopo* aver letto Hegel. L’affermatività sta nel fatto che, per Spinoza, il passaggio dal primo al secondo e al terzo tipo di conoscenza non è né una negazione né un rifiuto di quelle idee che, alla luce del vero, appaiono false, ma è un modo per *estrarre dall’idea falsa il suo contenuto affermativo* e

---

33 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 81.

affermarlo come tale (o renderlo percepibile). Chi legge Deleuze non può sorrendersi di questa interpretazione. Essa è ovviamente legata all’idea che, se l’errore non è certamente nulla di “positivo”, tuttavia tutte le idee (comprese quelle false) sono “vere” nell’intelletto di Dio dove, *sub specie aeternitatis*, sono collegate alla loro causa prima<sup>34</sup>.

Sappiamo che questo non significa che le idee esistono in un “cielo delle idee” (o, come in Malebranche, *sono oggetto di una “visione in Dio”*): significa che le idee false sono concatenate con la stessa necessità delle idee vere, che per questo motivo forniscono ed esibiscono una “norma” di intelligibilità comune a tutte le idee. Le loro essenze ed esistenze (cioè formazione e distruzione) possiedono una necessità che esse stesse non intendono, ma che può essere percepita e affermata come tale. Questa vera comprensione della necessità delle idee false, o del loro “ordine di connessione” (*ordo et connexio*) definisce il “metodo” che porta alla tesi dell’adeguatezza come carattere intrinseco delle idee: la verità e la falsità sono qualità o proprietà delle idee e delle loro connessioni che non sono mai “esterne”, una relazione a qualcosa di diverso da loro stesse. Quindi, affermare le idee false come tali significa formarsi un’idea adeguata dell’inadeguatezza stessa, o portare attivamente l’adeguatezza – cioè la necessità – alle idee inadeguate, all’interno dell’elemento del pensiero.

Ma questo porta a una domanda più enigmatica. Spinoza segue davvero il suo “metodo”, o fa ciò che dice di fare, cioè che deve essere fatto seguendo la “normatività” o l’orientamento dell’intelligenza adeguata dell’inadeguato (un *conatus*, appunto)? Direi sì e no, ancora una volta, perché ho la sensazione che nelle sue argomentazioni rimarrà un *décalage* tra il livello degli “affetti” e quello delle “idee” di primo tipo (immagini o finzioni). È chiaro che l’obiettivo di tutta l’argomentazione dell’*Etica* (riassunta in *Etica V.10*) è quello di dare alla vita affettiva un *ordine intelligibile* (*ordinem ad intellectum*) che neutralizzi le sue continue oscillazioni (*fluctuatio animi*). In questo processo, l’interesse concettuale per il “contenuto-pensiero” delle idee sembra essere perso o trascurato. Un modo per recuperarlo, tuttavia, sarebbe quello di applicare nuovamente la suggestione deleuziana secondo cui nell’*Etica* vi sono in realtà due diversi “stili” o modalità di esposizione: uno che produce dimostrazioni, l’altro polemico o “politico”, mirando a *ideologie* morali e teologiche, che esprimono in modo discorsivo le *necessarie illusioni* derivanti dalla finitudine dell’individuo umano (o dalla sproporzione tra le forze umane e le loro condizioni esterne). Se conferiamo piena rilevanza all’analogia tra le “illusioni teleologiche”, criticate e spiegate nell’*Appendice* alla prima parte dell’*Etica* (tipicamente un testo polemico-politico), e le finzioni teologiche analizzate nel *Trattato teologico-politico*, sussumiamo esattamente queste finzioni sotto il programma (o metodo) di intelligibilità che forma una teoria dell’errore come *affermazione del contenuto affermativo del falso*. Possiamo anche suggerire che questo sia il criterio normativo del “terzo tipo di conoscenza”, una conoscenza sintetica (mai *immediata*) il cui contenuto dialettico (e anche attivo, offensivo) è un’*idea di idea*: non in senso statico, “rappresentazionale”, per cui un’idea sarebbe “oggetto” di un’altra idea, ma in senso attivo, “performativo”<sup>35</sup>: un’idea fa una differenza in un’altra idea (e sa o riflette che fa questa differenza). Di conseguenza, la *norma* (o *index*) *sui et falsi* diventa una formula per intendere dialetticamente la nozione spinoziana di “idea

34 In un’accezione completamente dialettica, potremmo anche dire: questo vale soprattutto per le idee false, perché sono sempre la grande maggioranza delle nostre idee.

35 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 88.

dell’idea”, così come è *effettivamente praticata* da Spinoza<sup>36</sup>.

Tuttavia, questa rimane un’ipotesi (che ricavo da una lettura comparata delle successive formule di Macherey sul *verum index/norma sui et falsi* e della sua interpretazione della “differenza” tra l’idea adeguata e quella inadeguata). Forse è destinato a rimanere aporetico; perché Spinoza, nel suo scritto, ha *scollegato* la trattazione dei due tipi di “concatenazioni” che Althusser chiamerebbe “ideologiche”, nonostante tutte le risonanze che possiamo trovare tra loro. Su questo argomento, ha scritto due libri, non uno<sup>37</sup>. Da un lato (nell’*Etica*) le combinazioni di immagini e affetti (o passioni), dall’altro (nel *Trattato teologico-politico*) le formazioni discorsive che emergono nel campo della storia, della politica e della teologia. Sorge così il sospetto che il “falso” sia solo un’apparenza che potrebbe essere dissolta dal confronto con il “vero”. Potremmo vedere questo come un ripiegamento del problema genuinamente spinozista dell’effettività o causalità delle idee (che è il nucleo della nozione di *adeguatezza*) (con affascinanti analogie con la machiavelliana “verità effettuale della cosa”) in una dottrina più classica del criterio di verità e della sua “negazione” nel falso. In effetti, ciò che rimane enigmatico è che cosa fa la differenza tra l’efficacia delle idee vere e l’efficacia delle idee false, dal momento che entrambe sono “attive”? Passare dall’opposizione formale tra segni o nomi logici (falso vs. vero) all’opposizione tra modi di pensare causali (inadeguato vs. adeguato) non chiarisce del tutto la questione, perché la differenza potrebbe essere *qualcosa di reale*, in particolare una differenza reale tra momenti successivi dell’acquisizione della conoscenza (o del processo di intendere) con effetti o poteri ineguali nella vita, oppure potrebbe essere una mera questione di punto di vista, una denominazione, quindi niente di “reale”, ma essa stessa una finzione dell’immaginazione. Nel primo caso, come potremmo dire che le idee false non sono nulla di positivo, dal momento che sono attive, efficaci, *in quanto false*? Nel secondo, come potremmo intendere che c’è un *processo* o un *progresso* della comprensione verso il proprio “miglioramento” (*emendazione*), se solo guardiamo gli stessi contenuti da una diversa angolazione? Abbiamo trovato una compensazione – anche dialettica: l’affermazione dell’affermativo – per la dispensazione del negativo, ma non abbiamo trovato un argomento equivalente per quanto riguarda l’articolazione dialettica di critica e apprendimento.

[tr. it. di Vittorio Morfino]

36 Come intendere questo suggerimento che l’*idea ideae* è una nozione dialettica? Non indica una denominazione o una ripetizione: una seconda idea nomina o rappresenta una prima, che è il suo “oggetto”, come potrebbe nominare/rappresentare un cane che abbaia o una costellazione. Ma è una conoscenza attiva dell’essenza di un’idea, o del modo in cui essa è causata (prodotta) in un processo, una serie di idee. Questo porta a suggerire che l’“oggetto” della seconda idea debba essere una relazione, una “differenza” o “differenziazione” tra due idee, una delle quali è vera, l’altra falsa. Tuttavia, poiché l’essere falso non è un carattere positivo delle idee, ma una mancanza o una privazione, il caso tipico di tale relazione o differenza (forse addirittura l’unico caso possibile) sarà la conoscenza della differenza che separa un’idea adeguata dalla “stessa” idea inadeguata, o che la separa dalla sua stessa “inadeguatezza”, in altri termini se stessa come è pensata/percepita per mezzo dell’immaginazione, il “primo tipo di conoscenza” di una mente finita.

37 Cfr. il mio saggio “*Sub specie universitatis*”: *dire l’universale in filosofia*, in *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell’universalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, pp. 82-112.



NESSUN METODO PER I DANNATI;  
OVVERO, DELLE VICISSITUDINI CARTESIANE  
IN FANON E SPINOZA (E MACHEREY)\*

CESARE CASARINO

*L'addio di Fanon al metodo*

In un raccordo cruciale dell'Introduzione di *Pelle nera, maschere bianche* Frantz Fanon d'improvviso mette il lettore davanti a una limpida presa di posizione sul metodo:

È buona educazione far precedere un'opera di psicologia da una serie di punti metodologici. Io non lo farò. Lasserò il metodo ai botanici e ai matematici. C'è un punto in cui i metodi sono come riassorbiti.

Mi posizionerò lì. Cercherò di scoprire le diverse posizioni che il negro adotta di fronte alla civiltà bianca.<sup>1</sup>

Questo passaggio ben racchiude lo scandalo epistemologico di un'opera che ha fatto epoca: alle soglie della sua indagine sulla devastazione psicologica che il razzismo infligge ai neri dappertutto, Fanon – intellettuale e scienziato nero, psichiatra di formazione e di professione – dice addio al metodo. È come se Fanon iniziasse la sua fenomenologia psicologica dell'essere nero<sup>2</sup> con un'inversione e una riscrittura anti-coloniali di

\* Questo saggio proviene dal manoscritto di un libro che sto per completare, per il momento intitolato *Spinoza & The Damned: An Essay on Intuition*. Sono molto grato ai commenti di Étienne Balibar, a un tempo critici e generosi, su una versione precedente di questo saggio, così come sono grato al pubblico attento che ha ascoltato e commentato un'altra versione presentata in diverse occasioni come lezione universitaria (a Duke University nel marzo 2024, in un colloquium con Christian Uwe all'Università del Minnesota nel novembre 2023 e online, in una conferenza su Pierre Macherey a Berkeley, Università della California, nel giugno 2022). Tra tutti vorrei ringraziare per le domande sensate, l'apporto critico e gli incoraggiamenti specialmente Roberto Dainotto, Michael Gallope, Michael Hardt, Margaret Hennefeld, Libby Maack, Catherine Reilly, Ajay Skaria, Peter Stidman, Leif Turner, and Christian Uwe. Infine, ringrazio Vittorio Morfino ed Emilia Marra per avermi invitato a pubblicare una versione in italiano nei "Quaderni Materialisti" e ringrazio Mariaenrica Giannuzzi per la traduzione.

1 Cfr. F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, ETS, Pisa 2015, p. 29.

2 In questo lavoro non uso la maiuscola per le parole "nero", "neri" o "nerezza" [*blackness*], a eccezione dei casi in cui a) *blackness* significa il tentativo di produrre il concetto antirazzista di una condizione esistenziale o ontologica e b) la maiuscola si trova in una citazione. [Vista la difficoltà di tradurre *blackness* con "nerezza" senza forzature, si è preferito usare diverse espressioni come "essere nero" per *blackness* e di volta in volta "persona nera" o "di colore" in caso di fraintendimenti con il nero al singolare in quanto colore; N.d.T.].

quella reazione sbalordita di Marlow di fronte a ciò che altri si compiacciono di definire un metodo insensato, ossia il massacro indiscriminato della popolazione nera da parte di Kurtz in *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad: Non è affatto un metodo – mormorò Marlow. *Nessun metodo* è proprio quello che serve per il compito da svolgere, sembra rispondere Fanon, mentre si misura la sanguinosa distanza che, da quella prima metà del XX secolo, lo separa e insieme lo lega all’incubo coloniale del romanzo di Conrad. *Nessun metodo* sembra essere lo slogan implicito, appena mormorato, che Fanon brandisce qui per combattere quell’incubo continuo fatto di *anti-blackness* e negrofobia, da cui la cosiddetta civiltà bianca fa fatica a risvegliarsi<sup>3</sup>.

Un’interpretazione di questo passaggio come un addio al metodo, tuttavia, pone più domande che risposte. Perché l’opera ha bisogno d’iniziare con l’abbandono del metodo? Qual è esattamente il punto in cui i metodi vengono riassorbiti e perché Fanon vuole collocarsi lì? Cosa significa che i metodi devono essere riassorbiti? E chi sono questi botanici e matematici, che cosa ci fanno in questo passaggio? E, infine, quale metodo? Tornerò sul passaggio specifico e sulle domande che suscita, ma, per prima cosa, facciamo un passo indietro e per un momento riconsideriamo *Pelle nera, maschere bianche* globalmente, nella sua potente singolarità.

*Pelle nera, maschere bianche*: un libro come nessun altro. È stato spesso notato che si tratta di un libro strano, impossibile da categorizzare, un libro veramente singolare (anche se forse non abbastanza è stato detto sul suo stile di scrittura nervoso, stridente, disarticolato eppure lirico, ma anche sulle correlazioni tra le questioni di stile e l’alienazione razziale come esperienza vissuta espresse nel libro)<sup>4</sup>. Per quanto ci riguarda, è istruttivo ricorrere alla caratterizzazione di Pierre Macherey che sottolinea gli aspetti insoliti e unici di questo libro. Presentando per la prima volta *Pelle nera, maschere bianche* nel suo saggio *Figure dell’interpellazione in Althusser e*

3 Qui uso “*anti-blackness*” insieme al termine “negrofobia” di Fanon, perché quest’ultimo richiama immediatamente l’attenzione sugli elementi psicologici costitutivi del razzismo, come non accade, invece, per il termine “*anti-blackness*”; cfr. F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 150, 169, ma si veda almeno l’intero capitolo VI, “Il Negro e la psicopatologia”, pp. 135-188. La relazione tra “*anti-blackness*” e “negrofobia” non è ovvia e non può essere data per scontata: entrambi i termini nominano una forma di razzismo, ma si tratta della stessa forma di razzismo? Sono completamente sinonimi, termini parzialmente sovrapposti o che si escludono a vicenda? In definitiva, il modo in cui si intende la relazione tra i due termini dipende dalla propria concezione del razzismo. A mio avviso, non c’è forma di razzismo che non includa la fobia come una delle sue componenti essenziali, mentre, allo stesso tempo, questa fobia può essere articolata in vari modi e gradi, che vanno dal palesemente manifesto al silenziosamente latente: per esempio, le espressioni della fobia razzista a livello fenomenologico (es. un insulto razzista) e a livello giuridico (es. una legislazione razzista) sono molto diverse, eppure in entrambi i casi, come sostengo, la fobia svolge una funzione essenziale e costitutiva. In questo senso, se da un lato intendo “negrofobia” e “*anti-blackness*” per indicare la stessa forma di razzismo – cioè il razzismo contro le persone di colore – dall’altro, trovo che “negrofobia” sia il termine più preciso dal punto di vista concettuale, e quindi questo è il termine che userò d’ora in poi. Tutto ciò non significa, ovviamente, che il razzismo possa essere ridotto a un fenomeno esclusivamente psicologico. Quello che sto suggerendo, piuttosto, è che il razzismo non può essere compreso appieno e quindi combattuto efficacemente, se non si prendono in considerazione le sue componenti psicologiche, anzi, ritengo che questa sia una delle lezioni più preziose di Fanon.

4 Sebbene non incentrato sulla questione dello stile in sé, è interessante il saggio di Doyle Calhoun sull’uso che Fanon fa del termine *noirceur*; rilevante in questo contesto. D. Calhoun, *Fanon’s Lexical Intervention: Writing Blackness in “Black Skin, White Masks”*, in “Paragraph”, vol. 43, n. 2, 2020, pp. 159-178.

*Fanon*, Macherey definisce il libro principalmente per negazione: “non è un’opera né di filosofia né di teoria politica”; e aggiunge che, com’è noto, Fanon “aveva progettato di farne la sua tesi di laurea in medicina” – lasciando quindi sottinteso come non fosse nemmeno un’opera di scienza medica<sup>5</sup>. Se fosse un’opera di scienza, cioè un’opera che esemplifica il metodo scientifico, che lo articola, ecc., allora, la scienza in questione – sta insinuando Macherey – non appartiene alle scienze umane, sociali o naturali convenzionalmente intese e non è esattamente una scienza nel senso comune del termine. A questo aggiungerei che, se *Pelle nera, maschere bianche* è un’opera di scienza, il modo migliore per concepirla è come scienza della “disalienazione”, cioè una pratica collettiva di emancipazione che, tra le altre cose, ridefinisce completamente la scienza. Se le moderne accezioni di scienza pongono la verità come loro ultimo telos e ragion d’essere, cosa che René Descartes sottolinea già nel titolo completo del suo *Discorso sul metodo*<sup>6</sup>, quest’altra scienza, la scienza della disalienazione, trova invece il suo obiettivo definitorio nella liberazione: una liberazione dall’alienazione, cioè una liberazione la cui portata è tanto ampia, quanto la ricca polisemia del termine francese *aliénation* (che, al di là di tutti i significati del termine inglese *alienation*, include ovviamente anche il significato di *madness* o follia). Come si vedrà a tempo debito, per Fanon – che usa il termine disalienazione [*desaliénation*] ogni volta che indica l’obiettivo del suo progetto in *Pelle nera, maschere bianche* e che originariamente aveva intenzione di intitolare l’opera *Saggio sulla disalienazione dei neri* – la scienza giunge alla sua piena realizzazione, che la ridefinisce, in quanto e solo in quanto è liberazione piuttosto che verità<sup>7</sup>.

5 P. Macherey, *Deux figures de l’interpellation: «Hé, vous, là-bas!» (Althusser) – «Tiens, un nègre!» (Fanon)*, in “La philosophie au sens large”, 2012, <https://doi.org/10.58079/su79>.

6 *Discorso sul metodo per ben condurre la propria ragione e ricercare la verità nelle scienze*.

7 Il francese *aliénation* deriva dal latino *alienatio*, un termine giuridico che indicava il trasferimento del possesso di una proprietà o di un diritto da qualcuno a qualcun altro, poi adottato nel linguaggio medico come *alienatio mentis* (letteralmente, trasferimento o perdita della mente) per significare disturbo mentale, delirio, follia, ecc. Allo stesso modo, *aliénation* entra nella lingua francese dal latino con il suo significato giuridico e viene poi adottato nel linguaggio medico come *aliénation mentale* per indicare la follia (come perdita della mente, o come perdita del *libre arbitre*, cioè del libero arbitrio). In breve, il fatto che il termine di *alienazione qua madness* necessiti di un’ulteriore specificazione e determinazione (cioè *mentis* in latino, *mentale* in francese) indica che questa concezione della follia è derivata e legata all’ambito non solo giuridico, ma anche politico ed economico e, più in generale, alle relazioni di potere. La follia come alienazione non è mai stata semplicemente una questione psichica che riguardava un solo individuo, ma è sempre stata anche una questione sociale che coinvolgeva le collettività e i rapporti di potere. Quando Fanon adotta la *desaliénation* come grido di appello politico-terapeutico nel contesto del razzismo, del colonialismo e dei danni che essi infliggono, ci troviamo quindi di fronte a una concezione della follia che indica l’oppressione, lo sfruttamento e l’espropriazione già a livello etimo-terminologico. Inoltre, in questo contesto, *desaliénation* significa reclamare e riappropriarsi della propria mente e della propria libertà dal colonizzatore bianco a cui erano state forzatamente cedute e perse. I dannati sono stati costretti a perdere la loro mente, a cedere la loro libertà e ora devono riprendersela. In questo senso, la disalienazione è un termine intrinsecamente dialettico: è la riappropriazione dell’espropriazione, è la negazione della negazione. In breve, in Fanon (l’opera e il processo di) disalienazione non possono non essere sempre anche una questione collettiva e politica. Sulla questione dell’*aliénation/desaliénation* in Fanon, si vedano, tra gli altri, N. Luxon, *Fanon’s Psychiatric Hospital as a Waystation to Freedom*, in “Theory, Culture & Society”, vol. 38, n. 5, 2021, pp. 93-113 e S. Ndlovu, *Race and the Coloniality of Being: The Concept of Alienation in the Existential Thought of Frantz Fanon*, in “Journal of Eastern Caribbean Studies”, vol. 45, n. 1, 2020, pp. 1-16.

Comunque sia, il punto è che Macherey introduce questo libro non dicendoci cos'è, ma dicendoci cosa non è, il che mi sembra un segno di quanto il progetto di Fanon sia illeggibile se letto a partire da punti di vista tradizionali propri a qualsiasi conoscenza disciplinare consolidata. In effetti più avanti Macherey ci dice che questo libro è scritto in uno stile non comune tra gli accademici (anche se ciò, dopo averci detto che il libro non rientra in nessun sapere disciplinare, è un po' un anti-climax e anche un po' riduttivo). È questo il contesto in cui Macherey giustamente richiama anche *Le anime del popolo nero* di W.E.B. Du Bois come precursore cruciale di *Pelle nera, maschere bianche* e, in particolare, il concetto di doppia coscienza lì elaborato.

Macherey non sottolinea, tuttavia, che il libro di Du Bois è un precursore cruciale anche in un altro senso: di fronte all'arduo compito di esprimere l'esperienza vissuta della Blackness, proprio come Fanon anche Du Bois (intellettuale e accademico nero, formatosi come scienziato sociale) abbandona le convenzioni stilistiche e metodologiche del discorso accademico, producendo così un libro che notoriamente resiste a qualsiasi categorizzazione. In ogni caso, anche senza sottolineare la stretta affinità tra i due libri a livello formale, il messaggio di Macherey è chiaro: *Pelle nera, maschere bianche* sfida del tutto la tassonomia disciplinare moderna e costituisce, anzi, un'opera radicalmente anti-disciplinare<sup>8</sup>.

L'addio di Fanon al metodo è parte integrante di questa posizione anti-disciplinare, in più è un'implicita accusa del sapere disciplinare. Fanon qui sta fronteggiando ciò che Chela Sandoval ha chiamato *apartheid della conoscenza accademica*<sup>9</sup>. Di fatto Fanon preferirebbe “lasciare i discorsi sul metodo ai botanici e ai matematici”. Sebbene sia impossibile sapere se questa frase si riferisca a qualcuno in particolare, non è arrischiato supporre che si tratti di un riferimento al padre della botanica moderna, ovvero Carl Linnaeus, il cui *Systema naturae* (1735) include uno dei primi esempi sia del concetto moderno di razza in quanto categoria biologica, sia della tassonomia gerarchica delle razze che è costitutiva di questo concetto. Se così fosse, Fanon sta indicando che il metodo scientifico in quanto tale è, come minimo, impli-

- 
- 8 Nel suo importante libro *Whither Fanon?*, David Marriott definisce l'opera di Fanon “disciplinariamente promiscua” – una formulazione che trovo particolarmente azzeccata. Marriott scrive: “L'opera di Fanon può infastidire i teorici politici per il fatto di essere così disciplinariamente promiscua, così aperta a lettori di ogni tipo, nonostante la sua reale difficoltà” (D. Marriott, *Whither Fanon? Studies in the Blackness of Being*, Stanford University Press, Stanford 2018, p. 8). Secondo Marriott, questa è la concezione che Fanon aveva del proprio lavoro: “Fanon considerava il suo lavoro promiscuo rispetto a tutti i metodi” (ivi, p. xviii). A tutto ciò vorrei aggiungere che tale promiscuità e apertura disciplinare e metodologica finisce per minare la disciplinarità in quanto tale. A questo proposito, si veda anche la seguente nota 11.
- 9 C. Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2000, p. 70, ma si vedano anche tutte le pp. 67-79. In questo prezioso lavoro, Sandoval scrive: “Nella misura in cui le discipline accademiche generano divisione in questo modo, riproducono continuamente un apartheid di domini teorici” (ivi, p. 71). Più in generale, dopo aver delineato le “competenze” che compongono la metodologia del titolo, l'autrice scrive: “La metodologia dell'oppresso è un sistema di deregolamentazione: rappresenta una caduta della sovranità, della formazione e delle leggi che regolano le discipline” – e questa è un'affermazione che, a mio avviso, può essere utilizzata per caratterizzare abbastanza bene l'atteggiamento di Fanon nei confronti del sapere disciplinare. In effetti, Sandoval discute Fanon tra altri autori, in un'opera il cui obiettivo si discosta dal mio in quanto la sua preoccupazione primaria è quella di articolare e interrelare gli specifici paradigmi teorico-metodologici e le pratiche (cioè le “competenze”) che costituiscono l'insieme della “metodologia dell'oppresso”, che, come sottolinea, è una “metodologia di emancipazione” (ivi, pp. 10 e 2).

cato nel razzismo e quindi potrebbe non essere adeguato per comprendere e affrontare il razzismo stesso. Mentre i botanici possono essere un po' difficili da identificare, per i matematici può essere più facile: non si può negare, infatti, che Fanon non abbia avuto in mente anche René Descartes consciamente o inconsciamente mentre scriveva la frase succitata. Qualunque altra cosa Fanon dica e faccia in questo passaggio sta proponendo una rottura con il padre del metodo scientifico moderno, una rottura con il *Discorso sul metodo* e la sua influenza duratura; in breve, una rottura con la lunga tradizione del metodo cartesiano.

Dopo tutto, come scrive Fanon nel quinto capitolo di *Pelle nera, maschere bianche* (intitolato “L’esperienza vissuta del Nero”): “È in nome della tradizione, di questo lungo passato di storia, di questa parentela di sangue con Pascal e Descartes, che si è detto agli ebrei: non troverete posto nella comunità”<sup>10</sup>. Visti i numerosi parallelismi tra ebrei e neri fatti in questo capitolo, si può ipotizzare che Cartesio funga da filtro anche per i neri. Hanno funzione di sorveglianti e guardiani quei padri e maestri che Fanon rifiuta, perché in loro nome gli viene rifiutato il presente; tali sono i padri e i maestri che Fanon si lascia alle spalle quando abbandona il metodo.

#### Un caso di atassia di Friedreich *di Fanon; o, Dall’anticartesianismo all’antirazzismo*

Se interpretare la sola menzione di “matematici” come un chiaro riferimento a Cartesio vi sembra inverosimile, o se non lo sembra, ma si ritiene comunque che costituisca una prova insufficiente per interpretare questo passaggio nel modo suggerito, cioè, come un avvertimento al lettore che stiamo per lasciarci alle spalle il cartesianismo per entrare in un territorio inesplorato – in breve, se non siete ancora persuasi, occorre intraprendere un *détour* passando per la reale tesi di medicina di Fanon, quella che alla fine inviò davvero all’università quando divenne chiaro che *Pelle nera, maschere bianche* non superava l’esame dei suoi insegnanti all’Università di Lione. La straordinaria tesi di Fanon in psichiatria, *Alterazioni mentali, modificazioni del carattere, disturbi psichici e deficit intellettivo nell’eredodegenerazione spinocerebellare: Un caso di atassia di Friedreich con deliri di possessione*<sup>11</sup> (a cui mi riferirò in quanto segue come *Un caso di atassia di Friedreich*) è stata scritta nel 1951, un anno prima di *Pelle nera, maschere bianche*, e meriterebbe un’attenzione maggiore di quella che posso dedicarle in questa sede. Per il momento, voglio solo sottolineare che l’obiettivo dichiarato e primario dell’intera tesi consiste in una critica di ampio respiro del cartesianesimo, o, più precisamente, in una critica degli effetti nefasti del dualismo cartesiano mente-corpo sulle scienze mediche (neurologia e psichiatria), nonché delle implicazioni di tali effetti per la disciplina relativamente più giovane della neuropsichiatria<sup>12</sup>.

10 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 118-119.

11 Id., *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'héredo-dégénération spinocérébelleuse. À propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession*, in *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte, Paris 2015, pp. 203-283.

12 Mentre le origini della neurologia e della psichiatria risalgono almeno al primo periodo moderno e possono essere rintracciate più indietro nell’antichità inca, indiana, cinese, egizia e greco-romana, e nel Medioevo arabo e persiano, l’emergere della neuropsichiatria si trova generalmente nelle scienze mediche francesi e tedesche del primo Ottocento.

Nella prefazione a *Un caso di atassia di Friedreich*, Fanon scrive:

Si tratta quindi di considerare il problema delle relazioni tra disturbi neurologici e disturbi psichiatrici. In un momento in cui neurologi e psichiatri si sforzano di definire le loro discipline come scienze pure, cioè una neurologia e una psichiatria pure, è buona norma inserire nel dibattito un gruppo di malattie neurologiche che sono anche accompagnate da disturbi psichici, e porre una domanda legittima sull'essenza di questi disturbi.<sup>13</sup>

Non essendo uno che si attiene a regole di purezza, partizioni e segregazioni – sia che si tratti di conoscenze disciplinari o di pratiche scientifiche o di relazioni razziali o di città coloniali o di qualsiasi altra cosa – Fanon s'interroga sull'essenza di fenomeni che scavalcano i confini, proprio per mettere in discussione questi confini. Il problema delle relazioni tra neurologia e psichiatria si rivela rapidamente essere una variazione sul tema del problema delle relazioni mente-corpo: se ha senso parlare di disturbi neuropsichiatrici e quindi di una disciplina ibrida e impura come la neuropsichiatria, questo è vero nella misura in cui le relazioni mente-corpo non sono ciò che tipicamente si pensa che siano nelle scienze mediche. Attingendo e rielaborando le intuizioni cruciali di Constantin von Monakow (il neurologo russo di fine Ottocento il cui lavoro ha influenzato, tra gli altri, Gilles Deleuze e Félix Guattari in *L'anti-Edipo*), Fanon scrive:

Questo è esattamente ciò che esprimono Monakow e Mourgue quando sostengono la necessità di una localizzazione cronicogena, cioè di una localizzazione che attribuisca un ruolo importante all'integrazione temporale dei fenomeni. E vediamo così emergere, ancora una volta, l'inquietante problema del dualismo cartesiano. Se il corpo è una cosa e l'anima un'altra, le affezioni neurologiche non possono avere alcuna relazione con i disturbi mentali, e diventa necessario abbracciare l'argomento della coincidenza contingente. Se, al contrario, la persona viene colta come un tutto, come un'unità indissolubile, ogni crisi [*aggression*] conterrà due aspetti: quello fisico e quello mentale.<sup>14</sup>

Può sembrare sconcertante questo modo d'introdurre la critica del famoso dualismo cartesiano mente-corpo per la prima volta nella tesi: la critica di Fanon, infatti, non si rivolge direttamente a ciò che ci si potrebbe aspettare, cioè alla gerarchia intrinseca a questo dualismo che decreta e sancisce la sovranità della mente e l'assoggettamento del corpo. Ma la critica di Fanon si rivela più radicale proprio per il fatto di non percorrere questa strada battuta ben più ovvia: l'oggetto è invece la premessa su cui poggia la dinamica dell'intero dualismo, cioè la distinzione sostanziale tra *res cogitans* e *res extensa*. La concezione della mente e del corpo come sostanze essenzialmente diverse costituisce, di fatto, le fondamenta su cui si erige la gerarchia del dualismo.

Per Fanon, il problema fondamentale del dualismo cartesiano è che, fondato come è su tale premessa, è in grado di articolare le relazioni tra mente e corpo, non solo quelle gerarchiche, ma anche qualsiasi tipo di relazione, esclusivamente e solo come relazioni contingenti; che è un altro modo per dire che per Fanon questo dualismo non è in grado di concepire le relazioni mente-corpo come necessarie. In Cartesio tanto le relazioni tra la mente e il corpo che i loro rispettivi disturbi sono, in ultima analisi, lasciati al caso, mentre Fanon ci chiede di intendere tali relazioni come necessarie. Fanon

13 F. Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, cit., p. 206.

14 Ivi, p. 216.

ristabilisce e reimmette la necessità nelle relazioni mente-corpo ponendo “un’unità indissolubile” che ha “due aspetti” o, in altre parole, un’entità mente-corpo indivisibile che esprime sempre la sua unica e sola verità in due sistemi semiotici diversi. (Come vedremo, questa è proprio la soluzione di Spinoza ai problemi insiti nella concezione cartesiana delle relazioni mente-corpo. Dopo aver spiegato in EIIP7S che “l’estensione e l’idea di quel modo”, cioè estensione e pensiero, “sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due modi” e dopo aver posto la mente come idea del corpo in una serie di proposizioni e relative dimostrazioni, corollari e scholia che vanno da EIIP11 a EIIP13S, Spinoza è in grado di concludere in EIIIP2S che “la mente e il corpo sono una sola e medesima cosa concepita ora sotto l’attributo del pensiero, ora sotto quello dell’estensione”)<sup>15</sup>. In breve, in Fanon ci troviamo di fronte a un monismo bifronte e immanente e alla sua rete interna di relazioni eterogenee, piuttosto che di fronte al dualismo di Cartesio in cui due entità essenzialmente diverse sono in qualche modo unite come due gemelle siamesi e sono sempre in lotta per poter funzionare insieme e comunicare come se fossero esterne l’una all’altra. È chiaro che se la neurologia, la psichiatria e la neuropsichiatria hanno qualche speranza non solo di comprendere la sofferenza psichica che accompagna i danni neurologici, ma anche di capire perché e come disturbi psichici molto diversi possono accompagnare gli stessi danni neurologici, esse devono abbandonare il cartesianismo o almeno prenderlo con le pinze, vale a dire, con un certo riguardo critico e persino scettico.

Ma c’è dell’altro in questa tesi, che è cruciale per Fanon in quanto costituisce allo stesso tempo un avvicinamento e una presa di distanza dal cartesianismo. In un passaggio precedente, quando Fanon spiega che non sta cercando di formulare una legge in base alla quale uno specifico “disturbo neurologico [...] può dare origine a un determinato gruppo di sintomi psichiatrici”, Fanon dichiara esplicitamente il suo duplice obiettivo:

Il mio scopo è invece quello di dimostrare che tutte le lesioni neurologiche danneggiano in qualche modo la personalità. E che questa fessura aperta all’interno dell’Io [*faille ouverte au sein de l’ego*] diventa tanto più sensibile quanto più la semiologia del disturbo neurologico è grave e irreversibile.<sup>16</sup>

Ho già mostrato perché Fanon non crede che la corrispondenza tra sintomi psichiatrici e neurologici possa essere prognosticata in termini di una legge uniforme e invariabile. Ma per quanto riguarda il suo obiettivo manifesto non posso fare a meno di chiedermi: che cosa vede Fanon in questa “crepa aperta all’interno del sé?”. Il tempo, credo. È il tempo che diventa visibile in questa crepa. E non un tempo qualsiasi. Il giro di parole che Steven Corcoran traduce come “crepa aperta all’interno del sé” può anche essere tradotto più letteralmente come “faglia aperta al cuore dell’Io”. La metafora geologico-psicoanalitica che indica l’alterazione psichica correlata a qualsiasi tipo di “lesione neurologica” ci trasporta su di una scala non-umana di spostamenti e scosse geo-tettoniche appena sotto la crosta protettiva dell’Io. Ciò che questa ferita aperta nell’anima rende sensibile e leggibile è una temporalità non umana, ctonia, impensabile, che, tuttavia, è insita e opera in un centro umano-tropo-umano dell’Io e che l’Io, in modo ambivalente, sfrutta e occlude per produrre le miserabili trame e quella diegesi prosaica che costi-

15 B. Spinoza, *Opera*, Bd. II, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1972, pp. 90, 94-97, 141.

16 F. Fanon, *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, cit., p. 215.

tuiscono i suoi meccanismi di difesa<sup>17</sup>. Sono proprio questi meccanismi di difesa che vanno in tilt quando i sintomi neurologici sono “gravi e irreversibili” e che si incrinano sotto la pressione patologica del corporeo. Il corpo costituisce una costante minaccia di destabilizzazione per l’Io, perché il tempo del corpo – a differenza del tempo dell’Io, che si nutre principalmente di storie – non può essere narrativizzato, cioè non può essere addomesticato attraverso la spazializzazione.

Si scopre, infatti, che un’altra terribile conseguenza del porre la mente e il corpo come essenzialmente separati l’uno dall’altro e come mera correlazione contingente è che, rispetto ai due termini, il pensiero medico rimane intrappolato in quello che Fanon chiama “l’anatomo-clinico”. Egli spiega che: “Pensiamo in termini di organi e lesioni focali quando dovremmo pensare in termini di funzioni e disintegrazioni. La nostra visione medica è spaziale, mentre dovrebbe diventare sempre più temporale”<sup>18</sup>. Il punto, ovviamente, è che “organi” e “lesioni” sono localizzabili spazialmente, mentre “funzioni e disintegrazioni” non lo sono. (O, più precisamente, “funzioni e disintegrazioni” sono effettivamente localizzabili nell’entità mente-corpo, ma solo se per localizzazione si intende un elemento all’interno di una determinazione spazio-temporale più comprensiva. Nello stesso passaggio, per esempio, Fanon sostiene ed espande il concetto di “localizzazione cronogena” messo a punto da von Monakow, spiegando come si tratti di un tipo di localizzazione “che dà particolare rilievo all’integrazione temporale dei fenomeni”)<sup>19</sup>.

È proprio a causa di questa temporalità diversa che, a un tempo, struttura l’inconscio e minaccia la fragile coerenza dell’Io, che Fanon non svaluta né getta a mare l’uno a favore dell’altra. (Vale la pena sottolineare che il ritorno di Jacques Lacan a Sigmund Freud negli anni Cinquanta fu in gran parte motivato dalla crescente tendenza delle scienze della psiche, compresa la psicoanalisi, a commettere quegli errori fatali che Fanon evita abilmente, in questo caso, per esempio, confondere l’Io con l’inconscio e abbandonare l’inconscio per l’Io). In breve, l’attenzione di Fanon a una temporalità non spazializzabile nel e del corpo lo conduce all’inconscio attraverso le fessure dell’Io, differenziando così i due elementi in modo da concettualizzare l’inconscio non come una questione privata dell’Io individuale, ma in termini di relazioni collettive di alterità.

Nel contesto di un tentativo di critica e di ibridazione delle scienze mediche della neurologia e della psichiatria, il fatto che Fanon proclami la psicoanalisi una “scienza del collettivo per eccellenza” ha un tono decisamente polemico, quasi a suggerire che la sintesi impura delle due che è la neuropsichiatria non è ancora sufficiente, né abbastanza impura e che, invece, essa ha bisogno del supplemento psicoanalitico. Le conclusioni a cui giunge Fanon rispetto alla psicoanalisi costituiscono un importante contrappunto non solo alle celebri osservazioni su ontogenesi, filogenesi e quella che Fanon chiamerà “sociogenesi” e “sociodiagnosi”, ma anche all’altrettanto celebre critica del familismo di Sigmund Freud – tenendo conto che ciò non significa che Fanon si contraddica o che abbia cambiato idea sulla psicoanalisi scrivendo *Pelle nera, maschere bianche* solo pochi mesi dopo<sup>20</sup>. Piuttosto, quello che suggerisco è individuare una sorta di complementarietà tra le riflessioni di Fanon sulla psicoanalisi in queste due opere, proprio come fa lui

17 Come Jacques Lacan nel suo saggio sullo stadio dello specchio, anche Fanon attinge a *L’Io e i suoi meccanismi di difesa* di Anna Freud quando indaga le strutture dell’Io. Questo è un altro modo per dire che le concezioni dell’Io di Lacan e Fanon partono da una fonte comune.

18 F. Fanon, *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, cit., p. 216.

19 Ivi, p. 220.

20 Id., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 8 e pp. 115-116.

stesso con qualsiasi altro pensatore (per esempio, Jean-Paul Sartre, Aimé Césaire) e con qualsiasi altra scuola di pensiero (per esempio, la fenomenologia). Il suo atteggiamento, anzi, il suo metodo, è sempre molto pragmatico e non settario: egli estrae i concetti e le intuizioni di cui ha bisogno per il suo progetto e ignora in gran parte il resto, il che significa anche che utilizza ma non feticizza i canoni intellettuali occidentali. Per quanto riguarda la psicoanalisi, quindi, è chiaro che il concetto di inconscio e le sue determinazioni e manifestazioni linguistiche sono di grande interesse per Fanon. Il che spiega la sua valutazione cauta, ma nel complesso decisamente positiva del progetto di Lacan con cui conclude la sua tesi di medicina<sup>21</sup>. In ogni caso, qualunque sia la posizione e la funzione esatta che Fanon assegna alla psicoanalisi nel suo universo concettuale, Fanon evidenzia e mobilita nella psicoanalisi proprio quegli elementi che la fanno sovrapporre alla sua “sociodiagnosi” perché entrambe mirano a trasformare il dualismo cartesiano mente-corpo e ad aprirlo alle relazioni di alterità<sup>22</sup>.

Se il caso analizzato è il primo episodio di critica esplicita del cartesianismo nella tesi in medicina di Fanon, questo non è però l’ultimo. In primo luogo, più avanti nella tesi, nel contesto di una delle numerose discussioni su Henry Ey (lo psichiatra contemporaneo le cui posizioni Fanon ha spesso sposato e da cui ha spesso attinto), si fa riferimento, senza citarla, a un’opera di Ey che Jean Khalfa nel suo lavoro editoriale ci rivela consistere in una critica a Cartesio, diretta e di ampio respiro<sup>23</sup>. Inoltre, nel contesto di una rassegna di letteratura riguardante sindromi neurologiche simili all’atassia di Friedreich, Fanon invoca una conferenza di Maurice Merleau-Ponty del 1951 che, nella lettura di Fanon, sembra costituire un attacco esplicito al dualismo cartesiano mente-corpo<sup>24</sup>. Infine, la discussione di Lacan alla fine della tesi, in cui si celebra l’enfasi di Lacan sul linguaggio e sul desiderio, presuppone interamente la critica di Lacan a Cartesio. E tutto ciò non include né tiene conto delle numerose critiche implicite, in un’opera il cui argomento e scopo primario è, come ho già detto, nettamente anti-cartesiano.

A questo punto comincio, tuttavia, a sentire una legittima obiezione: “Lei ha iniziato sostenendo che un breve accenno al metodo nelle prime pagine di *Pelle nera, maschere bianche* dovrebbe essere inteso come un abbandono del metodo cartesiano da parte di Fanon; poi, ha motivato tale abbandono sostenendo che per Fanon questo metodo non solo è inadeguato per analizzare e combattere il razzismo, ma è addirittura complice del razzismo (almeno delle epistemologie del razzismo); infine, ha cercato di rafforzare le sue affermazioni appellandosi e fornendo prove testuali a partire dalla tesi medica di Fanon. Il problema di queste capiole argomentative, tuttavia, è che l’anticartesianismo della tesi in medicina di Fanon non ha nulla a che fare con la razza e il razzismo!”. Va bene. È innegabile che la questione della razza non è presente in nessun punto del lavoro di Fanon sull’atassia di Friedreich. Tale questione, tuttavia, è una presenza ossessiva, determinante, un’assente presenza in quell’opera. Nella sezione “Considerazioni generali”, Fanon presenta brevemente due osservazioni di prima mano sui disturbi psichici di

21 F. Fanon, *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, cit., pp. 267-277. Sui principi di metodo e teoresi che Fanon e Lacan hanno in comune, cfr. D. Hook, *Fanon via Lacan, or Decolonization by Psychoanalytic Means...?*, in “Journal of the British Society for Phenomenology”, vol. 51, n. 4, 2020, pp. 305-319.

22 Sul rapporto sociogenesi/psicoanalisi vedi l’eccellente D.S. Marriott, *Whither Fanon?*, cit., pp. 292-293.

23 F. Fanon, *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, cit., p. 216-217.

24 Ivi, p. 234-235.

pazienti con patologie neurologiche nell'ospedale di Saint-Étienne, vicino a Lione. Cito dalla seconda:

Nello stesso reparto, ma questa volta femminile, una donna affetta da Parkinson si rifiutava di prendere le compresse di Parsidol che il primario le aveva prescritto. Fallita l'opera di persuasione le abbiamo spiegato che in caso di ostinazione saremmo stati costretti a firmare i documenti di dimissione. Ci mandò letteralmente al diavolo, ricordandoci che lei era a casa sua [*qu'elle était chez elle*] e che, se avessimo voluto comandare noi [*si nous avions à faire la loi*], avremmo dovuto solo tornare da dove eravamo venuti, come se non fosse già abbastanza miserabile vedere i veri francesi perseguitati dagli stranieri... Nessuno, è vero, mette in dubbio la sensibilità psichica delle persone con Parkinson. I genitori delle persone con Parkinson ne sono ben consapevoli ed evitano tutto ciò che può scatenare la loro furia psico-verbale. Ma come possiamo comprendere le modificazioni mentali che si verificano in questi casi?<sup>25</sup>

Primaabbiamo visto Fanon sostenere che “tutte le lesioni neurologiche danneggiano in qualche modo la personalità” e descrivere questo danno come una “crepa aperta all’interno dell’io”, come “una faglia nel cuore dell’io”. Allo stesso modo, l’ellissi in questo passaggio (“come se non fosse già abbastanza sciagurato vedere i veri francesi perseguitati dagli stranieri... Nessuno, è vero [...]” ecc.) costituisce una crepa o una faglia nell’architettura egoica della tesi: l’ellissi è posta subito dopo la resistenza (forse del tutto legittima) di una paziente francese (presumibilmente bianca) che qui si esprime in una forma di razzismo appena mascherato da xenofobia; l’ellissi è poi immediatamente seguita da quello che, nel contesto di questa discussione, costituisce un *non sequitur*: “Nessuno, è vero, mette in dubbio la sensibilità psichica delle persone con il Parkinson”. Ma cosa accade fuori campo e cosa si omette così in forma ellittica? Cosa succede lì, oltre la facciata razionale, medico-scientifica del testo? Dove ci conduce per poi rapidamente allontanarci un magma di emozioni di cui ignoriamo la natura? Cosa vuole farci intravedere, furtivamente, Fanon? Non sapremo mai con esattezza perché s’inscrive un’ellissi in questo punto del testo, e forse lui stesso non ci ha pensato molto, consciamente o inconsciamente. Ma occorre notare che questo è l’unico strano caso di ellissi in tutta la tesi: tutti gli altri casi (ventuno) che si trovano nell’originale sono usi abbastanza tipici perché si verificano all’interno di citazioni, spesso tra parentesi quadre, indicando che parti del testo sono state omesse, o, più raramente, implicano che segue una lunga lista di cose simili, funzionando così in effetti come un sostituto di “et cetera”). È possibile che questa sia la funzione che Fanon intendeva assegnare anche al caso preso in nostra considerazione. Eppure, ciò che segue l’ellissi, ossia “Nessuno, è vero, mette in dubbio la sensibilità psichica delle persone con il Parkinson”, non è esattamente un’affermazione pertinente in questo contesto: sembra quasi che Fanon stia rispondendo a un’obiezione incredula, legittima e indignata (sua e, forse, di alcuni lettori): Non ha reagito? Non ha protestato per il fatto che lei è francese tanto quanto quella donna? Davvero non ha detto nulla? ecc. In breve, questa affermazione può indicare che in questa situazione Fanon, il medico nero, è diviso tra i suoi obblighi professionali e la sua dignità ferita e che, pur scegliendo i primi rispetto alla rivendicazione della seconda, rimane comunque umiliato dall’istanza razzista, oltre che in uno stato di vergogna e rabbia per non aver reagito<sup>26</sup>.

25 Ivi, p. 218.

26 Sulla questione di Fanon come medico nero, si veda anche Marriott, che scrive: “Il lavoro di Fanon in clinica è stato, fin dall’inizio, legato al dato del suo essere nero. Questo è forse ovvio, ma è qualcosa di cui si parla poco. Perché? Fanon si riferisce ripetutamente al suo corpo come a un

Inoltre, come sottolinea astutamente la donna, qui è in gioco la legittimità della relazione medico-paziente e l'intera struttura simbolica della bianchezza: non sta semplicemente dicendo “torna da dove sei venuto”, ma sta anche dicendo “non puoi essere tu a far rispettare o a stabilire le regole [*faire la loi*]”. Il tuo essere nero ti squalifica dall’essere il mio medico. Oppure, una donna bianca non può avere un padrone nero.

Dobbiamo inoltre considerare che l’intero aneddoto che, come ho detto sopra, è il secondo di due, non è del tutto pertinente agli argomenti qui trattati. A questo punto delle “Considerazioni generali” Fanon sta cercando di mostrare come i “disturbi mentali” tra cui la generale “irritabilità” si possano manifestare in pazienti neurologici: mentre il primo aneddoto è un esempio perfetto di tale dinamica, in quanto riguarda un caso di manie di grandezza in un paziente affetto da sclerosi multipla, l’aneddoto qui analizzato, se valutato con gli stessi criteri, segnalerebbe al lettore che per Fanon il razzismo stesso (così come l’“irritabilità” che permette la verbalizzazione di pensieri razzisti) costituiscono dei “disturbi mentali” a sé stanti (e, ovviamente, in un certo senso, per Fanon lo sono!). Ebbene, se in opere successive di sicuro Fanon sostiene che il razzismo costituisce una forma di alienazione, non è questo l’argomento che porta avanti qui: nel contesto di questi dibattiti tra neurologia e psichiatria e, più in generale, in una tesi da difendere davanti alla facoltà di medicina dell’Università di Lione, gli esempi di Fanon consistono tutti in condizioni che sono convenzionalmente considerate e accettate come “disturbi mentali” nelle scienze mediche. E il razzismo non è tra questi. In breve, l’inclusione da parte di Fanon del paziente razzista affetto da Parkinson in questo contesto sembra essere un po’, una forzatura, e quindi la sua funzione potrebbe essere molto diversa da quella apparentemente dichiarata di esemplificare come i “disturbi mentali” possano derivare da patologie neurologiche. La funzione di questo aneddoto non diventa allora, volente o nolente, quella di anticipare il famoso e ben più esplosivo episodio dell’incontro con un bambino razzista su un treno descritto in *Pelle nera, maschere bianche?* È importante notare che in entrambi i casi si tratta di soggetti che non possono essere ritenuti responsabili di ciò che dicono e quindi le loro parole sono, in un certo senso, quelle di ventiloqui la cui fonte e responsabilità risiedono altrove: una pazza in un reparto neurologico, un bambino che la madre non riesce a trattenere. In entrambi i casi, Fanon esamina le interpellanze razziste di sé stesso, proprio in situazioni in cui non può nemmeno essere tentato di individuare il soggetto dell’enunciazione razzista e in cui, quindi, il razzismo si manifesta immediatamente come il tessuto sociale in cui gli individui si trovano avviluppati, come l’etere strutturale del mondo bianco.

Sarebbe più avveduto concludere questo breve excursus su *Un caso di atassia di Friedreich* di Fanon con un correttivo o, almeno, con una parola di cautela. L’esibizione performativa di anticartesianismo può essere considerata un po’ un cliché di una grande varietà di discorsi accademici francesi del XX secolo, quasi un rito di passaggio per i giovani studiosi o, in ogni caso, un gesto quasi edipico di trasgressione che l’istituzione accademica può essere fin troppo lieta di tollerare pazientemente e persino affabilmente, seppure con condiscendenza, da esibire come insegnă d’onore e sicura prova del suo pluralismo, della sua imparzialità, della sua integrità intellettuale<sup>27</sup>. Probabilmente, in questo

oggetto di transfert, nella misura in cui le domande e le aspettative, le paure e gli interrogatori di un paziente gli impongono un messaggio supplementare immediato ed evidente oltre il contenuto sintomatico stesso, e che avrà un impatto sulla possibilità stessa del trattamento” (D.S. Marriott, *Whither Fanon?*, cit., p. 65).

27 Devo questa idea a Nancy Luxon durante una conversazione del 5 ottobre 2023.

conto l'essere anticartesiani è la trasgressione perfetta e non trasgressiva che rafforza piuttosto che mettere in discussione una cultura teorico-metodologica ancora largamente cartesiana. L'anticartesianismo di Fanon in *Un caso di atassia di Friedreich* può avere qualcosa in comune con tale trasgressione non trasgressiva. È tuttavia vero che: a) lungi dall'essere gratuito o forzato, l'anticartesianismo del testo è particolarmente pertinente e mobilitato per cercare di dare un senso a ciò che rimane impensato, irrisolto e quindi non curabile alla luce del divario tra scienze mediche del corpo e scienze mediche della mente, e che b) si apre la strada all'approccio inedito di Fanon alla questione della razza e, quindi, il testo pone le basi per la necessaria interdipendenza tra anticartesianismo e antirazzismo. Il che ci riporta a *Pelle nera, maschere bianche*.

### *Riassorbimento del metodo*

La rottura di Fanon con la tradizione cartesiana si consuma in *Un caso di atassia di Friedreich* esplicitamente. Ma tale rottura rimane anche in gran parte implicita e viene rielaborata e trasformata in *Pelle nera, maschere bianche*. In quest'ultimo libro, infatti, per Fanon non è sufficiente rompere con la tradizione cartesiana, cioè eliminare la consueta prefazione metodologica e lasciare il metodo ai botanici, ai matematici e agli altri scienziati assortiti. A tutto ciò si aggiunge una formulazione enigmatica: “c'è un punto in cui i metodi sono come riassorbiti. Mi posizionerò lì”<sup>28</sup>. Riassorbire, nell'originale *résorber*, è un termine della fisiologia. Questa è la prima, ma non l'ultima volta che s'incontra una terminologia scientifica specializzata: le metafore, in particolare quelle mediche e biologiche, abbondano in tutta l'opera. Il processo di riassorbimento avviene quando una sostanza o un gruppo di cellule, per esempio, un tessuto canceroso, viene prima scomposto nei materiali che lo compongono e poi disperso e rimesso in circolazione: il riassorbimento avviene quando qualcosa di interno viene distrutto e assorbito dal corpo. Si tratta di un riciclo corporeo. Il metodo è dunque una specie di tumore nel corpo della conoscenza? Ci sono circostanze in cui il corpo della conoscenza può essere in grado di assimilare e sussumere questa anomalia interna? Non è necessario prendere questa metafora così alla lettera, per così dire, per supporre che in questa frase a) il metodo sia un'aberrazione epistemologica e b) si pone qualcosa di precedente e più capiente del metodo, senza il quale il metodo non potrebbe essere riassorbito. Sia a) che b) indicano il primato logico e cronologico della conoscenza sul metodo, che è senza dubbio la ragione per cui Fanon non farà precedere il suo “studio psicologico” da una metodologia, cioè da un discorso sul metodo: la rottura con il cartesianesimo è necessaria proprio perché quest'ultimo mette il carro (del metodo) davanti ai buoi (della conoscenza), confondendo così le cause con gli effetti. Oppure, per riformulare la battuta di Gilles Deleuze sul rapporto tra potere e resistenza in Michel Foucault, l'ultima parola di Fanon sul metodo sarebbe: la conoscenza è prima<sup>29</sup>. Tornerò sul rapporto tra metodo e conoscenza, dopo aver approfondito il processo di riassorbimento metodologico.

La rottura con il cartesianesimo non è sufficiente per Fanon, nel senso che tale rottura non va intesa come un evitamento o una fuga ma, appunto, come riassorbimento,

28 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 29.

29 Commentando sulla concezione foucaultiana del potere Deleuze scrive: “La resistenza è prima: ecco l'ultima parola del potere” (G. Deleuze, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2009, p. 120).

come distruzione e assorbimento. Abbandonare il metodo non significa aggirarlo o far finta che non esista; abbandonare il metodo significa piuttosto trattenersi per smontarlo pezzo per pezzo, per disassemblarlo e farne poi assemblaggi diversi con le sue parti. Detto altrimenti, per Fanon è solo trasformando radicalmente il metodo che si può sperare di lasciarselo davvero alle spalle. Fanon, del resto, non si colloca dopo o al di là del metodo; ci dice piuttosto che vuole collocarsi là dove il metodo viene riassorbito: la sua fenomenologia psicologica dell'essere nero non è intrapresa dal punto di vista dell'assenza, dell'oblio o della preclusione del metodo, ma dal punto di vista della sua continua metamorfosi. È per questo che, dopo essersi congedato dal metodo nel passo con cui è iniziato questo saggio, Fanon ritorna sulla questione del metodo ripetutamente nel corso del libro: non è che la rottura debba essere ripetuta e rievocata più e più volte; è, piuttosto, che la nozione stessa di rottura con il metodo viene ridefinita come il processo di scomposizione del metodo nei suoi elementi strutturali e di ricombinazione di ciascuno di questi elementi verso un fine piuttosto diverso, verso un metodo completamente diverso. Dopo questa caratterizzazione della rottura di Fanon con il metodo, tuttavia, si potrebbe essere tentati di intendere il riassorbimento come simile alla sublazione, ovvero al superamento hegeliano: come spero di chiarire a breve, una tale comprensione semplificherebbe eccessivamente il progetto di Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* e sarebbe giusta solo a metà<sup>30</sup>.

Quali sono gli elementi strutturali del metodo cartesiano con cui Fanon si confronta? Se dobbiamo prendere Cartesio in parola, ci sono quattro componenti fondamentali del suo metodo. Nella seconda parte del *Discorso sul metodo* scopriamo che questo metodo è effettivamente composito: Cartesio spiega di aver preso in prestito alcuni elementi dall'algebra, dalla geometria e dalla logica, per formulare quattro distinti precetti di metodo. Il primo è quello di "non accogliere nulla come vero" che possa essere messo in dubbio; il secondo è quello di "suddividere ciascuna difficoltà da esaminare in tutte le parti in cui era possibile [...] per meglio risolverla"; il terzo consiste nell'iniziare un'indagine "dagli oggetti più semplici e più facili a conoscersi per salire progressivamente, come per gradi, fino alla conoscenza di quelli più complessi"; e il quarto comanda di "fare ovunque enumerazioni così complete e rassegne così generali" che si possa essere sicuri "di non aver tralasciato nulla"<sup>31</sup>. Un metodo composito per indagare la realtà e i suoi fenomeni, che si presuppone siano essi stessi composti. Lasciando da parte il primo precetto – perché in un certo senso è tautologico – mi sembra che gli altri tre precetti siano affrontati, spesso confutati e invalidati in vari punti di *Pelle nera, maschere bianche*.

Quello che segue non è assolutamente un elenco esaustivo, ma dà un'idea delle svolte che questo testo ha preso intorno alla questione del metodo. Se la controversa analisi testuale di Fanon degli scritti autobiografici di Mayotte Capécia<sup>32</sup>, o la sua analisi testuale

30 Nel suo prezioso studio *Subterranean Fanon*, Gavin Arnall ha mostrato in modo convincente come l'intero opus di Fanon, dalle prime opere teatrali a *I dannati della terra*, sia attraversato da correnti di pensiero (spesso nietzschiane) antidialettiche e non dialettiche, che esistono e si sviluppano in tensione con le strutture di pensiero dialettiche più dominanti che Fanon ha ufficialmente sposato. Si veda in particolare G. Arnall, *Introduction: Two Fanons*, in *Subterranean Fanon: An Underground Theory of Radical Change*, Columbia University Press, New York 2020, pp. 1-33 e pp. 133-203.

31 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, parte II, Mondadori, Milano 1993, p. 16.

32 La controversia nasce dalle accuse di misoginia che sono state rivolte all'atteggiamento di Fanon nei confronti di Capécia e dei suoi scritti, accuse che per certi versi trovo fondate. Per una difesa valorosa di Fanon da tali accuse, ma anche ricca di sfumature, si veda l'analisi di Lewis Gordon e

dello studio psicoanalitico di Octave Mannoni (rispettivamente nei capitoli secondo e quarto di *Pelle nera, maschere bianche*) potrebbero costituire esempi del secondo preceppo e della sua ingiunzione a scomporre un problema in “quante più parti possibili”, l’esperienza vissuta del razzismo, invece, espressa in innumerevoli episodi in tutta l’opera, tra cui notoriamente il traumatizzante incontro di Fanon con un bambino razzista su un treno, non si svolge nel regno del divisibile a cui si applica il secondo preceppo, né si presta a essere trattata secondo il terzo preceppo e dalla sua graduale progressione dal più semplice al più complesso. L’interpellazione razzista, probabilmente, costituisce un evento tale che non si può fare altro che partire da ciò che è più complesso. Per quanto riguarda il quarto preceppo e il suo imperativo enumerativo, dovrebbe essere sufficiente il seguente passaggio del sesto capitolo: “Compito colossale inventariare la realtà. Accumuliamo fatti, li commentiamo, ma ad ogni linea scritta, ad ogni proposizione enunciata, proviamo un senso di incompiutezza”<sup>33</sup>. Omettere nulla, come ci ingiunge il quarto preceppo del metodo cartesiano, non è un’opzione per Fanon. Sempre nel sesto capitolo, leggiamo un passaggio che, in qualche modo, affronta tutti questi precetti contemporaneamente. Lo cito per esteso:

L’analisi del reale è delicata. Un ricercatore può adottare due atteggiamenti di fronte al suo soggetto. O si accontenta di descrivere, come gli anatomisti che rimangono stupiti quando, durante una descrizione della tibia, gli si domanda il numero di depressioni anteroperoni che possiedono. È che nella loro ricerca non mettono mai in questione loro stessi, ma gli altri; all’inizio dei miei studi medici, dopo qualche seduta nauseante di dissezione, pregai uno dei miei colleghi più temprati di fornirmi il metodo per evitare di star male. Mi rispose molto semplicemente: “Caro mio, fai come se dissezionassi un gatto e tutto andrà bene...” – Oppure, dopo aver descritto il reale, si propone di cambiarlo. In principio, d’altronde, l’intenzione di descrivere sembra bene implicare una preoccupazione critica e, attraverso questa, un’esigenza di superamento verso una qualche soluzione. La letteratura ufficiale o aneddotica ha creato troppe storie di negri perché se ne possa tacere. Ma riunendole, non si fa un passo avanti nell’intento di mostrarne il meccanismo. L’essenziale per me non è accumulare dei fatti, dei comportamenti, ma liberarne il senso, In ciò posso appellarmi a Jaspers, che scrive: “Spesso la penetrazione profonda del *caso singolo* insegna fenomenologicamente ciò che è comune a molti altri. Ciò che si è colto una sola volta, generalmente si ritrova. Nella fenomenologia non si tratta tanto di esaminare innumerevoli casi, quanto di comprendere in modo intuitivo e completo quelli singoli”<sup>34</sup>.

Per Fanon come per Karl Marx il punto è cambiare il presente. Il punto è cambiare questo reale razzista. E per cambiarlo bisogna mostrare come funziona. E per dimostrare come funziona non bisogna produrre un inventario completo di tutte le sue istanze e i suoi fenomeni, ma indagare un caso singolo oppure ogni caso “fino al limite più estremo”. Il processo di disalienazione, a quanto pare, ha bisogno di un metodo e questo metodo non deve essere descrittivo ed esaustivo, ma intensivo e prescrittivo. Ma si potrebbe sollevare un’obiezione a tutto ciò che ho detto finora: “Stai confrontando mele e arance, metodo scientifico e metodo politico, metodi di analisi testuale e metodi di indagine fe-

---

la difesa di Drucilla Cornell in L. Gordon, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, Fordham University Press, New York 2015, pp. 29-41; D. Cornell, *Postfazione*, in L. Gordon, *What Fanon Said*, cit., pp. 143-147.

33 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 158.

34 Ivi, pp. 155-156.

nomenologica, metodi per pensare e conoscere e metodi per esistere e vivere e così via, un vero e proprio pot-pourri metodologico". Forse è così. Per me, tuttavia, il punto è che ogni metodo è una via, un percorso, e questo percorso attraversa ogni livello o regione di ciò che Fanon chiama "il reale". Quando spiega perché in origine aveva progettato di presentare *Pelle nera, maschere bianche* come tesi di laurea in medicina:

Poi la dialettica pretese da me delle prese di posizione raddoppiate. Benché in qualche modo me la fossi presa con l'alienazione psichica del Nero, non posso passare sotto silenzio certi elementi che, per quanto psicologici possano essere, genererebbero degli effetti relativi ad altre scienze.

Ogni esperienza [...] deve entrare nella composizione del reale e, attraverso ciò, occupare un posto nella ristrutturazione del reale.<sup>35</sup>

È il metodo stesso, qui nella forma di una dialettica in continua espansione, che costruisce ponti e crea connessioni, che si riversa da un discorso scientifico ad altri discorsi scientifici e che influenza la nostra conoscenza di ogni esperienza e ogni parte del reale. Sembra che sia nella natura stessa del metodo l'essere incontenibile o, addirittura, "promiscuo"<sup>36</sup>. A questo proposito, forse Fanon non si discosta troppo da Cartesio che, nella seconda parte del *Discorso sul metodo*, scrive:

La cosa però che maggiormente mi soddisfaceva in tale metodo era che, per suo mezzo, ero sicuro di usare in tutto la mia ragione [...] e che, non avendolo riferito a nessuna materia in particolare, potevo ripromettermi di applicarlo con altrettanta soddisfazione alle difficoltà delle altre scienze, come già avevo fatto per quello dell'algebra.<sup>37</sup>

È vero che Cartesio scrive in un'epoca in cui la filosofia non era ancora stata separata da altre forme e pratiche di conoscenza disciplinare; ed è anche vero che Cartesio credeva che i principi di tutte le scienze dovessero essere derivati in primo luogo dalla filosofia; eppure, tanto in questo passaggio che nel precedente, si lascia una porta aperta per aspetti 'migratori' del metodo. Fin dalle sue prime origini cartesiane, il metodo portava con sé la promessa di influenzare tutte le parti dell'insieme del reale, comprese le sue parti separate.

Per tornare a Fanon e alla sua lotta con il metodo in *Pelle nera, maschere bianche*, c'è un aspetto cruciale in cui Fanon cita Jaspers, aspetto su cui non mi sono ancora soffermato e che riguarda le relazioni soggetto-oggetto e la problematica correlata dell'oggettività e della soggettività nella conoscenza scientifica. La discussione di Fanon sul primo metodo e sul metodo descrittivo in quel passaggio articola una critica delle concezioni abituali della relazione tra il soggetto della conoscenza (cioè il ricercatore, in questo caso un anatomista) e l'oggetto della conoscenza (cioè ciò che il ricercatore analizza, in questo caso una tibia). Fanon si diletta a mostrare come l'anatomista sia colto di sorpresa quando gli viene posta una domanda sulla sua stessa tibia. Fanon è un esperto lettore di sintomi, e la sorpresa dell'anatomista è proprio il sintomo che voleva suscitare e interpretare in questo incontro: la sorpresa dell'anatomista la dice lunga sul fatto che quest'uomo, in quanto anatomista, non ha mai pensato di avere

35 Ivi, pp. 58-59.

36 Vedi nota 10.

37 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 17.

una tibia, cioè non ha mai immaginato che il suo corpo potesse essere trasformato in oggetto di osservazione e dissezione scientifica. Il metodo cartesiano induce e rende necessarie la dissociazione e la preclusione corporea sia nel soggetto che nell'oggetto della conoscenza, le cui rispettive posizioni devono essere tenute rigorosamente separate, fisse e non intercambiabili, non diversamente da padroni e schiavi. Fanon ci dice che a causare tale sorpresa è il fatto che l'anatomista è abituato a sezionare gli altri e non sé stesso, a differenza di Fanon, in altre parole. Fanon, infatti, si trasforma nel proprio oggetto di studio e si disseziona in vari punti di *Pelle nera, maschere bianche*, in modo non del tutto dissimile dal carattere scandalosamente autoriflessivo dell'opera che segna l'emergere della psicoanalisi sia come pratica psicoterapeutica che come discorso teorico nel 1899, ovvero *Die Traumdeutung* di Sigmund Freud. Fanon, lo studente nero, non era in grado di compiere quella dissociazione corporea molto professionale compiuta dall'anatomista e necessaria per sezionare un corpo umano, eppure non invidiava la professionalità dell'anatomista, semmai ne ridicolizza implicitamente l'atteggiamento e ne rivela una sorta di stupidità di fondo. La ragione di ciò è che Fanon non era in grado di padroneggiare la giusta distanza dal corpo da sezionare, non perché era uno studente o perché era *verde*, ma perché era *nero*: come si affanna a dimostrare più volte nel corso dell'opera, se si è neri non ci si può permettere il lusso di dimenticare il proprio corpo, poiché esso è il portatore nudo dell'oppressione razzista, e quindi non lo si può precludere alla maniera di questo anatomista presumibilmente molto abile e competente, ma alquanto ottuso (che presumo, forse a torto, fosse bianco). Questo è, dopo tutto, uno degli errori cruciali di Sartre per Fanon: "Jean-Paul Sartre ha dimenticato che il negro soffre fisicamente in modo diverso dal Bianco"<sup>38</sup>. Il soggetto che è il suo stesso oggetto è l'unica posizione epistemologica disponibile per Fanon quando affronta le sofferenze fisiche e psichiche inflitte dal razzismo.

Ad esempio, Fanon apre il quinto capitolo di *Pelle nera, maschere bianche* con un epiteto razziale che in seguito scopriremo essere stato rivolto a lui; in altre parole, apre il capitolo con un'interpellazione razzista. Poi scrive: "Entravo nel mondo, attento a fare emergere un senso dalle cose [...] ed ecco che mi scoprivo oggetto in mezzo ad altri oggetti"<sup>39</sup>. Fanon voleva costituirsi come soggetto di conoscenza, ma scopre che il razzismo lo ha invece relegato allo status di oggetto. Questa situazione, che egli descrive come un sentirsi "rinchiuso in questa oggettività schiacciante"<sup>40</sup> lo porta al punto di rottura: "Mi arrabbiavo, pretendeva una spiegazione... Non servì a nulla. Esplovo. Ed ecco i brandelli riuniti da un altro me stesso"<sup>41</sup>. Questi frammenti costituiscono il resto del capitolo, in cui Fanon cerca di esprimere "l'esperienza vissuta del Nero", compresa l'analisi dettagliata delle sue reazioni affettive all'interpellazione razzista con cui iniziava il capitolo. In questo capitolo, in altre parole, Fanon tenta di porre rimedio a quella situazione di "oggettività schiacciante" realizzando il suo desiderio di costituirsi come soggetto di conoscenza: l'io oggettivato che esplode è diverso dall'io che raccoglie i frammenti dopo l'esplosione, perché mettere insieme i frammenti è proprio il processo di costituirsi come soggetto di conoscenza trasformandosi in oggetto di conoscenza: Fanon oggetto, che esplode sotto la pressione del razzismo, diventa Fanon soggetto della conoscenza di sé.

38 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 132.

39 Ivi, p. 109.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

Al di là dei suoi quattro precetti ciò che costituisce l'aspetto più preoccupante del metodo cartesiano per Fanon è, probabilmente, il tipo di relazioni soggetto-oggetto e, inoltre, il concomitante tipo di relazioni mente-corpo che sono al tempo stesso favorite e presupposte da questo metodo. Un principio cruciale che Fanon abbandona quando abbandona il metodo, infatti, è l'oggettività e la distanza scientifica: in *Pelle nera, maschere bianche*, come abbiamo visto, il soggetto della conoscenza trasforma sé stesso e i suoi interlocutori di volta in volta nell'oggetto della conoscenza da indagare, e ciò rende l'oggettività scientifica né possibile né appropriata né desiderabile. Nel capitolo finale, Fanon scrive: “Come si sarà notato, la situazione che ho studiato non è classica. L'oggettività scientifica mi era impossibile, dal momento che l'alienato, il nevrotico era mio fratello, era mia sorella, era mio padre”<sup>42</sup>. Il punto è chiaro: il punto di vista oggettivo richiesto dal metodo scientifico è fuori luogo in questo caso. Tale rifiuto dell'oggettività scientifica è ribadito in un saggio che Fanon pubblicò nello stesso anno di *Pelle nera, maschere bianche*, ovvero “La sindrome nordafricana”, che costituisce una critica antirazzista della medicina coloniale. Lì, nel contesto della denuncia e della demistificazione del postulato della medicina coloniale in Algeria, cioè che “ogni arabo è un uomo che soffre di una malattia immaginaria” scrive: “Mi dispiace, ma mi trovo incapace di analizzare questo fenomeno senza allontanarmi dall'atteggiamento oggettivo a cui mi sono costretto”<sup>43</sup>. Sembra quindi ragionevole concludere che Fanon optò invece per un punto di vista soggettivo e che l'anomalo non-metodo, che sorge come una fenice dalle ceneri del vecchio metodo cartesiano, sia una sorta di metodo soggettivo.

Nel bel mezzo della sua critica a Mannoni, nel quarto capitolo, Fanon scrive:

Credo sinceramente che un'esperienza soggettiva possa essere compresa dall'altro; e non mi piace per niente star lì a dire: il problema nero è un mio problema, solo mio, e poi mettermi lì a studiarlo. Ma mi sembra che Mannoni non abbia provato a sentire da dentro la disperazione dell'uomo di colore di fronte al Bianco. In questo studio mi sono proposto di toccare la miseria del Nero. Tattilmente e affettivamente. Non ho voluto essere oggettivo. Del resto non è vero: non ho potuto essere oggettivo.<sup>44</sup>

Se il rifiuto dell'oggettività scientifica è netto e intransigente, l'abbraccio del soggettivo è altamente qualificato; o, più precisamente, il soggettivo che qui è certamente abbracciato è un soggettivo altamente qualificato. In altre parole, in questo passaggio Fanon adotta contemporaneamente un punto di vista soggettivo e ridefinisce il soggettivo stesso. E nel ridefinire il soggettivo anche l'oggettivo viene volutamente ridefinito. Che tipo di esperienza soggettiva è, infatti, quella che “può essere compresa da tutti”? Che cos’è che “tutti” abbiamo in comune che permette una tale modalità di comprensione del soggettivo, che permette e attiva la comprensione dell’alterità? Mi porterebbe lontano mostrare come per Fanon l’asimmetria tra il soggettivo e l’oggettivo sia tale da rispondere a principi del tutto diversi: mentre l’oggettivo si misura secondo il binario dialettico

42 Ivi, p. 202.

43 Subito dopo questa frase, Fanon scrive: “‘Non posso farci niente’, mi disse una volta uno specializzando, ‘non posso parlare con loro nello stesso modo in cui parlo con gli altri pazienti’. Sì, certo: ‘non posso farci niente’. Se solo sapeste le cose della mia vita che non posso evitare. Se solo sapeste le cose della mia vita che mi tormentano durante le ore in cui gli altri si ammorbano il cervello. Se solo sapeste... ma non lo saprete mai” (F. Fanon, *La “sindrome nordafricana”*, in *Scritti politici. Verso la rivoluzione africana*, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 9).

44 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 79-80.

dell'universale e del particolare, il soggettivo punta su una diade diversa ovvero quella del singolare e del comune<sup>45</sup>.

Il soggetto di questo brano, in ogni caso, è un soggetto le cui esperienze possono essere comprese (il che non vuol dire sentite o sofferte da tutti) e quindi, come minimo, non si tratta di un soggetto individuale ma collettivo. (Tra l'altro, si tratta anche di un soggetto radicalmente anti-identitario: nella misura in cui la mia identità si fonda su esperienze che non possono essere condivise con un altro corpo portatore di un'identità diversa, allora Fanon ha invalidato il fondamento stesso su cui poggia la mia identità. Una cosa è dire alle persone etero “è una cosa da froci, non capireste” e un'altra è dire “è una cosa da froci, non sareste in grado di sentirla, ma potreste essere in grado di capirla” – che è il tipo di cosa che credo Fanon stia dicendo in questo passaggio). Inoltre, la collettività di questo soggetto non è solo un tipo di collettività tra le tante: se le esperienze di questo soggetto possono essere comprese da tutti, l'unica collettività possibile qui è qualcosa come “umanità”, “genere umano” e così via, nel bene e nel male (e il male è stato attentamente e mirabilmente articolato per noi da Étienne Balibar nel suo saggio *Racism Revisited: Sources, Relevance, and Aporias of a Modern Concept*<sup>46</sup>). Ciò significa anche che, scrivendo dal punto di vista di esperienze soggettive che possono essere comprese da tutti, Fanon cerca l'oggettività nel soggettivo, ridefinendo così entrambi. (In un certo senso, l'apparato concettuale dell'oggettività del soggettivo in Fanon funziona in modo simile al concetto di astrazione reale in Marx). Né oggettivo né soggettivo, il non-metodo di Fanon in *Pelle nera, maschere bianche* fa ciò che il metodo cartesiano e la sua oggettività scientifica non hanno mai potuto e non si sognerebbero mai di fare, ossia indagare l'oggettività dell'esperienza soggettiva del razzismo: la sofferenza, la disperazione, l'esperienza vissuta dell'alienazione razziale nella sua interezza possono e devono essere comprese da tutti, sembra dire Fanon, se e quando il metodo cartesiano verrà riassorbito.

La deviazione più netta di Fanon dal cartesianismo in *Pelle nera, maschere bianche*, tuttavia, consiste nel ruolo che il corpo e i suoi affetti giocano proprio a causa della loro funzione cruciale nel dispiegamento del razzismo: tale ruolo è del tutto in contrasto con la relazione mente-corpo di Cartesio, specialmente come questa si articola nelle sue ulteriori rielaborazioni della questione del metodo nelle *Meditazioni sulla filosofia prima*. Ho lasciato per ultimo questo aspetto della lotta di Fanon con il cartesianismo proprio perché è, per certi versi, l'aspetto più ovvio, più evidente in *Pelle nera, maschere bianche*.

45 È vero che Fanon nel contesto della sua critica a Sartre si spinge a “sorvolare questo drama assurdo che gli altri han costruito intorno a me, scartare questi due termini ugualmente inaccettabili e tendere all'universale, attraverso un particolare umano”, F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, p. 179. Tuttavia, intenderei questa richiesta di raggiungere l'universale passando attraverso “un particolare umano” come un desiderio di produrre il comune attraverso il singolare: un desiderio espresso qui attraverso termini e categorie dei dibattiti filosofici contemporanei a Sartre, cioè le categorie di universale e particolare. (In un certo senso, Fanon rifiuta l'oggettività scientifica non perché sia universale, ma perché non è abbastanza universale: una nozione di oggettività che non vuole e che non è in grado di rendere conto del soggettivo può solo costituire un universale falso e vuoto; in questo senso è molto vicino alle posizioni di Aimé Césaire). Nel mio libro, mostro come Spinoza eviti l'emergere del binario dialettico dell'universale e del particolare sostituendolo proletticamente con la diade del singolare e del comune, il che è simile a ciò che ritengo stia facendo Fanon in *Pelle nera, maschere bianche*, pur utilizzando gli strumenti concettuali a lui più facilmente disponibili, ossia i concetti dialetticamente correlati di universale e particolare.

46 É. Balibar, *Racism Revisited: Sources, Relevance, and Aporias of a Modern Concept*, in “PMLA / Publications of the Modern Language Association of America”, vol. 123, n. 5, 2008, pp. 1630-1639.

che: sarebbe possibile, infatti, leggere questo libro nella sua interezza come una confutazione antirazzista di quel dualismo mente-corpo, a cui mi rivolgo adesso.

Non riprenderò e non riproporrò il noto *pas de deux* di mente e corpo nelle *Meditazioni*, in cui la mente, come sapete, svolge il ruolo di protagonista maschile dominante e persino sadico. Piuttosto, farò notare che, tra tutti gli aspetti del cartesianismo che ho esaminato finora, questo è quello che si lega maggiormente e in modo più rivelatore a ciò che costituisce il telos ultimo del metodo per Descartes. In un famoso passaggio della Parte Sesta del *Discorso sul metodo*, Cartesio rivela esplicitamente qual è l'obiettivo del metodo:

Quelle nozioni infatti mi hanno fatto vedere che è possibile pervenire a conoscenze utilissime alla vita, che al posto di quella filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare un'altra pratica grazie alla quale, venendo a conoscere la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano, altrettanto distintamente di come conosciamo le diverse tecniche impiegate dai nostri artigiani, possiamo egualmente applicarle a tutti gli usi che sono loro propri, diventando così quasi dominatori e padroni della natura. Conoscenza questa desiderabile non soltanto per inventare un'infinità di strumenti in grado di farci godere, senza fatica, dei frutti della terra e di tutti i loro vantaggi, ma anche e soprattutto per conservare la salute che è senza dubbio il bene principale e il fondamento stesso di tutti gli altri beni di questa vita, perché anche l'ingegno dipende talmente dal temperamento e dalla disposizione degli organi corporei, che se è possibile trovare qualche mezzo capace di rendere gli uomini più saggi e più abili di quanto in genere lo siano stati fino ad oggi, credo che lo si debba ricercare nella medicina.<sup>47</sup>

Questo passaggio mostra, tra l'altro, che ciò che verrà conosciuto e criticato come ragione strumentale (nelle opere di Theodor Adorno e Max Horkheimer, tra gli altri) e ciò che verrà conosciuto e criticato come biopolitica (nell'opera di Michel Foucault) sono aspetti co-primari e reciprocamente determinanti del pensiero occidentale dalla prima età moderna in poi. A parte Adorno, Horkheimer, Foucault e altri pensatori del XX secolo, Marx ce lo aveva già insegnato<sup>48</sup>. Per Cartesio, in ogni caso, il fine ultimo del

47 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 40-41.

48 Nei *Grundrisse*, per esempio, Marx scrive: "La produzione basata sul capitale dunque, come crea da una parte l'industria universale – ossia pluslavoro, lavoro che crea valore –, così d'altra parte crea un sistema di sfruttamento generale delle qualità naturali e umane, un sistema della utilità generale, il cui supporto è tanto la scienza quanto tutte le qualità fisiche e spirituali, mentre nulla di più elevato in sé, di giustificato per se stesso, si presenta al di fuori di questo circolo della produzione e dello scambio sociali. Soltanto il capitale dunque crea la società borghese e l'universale appropriazione tanto della natura quanto della connessione sociale stessa da parte dei membri della società. Di qui l'enorme influenza civilizzatrice del capitale; la sua creazione di un livello sociale rispetto a cui tutti quelli precedenti si presentano semplicemente come sviluppi locali dell'umanità e come idolatria della natura. Soltanto col capitale la natura diventa un puro oggetto per l'uomo, un puro oggetto di utilità, e cessa di essere riconosciuta come forza per sé; e la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome si presenta semplicemente come astuzia capace di subordinarla ai bisogni umani sia come oggetto di consumo sia come mezzo di produzione. In virtù di questa sua tendenza, il capitale spinge a superare sia le barriere e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della natura, la soddisfazione tradizionale, orgogliosamente ristretta entro angusti limiti, dei bisogni esistenti, e la riproduzione del vecchio modo di vivere. Nei riguardi di tutto questo il capitale opera distruttivamente, attua una rivoluzione permanente, abbatte tutti gli ostacoli che frenano lo sviluppo delle forze produttive, la dilatazione dei bisogni, la varietà della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito" (K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. 2, pp. 11-12).

metodo è quello di produrre una filosofia pratica che permetta al soggetto della conoscenza di controllare, manipolare, padroneggiare e possedere il mondo naturale come oggetto, non solo ai fini del progresso tecnologico, ma anche per promuovere la salute e la vita umana stessa. Scrivendo sulla scia del disastro globale del colonialismo europeo e del nostro presente di catastrofe ambientale guidata dal capitale (che comprende non solo il cambiamento climatico ma anche le relative pandemie zoonotiche), le parole di Cartesio sono decisamente agghiaccianti. Inoltre, la biopolitica (o, più precisamente, la scienza medica concepita come controllo biopolitico) emerge qui come risposta e soluzione a quello che è chiaramente percepito come un problema, ossia la dipendenza della mente dal corpo. La reazione del metodo a tale dipendenza (innegabile ma ammessa con riluttanza) è l'assoggettamento completo, dispettoso e punitivo di un corpo che viene vissuto come una minaccia all'autopresenza unitaria e all'endoconsistenza sostanziale della mente e alle sue fantasie di autonomia e partenogenesi. Il metodo cartesiano trova la sua piena realizzazione e apoteosi finale nel dominio e nello sfruttamento del mondo naturale in quanto corpo da parte del soggetto della conoscenza in quanto mente.

Il fine ultimo del non-metodo di Fanon, al contrario, consiste nella disalienazione, cosa che non si stanca di ripetere nel corso di *Pelle nera, maschere bianche*<sup>49</sup>. Nel primo capitolo, Fanon ci dice che “il mio scopo [è] la disalienazione dei neri [*Noirs*]”<sup>50</sup>. Nel terzo capitolo, Fanon scrive: “L'oggetto del mio studio si precisa: permettere all'uomo di colore di comprendere, con l'aiuto di esempi precisi, i motivi psicologici che possono alienare i suoi simili”<sup>51</sup>. Più avanti, nel sesto capitolo, ribadisce questo principio: “questo lavoro vuole essere uno specchio a infrastruttura progressiva, in cui il negro [*le nègre*] sulla via della disalienazione vi si possa ritrovare”<sup>52</sup>. La metafora dello specchio dà già un buon senso della posta in gioco: in questa frase, la funzione implicita dello specchio è quella di riflettere il corpo dei neri, o i neri in quanto corpo. È perché il non-metodo di Fanon tende alla disalienazione che il corpo diventa il protagonista di questo libro: perché tutta l'alienazione razziale, che per Fanon è sempre sia psicologica che corporea, parte e passa innanzitutto dal corpo come marcatore e significante della differenza razziale. Come dice a un certo punto nel sesto capitolo: “è nella sua corporeità che si colpisce il negro”<sup>53</sup>. La disalienazione intesa come liberazione ed emancipazione dall'alienazione razziale, quindi, deve consistere in una liberazione del corpo che è allo stesso tempo una liberazione della mente<sup>54</sup>. Il livello somatico è onnipresente in un'opera che, tuttavia, pretende di affrontare e concentrarsi sul livello psichico. Fanon ci sta dicendo che gli effetti del razzismo non possono essere compresi e tanto meno disalienati, se non si comprendono questi due livelli come strettamente immanenti; o, detto altrimenti, per

49 Sulla disalienazione cfr. anche nota 7 (*supra*).

50 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 51.

51 Ivi, p. 84.

52 Ivi, p. 168.

53 Ivi, p. 152.

54 A un certo punto del quinto capitolo, Fanon ci dice che per i neri “il corpo non è opposto a quello che voi chiamate spirito” (F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 123). Se da un lato questa frase conferma molto di ciò che ho sostenuto finora su Fanon, dall'altro è anche una frase da considerare con attenzione e con un pizzico di sospetto, perché si tratta di un'istanza di discorso indiretto libero, cioè Fanon qui sta allo stesso tempo ventriloquiendo e commentando Léopold Sédar Senghor, di cui critica le posizioni nativiste proprio mentre indubbiamente le trova avvincenti e persino irresistibili a volte. Qui Fanon ci avverte di non essenzializzare il corpo, cosa difficile da fare quando bisogna renderlo protagonista dell'indagine.

Fanon il razzismo risulterebbe incomprensibile, illeggibile e del tutto invisibile se lo si guardasse dal punto di vista del dualismo cartesiano mente-corpo e della trascendenza della mente rispetto al corpo stabilita da questo dualismo. Se il metodo di Cartesio costituisce, in ultima analisi, lo strumento con cui il soggetto umano, in quanto mente, può catturare l'oggetto naturale, in quanto corpo, il non-metodo di Fanon è concepito per liberare tutti i corpi e tutte le menti che sono relegati e condannati allo status di natura dalla morsa letale di quella cattura. Nel capitolo finale, commentando le ragioni che spinsero i vietnamiti a prendere le armi contro i colonizzatori, Fanon ci dice che lo fecero perché “‘semplicemente’ gli era diventato, per più motivi, impossibile respirare”<sup>55</sup>. Liberate questo corpo umiliato, catturato, soffocato e soffocante, e la mente lo seguirà, sembra dire Fanon, che in questo senso è molto più vicino a Blaise Pascal che a Cartesio. Potrebbe essere questo il motivo per cui Fanon non disdegna una preghiera?

*Pelle nera, maschere bianche* si conclude con la seguente esclamazione:

La mia ultima preghiera:  
O mio corpo, fai sempre di me un uomo che s’interroga!<sup>56</sup>

Nel percorso di disalienazione anche il non-metodo viene riassorbito. Il non-metodo di Fanon lascia il posto e si traduce in una preghiera finale – una preghiera al corpo, certo. Questa è anche una preghiera contro-cartesiana: la condizione di possibilità per l’emergere del soggetto cartesiano (sempre interrogante) è qui posta nel corporeo; in altre parole, l’essenza che definisce il soggetto cartesiano, cioè l’interrogazione, si mostra qui dipendere dai poteri del corpo. È chiaro che questo corpo ha una mente propria. È chiaro che questo soggetto cartesiano che riconosce e afferma invece di precludere la sua *Ursprung* corporea non è più cartesiano. Sembra, in ogni caso, che rintracciare l’oggettività del soggettivo porti Fanon a qualcosa di simile a una spiritualità del corporeo o, meglio ancora, a una metafisica del fisico. Fanon non è un pensatore laico (il che non significa nemmeno che sia un pensatore religioso o mistico). Nell’esprimere l’oggettività dell’esperienza soggettiva del razzismo, Fanon ci ha spinto sull’orlo dell’abisso dell’immanenza. È bene abbandonarsi a questa vertigine, per fare il salto.

#### *Congetture (machereyane) su Spinoza e Fanon*

Molte delle obiezioni, riformulazioni e rielaborazioni cartesiane fatte da Fanon possono suonare familiari: tutto ciò presenta infatti una sorprendente somiglianza con la prima delle reazioni al fondatore del metodo scientifico moderno: Spinoza. Spinoza presenta la prima e probabilmente la più ampia confutazione e rielaborazione di Cartesio, del metodo cartesiano, delle sue relazioni soggetto-oggetto e del dualismo mente-corpo. Il confronto di Fanon con il cartesianesimo in *Un caso di atassia di Friedreich* e in *Pelle nera, maschere bianche* trovano quindi un precedente e un predecessore in Spinoza, e in questo senso si può dire che Spinoza e Fanon condividono una stessa genealogia intellettuale (senza dubbio ci sono anche altre genealogie a cui ciascuno di loro appartiene, separatamente o insieme). Ancora più importante, non è solo il fatto che sia Spinoza che Fanon si confrontino con Cartesio.

55 Ivi, p. 204.

56 Ivi, p. 208.

In questo senso sono sicuramente in illustre compagnia, dal XVII secolo ai giorni nostri. È anche che, nonostante le grandi differenze storiche e concettuali, le loro prospettive critiche su Cartesio sono abbastanza simili. Questa, ovviamente, è un'affermazione enorme che necessita di molte prove, anzi, di più prove di quelle che ho fornito implicitamente finora. La mia discussione sulla riconcettualizzazione del metodo di Fanon nel presente capitolo è stata già filtrata silenziosamente attraverso Spinoza. Non solo; essa è stata resa possibile da molte delle intuizioni di Macherey nel suo straordinario studio *Hegel o Spinoza*, di cui parlerò più avanti. Ma è stata anche organizzata in modo tale da mettere in evidenza i punti di convergenza tra le critiche di Fanon e Spinoza a Cartesio. Adesso, invece, piuttosto che presentare un resoconto esaustivo, cercherò di ricapitolare e complicare i principali punti di convergenza tra Fanon e Spinoza accennati finora:

I) Immanenza del corpo e della mente. Sia Spinoza che Fanon rispondono e trasformano radicalmente il dualismo cartesiano mente-corpo e la trascendenza della mente sul corpo in un modo che può dare l'impressione di privilegiare il corpo sulla mente, ma che in realtà articola la loro immanenza. Per quanto riguarda Spinoza, si può avere questa impressione in quanto egli sostiene che perché ci sia una mente, deve esserci prima un corpo, dato che si definisce la mente come l'idea del corpo (si veda soprattutto EIIP13)<sup>57</sup>. Questo potrebbe indurre a pensare che il corpo abbia, per così dire, una precedenza sulla mente, ma per Spinoza si tratta di una questione di precedenza logica piuttosto che cronologica: per Spinoza, come ho mostrato più dettagliatamente in questo capitolo, corpo e mente non solo sono immanenti, ma due parole diverse per la stessa entità (cfr. EIIP2S)<sup>58</sup>. Per quanto riguarda Fanon, nell'Introduzione di *Pelle nera, maschere bianche* si afferma come si tratti di uno "studio psicologico", cioè di un'indagine sulla mente, che poi procede ripetutamente a concentrarsi sul corpo nel corso dell'opera. Non c'è contraddizione in questo: non è nonostante, ma grazie al fatto che quest'opera parte e riparte continuamente dal livello somatico che riesce a confrontarsi con il livello psichico. Fanon, in effetti, mostra come questa indagine sulla mente abbia bisogno non solo di impegnarsi con il corpo, ma anche di porre il corpo come via d'accesso alla mente perché, in effetti, non c'è altra via d'accesso, né diretta né indiretta. Ciò è dovuto all'obiettivo ultimo di questo lavoro, ossia la disalienazione: se l'alienazione razziale, come ogni altra forma di alienazione, è mentale per definizione, allora la lotta contro l'alienazione razziale deve coinvolgere e mettere in primo piano il corporeo fin dall'inizio, perché l'oppressione razziale si fonda sul corporeo come marcitore della differenza. Il razzismo sferra il suo attacco sul campo di battaglia del corpo per sconfiggere e sottomettere la mente. In breve, Fanon mostra che il razzismo sfrutta l'immanenza del corpo-mente e la preclude. (Ciò significa, tra l'altro, che il razzismo è invischiato nella psicosi fin dall'inizio). Da un lato, il razzismo funziona ed è efficace perché il corpo e la mente sono immanenti; dall'altro, il razzismo ha bisogno di perpetuare la finzione e il culto della trascendenza della mente sul corpo, nella misura in cui il razzismo è proprio una trascendenza della mente definita bianca sul corpo definito non bianco. Un compito preliminare dell'antirazzismo fanoniano, quindi, consiste nel rivelare e affermare questa immanenza ovunque, anziché precluderla.

II) Liberazione in quanto liberazione da noi stessi. Come Spinoza, Fanon trasfigura le relazioni tra soggetto e oggetto, nonché tra soggettività e oggettività, presupposte

57 B. Spinoza, *Opera*, Bd. II, cit., p. 97.

58 Id., *Opera*, Bd. I, cit., p. 141.

dal metodo cartesiano. Come abbiamo visto in precedenza, il progetto di disalienazione implica necessariamente sia una posizione epistemologica in cui il soggetto è al tempo stesso anche suo oggetto, sia il rifiuto dell'oggettività scientifica a favore di un'indagine sull'oggettività del soggettivo. Se questa è una giusta interpretazione del progetto di Fanon, può suonare piuttosto strana se riferita a Spinoza: per esempio, è difficile immaginare che quest'ultimo rifiuti l'oggettività scientifica. Per Spinoza, probabilmente, l'esercizio stesso della ragione (secondo tipo di conoscenza) è sinonimo di oggettività scientifica, mentre l'esercizio dell'immaginazione (primo tipo di conoscenza) costituisce il regno del soggettivo e del falso per definizione<sup>59</sup>. Ma per Spinoza è anche vero:

1. che l'immaginazione è comunque conoscenza piuttosto che no, è sempre conoscenza di qualcosa piuttosto che di nulla, e quindi, se la falsità “consiste nella privazione della conoscenza”<sup>60</sup>, allora l'immaginazione può essere solo conoscenza relativamente piuttosto che assolutamente falsa (o, detto diversamente: siamo sempre nella conoscenza, per quanto falsa, e quindi non esiste una privazione assoluta della conoscenza o una falsità assoluta);
2. che l'immaginazione, quindi, non può mai essere assolutamente abbandonata o estinta;
3. che né l'immaginazione né la ragione sono la fine della storia, perché al di là di esse si trova l'intuizione, il più alto tipo di conoscenza che ci permette di conoscere l'essenza delle cose, l'essenza dei modi, cioè il loro *conatus*, deducendola dall'essenza di Dio, l'essenza della sostanza, cioè dall'esistenza stessa<sup>61</sup>. Per Spinoza, il progetto più importante è quello di farsi strada attraverso l'immaginazione dalla ragione all'intuizione, senza alcuna garanzia di arrivare a destinazione. Spinoza caratterizza questo progetto come un progetto di emancipazione: siamo schiavi delle passioni e dei capricci dell'immaginazione, e l'intuizione costituisce la più alta forma di liberazione da tale schiavitù [servitudo]<sup>62</sup>. In modo cruciale, Spinoza concepisce questa schiavitù e quindi questa liberazione anche in termini politici, nel senso che sono le passioni e l'immaginazione che rendono possibile modellare antropomorficamente il potere sovrano sul potere divino, cioè scambiare il potere

59 Per le definizioni di immaginazione e ragione, vedi EIIP40S2 (B. Spinoza, *Opera*, Bd. II, cit., p. 122).

60 Ivi, p. 116.

61 Più precisamente, in EIIP40S2 Spinoza definisce la “conoscenza intuitiva” come segue: “Questo tipo di conoscenza procede da un’idea adeguata dell’essenza formale di alcuni attributi di Dio a una conoscenza adeguata dell’essenza delle cose” (Spinoza, *Opera*, Bd. II, cit., p. 122). Per quanto riguarda l’identità di essenza ed esistenza in Dio, questa si pone già nella prima frase dell’*Etica* (si veda EID1, ma si veda anche, più esplicitamente, EIP20, in ivi, pp. 45 e 64). Per l’identità di essenza e *conatus*, si veda EIVP7 e la sua prova, ivi, p. 146. Per quanto riguarda la relatività del falso, si veda EIIP35 con la sua prova e il suo scholium, nonché EIIP43S, in cui, tra l’altro, Spinoza scrive che “la verità è la norma sia di se stessa sia della falsità”, ponendo così il falso sempre come falso in relazione alla verità e ponendo quest’ultima sempre come assoluta (ivi, pp. 123-125).

62 La comprensione da parte di Spinoza della condizione di essere affetti dalle passioni come forma di schiavitù costituisce la preoccupazione principale dell’EIV, che si intitola “Sulla servitù umana; o sui poteri [*viribus*] degli affetti” (ivi, p. 205). Spinoza definisce l’*affectus* in EIID3: “Per affetto [*affectum*] intendo le affezioni del corpo [*corpori affectiones*] con le quali il potere di agire del corpo [*agendi potentia*] è aumentato o diminuito, aiutato o ostacolato, e allo stesso tempo le idee di queste affezioni. Se, dunque, possiamo essere causa adeguata di una di queste affezioni, allora intendo per affezione un’azione; altrimenti, la intendo come passione”. Ma si veda anche EIID1 e EIID2 (ivi, p. 139).

e il diritto dei monarchi per il potere di Dio. In breve, per Spinoza, siamo schiavi delle passioni sul piano epistemologico e attraverso le passioni sul piano politico. (Il fatto che Spinoza sostenga questo già nell'EII, cioè, prima della teorizzazione delle passioni nell'EIII e prima di articolare la piena portata sociale e politica di questa teorizzazione nell'EIV e nel *Trattato teologico-politico*, e nel *Trattato politico* è un'indicazione dell'importanza di questo argomento per Spinoza).<sup>63</sup>

Il primo passo per liberarci dalle passioni è comprenderle, cioè capirne le cause, il che è un altro modo per dire che questo primo passo implica sottoporre l'immaginazione al vaglio della ragione. Tale primo passo è articolato nella prima metà di EV, cioè dalla *Prefazione* a EIIP20S. Queste sezioni di EV, infatti, descrivono il cammino verso l'intuizione come puntellato da un'indagine razionale dell'immaginazione; esse articolano le pratiche razionali che costituiscono la condizione di possibilità per l'emergere dell'intuizione in modi decisamente proto-psicoanalitici. Analizzare e comprendere le nostre passioni e le loro cause, infatti, equivale ad analizzare e comprendere noi stessi. O, detto altrimenti, il progetto di liberazione di Spinoza parte necessariamente dalla conoscenza di sé, cioè da un'operazione di pensiero in cui il soggetto della conoscenza si trasforma continuamente da soggetto dell'immaginazione a oggetto della conoscenza razionale. Suggerisco, in altre parole, che queste sezioni dell'*Etica* di Spinoza delineano in effetti una pratica di disalienazione intesa come propedeutica all'intuizione.

Sto suggerendo che i progetti di Spinoza e di Fanon sono simili nella misura in cui non sono solo progetti di liberazione, ma anche progetti di liberazione da noi stessi: lungi dall'escludere altri tipi di liberazione, come la liberazione da coloro che ci opprimono e ci sfruttano, la liberazione da noi stessi è necessaria ed essenziale per la realizzazione di qualsiasi altro tipo di liberazione. Nell'Introduzione di *Pelle nera, maschere bianche*, Fanon scrive: "la mia aspirazione è questa: liberare l'uomo di colore da se stesso"<sup>64</sup>. Nel secondo capitolo, Fanon aggiunge: "il negro schiavo della propria inferiorità e il Bianco schiavo della propria superiorità si comportano entrambi secondo una linea di orientamento nevrotica"<sup>65</sup>. Sia il soggetto bianco del razzismo che l'oggetto nero del razzismo sono schiavi delle passioni, anche se in modi diversi, ed entrambi hanno bisogno di liberarsi dalle proprie nevrosi razziste. Sia per Spinoza che per Fanon tale liberazione costituisce niente meno che una morte simbolica<sup>66</sup>. A proposito di Jean Veneuse, per esempio, il protagonista nero del romanzo di René Maran analizzato nel terzo capitolo, Fanon scrive: "Perdonateci il termine: Jean Veneuse è l'uomo da abbattere. E mi sforzerò di farlo"<sup>67</sup>. Gli schiavi devono morire per rinascere e nascere come soggetti di autoconoscenza, cioè come soggetti di autodeterminazione (questo è uno dei motivi per cui Fanon si scaglia con tanta veemenza contro quello che considera il richiamo della sofferenza del passato, nel senso che essere determinati da tale passato è l'esatto contrario dell'autodeterminazione: "Non ho dunque altro da fare su questa

63 Vedi EIIP3S, che finisce così: "Poiché nessuno può propriamente vedere che cosa ho in mente senza fare grande attenzione a non confondere il potere di Dio [*Dei potentiam*] con il potere umano o diritto [*humana Regum potentia, vel jure*]” (ivi, pp. 87-88).

64 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 26.

65 Ivi, p. 68.

66 Sulla concezione spinoziana della morte, incluso ciò che io chiamo morte simbolica, cfr. EIVP39S (B. Spinoza, *Opera*, Bd. II, cit., p. 240).

67 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 73.

terra che vendicare i Neri del XVII secolo?”. “Non sono prigioniero della Storia. Non devo ricercarvi il senso del mio destino”. “Non sono schiavo della Schiavitù che ha disumanizzato i miei padri”<sup>68</sup>. Questa metamorfosi in soggetto di autoconoscenza e di autodeterminazione, cioè in soggetto di ragione, è certamente un passo necessario e un miglioramento rispetto all’essere schiavi dell’immaginazione (razzista), ma non risolve del tutto il problema dell’alienazione, poiché dipende ancora da una scissione soggetto-oggetto (ora completamente interiorizzata), che costituisce la *fons et origo* e il modello di vari tipi di alienazione. Fare i conti con l’alienazione significherebbe superare quella scissione, per quanto temporaneamente, perché finché ci sono soggetti e oggetti (anche non razzisti) c’è sempre la possibilità che la gerarchia sempre intrinseca e latente nelle relazioni soggetto-oggetto torni a perseguitarci in una forma diversa (per esempio, se non in forma razzista, attraverso altre forme di oppressione e sfruttamento). Sto suggerendo, in altre parole, che la disalienazione di Fanon e la propedeutica dell’intuizione che Spinoza articola nella prima metà di EV sono molto simili, e che entrambe esprimono e nascono da un desiderio molto simile, ovvero il desiderio di pensare un tipo di conoscenza senza soggetti né oggetti, che, all’interno dei parametri tradizionali del pensiero occidentale moderno, è un’impossibilità. (Come ho sostenuto altrove, se in Spinoza esistono un soggetto dell’immaginazione e un soggetto della ragione, non esiste un soggetto dell’intuizione)<sup>69</sup>. Sia in Fanon che in Spinoza, in ogni caso, la liberazione è prima di tutto liberazione dai soggetti cartesiani e dagli oggetti cartesiani.

III) Primato della conoscenza sul metodo. Infine, e soprattutto, è il concetto stesso di metodo come articolato da Cartesio e come tramandato dalla tradizione cartesiana che Spinoza e Fanon contestano in modo simile: entrambi annullano il metodo cartesiano postulando tanto l’immanenza di metodo e conoscenza, quanto il primato logico e cronologico della conoscenza sul metodo. Nel formulare questa affermazione, sono fortemente in debito con lo studio di Macherey *Hegel o Spinoza* e, in particolare, con il notevole capitolo sul metodo contenuto in quell’opera<sup>70</sup>. Lì Macherey mostra come la risposta di Spinoza al metodo cartesiano consista in uno spostamento e in una rivalutazione del metodo: 1. spostamento, nel senso che il metodo viene riconcepito da Spinoza come un effetto della conoscenza piuttosto che come la sua causa e quindi sulla scia della conoscenza; e 2. rivalutazione (a tutti gli effetti anche de-valorizzazione), nel senso che in Spinoza “il metodo ha perso quella funzione giuridica di garanzia che gli era stata assegnata dalla teoria cartesiana della conoscenza” e “non ha più infatti il potere di fornire alla verità le sue condizioni originarie, ma impegna *a posteriori* alcune proprietà”<sup>71</sup>.

Inoltre, l’impiego del metodo geometrico da parte di Spinoza non contraddice questo spostamento e questa de-valorizzazione, perché, secondo l’argomentazione convincente di Macherey “ciò che Spinoza ha voluto pensare attraverso il *more geometrico* non è un altro metodo, un nuovo ordine espositivo, ma proprio tutt’altro che un metodo”<sup>72</sup>. O, come l’ho chiamato nel caso di Fanon: un non-metodo. Il punto, in ogni caso, non è solo che ciò che Macherey sostiene sulla comprensione del metodo di Spinoza è, *mutatis mutandis*, applicabile anche a Fanon. Il punto è anche che Macherey stesso sembra aver

68 Ivi, pp. 205-207.

69 C. Casarino, *Marx before Spinoza: Notes towards an Investigation*, in D. Vardoulakis (ed.), *Spinoza Now*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2011, pp. 209-212.

70 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, a cura di E. Marra, ombre corte, Verona 2016, pp. 41-85.

71 Ivi, p. 52.

72 Ivi, p. 110.

percepito questa affinità rispetto alla questione del metodo tra Spinoza e Fanon.

In "Figure di interpellazione in Althusser e Fanon", Macherey ci dice che *Pelle nera, maschere bianche* pone la seguente domanda: "che cos'è, esattamente, essere neri?". Questo ha tutte le sembianze di una domanda ontologica. Ma Macherey analizza ulteriormente la questione: "In che modo il fatto di essere portatore del qualificatore "nero" modifica fondamentalmente il fatto di "essere" al punto da capovolgere il progetto dell'ontologia?"<sup>73</sup>. Cosa intende esattamente Macherey quando dice che Fanon capovolge "il progetto dell'ontologia"? E questo rovesciamento o inversione dell'ontologia è qualcosa che attribuirebbe anche a Spinoza?

In *Hegel o Spinoza* Macherey affronta il rovesciamento di Spinoza dell'ordine cartesiano del metodo, che intende il metodo come precedente e produttivo di conoscenza, come un intervento epistemologico piuttosto che ontologico. Eppure, questo intervento epistemologico è così epocale che comporta anche significativi effetti a catena ontologici, se non un vero e proprio tsunami ontologico. Ad esempio, quando Macherey sostiene che l'impiego del metodo geometrico da parte di Spinoza trasforma quest'ultimo in "tutt'altro che un metodo", la posta in gioco è eminentemente ontologica: per Macherey, infatti, la posta in gioco è la genesi della sostanza e la relazione tra sostanza e attributi in Spinoza<sup>74</sup>. In breve, non è inverosimile supporre che, per Macherey, l'inversione di Spinoza dell'ordine cartesiano del metodo abbia importanti ripercussioni ontologiche e comporti inversioni ontologiche proprie.

Ma anche se facciamo dire a Macherey che sia Fanon che Spinoza ribaltano l'ontologia, ciò non significa che lo facciano necessariamente nello stesso modo. Torniamo a Fanon: in che modo ribalta il progetto dell'ontologia? Per Macherey, la domanda di Fanon ("che cos'è, esattamente, essere nero?") non è una domanda che può essere formulata correttamente, per non parlare della risposta, se si seguono "i criteri ordinari dell'analisi ontologica"<sup>75</sup> – criteri che, aggiungerei, richiedono che l'ontologia rimanga concentrata sulle essenze<sup>76</sup>. Scrive infatti Fanon: "L'ontologia, una volta ammesso definitivamente che essa lascia da parte l'esistenza, non ci permette di comprendere l'essere del Nero. Perché per il Nero non si tratta più di essere nero, ma di essere di fronte al Bianco"<sup>77</sup>. È solo concentrandosi sull'esistenza che si può discernere la verità, cioè l'essenza del razzismo come struttura relazionale, ed è per questo che, presumibilmente, Fanon si rivolge alla fenomenologia e alla sua attenzione all'esistenza piuttosto che alle speculazioni ontologiche in *Pelle nera, maschere bianche*.

Commentando questo passaggio, Macherey scrive:

Nella figura singolare che l'appellativo "essere nero" connota, non è in gioco semplicemente l'esistenza, ma anche un certo modo di non essere, di essere difettoso. Ma cos'è che manca? Manca quel marchio inconfondibile e indelebile di incolore che sarebbe la bianchezza. Ciò che l'esperienza vissuta dell'uomo nero rivela è quindi il limite che incontra la speculazione sul tema dell'essere in quanto essere, speculazione che non è in grado di

73 P. Macherey, *Figures of interpellation in Althusser and Fanon*, cit., p. 17.

74 Id., *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 111-113.

75 Id., *Figures of interpellation in Althusser and Fanon*, cit., p. 16.

76 Sull'avversione di Fanon alle essenze, cfr. Marriott, che scrive: "La critica di Fanon alla neuropsichiatria aveva molto a cuore come si definissero le persone a partire da essenze biologiche, e si è sforzata di definire l'essere umano, usando varie ipotesi, non come un'essenza ma come un processo sociale" (D.S. Marriott, *Whither Fanon?*, cit., p. 58).

77 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 109-110.

rendere conto di cosa sia l’“essere” nel caso specifico in cui l’essere è anche il non essere.<sup>78</sup>

Il punto è che l’essere in quanto essere è assoluto, mentre l’essere nero è relativo e relazionale: solo partendo e tenendo conto dell’esistenza, cioè dell’esperienza vissuta e delle sue innumerevoli interpellanze razziste, si può comprendere che l’“essere” nell’essere nero è anche non essere bianco, che l’“essere” dell’essere nero è relazionale ed è vissuto come un essere relativo da tutti gli interessati, mentre l’“essere” dell’essere bianco è anch’esso relazionale e relativo, ma è mascherato, presentato e vissuto come un essere assoluto<sup>79</sup>. Lo scandalo del razzismo sta più nella presunzione arrogante, narcisistica e delirante di assolutezza che guida la bianchezza, che nella relatività strutturale e definitoria dell’essere nero o dell’essere bianco. Fanon ci dice che “il Nero vuole essere Bianco” mentre “il Bianco si accanisce a realizzare la condizione di uomo” – e io sono d’accordo... ma solo nella misura in cui “la condizione di uomo” che la bianchezza cerca disperatamente è intesa come costituita, in effetti, dalla condizione di Dio<sup>80</sup>.

Mi sembra che l’ontologia di Spinoza sia particolarmente adatta a gestire tali enigmi ontologici. Infatti, questo “essere”, che è anche essere in quanto non-essere, ha un nome in Spinoza: lo chiama *modus*, “modo” – e l’essere modale è sempre relativo e relazionale, nel senso che anche il più autodeterminato dei modi è anche determinato negativamente dalla miriade di incontri contingenti con altri modi: un modo è ciò che è sempre in relazione ad altri modi, cioè sempre in relazione a ciò che esso non è. Le speculazioni sull’essere in quanto essere senza considerare l’esistenza non trovano posto nell’ontologia di Spinoza: anche quando si tratta della sostanza, che in effetti per Spinoza costituisce l’essere in quanto essere assoluto, è difficile, se non impossibile, qualificare e pensare le sue determinazioni senza considerare il mondo modale, dato che non c’è alcuno scarto o resto tra la sostanza e i modi e dato che, quindi, non c’è rigorosamente alcuna differenza tra il porre la sostanza come assolutamente autodeterminata e il porre la sostanza come continuamente determinata e rideterminata dai modi e dal loro *conatus*. Inoltre, come può l’ontologia di Spinoza lasciare l’esistenza in secondo piano, proprio come quell’ontologia che Fanon rifiuta, se per Spinoza l’essenza della sostanza è l’esistenza stessa? In breve, a prescindere dal fatto che Spinoza stravolga o meno l’ontologia, mi sembra che, in linea di principio, l’ontologia di Spinoza sia per lo meno compatibile (secondo il racconto di Macherey) con il rovesciamento dell’ontologia di Fanon<sup>81</sup>.

Basta. Potrei continuare. Le analogie tra Spinoza e Fanon sono più numerose di quelle descritte, ma ci ritornerò. A questo punto, però, la domanda più urgente è: perché le risposte di Fanon e Spinoza al cartesianismo sono così simili? Cosa dobbiamo fare di questa affinità in contesti e congiunture storiche altrimenti immensamente diversi? Sappiamo che Fanon possedeva una copia dell’*Etica* di Spinoza. Sappiamo anche che quando studiava filosofia insieme a medicina all’Università di Lione frequentava le lezioni

78 P. Macherey, *Figures of interpellation in Althusser and Fanon*, cit., p. 16.

79 Per una critica acuta – per altro, leggermente ingenerosa – del punto di vista di Macherey su Fanon, vedi la discussione di Marriott in D.S. Marriott, *Of Effacement: Blackness and Non-Being*, Stanford University Press, Stanford 2024, pp. 12-13, ma anche pp. 10-43.

80 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 27.

81 Il progetto di Fanon di capovolgere l’ontologia emerge anche dal modo in cui si confronta con la dialettica Signoria-Servitù nel capitolo VII, cfr. F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp 189-199. Su questo vedi anche la discussione di Maldonado-Torres su Fanon: N. Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Duke University Press, Durham 2008, p. 105.

di Jean Lacroix, un filosofo che scrisse, tra l'altro, una monografia su Spinoza<sup>82</sup>. Tornerò nel corso del mio libro su questo elemento biografico, indubbiamente affascinante e stuzzicante, ma non è quello che mi interessa di più adesso. Il punto non è sostenere che Spinoza abbia influenzato Fanon. Mi preoccupo piuttosto di usare Fanon per leggere Spinoza in modo diverso, di come leggere Spinoza dopo Fanon. Nel corso di questo saggio, mi sono preoccupato soprattutto di mostrare che, anche senza prove di un'influenza diretta di Spinoza su Fanon, le somiglianze tra questi due pensatori non sono una coincidenza e di fatto questi condividono un insieme di cause che sono sia storiche che concettuali: nel rispondere al cartesianismo allo stesso tempo distruggono e riassorbono il metodo, nel tentativo di produrre il non-metodo, vale a dire la disalienazione come strada reale verso ciò che Fanon chiama il salto dell'invenzione e verso ciò che Spinoza chiama intuizione<sup>83</sup>.

82 J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Presses Universitaires de France, Paris 1970.

83 Nella conclusione di *Pelle nera, maschere bianche* scrive Fanon: “Devo ricordarmi in ogni momento che il vero *salto* consiste nell'introdurre l'invenzione nell'esistenza” (F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 206).



# A PROPOSITO DI CIRCOLI E LIMITI

MARIANA GAINZA\*

## *Circolarità*

Un modo consueto di leggere Spinoza afferma che questi inizia da Dio per giungere a Dio. Marilena Chaui identifica questa lettura circolare con una tradizionale interpretazione che, seguendo l’ispirazione di una certa concezione panteistica, porrebbe l’idea di una realtà divina compatta, monolitica, autocentrata, ignorando il movimento interno della logica geometrica di Spinoza che procede dall’assolutamente infinito ai modi finiti<sup>1</sup>.

Ma al di là di questa lettura circolare, vorrei ricordare come sia in realtà l’immagine stessa del circolo, metafora di un essere senza tempo e di conoscenza eterna, a venire associata a Spinoza. Fu Hegel a utilizzare questa associazione per elogiare la concezione spinoziana dell’infinito in atto, interpretando il celebre esempio geometrico contenuto nell’Epistola 12 nei termini di una connessione tra vero infinito e circolarità. E fu Alexandre Kojève a consacrare questa interpretazione circolare dello spinozismo, illustrando quest’ultimo mediante la figura del circolo quale immagine di una conoscenza totale, chiusa su sé stessa e completa, espressione dell’esistenza eterna della verità nella sua necessità<sup>2</sup>. È evidente che alla base di questa associazione kojевiana tra spinozismo e circolarità si trova la celebrazione hegeliana del concetto spinoziano di infinito.

Se richiamiamo i termini nei quali Hegel elogia il concetto spinoziano di infinito in atto, ci accorgiamo che il riferimento è esplicito: “il termine di ‘infinito’ è da prendersi non nel senso di una moltitudine indeterminata, ma positivamente, allo stesso modo che un circolo è la perfetta infinità in sé”<sup>3</sup>. L’immagine di un infinito circolare è dunque immediatamente legata all’idea di una perfezione compiuta, positivamente stabilita, ed è inoltre legata al tratto dell’immanenza così come a quello della presenza, come si legge in un altro passo delle *Lezioni* di Hegel: “l’infinità assoluta, il positivo, che ha presentemente compiuta dentro di sé una pluralità assoluta senza al di là”<sup>4</sup>.

\* Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina.

1 Cfr. M. Chaui, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinoza*, vol. I, *Imanência*, Companhia Das Letras, São Paulo 1999, pp. 46-66.

2 Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 438 ss.

3 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, t. 2, PGreco, Milano 2015, p. 116.

4 Ivi, p. 114.

L'ambiguità principale di questa lettura hegeliana di Spinoza risiede nel modo in cui viene inteso il problema cruciale della determinazione, che è uno degli elementi centrali della lettura che Macherey offre dell'incontro e della discordanza tra Hegel e Spinoza. Seguendo l'approccio di Macherey, metterò qui in discussione questa lettura, utilizzando l'esempio spinoziano dei due circoli non concentrici per tematizzare la peculiare concezione spinoziana della determinazione e del limite.

### *La sostituzione, inversione e omissione hegeliana*

“Spinoza”, dice Hegel, “per illustrare il concetto dell’infinità, porta qui anche figure geometriche. [Egli] ha due circoli, che stanno uno nell’altro, ma non sono concentrici”<sup>5</sup>. Hegel fa riferimento al ben noto esempio con cui Spinoza fornisce un argomento matematico per sostenere l’inadeguatezza del numero nella determinazione delle cose: per sua natura, lo “spazio interposto” tra due circoli non concentrici di diametro differente, inscritti l’uno nell’altro, non è determinabile sebbene sia limitato – dal momento che le ineguaglianze della distanza che intercorre tra i due circoli e le variazioni a cui va soggetta la materia che si muove nello spazio interposto superano ogni espressione numerica.

Come viene letto da Hegel questo esempio<sup>6</sup>? Il primo e più fondamentale slittamento interpretativo avviene nel modo in cui Hegel riporta l’argomento di Spinoza. L’esempio, sostiene Hegel, serve a illustrare il concetto spinoziano di infinito. In realtà, però, Spinoza utilizza l’esempio per dimostrare come il numero sia inadeguato a cogliere la determinazione di uno spazio limitato, ossia di uno spazio finito. La prima importante precisazione da fare, dunque, è che Spinoza non usa i circoli per pensare l’infinito, ossia la cosa che è infinita in virtù della sua propria natura. Al contrario, ciò che questo esempio prende in oggetto è la realtà del finito. Il soggetto, in altre parole, non è la sostanzialità del Tutto come realtà infinita, bensì le “parti” di questo Tutto in quanto cose finite e limitate. Hegel sostituisce la parte con il Tutto.

In secondo luogo, quelle che nella lettera di Spinoza erano un’infinità di ineguaglianze della distanza, non suscettibili di numerazione, si trasformano, nella lettura hegeliana, in distanze disuguali che non possono essere numerate, in quanto formano una serie infinita. Hegel inverte qui il sostantivo con l’aggettivo, trasfigurando le “ineguaglianze della distanza” in “distanze disuguali”. E quella che a un primo sguardo può apparire come una semplice sfumatura di espressione modifica completamente il senso dell’esempio, mettendoci ora nelle condizioni di concepire le parti della parte, ossia le componenti di quella realtà finita e limitata, in riferimento allo spazio tra due circoli non concentrici. Le “distanze disuguali” di Hegel si identificano direttamente con gli infiniti segmenti diseguali che possono essere tracciati tra due circoli, mentre le “ineguaglianze della distanza” di Spinoza sono le differenze tra questi infiniti segmenti diseguali. Nel primo caso, le

5 Ivi, pp. 114-115.

6 “Le distanze disuguali dello spazio tra *AB* e *CD* superano ogni numero; e tuttavia lo spazio che si trova in mezzo non è così grande’. Cioè: se io le voglio determinare tutte, debbo procedere in una serie infinita. Senonché questo andar avanti rimane sempre difettoso, affatto dalla negazione; e tuttavia questo cattivo infinito è lì davanti, limitato, affermativo, reale e presente in quel piano come uno spazio completo fra i due circoli. Oppure altrimenti una linea limitata consta di infiniti punti, e tuttavia è qui presente, è determinata; l’al di là dell’infinito numero di punti, che non sono completi, è in lei completo e rientrato nella unità” (ivi, p. 115).

parti che si identificano con i segmenti possono essere positivamente indicate come parti discrete; nel secondo caso, ogni parte è una differenza tra due segmenti, la differenza tra le distanze che ciascuno di quei segmenti indica positivamente.

In terzo luogo, il modo spinoziano di intendere le parti di questo spazio finito come differenze tra distanze disuguali comporta che ciascuna di esse debba essere concepita come un passaggio. Il carattere dinamico dell'esistenza congiunta delle infinite parti di quella realtà circoscritta spiega perché Spinoza chiama in causa la variazione nel movimento della materia che si muove in quello spazio. Ecco allora che le ineguaglianze dello spazio interposto tra due circoli non concentrici costituiscono l'insieme non numerabile delle differenze tra le loro distanze disuguali (le ineguaglianze della distanza) o, che è lo stesso, l'interminabile variazione costituita da un'infinità di passaggi o transizioni. In cosa consiste in questo caso la torsione hegeliana? Il movimento della materia, semplicemente, scompare; Hegel omette l'allusione spinoziana al movimento e alla materia.

Poiché non prende in considerazione gli elementi chiave dell'esempio spinoziano, Hegel può dunque enfatizzare la "completezza" o perfezione "reale e presente"<sup>7</sup> che ogni figura immediatamente esibisce nella sua costruzione: in qualunque tipo di forma geometrica è insito uno spazio delimitato che ammette la delineazione di infiniti tratti al suo interno, nel rispetto delle leggi della sua costituzione; Hegel può pertanto assimilare l'infinito, che a suo dire Spinoza introdurrebbe in questo esempio, alla "linea limitata"<sup>8</sup> contenente un'infinità di punti. E sempre poiché non prende in considerazione gli elementi chiave dell'esempio, Hegel può ignorare la perpetua variazione che avviene entro i limiti di una cosa finita, che è precisamente ciò che interessa a Spinoza. Hegel, quindi, trascura di prendere in considerazione proprio la particolarità dell'esempio spinoziano, la singolarità del caso: il fatto che la non concentricità dei circoli richiede di concepire quanto avviene tra quel massimo e quel minimo in termini di movimento; il fatto che le "parti" che costituiscono quella "interiorità" delimitata non sono parti discrete ma parti differenziali; il fatto che vi è in gioco un'altra nozione di limite che non corrisponde alla fissità circoscritta di uno spazio: il massimo e il minimo sono essi stessi parti differenziali, relazioni tra distanze disuguali.

### *Il limite come determinazione positiva*

Ciò che è cruciale qui è che la nozione di limite quale appare nell'esempio dell'Epistola non è identica a quella contenuta nell'altra nota lettera che Hegel ha contribuito a rendere famosa, l'Epistola 50 a Jarig Jelles: "chi dice di percepire una figura non vuole con ciò dare a conoscere se non che percepisce una cosa determinata e in quanto è determinata. Questa determinazione non appartiene alla cosa secondo il suo essere; al contrario, essa è il suo non essere"<sup>9</sup>.

La figura non è quindi qualcosa di positivo, bensì il non essere della cosa che essa delimita. Grazie alla figura ha luogo la determinazione di un contenuto, ma dalla prospettiva di un'alterità esterna che lo circoscrive, imponendogli un limite spaziale. La deter-

7 *Ibidem.*

8 *Ibidem.*

9 Spinoza a Jelles (L OP/NS – L G), in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, pp. 1420-1421.

minazione è negazione esattamente in questo senso, e la determinazione come negazione costituisce un limite legato alla nostra percezione dei corpi finiti.

A differenza della nozione di figura, che implica la determinazione come negazione (e ci conduce a considerare una cosa secondo il suo “non essere”), l’esempio geometrico dell’Epistola 12 ci consente di affrontare l’altro lato della determinazione: la determinazione come affermazione (permettendoci di considerare la cosa secondo il suo “essere”). E se l’Epistola 12 ci sprona a concepire la determinazione in modo diverso, è perché Spinoza tematizza qui in modo diverso la nozione di limite. La determinazione come negazione costituisce l’idea di limite non solo come determinazione esterna, ma anche come ente di ragione – e in questo senso equivale a concepire una cosa secondo il suo non essere. Ma se questa fosse l’unica nozione di limite in Spinoza, allora sarebbe lecito dire – come fa Hegel – che il finito non ha realtà nella filosofia spinoziana: i limiti non sono reali, sono meri enti di ragione; ma se i limiti non esistono, non esiste nemmeno ciò che noi supponiamo essere limitato, ossia le cose finite: l’unica realtà sarebbe per Spinoza la sostanza assolutamente infinita; ogni determinazione non sarebbe altro che qualcosa di immaginario e soggettivo che si dissolve non appena ci poniamo nell’autentica prospettiva di Dio.

Tuttavia, come dicevamo, il caso dei due circoli non concentrici offre un’altra concezione di limite, la quale ne ristabilisce la realtà associandolo alla consistenza positiva e all’essere relazionale delle cose finite. Se in questo esempio dovessimo individuare il limite come negazione così come definito nell’Epistola 50, diremmo che le due circonference sono il “non essere” dello spazio interposto, sia nel senso che al di là di loro quello spazio cessa di essere tale, sia nel senso che in quanto tale, ossia secondo il suo “essere”, quello spazio stesso non è una circonferenza. Ma cosa è allora quello spazio interposto tra le due circonference?

È uno spazio definito, ossia “limitato al suo interno, poiché porta in sé la finitezza della sua definizione, che lo fa ciò che è proprio escludendo ciò che non è” – come dice Althusser in tutt’altro contesto<sup>10</sup>. La non concentricità dei circoli è ciò che definisce, in un certo modo determinato, la costituzione singolare di quel contenuto spaziale in quanto diverso dagli altri, con un proprio “massimo” e un “minimo” di pertinenza che costituiscono quel contenuto e condividono la stessa natura con il resto delle sue componenti (si tratta di differenze tra distanze, come lo sono tutte le altre “parti”). Per questa ragione, essi sono imbricati con le altre relazioni differenziali che compongono quello spazio e, per la stessa ragione, il limite così concepito non è separabile dal “corpo della cosa”: ne è interno. La materia che si muove nello spazio interposto aumenta al massimo la sua velocità e la diminuisce al minimo quando attraversa le parti in cui la distanza differenziale è massima o minima, ma dopo questo aumento o diminuzione il moto continua all’interno dello stesso spazio. La materia mobile che costituisce l’“interiorità” concreta di quello spazio è dunque definita dalla proporzione variabile di moto e quiete in cui consiste la sua esistenza.

Sappiamo che, per Spinoza, la durata spiega l’esistenza delle cose finite, secondo la loro natura interna, come una continuazione indefinita dell’esistenza. Questa esistenza fluida, composta di infinite transizioni o infiniti passaggi, non ammette una “divisione” in parti autonome o una frammentazione in istanti; in questo senso, l’esistenza di una

<sup>10</sup> L. Althusser, *Dal “Capitale” alla filosofia di Marx*, in L. Althusser et al., *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 28.

cosa finita coincide con l'essenza della cosa stessa, definita come lo sforzo di perseverare nel suo essere (che “non implica un tempo finito, ma indefinito”<sup>11</sup>); l'esistenza è la continua durata che risulta dall'affermazione (o coincide con l'affermazione) di quella essenza in quanto sforzo di perseverare. L'esempio geometrico, quindi, illustra il modo in cui l'esistenza di una cosa finita e limitata coincide con l'essere effettivo di un'essenza, ossia con lo sforzo variabile ma continuo di perdurare, ossia di esistere. E in questo senso, l'Epistola 12 ci consente – è questa la mia tesi – di fare riferimento alla determinazione ontologica positiva delle cose finite in quanto singole durate.

### *Il problema del tempo*

All'inizio ho citato Kojèv; richiamiamo ora la specificità della sua lettura. Per lui, il circolo spinoziano è l'esatto inverso della circolarità della conoscenza assoluta, per cui Spinoza è l'unico filosofo a condividere, in forma invertita, la posizione di Hegel riguardante il concetto: l'errore assoluto spinoziano è tanto circolare quanto lo è la verità assoluta hegeliana. Il problema fondamentale, ora, riguarda il concetto di tempo. Non solo la concezione di una sostanza unica ed eterna esclude la diversità, il movimento e la trasformazione, ma suppone anche l'impossibilità di parlare dell'Essere. Il discorso, infatti, ha luogo nello spazio e nel tempo; di più: esso è il tempo. Poiché il solo discorso che lo spinozismo ammette è la pura affermazione di Dio, la sua contropartita è la scomparsa del mondo, delle cose finite e degli esseri umani. La conoscenza dell'unico Essere – il concetto eterno – dev'essere puro silenzio: il silenzio dell'essere umano finito coincide con il monologo di Dio che occupa tutto lo spazio dell'Eternità quale vuoto completo di tempo. E l'identificazione con questa voce divina costituisce il discorso alienato di una scienza che ha la pretesa di conoscere l'eternità. Ecco perché la posizione spinozista coincide infine con la follia (“prendere Spinoza sul serio significa veramente essere – o diventare – folli”<sup>12</sup>). Ed ecco perché la verità hegeliana inverte l'errore spinoziano: se Spinoza pretende di fornire una presentazione esaustiva dell'essere – attraverso un discorso che, sopprimendo il tempo, elimina le sue stesse condizioni di possibilità – l'intero sforzo di Hegel consiste nel creare un sistema spinozista che possa essere scritto da un uomo che vive in un mondo storico. Una conoscenza assoluta, certo, ma temporale e storica.

Tenendo ora a mente questa obiezione e tornando al mio argomento iniziale, possiamo chiederci: è vero che il realismo della durata (associato al concetto positivo di determinazione e limite) è un modo di sopprimere il tempo, una vuota illusione? Certamente no.

Come si legge nella stessa Epistola 12, il tempo serve a misurare la durata, introducendo arbitrarie separazioni e discontinuità nel suo flusso. La durata temporalmente quantificata è dunque una durata astratta, divisa in “parti” discrete che ne rappresentano i momenti individualizzati e omologati secondo una certa misura di riferimento. Possiamo dire pertanto che il tempo astratto, considerato come misura, deve corrispondere alla successione discontinua dei segmenti individuati da Hegel nell'esempio geometrico dei circoli. Ma davvero questo tempo astratto è l'unico che la filosofia di Spinoza ci consente di pensare?

11 B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, PGreco, Milano 2010, Parte Terza, Proposizione VIII, p. 179.

12 A. Kojèv, op. cit., p. 442.

Il tempo, dice Spinoza, è un modo di immaginare associato al modo in cui il movimento e la quiete delle cose (i loro ritmi) vengono percepiti da un essere cosciente dei propri stati. Per approfondire la prospettiva immaginaria di una determinazione finita, può essere utile pensare al vermicello dell'Epistola 32 a Oldenburg:

Fingiamo ora, se si vuole, che un vermicello viva in questo fluido, ossia nel sangue, e abbia una vista capace di distinguere le particelle della linfa, del chilo e così via, e una ragione per osservare in che modo ciascuna particella, per la collisione con l'altra, sia spinta all'indietro o comunichi all'altra una parte del suo movimento.<sup>13</sup>

Possiamo allora dire che questo vermicello è un essere capace di immaginare il tempo. Le sue percezioni sono stabili ed esso è capace di adottare certe abitudini nell'individuare il regolare apparire di tre particelle in sequenza all'interno del suo orizzonte di visibilità: l'"ora" dell'apparire della particella A, seguita dall'"ora" della particella B e da quella della particella C. Questa sequenza farà sì che il momento dell'apparire di B implichi l'associazione tra A e l'immagine di un tempo passato e l'aspettativa dell'apparire di C in un tempo futuro. Tale organizzazione immaginaria della durata (stabilizzata grazie all'istituzione di discontinuità disposte in sequenza) è infine strettamente necessaria per la vita degli esseri umani, di quei particolari modi la cui essenza si chiama "desiderio" e che – come dice Spinoza – vivono in una parte di universo allo stesso modo che il vermicello vive nel sangue.

Per finire, aggirandoci come il vermicello in mezzo allo spazio interposto tra circoli non concentrici giungiamo a comprendere ciò che Spinoza dice a Hegel. Poiché la vera infinità non può essere immaginata ma solo concepita, solo una cosa limitata e finita può essere rappresentata da una figura. Tuttavia, il perimetro di questa figura non esaurisce il suo significato: la determinazione non è solo negazione. Ciò che viene affermato ha la forma di un enigma ancora da decifrare.

Come avviene con l'esempio dell'Epistola 12, un caso singolare ci cattura per via della sua natura enigmatica. Quando lo guardiamo per la prima volta non lo capiamo, ma siamo rapiti da quell'enigma; sappiamo che in esso si cela qualcosa di importante. Gli giriamo intorno più volte, ruotando attorno a quel circolo. Come Hegel, ci orientiamo grazie alla nostra immaginazione, leggendolo allo stesso modo in cui lo ha fatto lui: nel modo giusto e in quello sbagliato, percependo i contorni del problema. C'è di mezzo qualcosa che riguarda l'infinito, lo sforzo di comprensione, la realtà e l'esperienza del limite. Leggiamo Macherey e leggiamo Deleuze, che si sono letti l'un l'altro e hanno letto Gueroult, che a sua volta ha letto Hegel e Spinoza.

L'esempio dei due circoli è un luogo di condensazione, dove l'essenziale è il decentramento. I circoli non sono concentrici, da cui il movimento, le velocità differenziali, il ritmo, la fluidità... il disallineamento e l'articolazione del tempo e della durata. A un certo punto capiamo di aver capito. In quello iato tra immaginazione e intuizione, tra Hegel e Spinoza, cogliamo, grazie a Macherey, la forma di quel singolare caso problematico. Lo "vediamo", e sentiamo di averlo compreso.

[tr. it. di Gianluca Pozzoni]

13 Spinoza a Oldenburg (XV OP/NS – XXXII G), in B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 1291.



# IL LAVORO DELLA FILOSOFIA. SPINOZA, HEGEL E MACHEREY SULLA PRATICA TEORICA

JASON READ

È possibile che ad Althusser e alla sua cerchia di collaboratori e studenti non sia mai stato perdonato di aver elaborato il concetto di “pratica teorica”. Chi li ha criticati ha sostenuto che questa concezione tentava di attribuire importanza alla filosofia, considerandola immediatamente pratica e produttiva, senza richiederle organizzazione o materialità. In questo modo, sovertendo la tesi di Marx “I filosofi hanno solo interpretato il mondo”, la filosofia diventava di per sé un atto pratico. Tuttavia, respingere questo concetto significa faintendere la posta in gioco nel tentativo althusseriano di pensare la filosofia come una pratica particolare, cioè come qualcosa che ha sia dei limiti (al pari di tutte le forme di prassi) sia degli effetti tangibili, anche se solo nella dimensione filosofica. Uno dei fili conduttori del pensiero di Pierre Macherey è il tentativo di riflettere sia sulle implicazioni che sui presupposti della pratica teorica. Il problema della pratica teorica, cioè di cosa la filosofia è o fa, attraversa tutta la ricerca di Macherey, dagli scritti su Spinoza ai lavori sulla letteratura e sulla storia della filosofia. Questo nodo centrale è anche ciò che dà forma alla sua pratica individuale di insegnamento nei seminari di *Philosophie au sense large*, ma anche ai suoi libri sull’utopia, sulla vita quotidiana, sull’università e sul saggio, tutti definiti dal tentativo di pensare i presupposti e i limiti della filosofia come prassi. Come accennato, questa riflessione sulla filosofia in quanto attività trasformativa si può già trovare in uno dei primi lavori filosofici di Macherey, *Hegel o Spinoza*. Attraverso la lettura dei suoi scritti più recenti, si può continuare a vedere in Hegel e Spinoza due idee diverse di pratica teorica, due prospettive divergenti su cosa significa fare filosofia.

## *Strumenti intellettuali: Spinoza e la prassi*

Al centro del ripensamento del concetto di prassi messo in atto da Macherey non c’è solo la differenza tra la filosofia spinoziana e quella hegeliana, ma anche il modo in cui pensano la filosofia non solo come una sorta di prassi ma anche come una sorta di lavoro. Sia Spinoza che Hegel sviluppano l’idea di prassi, o pratica teorica, considerando la filosofia come una sorta di lavoro o di qualcosa ad esso analogo. Questa mia affermazione può venire accolta con facilità nel caso di Hegel, che fa del “lavoro del negativo” un momento fondamentale per la comprensione di cosa significa pensare, connettendo così



il pensiero al lavoro, ma desta probabilmente sorpresa quando si pensa a Spinoza, il cui *more geometrico* sembra allontanarsi da ogni dimensione del lavoro ai fini della pura esposizione logica del pensiero. Tuttavia, in *Hegel o Spinoza* Macherey dimostra che il metodo spinoziano è più simile a un processo di produzione che non a un atto puro del pensiero astratto. Nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, Spinoza stabilisce un'analogia diretta tra pensiero e lavoro. Così il testo:

come gli uomini all'inizio poterono fare con degli strumenti naturali delle cose facilissime, sebbene faticosamente e imperfettamente, e fatte queste cose ne eseguirono altre più difficili con minore fatica e maggior perfezione, e così gradualmente procedendo dai lavori più semplici agli strumenti e dagli strumenti ad altri lavori e ad altri strumenti, arrivarono a punto di eseguire tanti e tanto difficili lavori con poca fatica – così anche l'intelletto con la sua forza innata si fa degli strumenti intellettuali con i quali si acquista altre forze per altre opere intellettuali e da queste opere si forma altri strumenti, ossia il potere d'indagare ulteriormente, e così avanza gradualmente, fino ad attingere il culmine della sapienza.<sup>1</sup>

Come sostiene Macherey, i termini di quest'analogia pongono Spinoza in netto contrasto con Cartesio, che a un certo punto descrive anch'egli il pensiero come una sorta di lavoro o di produzione. Secondo Cartesio il lavoro di un fabbro o di un altro artigiano deve necessariamente seguire un metodo molto simile alla traiettoria filosofica seguita da lui stesso, cominciando con strumenti modesti e rimandando il lavoro complesso a un giorno lontano che potrebbe anche non arrivare mai. Come scrive Cartesio:

questo metodo imita infatti quelli delle arti meccaniche, che non hanno bisogno dell'aiuto di altre arti, ma indicano esse stesse le modalità di costruzione dei propri strumenti. Se qualcuno dunque intendersse esercitarne una, per esempio, l'arte del fabbro, e fosse privo di ogni strumento, inizialmente sarebbe costretto a usare una pietra dura, o qualche blocco di ferro grezzo come incudine, a servirsi di un sasso in luogo del martello, a adattare a forcipi dei pezzi di legno, e a raccogliere altre cose del genere per necessità; infine, preparatele, non s'impegnerà subito a martellare per fare spade o elmi, né altro che si faccia con il ferro, ma, prima di tutto, fabbricherebbe martelli, incudini, forcipi e tutto quanto di utile per lui rimanga. Con il quale esempio siamo edotti sul fatto che quando, all'inizio, non abbiamo potuto trovare che alcuni precetti solo sbozzati, e che sembrano innati alla nostra mente, piuttosto che preparati dall'arte, non si deve tentare per loro tramite di dirimere le liti dei Filosofi, oppure di risolvere i problemi dei Matematici.<sup>2</sup>

Si tratta della stessa analogia, ma con risultati diversi, come si può vedere nella traiettoria seguita in ciascun passaggio. Spinoza traccia una linea diretta che va dai modesti inizi dell'uso di strumenti artigianali fino al culmine della sapienza umana, mentre Cartesio opta per un apologetico che mette in guardia sull'inopportunità di cercare di risolvere le dispute filosofiche con gli strumenti più rudimentali a disposizione della mente. Così come hanno idee diverse su dove la filosofia può arrivare, i due filosofi divergono anche nel tracciarne i primi passi. Per Spinoza cominciamo dagli strumenti che abbiamo nascendo, poiché, come sostiene, "siamo dotati di un'idea vera"; così il passo iniziale fa già

1 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, Studio Editoriale, Roma 1990, p. 20.

2 R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, Bompiani, Milano 2000, Regola 8, punto 4, p. 54.

parte della ricerca del vero. L'idea da cui prendiamo le mosse è sia un presupposto che un limite. Come sostiene Macherey, “[I]e idee dalle quali bisogna pur ‘cominciare’ per arrivare a conoscere non sono verità innate sulle quali si potrebbe fondare, una volta per tutte e come su una base incrollabile, un ordine delle ragioni, ma sono un materiale da lavorare, che deve essere profondamente modificato per poter servire poi alla produzione delle verità”<sup>3</sup>. Qui la differenza tra Cartesio e Spinoza è quella che marca la distanza tra un metodo inteso come qualcosa di formale, imposto dall'esterno, e una forma di produzione che si sviluppa durante e attraverso il processo del suo stesso dispiegarsi.

Ma al di là dell'analogia con il lavoro, l'idea di un metodo che è contemporaneamente sia prodotto che produttivo può essere rintracciata in tutto il pensiero di Spinoza. Nel *Tractatus theologico-politicus* il metodo d'interpretazione delle Scritture non esiste prima dell'interpretazione, ma viene prodotto in essa e attraverso di essa. Come ci ricorda Macherey, il capitolo sul metodo fa la sua comparsa nel corso del processo d'interpretazione: è il settimo, non il primo. Così, è nell'atto di leggere la Bibbia, nell'avere a che fare con incongruenze e contraddizioni, che prende forma l'idea di un metodo che affronti la Scrittura così come si affronta lo studio della natura. Per arrivare all'idea che “la conoscenza [della Scrittura] va ricavata esclusivamente dalla Scrittura stessa, come la conoscenza della natura dalla sola natura”<sup>4</sup>, dobbiamo innanzitutto affrontare le sue incongruenze, fallo e contraddizioni. Il processo di trasformazione produttiva, quindi, non riguarda solo la dimensione epistemologica, il come conosciamo il mondo, ma anche quella ontologica, cioè il come questo mondo è fatto. Come sostiene Macherey nei suoi cinque volumi sull'*Etica*, Il pensiero di Spinoza è imperniato sulla priorità epistemologica e ontologica della causa; o meglio, per dirla proprio con Macherey, riproducendo la formula *Deus sive Natura, Causa seu ratio*: la causa e la ragion d'essere sono la stessa cosa. Conoscere, comprendere qualcosa significa afferrare i suoi presupposti causali. Se questa formulazione sembra troppo lineare o meccanica, presupponendo una causa per ogni effetto, è però necessario ricordare che per Spinoza solo la natura, cioè Dio, ha se stesso come causa unica; ogni altra cosa, ogni essere finito che conosciamo esiste all'interno e per mezzo del modo in cui è affetto e trasformato da un altro. Così scrive Spinoza:

Si dice libera quella cosa che esiste in virtù della sola necessità della sua natura e che è determinata ad agire soltanto da se stessa. Si dice, invece, necessaria, o piuttosto coatta, quella cosa che è determinata da altro a esistere e a operare secondo una certa e determinata ragione.<sup>5</sup>

Per la traduzione di questo passo ho seguito volentieri il suggerimento di Macherey, il quale sottolinea che *operandum* deve essere tradotto collocandolo nell'area semantica del compiere un'opera, e non, come nella traduzione di Curley<sup>6</sup>, per descrivere semplicemente una “produzione di effetti”. Mettersi all'opera significa compiere un'operazione all'interno e per mezzo delle altre cose, significa vivere, pensare ed esistere come

<sup>3</sup> Cfr. P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, a cura di E. Marra, ombre corte, Verona 2016, p. 57.

<sup>4</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972, p. 187.

<sup>5</sup> B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, Parte prima, def. 7, p. 88.

<sup>6</sup> [L'autore fa riferimento all'edizione inglese curata da Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton 1994; *N.d.T.*]

modo, cioè esistere solo all'interno e per mezzo delle relazioni con altri. L'essere finito, il modo, non è solo portato all'esistenza da altro, prodotto; esso si riproduce continuamente tramite le sue relazioni; ogni essere finito opera e agisce tramite le sue interazioni. Ora, un testo filosofico è necessariamente una sorta di operazione, un modo di agire sui propri presupposti e per mezzo di essi.

Quest'idea di filosofia come operazione non è semplicemente una cosa che la filosofia di Spinoza enuncia, ma è ciò che fa. *L'Etica* è un testo che opera all'interno e per mezzo dei suoi presupposti. Questo modo di vedere è certamente contrario alla rappresentazione comune di Spinoza come pensatore che riflette sulla natura della realtà *sub specie aeternitatis*. Nella realtà, la filosofia di Spinoza è invece un tentativo di operare all'interno e per mezzo dei suoi presupposti. Questi comprendono sia le forme di superstizione che pongono ostacoli o limiti al pensiero, sia i progressi della matematica, delle scienze in generale e persino della politica, i quali rendono possibile la produzione di nuovo pensiero. Talvolta Spinoza presenta questi due presupposti come due forze in lotta, contrapponendo la superstizione al metodo matematico. Come scrive nell'*Appendice* alla Parte prima dell'*Etica*:

questa unica ragione sarebbe stata senza dubbio sufficiente a far rimanere in eterno nascosta la verità al genere umano, se la matematica, che non si occupa dei fini, ma soltanto delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini un'altra norma di verità, e oltre la matematica possono essere individuate anche altre cause (che considero superfluo enumerare qui) per le quali è potuto accadere che gli uomini [tuttavia molto pochi rispetto all'intero genere umano] abbiano riconosciuto questi comuni pregiudizi e siano stati guidati verso la vera conoscenza delle cose.<sup>7</sup>

In questo brano, superstizione e matematica sono presentati come due diversi tipi di conoscenza; la prima è orientata in base ai fini cui tendono i desideri umani da soddisfare, mentre la seconda non contempla fini e produce così un'altra condizione di verità. La conoscenza comporta l'abbandono di un criterio di verità in favore dell'altro.

In altri passaggi, tuttavia, l'ostacolo al pensiero razionale è qualcosa che può essere trasformato, facendone un presupposto della conoscenza. Sempre nell'*Appendice* alla Parte prima dell'*Etica*, infatti, Spinoza assume come fondamento provvisorio il fatto che tutti gli uomini nascono “ignari delle cause delle cose” e “consapevoli delle proprie volizioni e dei propri appetiti”<sup>8</sup>. Questa centralità dell'appetito o del desiderio come motore dell'azione umana è condizione tanto dell'ignoranza che della conoscenza. Quando la consapevolezza degli appetiti umani è messa a fondamento della nostra conoscenza diventa la base del pregiudizio, della fallace tendenza umana a vedere ogni cosa in natura come orientata ai nostri scopi o contro di essi. Si tratta di un'idea inadeguata che può

7 B. Spinoza, *Etica*, cit., Parte prima, *Appendice*, p. 118. Louis Althusser vede questa valutazione dei principi del sapere come una formula che può agire ad ampio spettro. Scrive infatti: “Possiamo dire che la filosofia storicamente è nata dalla religione, da cui ha ereditato i problemi fondamentali, che si convertono in seguito nei grandi temi filosofici, per quanto con approcci e risposte differenti: quelle per esempio riguardo all'origine, al fine o al destino dell'uomo, della storia e del mondo. Nondimeno, sostengo che la filosofia si istituisce come tale, in senso rigoroso, quando si costituisce la prima scienza: la matematica [...]. A partire da questo momento, si è cominciato a ragionare in un'altra maniera e su oggetti differenti: gli oggetti astratti” (L. Althusser, *Sulla filosofia*, a cura di A. Pardi, Unicopli, Milano 2001, p. 55).

8 B. Spinoza, *Etica*, cit., Parte prima, *Appendice*, p. 117.

solo produrre altre idee inadeguate. Allo stesso tempo, però, è possibile farsi un'idea adeguata del desiderio, del ruolo dell'appetito nell'elaborazione della conoscenza. Come sostiene Spinoza, il desiderio o l'appetito "non è altro che la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura seguono necessariamente le cose che servono alla sua conservazione"<sup>9</sup>. Nello scarto tra queste due definizioni, tra la consapevolezza del fatto che l'appetire è alla base della superstizione e la comprensione del desiderio come vera essenza dell'uomo, si trova la differenza tra idee inadeguate e adeguate. Le prime sono necessariamente inconsapevoli dei propri presupposti e assumono sé stesse come proprie cause, mentre le seconde, collocando il desiderio all'interno di quello sforzo generale che definisce l'esistenza, non solo comprendono la propria causa, ma ne colgono anche la molteplicità costitutiva. Il desiderio, infatti, è un'essenza fondamentalmente condizionata dalla sua relazione con altri che operano su di esso e sui quali esso agisce a sua volta. In secondo luogo, e ciò che più conta, la differenza tra questi due modi di comprendere il desiderio, cioè tra idee adeguate e inadeguate, viene prodotto all'interno e per mezzo del metodo. L'intera *Etica* può essere vista come un lavoro di produzione, che parte dalle idee che ne costituiscono i presupposti (l'immagine di Dio, ma anche di noi stessi) e su queste lavora per produrre conoscenza, trasformando la materia grezza in concetti. Tra questi, il più celebre è quello che trasforma l'immagine di Dio, da soggetto antropomorfo simile a un giudice legislatore, nel *Deus sive natura* che è causa immanente; ma possiamo anche aggiungere la trasformazione del desiderio come causa finale, dell'appetito attraverso il quale ci relazioniamo al mondo, in qualcosa che comprende se stesso in quanto prodotto delle proprie interrelazioni.

L'intera filosofia di Spinoza può essere compresa come una sorta di operazione, un processo che si svolge all'interno di ciò che è dato e agisce su di esso per trasformarlo. Macherey descrive il processo in questi termini, con una particolare attenzione per il fondamentale lessico dell'*Etica*:

Sostanza, attributi, modi, quali appaiono in questi principi preliminari, sono l'esatto equivalente di quella pietra mal digrossata di cui i primi fabbri hanno avuto bisogno per "cominciare" il loro lavoro; si tratta di nozioni ancora astratte, semplici parole, idee naturali che assumono un vero e proprio significato solo a partire dal momento in cui funzionano nelle dimostrazioni e vi producono effetti reali, esprimendo così una potenza di cui non dispongono all'inizio.<sup>10</sup>

A questa lista possiamo aggiungere il desiderio (e Dio), tutte parole che compaiono nella mente come idee inadeguate, come limiti ma anche presupposti del sapere, venendo poi trasformate in nozioni del senso comune. Così l'*Etica* propone e sviluppa un tipo di pratica filosofica che agisce sulle proprie condizioni di partenza, sulle superstizioni e il sapere del suo tempo, trasformandole per produrre un sapere nuovo.

### *Hegel: il lavoro del negativo*

In *Hegel o Spinoza*, Macherey sostiene che uno degli aspetti poco riconosciuti che accomunano i due pensatori è l'idea di un metodo immanente al suo oggetto. Si tratta

9 Ivi, Parte terza, prop. 9, *scolio*, p. 180.

10 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 59.

di uno dei punti di prossimità che Hegel non vede, limitandosi a criticare Spinoza per la sua definizione meramente formale di metodo geometrico. Parte di questo mancato riconoscimento si deve al problema della dialettica, e a quello del fine ultimo, o *telos*. Ecco lo snodo in cui Macherey vede la maggior distanza tra Spinoza e Hegel. La questione centrale è quella della possibilità di una dialettica senza scopo finale, ossia di ciò che Nick Nesbitt chiama “dialettica positiva”, contrapposta a una dialettica definita dal *telos* e dalla totalità<sup>11</sup>.

Questa contrapposizione, o distanza, passa attraverso il modo in cui il lavoro funge da figura del pensiero. In un testo scritto anni dopo il suo importantissimo *Hegel or Spinoza* e intitolato *Petits Riens. Ornières et derives du quotidien*, dedicato al problema della vita quotidiana, Macherey si rivolge a quella particolare rappresentazione del lavoro che definisce l’idea hegeliana sia del travaglio del pensiero che del processo di realizzazione della storia<sup>12</sup>. Questa riflessione prende le mosse da un passaggio impervio, il brano della *Piccola logica* in cui la famosa espressione “astuzia della ragione” emerge da una discussione su meccanicismo e chimismo. Come scrive Hegel:

La ragione è tanto *astuta*, quanto *potente*. L’astuzia consiste in generale nell’attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l’uno sull’altro in conformità alla loro natura e si consumino nell’operare l’uno sull’altro, tuttavia realizza soltanto il *suo* fine, senza mischiarsi direttamente in questo processo. Si può dire in questo senso che la provvidenza divina si comporta come l’astuzia assoluta rispetto al mondo. Dio lascia fare gli uomini con le loro passioni e i loro interessi particolari, e ciò che ne risulta è l’attuazione dei *suo*i intenti, che sono qualcosa di diverso da ciò per cui si sono primariamente adoperati quelli di cui Dio si serve.<sup>13</sup>

Anche la famosa astuzia della ragione, che dà forma alla riflessione di Hegel sulla storia, sulla ragione e sul progresso, può essere vista come una figura del lavoro, della trasformazione materiale. Questa rappresentazione descrive il lavoro come qualcosa che ha a che fare non tanto con una certa padronanza della materia da assoggettare al volere, quanto con la dimensione del mediare e dell’operare. Il lavoro è di per sé mediazione. Lavorare significa infatti interporre un oggetto o un processo, uno strumento o una macchina, tra me e ciò che sto trasformando, e utilizzare le proprietà dell’oggetto anziché la mia volontà. Si tratta di un’immagine del lavoro che è prometeica non tanto nel senso classico del mito di Prometeo, quanto in un senso più limitato che tiene conto del fatto che il dono di Prometeo, il fuoco, è pur sempre uno strumento che deve essere domato per servire agli scopi umani. Il fuoco agisce esattamente come uno strumento, poiché pone un processo chimico, la combustione, tra l’intento dell’uomo e l’oggetto su cui questo lavora.

Per non limitarsi a trasformare il mondo e realizzare il proprio desiderio è necessario subordinarsi ad esso, ai suoi processi chimici e meccanici. Solo attraverso questa negazione di sé la volontà riesce a dispiegarsi. Come scrive Macherey, “[n]el senso più proprio del termine, la ragione lavora insinuandosi nel mondo tramite uno stratagemma: tutto il lavoro infatti, come abbiamo visto, prende la forma di una sorta di processo di

11 Cfr. N. Nesbitt, *Reading Capital’s Materialist Dialectic: Marx, Spinoza, and the Althusserians*, Brill, Leiden 2024.

12 Cfr. P. Macherey, *Petits Riens. Ornières et derives du quotidien*, Le Bord de L’Eau, Paris 2009.

13 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, §209, p. 434.

*détour*, tramite il quale il soggetto mette in atto la propria libertà, sfruttando le forme che necessariamente determinano la realtà”<sup>14</sup>. La libertà, le nostre libere intenzioni vengono realizzate tramite la loro stessa negazione. Le immagini del lavoro offerte da Spinoza e Hegel sono nettamente distinte, anche se attraversano lo stesso fondamentale complesso di problemi e dinamiche. Ciò su cui Spinoza si concentra è l’inizio dell’azione, le sue condizioni di partenza, e in questo modo chiarisce subito che il processo del lavoro è già iniziato, che abbiamo già gli strumenti e le capacità per cominciare a produrre, a trasformare il mondo. Viceversa, Hegel concentra la sua attenzione sul fine, sul *telos*, più che sull’esordio del processo: ciò che fa del lavoro un esempio di astuzia della ragione è il fatto che noi dobbiamo in qualche modo allontanarci dal nostro scopo e rivolgere l’attenzione alle condizioni materiali del processo necessario a realizzarlo. In altre parole, è il fine che organizza e porta avanti il processo.

A un primo sguardo potrebbe sembrare che, poiché quest’immagine illustra l’astuzia della ragione all’opera nella storia, essa non sia applicabile alla filosofia, al lavoro del pensiero. Le lezioni hegeliane sulla filosofia della storia mostrano come il processo storico si serve delle passioni, degli interessi e persino delle idiosincrasie dei singoli individui per realizzare i propri scopi. Giulio Cesare o Alessandro Magno potevano ben aver in mente solo interessi e passioni personali, ma queste loro passioni hanno portato di fatto al dispiegarsi dello spirito del mondo. In questo senso sono stati come il fuoco che, bruciando, viene messo all’opera nella fusione dell’acciaio o nella cottura del cibo. Ma il pensiero, la filosofia, sembra non avvalersi di una simile mediazione tramite strumenti, risolvendosi nello sviluppo interno dell’idea. La filosofia non andrebbe mai a cercare se stessa al di fuori di sé. Tuttavia, come Macherey ribadisce, il pensiero hegeliano cerca di trovare il fondamento della logica interna della razionalità nella storia, nella politica e nella cultura. La filosofia è costantemente proiettata fuori di sé, allo scopo di trovare la logica e la razionalità immanente a tutto il pensiero. E ancora una volta non si tratta di qualcosa che Hegel semplicemente afferma, ma di un’operazione che il suo pensiero compie. Mentre infatti le diverse figure che illustrano il pensiero di Hegel possono apparire contingenti, giustapposte – i momenti storici come quello di Antigone o della Rivoluzione francese che punteggiano la *Fenomenologia dello spirito*, le istituzioni sociali come i ceti o la polizia che danno forma alla *Filosofia del diritto*, e persino gli esempi che appaiono occasionalmente nella *Logica* – il compito della filosofia è proprio quello di rivelare la loro necessità interna, il loro essere momenti del concetto. Così Macherey:

in questo modo libertà e necessità, trascendenza e immanenza non son più alternative, l’una all’altra in contrapposizione, bensì il fronte e retro dello stesso foglio di testo, della stessa trama, che può essere letta sia dal punto di vista dell’oggetto, che da quello del soggetto e che insieme, anche se con approcci diversi, convergono nello stesso luogo; un processo che sta alla filosofia rendere esplicito.<sup>15</sup>

La filosofia, quindi, deve necessariamente uscire da sé, andare nel mondo, indugiare nei dettagli della storia e della cultura, non per tornare semplicemente in sé, ma per trasformare questi eventi, per renderli razionali. A renderli tutti intellegibili, parte integrante dello stesso processo, è un’identica astuzia della ragione, un atto che si realizza

14 P. Macherey, *Petits Riens*, cit., p. 69.

15 Ivi, p. 70.

nel suo perdersi attraverso il lavoro, la storia e la filosofia.

È possibile che la differenza tra le idee di lavoro di Spinoza e di Hegel appaia più marcata di quella che intercorre tra la rappresentazione del lavoro in Spinoza e in Cartesio. Spinoza e Cartesio illustrano idee fondamentalmente diverse sul metodo. Per Cartesio esso è necessario in quanto criterio e garante esterno del pensiero, mentre per Spinoza si tratta sia di un presupposto che di un prodotto della conoscenza. Quanto a Spinoza e Hegel, invece, il nodo è la diversa concezione del lavoro stesso. Dobbiamo intenderlo come un'operazione governata da condizioni e cause o come governato da un *telos*, da un fine che giustifica e organizza intrinsecamente il processo? Ciò non significa che *telos* e fini siano assenti dalla concezione spinoziana del lavoro e del suo rapporto con la conoscenza. Nella *Prefazione* alla Parte quarta dell'*Etica*, Spinoza torna a parlare del lavoro per chiarire il valore e i limiti di termini come perfezione e imperfezione, bene e male, concetti che nella Parte prima aveva già liquidato come immaginativi e inadeguati. Come sostiene Spinoza, sebbene questi termini non riflettano alcuna caratteristica del mondo, il quale non è né perfetto né imperfetto, né buono né cattivo, essi esprimono pur sempre qualcosa che riguarda i nostri progetti e le nostre azioni sul mondo e nel mondo.

Chi ha deciso di fare qualcosa e l'ha portata a compimento, dirà di averla condotta a termine; e non egli soltanto, bensì chiunque abbia conosciuto esattamente l'intenzione dell'Autore di quell'opera e il suo scopo. Per esempio, se qualcuno abbia visto una certa opera (che suppongo non sia stata ancora compiuta) e abbia appreso che lo scopo dell'Autore di quell'opera è di costruire una casa, dirà che la casa è imperfetta e, al contrario, tosto che abbia visto che la costruzione sia stata portata al termine che il suo Autore aveva stabilito di darle, dirà che è perfetta. In realtà se qualcuno vede una certa opera, della quale non ne aveva vista mai una simile, e non conosce l'intenzione dell'artefice, egli senza dubbio non potrà sapere se quell'opera sia perfetta o imperfetta. Sembra anzi che questo sia stato il primo significato di questi vocaboli.<sup>16</sup>

Tutti questi elementi portano Spinoza a una trasvalutazione etica del bene e del male, termini che possono essere compresi solo in relazione a uno scopo specifico, desiderato, di un essere umano ideale. Quindi, mentre Hegel fa della teleologia il fondamento della razionalità del lavoro, della storia e del pensiero, Spinoza relega il *telos* a un ruolo limitato e ambivalente. La teleologia, lo scopo, può fornire un criterio per valutare i nostri progetti, ma si limita a questo; se applicata alla natura o al mondo, è solo fonte di fraintendimenti. Il suo ambito di applicazione è fondamentalmente limitato, circoscritto all'agire umano; e visto che come uomini siamo spesso all'oscuro dei fini altrui, questo concetto è fonte più d'ignoranza che di conoscenza. Per Hegel, il *telos* è il presupposto per superare la natura finita e limitata di ogni singolo progetto: è il fine che tiene insieme ogni cosa. La teleologia è la griglia che rende intellegibili non solo le nostre azioni, che necessariamente passano per altri mezzi, ma anche l'agire e il pensare.

Le differenti concezioni del lavoro in Spinoza e in Hegel mostrano anche la differenza tra le due filosofie in generale. Il pensiero di Spinoza è regolato e sorretto dall'idea di causa, di relazione causale; quello di Hegel è regolato e tenuto insieme dall'idea di fine. In modi diversi, entrambi sottolineano il carattere fondamentalmente finito del pensiero e dell'azione; rimarcano il fatto che sia il pensare che l'agire hanno luogo a partire da una posizione precisa e sono condizionati dalle condizioni della loro possibilità. Per Spinoza

---

16 B. Spinoza, *Etica*, cit., Parte quarta, *Prefazione*, p. 231.

queste condizioni sono sia dei vincoli che dei presupposti, mentre per Hegel i limiti sono già ricompresi nell'astuzia della ragione. In altre parole, il fuoco può ben perseguire il proprio operato secondo la chimica della combustione, ma ciò non gli impedirà di divenire uno strumento nelle nostre mani, sottoposto ai nostri scopi.

### *Gli inizi e i fini della filosofia*

Ora, in che modo queste due diverse immagini o rappresentazioni del lavoro ci possono riportare alla questione della pratica teorica, cioè al tipo di lavoro praticato dalla filosofia? Da un certo punto di vista, trovare un vero e proprio contrasto tra Spinoza e Hegel nelle loro idee di lavoro sembra un errore. Un altro dei punti di contatto tra i due pensatori è il loro insistere sulla necessità di andare oltre le rappresentazioni figurative per giungere al concetto. In Spinoza, quest'operazione si concretizza nella necessità di abbandonare il primo genere di conoscenza, gravata dall'immaginazione, per arrivare alle nozioni comuni, che stanno nella parte e nel tutto. Nick Nesbitt ben tratteggia questo passaggio nei seguenti termini:

Per Spinoza la differenza fondamentale tra le idee inadeguate, immaginarie (che necessariamente ci vengono dalla percezione dei sensi) e le nozioni comuni è che queste ultime non riguardano alcuna cosa singolarmente data, realmente esistente, bensì esprimono qualità comuni a tutte le cose in generale.<sup>17</sup>

In modo del tutto simile, Hegel sostiene che la filosofia deve necessariamente spingersi oltre il pensiero rappresentativo e figurativo per arrivare al livello del concetto<sup>18</sup>. Un altro dei punti di sovrapposizione o d'intersezione tra Spinoza e Hegel è il comune tentativo di andare oltre la rappresentazione, alla ricerca invece della comprensione. Come dice Althusser, "il concetto di cane non abbaia"<sup>19</sup>. Sembra dunque che per Spinoza e per Hegel una figura o un'analogia, anche quella che riguarda il lavoro, sia da intendersi come una sorta di esempio pedagogico e non come un vero momento del pensiero. Allo stesso tempo, però, sia per Spinoza che per Hegel l'atto di pensare è così strettamente legato all'idea di lavoro, alla produzione intesa come operazione e come fatica, che l'immagine sembra difficilmente separabile dal concetto, dalla pratica filosofica.

Ora, che cosa significa pensare la filosofia come operazione? Macherey affronta questa domanda in un saggio intitolato proprio *La philosophie comme opération*<sup>20</sup>, un testo che può essere considerato sia un'ulteriore sviluppo dell'idea di operazione, maturato attraverso la lettura di Spinoza, che una riflessione sulla pratica teorica. Quest'ultima viene definita da Macherey in questo modo:

Con "pratica teorica" non s'intende una formula magica che garantisca a priori, sin dall'inizio, l'identità di pensiero e prassi: essa indica piuttosto un processo in cui queste

17 N. Nesbitt, op. cit., p. 203.

18 Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1984, vol. I, p. 25.

19 Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in Id. et al., *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 191.

20 P. Macherey, *La philosophie comme opération*, in *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie (1965-1997)*, PUF, Paris 1999, pp. 139-151.

due stesse operazioni vengono prodotte, una trasformazione all'interno della quale sia teoria che prassi prendono forma, opponendosi, differenziandosi l'una dall'altra e l'una con l'altra; nel senso che entrambe vengono messe al lavoro, in un processo in cui appare chiaro che non esiste una teoria pura (che sarebbe limitata all'espressione di astratti principi) né una pratica pura, che si pretenda innocente, o non giudicabile, nel paragone tra intenzioni iniziali e risultati.<sup>21</sup>

Questa è una definizione che in qualche modo attraversa il pensiero di Hegel, mostrando, come effettivamente Macherey fa, che l'alternativa “Hegel o Spinoza” implica anche un'interrelazione tra “Hegel e Spinoza” o, meglio ancora, “Hegel *sive* Spinoza”. A questo punto è chiaro che ciò che Spinoza e Hegel hanno in comune è il rifiuto dello schema classico che giustappone *praxis* e *poiesis*, caratterizzate l'una dalla libertà e l'altra dalla necessità. Ancora con le parole di Macherey:

Che cosa distingue l'operazione da un'azione in generale? Si tratta del fatto che la prima è inserita in un processo, procede a partire da un intervento iniziale, che in quanto tale presuppone degli intermediari e un punto di vista: per produrre lavoro, è necessario assumere un punto di vista particolare, prendere una posizione, perché senza far questo è impossibile entrare in una relazione reale con un contenuto determinato.<sup>22</sup>

Un'operazione implica sia un intervento, che ha necessariamente un *focus* e un obiettivo, sia una mediazione: deve agire sulle proprie particolari condizioni di partenza e per mezzo di esse. Come sottolinea Macherey, l'operazione agisce spesso su queste condizioni allo scopo di trasformarle o comunque alterarle. Ciò che determina il lavoro della filosofia non è il suo ipotetico *telos*, lo scopo che darebbe una volta per tutte senso alle altre attività, bensì il fatto che essa esamina costantemente le proprie condizioni di possibilità in rapporto agli effetti, e viceversa. “In quanto operazione, la filosofia è pratica in sé, in ogni suo campo d'intervento, e per il fatto di mettere in discussione i presupposti stessi con cui il processo viene portato avanti; in questo modo essa è in grado di scoprire l'estensione tendenzialmente infinita dei suoi processi”<sup>23</sup>. Il lavoro, incluso quello del pensiero, non deve essere inteso come un'azione il cui *telos* o scopo deve smarrirsi per potersi individuare, negarsi attraverso la mediazione della necessità per potersi realizzare; il lavoro si presenta piuttosto come un processo che produce degli effetti che eccedono e trasformano la sua scaturigine.

La pratica filosofica, la filosofia intesa come operazione, è filosofia che non si lascia guidare né da un'origine, né da uno scopo finale. Il suo punto di partenza è determinato dalle circostanze storiche particolari, e si tratta allo stesso tempo di una condizione di possibilità e di un limite. Stabilire o strutturare a priori il nostro punto di partenza non è in nostro potere, giacché esso è appunto ciò da cui prendiamo avvio. D'altra parte la filosofia non è nemmeno mai interamente orientata a uno scopo, a un *telos*, a un oggetto. Il fine cui giungiamo non è mai quello esattamente previsto. L'atto del pensiero, cioè, trasforma necessariamente anche lo scopo finale. Come sostiene a ragione Althusser, l'inizio e il fine del pensiero devono essere visti come problemi di natura interamente teologica, e in quanto tali affrontati dalla filosofia come sue condizioni d'esordio<sup>24</sup>. Si

21 Ivi, p. 143.

22 Ivi, p. 145.

23 Ivi, p. 149.

24 Cfr. L. Althusser, *Filosofia per non filosofi*, a cura di G.M. Goshgarian, Dedalo, Roma 2014, p. 78.

tratta tuttavia di problemi non strettamente filosofici, o meglio di questioni che la filosofia non è in grado di risolvere. In altre parole, pensare la filosofia come operazione, come pratica, significa poter fare a meno sia delle origini, intese come atto di fondazione, che dello scopo finale, inteso come *telos*. Senza cause iniziali o finali, la pratica teorica ci appare proprio come una sorta di operazione che agisce sul pensiero, insieme al pensiero e tramite esso. Come ha sostenuto Jean Matthys a proposito del confronto di Althusser con Spinoza, non si tratta tanto di trovare un fondamento filosofico, quanto piuttosto di demolire ogni fondamento che voglia appoggiarsi al dato, al *telos* oppure ancora all'identità del soggetto<sup>25</sup>. E proprio Spinoza, il pensatore spesso associato alla contemplazione filosofica eterna, rende possibile pensare la filosofia come una pratica mai definitivamente compiuta, perché sempre in corso.

[tr. it. di Aurelia Delfino]

25 Cfr. J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza. Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie*, Éditions Mimésis, Milano 2023, p. 25.





# LE VARIAZIONI DELLA RELAZIONE HEGEL-SPINOZA NELLO SVILUPPO DEL PENSIERO DI ALTHUSSER

VITTORIO MORFINO

## *Introduzione*

Nel 1979, Pierre Macherey, filosofo francese profondamente legato al gruppo althusseriano, pubblicò un saggio che per certi versi costituì un punto di non ritorno nell'interpretazione del rapporto Hegel-Spinoza. Se fino ad allora, come scrive Manfred Walther, “les travaux sur ‘Spinoza et Hegel’ se sont contentés de reproduire, en les paraphrasant, les verdicts prononcés par Hegel”<sup>1</sup>, abbracciando essenzialmente la prospettiva che la filosofia di Spinoza sia una tappa fondamentale nel percorso logico-storico che porta a Hegel, con Macherey si apre una nuova prospettiva, perfettamente riassunta dal titolo della prefazione alla prima edizione: *L'alternativa*. Da un punto di vista meramente teorico Spinoza non è più l'incarnazione filosofica del *not yet* di cui parla Dipesh Chakrabarty, per acquisire il pieno titolo di un *now*, di un'alternativa a Hegel. Certo, i termini “non ancora” e “ora” si riferiscono a una linea temporale semplice e unica, di cui Spinoza ed Hegel occuperebbero segmenti successivi: proporre un'alternativa Hegel/Spinoza significa non solo rifiutare la lettura hegeliana di Spinoza come sede di un fraintendimento, ma anche rifiutare una concezione unitaria, evolutiva e progressiva della storia della filosofia che, secondo Macherey, è “solo apparentemente dialettica”<sup>2</sup>:

Per Hegel il pensiero di Spinoza non è ancora abbastanza dialettico. E se lo fosse già troppo? O se almeno lo fosse in un modo inaccettabile per Hegel? La decisa negazione di questa dialettica – diciamo, per farla breve, di una dialettica senza teleologia – alla quale Hegel procede con l'intermediazione di Spinoza, è proprio il suo modo di incontrare nello sviluppo del proprio pensiero un ostacolo invalicabile, l'ostacolo di un discorso di cui non bisogna affermare che non è *encore* [pas encore] hegeliano, ma che non lo è già più [*déjà plus*]. È così che la presentazione evoluzionista della storia della filosofia va in frantumi, giacché anche Spinoza confuta oggettivamente Hegel.<sup>3</sup>

- 
- 1 M. Walther, *Spinoza en Allemagne. Histoires des problèmes et de la recherche*, in *Spinoza entre Lumière et Romantisme*, in “Cahiers de Fontenay”, n. 36-38, 1985, p. 35. A questo giudizio di Walther fa eccezione M. Gueroult, *L'interprétation et critique hégéliennes des concepts spinoziens de substance, d'attribut et de mode*, in *Spinoza. Dieu (“Éthique” I)*, Aubier, Paris 1968, pp. 462-468.
  - 2 P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris 1990<sup>2</sup>, p. 13, tr. it. di E. Marra, ombre corte, Verona 2016, p. 18.
  - 3 Ivi, pp. 18-19.

*Hegel ou Spinoza* occupa una posizione del tutto particolare all'interno di quello che potremmo definire il “momento althusseriano”: è, in qualche modo, il testo che chiude questo periodo, il penultimo testo pubblicato da Althusser nella collana Théorie di Maspero, la collana inaugurata da *Per Marx* e nella quale apparve subito dopo *Leggere il Capitale*<sup>4</sup>. Come è noto, l'assassinio di Hélène Rithman il 16 novembre 1980 condannò Althusser al silenzio e pose fine all'esistenza del suo gruppo. Forse proprio per la sua posizione, il libro ha acquisito una sorta di valore paradigmatico del rapporto della scuola althusseriana con i due autori: l'althusserismo è, insieme, spinozista e antihegeliano.

Lo stesso Macherey è tornato sulla questione nella prefazione del 1990 alla seconda edizione, modulando il significato di quell’“ou” che unisce e separa i nomi di Hegel e Spinoza:

Se è ineluttabile leggere Spinoza ed Hegel in opposizione l'uno all'altro, cioè dal lato *aut... aut* dell'“ou”, non è meno necessario riflettere su di loro in congiunzione, come se dessero i loro elementi, o le loro parti, a un unico discorso, all'interno del quale le rispettive posizioni sarebbero indissociabili, perché il loro significato si spiegherebbe solo nella loro interazione.<sup>5</sup>

In questa occasione mi sono proposto di ricostruire la lettura di Althusser del rapporto Hegel-Spinoza evitando due possibili pregiudizi:

1. che la lettura di Macherey rappresenti la posizione di Althusser *tout court* e senza discrepanze, facendo del maestro una sorta di causa espressiva dell'allievo;
2. che il pensiero di Althusser sia un momento eterno senza divenire, senza deviazioni né evoluzioni.

Proporrò un percorso attraverso gli scritti di Althusser, dalla tesi di dottorato agli ultimi scritti sul materialismo aleatorio, soffermandomi sull'uso del pensiero di Spinoza, di Hegel e del loro rapporto, tenendo presente che in gioco non c'è la ricostruzione storico-filosofica degli autori, ma una rimodulazione del marxismo.

### *Il primo periodo*

Partiamo dunque dalla tesi di dottorato, *Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel*<sup>6</sup>. In un recente libro Jean Matthys ha dedicato un capitolo all'immagine di Spinoza nella dissertazione di Althusser. Secondo Matthys, in questo periodo Althusser non aveva una conoscenza diretta del testo spinoziano: la fonte che determina fondamentalmente l'immagine di Spinoza è proprio la filosofia hegeliana, secondo la quale lo spinozismo sarebbe la filosofia di una sostanza incapace di diventare soggetto, di un abisso in cui la particolarità e l'individualità sono solo dissipate<sup>7</sup>; una fonte rafforzata dalla lettura kojeviana di Spinoza nella famosa *Introduzione* in cui troviamo questo famoso passaggio:

4 Sulle edizioni Maspero cfr. B. Guichard *et al.* (éd.), *François Maspero et les paysages humaines*, Éditions à plus d'un titre, Paris 2009. Cfr. anche l'intervista apparsa sulla rivista “Période” *Entretien avec François Maspero: “Quelques malentendus”*, <http://revueperiode.net/entretien-avec-francois-maspero-quelques-malentendus/>

5 P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, cit., p. 6.

6 In L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, éd. par F. Matheron, Stock/IMEC, Paris 1994, pp. 59-238, tr. it. di C. Lo Iacono, Mimesis, Milano 2015.

7 J. Matthys, *Althusser et Spinoza. Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie*, préface de G. Sibertin-Blanc, Éditions Mimésis, Milano 2023, *passim*.

Come ho già detto il sistema di Spinoza è l'incarnazione perfetta dell'assurdo. [...] Cosa più curiosa di tutte: l'errore o l'assurdità *assoluta* è, e deve essere, altrettanto "circolare" della verità. Così, il Sapere assoluto di Spinoza (e di Parmenide) deve essere simboleggiato da un cerchio chiuso [...]. Infatti, se Spinoza dice che il Concetto è l'Eternità, mentre Hegel dice che è il Tempo, i due hanno in comune il fatto che il Concetto non è una relazione. (O se si vuole, è in relazione solo con se stesso). L'Essere e il Pensiero (concettuale) sono una sola e medesima cosa, come diceva Parmenide. Il Pensiero (o il Concetto) è l'attributo della Sostanza, che non differisce dal suo attributo, dice Spinoza. Pertanto, in entrambi i casi – cioè in Parmenide-Spinoza e in Hegel – non c'è "riflessione" sull'Essere. In entrambi i casi, l'Essere *stesso* è ciò che riflette su se stesso in e mediante, o meglio ancora, in quanto Concetto. Il Sapere assoluto che riflette la totalità dell'Essere, quindi, è altrettanto chiuso in se stesso, altrettanto "circolare", che l'Essere stesso nella sua totalità: non c'è nulla al di fuori del Sapere, come non c'è nulla al di fuori dell'Essere. C'è però una differenza essenziale: Il concetto di Essere di Parmenide-Spinoza è l'*Eternità*, mentre il concetto di Essere di Hegel è il *Tempo*. Perciò il Sapere assoluto spinozista deve essere *Eternità*. Vale a dire che deve escludere il Tempo. In altre parole: non c'è bisogno del tempo per realizzarlo; l'*Etica* deve essere pensata, scritta e letta "in un batter d'occhio". E questa è l'assurdità della cosa.<sup>8</sup>

Nella dissertazione althusseriana troviamo chiare tracce di questa duplice derivazione. Tuttavia, ciò che forse è più interessante sottolineare è il fatto che l'interpretazione di Spinoza è costruita in opposizione polare a quella di Hegel. La dialettica del contenuto, nel pensiero hegeliano, disegna, secondo Althusser, un movimento dal vuoto alla pienezza, alla *plenitudo temporum*. In questo senso, nell'interpretazione althusseriana: 1) il pensiero di Hegel non è teologico, poiché il luogo di origine è il vuoto; 2) in esso non è possibile distinguere metodo e sistema, alla maniera di Engels.

Lo Hegel di Althusser è, quindi, l'autore di una filosofia in cui il vuoto dell'origine costituisce il motore del divenire del contenuto. Al contrario, il pensiero di Spinoza "inizia con Dio non facendo altro che sviluppare un contenuto già dato all'origine"<sup>9</sup>.

Hegel *renverse* Spinoza:

Il vuoto che Hegel vuole sin dal primo istante eliminare non è verità di se stesso, altrimenti il pensiero non potrebbe mai a uscire dal nulla e lo stesso nulla sarebbe impensabile. La verità del vuoto è l'essere del vuoto, è il contenuto di ciò che è negato. Hegel rovescia l'assioma spinoziano secondo cui ogni determinazione è una negazione: ogni negazione è secondo lui determinazione. In altri termini, la negazione stessa ha un contenuto, è *negazione di*, contiene dunque in sé il termine negato. Non è il caso di insistere sulla profondità di questa intuizione, nella quale si esprime la rivelazione di ciò che la coscienza di Hegel presagiva nelle sue meditazioni sul vuoto. Come la natura nella filosofia antica, così in Hegel il pensiero ha orrore del vuoto e scopre con felicità che la natura del vuoto è di avere orrore di sé, di non sopportarsi e di fuggire da se stesso, scoprendo di portare in sé la propria pienezza. Da qui il grido di gioia di *Fede e Sapere* sulla morte di Dio come inizio della vita, sul significato del negativo, che è la vita stessa, sul silenzioso lavoro del nulla dentro l'essere.<sup>10</sup>

8 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1968<sup>2</sup>, pp. 351-352, tr. it. di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 438-439.

9 L. Althusser, *Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel*, in *Écrits philosophiques et politiques*, cit., p. 98, tr. it. cit., p. 80.

10 Ivi, p. 108, tr. it. cit., pp. 90-91.

Non solo, in un ulteriore passaggio della tesi dedicato a Hegel e Spinoza si può rilevare l'influenza di Kojève:

Hegel è il primo ad aver pensato, facendo un prodigioso sforzo di recupero, il pensatore dentro la verità pensata. Questo *Umbiegen* è precisamente il Sé, ovvero la riflessione su di sé nella quale il soggetto coglie se stesso nell'oggetto pensato. Questo tentativo può apparire smisurato, ma rappresenta il fondamento della rivelazione hegeliana e ciò che, almeno nelle intenzioni, separa senza appello Hegel da tutti i suoi predecessori. Fino a prima di Hegel la riflessione filosofica non giungeva a riassorbire il filosofo, non ci pensa neppure, se non raramente e in modo confuso. In alcuni casi essa ignora in modo risoluto il problema, come fanno Parmenide e Spinoza in una totalità priva di fessure, oppure aggredisce il problema, ma soltanto per cancellarlo completamente. [...] La stessa disavventura accadde a Spinoza. La scrittura dell'*Etica*, dunque la contingenza (o la necessità) dello spinozismo inteso come dottrina che compare nel tempo attraverso la mediazione di un commerciante di lenti, sono introvabili nei libri del maestro. Semplicemente, la verità è divorante, e consuma il volto dell'autore, anche del più brillante. La consustanzialità di pensiero ed estensione (o di soggetto e oggetto) è come un colpo di Stato, in cui il pensiero di questa consustanzialità sparisce senza far ritorno.<sup>11</sup>

Lo Spinoza che appare nella dissertazione non è solo uno Spinoza visto attraverso la lente di Hegel e Kojève, ma costituisce anche il polo opposto in termini di dialettica del contenuto. Tuttavia, è importante sottolineare che la dissertazione di Althusser è una dissertazione su Hegel, ma non una dissertazione hegeliana, come ha giustamente scritto Stefano Pippa<sup>12</sup>. Le ultime pagine della dissertazione sono dedicate alla questione della storia e, in particolare, alla contingenza storica: se Althusser ha rilevato la forza della mossa hegeliana di porre il vuoto all'origine, non vi aderisce affatto. Althusser è, invece, molto critico nei confronti di questo concetto di origine, in particolare perché produce un concetto di necessità che non può essere utilizzato dal marxismo: infatti, ogni evento non è che un "momento", ogni evento è prodotto da una pienezza logicamente primaria, e il giovane Marx nella *Kritik* del 1843, lungi dal liberarsi da questo modello di necessità, si limita a spostare il momento della pienezza nel futuro. Il termine coniato da Pippa di "trascendentalismo empirico" coglie perfettamente la specificità della posizione di Althusser al culmine della dissertazione: se la necessità hegeliana è una necessità *a priori*, la necessità del marxismo configurato da Althusser è una necessità *a posteriori*, una necessità che non chiude la storia e non cancella la contingenza.

### *Una differente immagine di Spinoza*

Come abbiamo detto, nella tesi il rapporto Hegel-Spinoza è posto in termini del tutto interni alla tradizione hegeliana. Quando cambiano esattamente questi termini? Quando Althusser costruisce un'immagine di Spinoza diversa da quella prodotta dalla tradizione hegeliana. Questa immagine diversa è resa possibile, da un lato, dalla rottura politica con l/hegelismo e, dall'altro, dallo studio, avvenuto presumibilmente intorno agli anni Cinquanta, della filosofia di Spinoza, attestato dalla presenza

11 Ivi, pp. 146-147, tr. it. cit., pp. 125-126.

12 S. Pippa, *Althusser and Contingency*, Mimesis International, Milano 2019, *passim*.

negli archivi di oltre 600 schede di lettura. Tuttavia, non c'è traccia di una diversa interpretazione di Spinoza prima degli anni Sessanta: in *Montesquieu, la politique et l'histoire* Spinoza entra in gioco in modo ancora marginale, mentre è nel corso su Machiavelli del 1962 – come ha giustamente sottolineato Esteban Dominguez<sup>13</sup> – che troviamo le prime tracce di una lettura originale. In particolare, nel secondo paragrafo del terzo capitolo (“I metodi di governo”) dedicato a una “teoria dell'apparenza”, Althusser sottolinea ripetutamente la vicinanza tra la posizione di Machiavelli e quella di Spinoza.

Così Althusser descrive la posizione di Machiavelli nello stile telegrafico tipico degli appunti di preparazione di un corso:

l'azione del Principe, che riposa sulla realtà del rapporto tra il suo fine e i suoi mezzi, si esercita in un contesto che è quello dell'*opinione* degli uomini che governa. Questa opinione è dominata dall'idea della virtù e della bontà morale, dalle qualità etico-religiose. [...] non urtare l'apparenza degli uomini. Gli uomini vivono spontaneamente nell'apparenza delle virtù morali e religiose. Non urtare.<sup>14</sup>

Subito insiste sull'affinità teorica Machiavelli-Spinoza:

[...] gli uomini giudicano dagli occhi e non dalle mani... categoria di immaginazione molto spinozista (cfr. il modello dell'immagine e dell'immaginazione per i cartesiani: la visione [*le visuel*], la percezione immediata: il sole visto a 200 passi [...] apparenza spontanea degli uomini legata al presente, all'immediatezza del presente (cfr. anche Spinoza). Apparenza di secondo grado: la *religione* (stesso stile che in Spinoza, ma non riflettuto. In Spinoza la religione appare come la riflessione ideologica sull'immaginario spontaneo).<sup>15</sup>

E conclude:

Il politico è colui che conosce l'essenza di questa apparenza e che tuttavia se ne serve senza volerla distruggere. Coscienza non teorizzata dell'esistenza delle ideologie della coscienza delle masse (il piccolo numero non conta) – di un rapporto interno organico tra l'ideologia e l'essenza della politica – e allo stesso tempo dell'impossibilità del riformare questa coscienza ideologica spontanea. Niente riforma dell'intelletto, esattamente come in Spinoza. Tutt'altra storia nel XVIII secolo.<sup>16</sup>

Che la questione dell'immaginazione, nel suo doppio versante epistemologico e politico, fosse una via d'accesso privilegiata al pensiero di Spinoza è confermato da una conferenza del 1964, *Psicoanalisi e psicologia*, che Althusser tenne nell'ambito del seminario su Lacan del '63-'64<sup>17</sup>. Althusser vi costruisce un'alternativa fonda-

13 E. Dominguez, *Althusser, la política y la historia. Lecturas de filosofía antes de Marx*, Miño y Davila, Buenos Aires 2023, *passim*.

14 L. Althusser, *Machiavel (1962)*, in *Politique et histoire. De Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure 1955-1972*, éd. par F. Matheron, Seuil, Paris 2006, p. 225.

15 *Ibidem*.

16 Ivi, pp. 225-226.

17 L. Althusser, *Psychanalyse et Psychologie*, in *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences*, éd. par O. Corpet et F. Matheron, Le livre de poche, Paris 1996, pp. 73-122, tr. it. di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano 2014.

mentale sulla questione dell’immaginazione attraverso Cartesio e Spinoza, un’alternativa che, però, non è visibile sulla superficie della storia del pensiero occidentale, proprio perché la confutazione spinoziana di Cartesio “è scomparsa dalla storia, [...] è stata letteralmente sommersa dallo sviluppo della problematica ulteriore, e [...] forse [non è] ancora risorta se non in una forma obliqua e allusiva”<sup>18</sup>. Il fondamento della psicologia dipende in Cartesio dalla possibilità dell’Io di non essere quello spazio di trasparenza che “lo costituisce come soggetto di verità, come soggetto di oggettività”<sup>19</sup>. In altre parole, le funzioni fondamentali del soggetto psicologico si determinano negativamente rispetto al soggetto della verità e dell’oggettività: “la memoria, l’attenzione, la precipitazione, la prevenzione, l’immaginazione, il sentimento, tutte categorie per le quali Descartes pensa la patologia possibile che è l’inverso della normalità del soggetto d’oggettività”<sup>20</sup>. In questo senso, secondo Althusser, *Le passioni dell’anima* sono un trattato di “patologia teorica”, della “gnoseopatologia” in cui il “soggetto psicologico diventa il luogo in cui si gioca il rapporto tra soggetto di verità e soggetto d’errore”<sup>21</sup>, che fa perno sulla coppia concettuale attenzione/libertà. Ma cosa succede a questo soggetto psicologico in Spinoza, una volta abbandonato il soggetto dell’oggettività?

La questione – scrive Althusser – sarebbe di sapere se lo statuto del soggetto delle passioni dell’anima in Descartes, che è definito come la possibilità di alternativa tra l’errore e la verità, e che è dunque pensato a partire dal soggetto d’oggettività, non si trovi profondamente modificato in Spinoza a partire giustamente dalla soppressione del soggetto d’oggettività, e se il *Trattato delle passioni dell’anima*, invece di aprire su una psicologia, cioè su una patologia del soggetto d’oggettività, non apra in Spinoza su quella che potremmo chiamare una teoria dell’immaginario: intendendo per immaginario non, come in Descartes, una categoria psicologica, ma la categoria attraverso la quale un mondo è pensato.<sup>22</sup>

L’immaginario, in altre parole,

non sarebbe più in Spinoza una funzione psicologica, ma sarebbe quasi, nel senso hegeliano del termine, un elemento, vale a dire una totalità nella quale si inseriscono le funzioni psicologiche e a partire dalla quale queste ultime si costituiscono.<sup>23</sup>

Si tratta “di un vero e proprio rovesciamento della problematica del soggetto psicologico, di una confutazione della problematica del soggetto psicologico”<sup>24</sup>, confutazione, come detto, cancellata dalla superficie della storia.

È interessante notare che questa vera e propria rottura con l’immagine di Spinoza nella tradizione hegeliana avviene in Althusser sul concetto di immaginazione, franteso da Hegel (vedi *Glauben und Wissen*), e sulla dimensione della politica del pensiero spinziano essenzialmente ignorata dall’interpretazione hegeliana.

18 L. Althusser, *Psychanalyse et Psychologie*, cit., p. 115, tr. it. cit., p. 87.

19 Ivi, p. 112, tr. it. cit., p. 86.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 113, tr. it. cit., p. 86.

22 Ivi, pp. 113-114, tr. it. cit., pp. 86-87

23 Ivi, p. 114, tr. it. cit., p. 87.

24 *Ibidem*.

### Hegel o Spinoza o dell'alternativa tra storicismo e strutturalismo

Sia il corso su Machiavelli che il seminario sulla psicologia e la psicoanalisi rimangono confinati tra le mura dell'École Normale. Il primo riferimento pubblico significativo a Spinoza si trova in *Pour Marx*, nell'articolo *Sur le jeune Marx* (pubblicato come articolo in "La Pensée", mars-avrile 1961). Si tratta di una nota a piè di pagina, ma estremamente importante. La questione è posta proprio in termini di alternativa tra due diverse genealogie del pensiero di Marx, sulla questione, centrale per Althusser, della rottura e del cambiamento di terreno:

Perché il termine di superamento in senso hegeliano abbia un senso, non basta sostituire ad esso il concetto di negazione-che-contiene in-se-stessa-il-termine-negato, in modo che risalti la *rottura* nella conservazione, giacché questa rottura nella conservazione suppone *una continuità sostanziale del processo*, che nella dialettica hegeliana si traduce nel passaggio dall'in sé al per sé, indi all'in sé e per sé, ecc... Ora, quello che si discute qui è proprio questa continuità sostanziale di un processo che contiene *in germe, nel suo stesso seno*, il proprio futuro. Il superamento hegeliano presuppone che la forma ulteriore del processo sia la "verità" della forma anteriore. Invece la posizione di Marx, tutta la sua critica dell'ideologia, implica che, *nel suo stesso significato*, la scienza (che insegnava la verità) si ponga come rottura con l'ideologia, si stabilisca su *un altro terreno*, si costituisca *muovendo da nuove domande* e ponga a proposito della realtà domande diverse da quelle dell'ideologia o, il che fa lo stesso, *definisca il suo oggetto* in un altro modo. Così la scienza non può, a nessun titolo, essere considerata, hegelianamente, come la verità dell'ideologia. Se sotto questo aspetto si vuole trovare a Marx un ascendente filosofico, bisogna guardare, più che a Hegel, a Spinoza. Tra il primo genere di conoscenza e il secondo, Spinoza stabiliva un rapporto che nella sua immediatezza (se si fa astrazione dalla totalità in Dio) supponeva appunto una discontinuità radicale. Benché il secondo genere permetta *l'intelligibilità del primo*, non è *la sua verità*.<sup>25</sup>

Questa presa di distanza sulla questione decisiva della rottura scienza-ideologia ha un impatto decisivo anche sulla questione del rapporto Hegel-Marx per quanto riguarda la teoria della storia e della società. In particolare, nell'articolo *Contraddizione e surdeterminazione (Note per una ricerca)*, che tratta dell'antitesi contraddizione semplice – contraddizione surdeterminata, Hegel e Marx occupano i due poli dell'antitesi. Al centro dell'articolo ci sono la questione dell'inversione di Hegel e quella del peso di questa metafora. Analizzando il poscritto alla seconda edizione del *Capitale*, Althusser mostra come

l'espressione metaforica dell'"inversione" della dialettica pone non tanto il problema della natura degli oggetti a cui applicare lo stesso metodo (il mondo dell'idea in Hegel – il mondo reale in Marx), ma proprio il problema della natura della dialettica in sé, cioè il problema delle sue strutture specifiche.<sup>26</sup>

Queste differenze di struttura tra la dialettica hegeliana e quella marxista hanno le loro radici, secondo Althusser, in una diversa teoria del tempo.

25 L. Althusser, *Sur le jeune Marx*, in *Pour Marx*, PUF, Paris 1996<sup>3</sup>, p. 75, tr. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 60.

26 L. Althusser, *Contradiction et surdétermination*, in *Pour Marx*, cit., p. 91, tr. it. cit., p. 74.

Ora, per costruire questa antitesi Hegel-Marx letta alla luce della semplice antitesi contraddizione semplice – sovradeterminazione, Althusser ricorre in particolare allo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e delle *Lezioni di filosofia della storia*. Nella *Fenomenologia*

il passato non è mai altro che l'essenza interna (l'*in sé*) del futuro che racchiude [...] questa presenza del passato, è la presenza a sé della coscienza e *non una vera determinazione ad essa esterna*. Cerchio di cerchi, la coscienza non ha che un unico centro e solo esso la determina.<sup>27</sup>

### Nella *Filosofia della storia*

ogni società storica è costituita da un'infinità di determinazioni concrete, dalle leggi politiche alla religione, passando via via attraverso le usanze, i costumi, i regimi finanziari, commerciali, economici, il sistema educativo, le arti, la filosofia [...] eppure nessuna di queste determinazioni è, nella sua essenza, *esterna* alle altre non solo perché tutte insieme costituiscono una totalità organica originale, ma anche e soprattutto perché questa totalità *si riflette in un principio interno unico*, che è *la verità* di tutte queste determinazione concrete.<sup>28</sup>

Althusser porta l'esempio di Roma in cui “tutta la sua storia gigantesca, le sue istituzioni, crisi e imprese, altro non sono che la manifestazione e poi la distruzione, nel tempo, del principio interno della *personalità giuridica astratta*”<sup>29</sup>.

Il *principio* nella *Fenomenologia* e la *coscienza* dello spirito oggettivo nella filosofia della storia definiscono la qualità uniforme della temporalità di un'epoca rispetto a cui “il passato non è mai opaco e neppure è un ostacolo”, ma è “sempre digeribile, perché digerito in anticipo”<sup>30</sup>. “Roma” – scrive Althusser – “può ben regnare su un mondo impregnato di Grecia [...]. Essendo [la Grecia] già Roma senza saperlo quando si ostinava a morire per dischiudere il suo avvenire romano, non è mai d'intralcio a Roma in Roma”<sup>31</sup>. Il passato sopravvive, nell'uniformità temporale di un'epoca, in forma di ricordo, che è sì l'inverso dell'anticipazione, ma in questo quadro concettuale in fondo la stessa cosa. Per Marx, invece, “il passato è tutt'altro che un'ombra, sia pure ‘oggettiva’: è invece una realtà strutturata terribilmente positiva e attiva come lo sono, per il miserabile operaio di cui parla Marx, il freddo, la fame e la notte”<sup>32</sup>. Passato come realtà strutturata: espressione che allude alla teoria della totalità sociale come complessità sempre data nel saggio sulla dialettica materialista a cui si oppone la totalità hegeliana come “puro e semplice sviluppo di un'unica essenza o sostanza, originale e semplice”<sup>33</sup>.

Ma che dire di Spinoza? Entra in scena in *Leggere il Capitale*. Sia in *Du Capital à la philosophie de Marx* che in *L'objet du Capital* Althusser riserva a Spinoza un posto molto speciale nella storia del pensiero: nel primo testo afferma che Spinoza

27 Ivi, p. 101, tr. it. cit., p. 83.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*.

30 Ivi, p. 115, tr. it. cit., p. 95.

31 *Ibidem*.

32 Ivi, p. 115, tr. it. cit., p. 96.

33 L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)*, in *Pour Marx*, cit., p. 208, tr. it. cit., p. 179.

fu il primo al mondo a proporre allo stesso tempo una teoria della storia e una filosofia dell'opacità dell'immediato [...] scoprendo che la storia degli uomini che sta nei libri non è tuttavia un testo scritto nelle pagine di un libro, scoprendo che la verità della storia non può essere letta nel suo discorso manifesto, perché il testo della storia non è un testo in cui parla una voce (il *Logos*), ma la traccia inaudibile e illeggibile [*l'inaudible et illisible notation*] degli effetti di una struttura di strutture.<sup>34</sup>

Nel secondo ci dice che

la filosofia di Spinoza introduce una rivoluzione teorica senza precedenti nella storia della filosofia e, probabilmente, la più grande rivoluzione filosofica di ogni tempo, al punto che possiamo considerare Spinoza, dal punto di vista filosofico, l'unico antenato diretto di Marx.<sup>35</sup>

Ma veniamo al nocciolo della questione teorica. In *Du Capital à la philosophie de Marx* Spinoza viene utilizzato per marcare la differenza dell'epistemologia marxista, da un lato, dall'empirismo e, dall'altro, dall'idealismo. Il punto centrale è la distinzione tra oggetto reale e oggetto della conoscenza:

Di qui entriamo sulla via che nella storia ci è stata aperta, direi *quasi a nostra insaputa*, perché non l'abbiamo veramente meditata, da due filosofi: Spinoza e Marx. Spinoza, contro ciò che bisogna chiamare l'empirismo dogmatico latente dell'idealismo cartesiano, ci ha avvertito che l'*oggetto della conoscenza*, o essenza, era in sé assolutamente distinto e differente dall'*oggetto reale*, poiché, per riprendere le sue celebri parole, non si devono confondere i due oggetti: l'*idea di cerchio*, che è l'*oggetto della conoscenza*, con il cerchio, che è l'*oggetto reale*. Marx, nel terzo capitolo dell'*Introduzione* del '57, ha ripreso questa distinzione con tutta la forza possibile.<sup>36</sup>

Con la forza di questa famosa distinzione spinoziana che si trova nel *Tractatus de intellectus emendatione*, a cui ne aggiunge un'altra del tutto inventata (“il concetto di cane non abbaia”<sup>37</sup>), Althusser dichiara che la famosa questione del rapporto tra l'ordine logico e l'ordine storico delle categorie del *Capitale*, è un non problema, o, meglio, un problema immaginario.

Ne *L'objet du Capital*, invece, Spinoza interviene per definire quella che Althusser chiama “l'immensa rivoluzione teorica di Marx”, per risolvere il problema teorico fondamentale presente allo stato pratico nel *Capitale*, che Althusser enuncia in questi termini:

*per mezzo di quale concetto o di quale insieme di concetti si può pensare la determinazione degli elementi di una struttura e i rapporti strutturali esistenti tra questi elementi e tutti gli effetti di questi rapporti per l'efficacia di questa struttura? E, a fortiori, per mezzo di quale concetto o di quale insieme di concetti si può pensare la determinazione*

34 L. Althusser, *Du Capital à la philosophie de Marx*, in Id. et al., *Lire le Capital*, PUF, Paris 1996<sup>4</sup>, p. 8, Mimesis, Milano 2006, p. 20.

35 L. Althusser, *L'objet du Capital*, in Id. et al., *Lire le Capital*, cit., p. 288, tr. it. cit., p. 189.

36 L. Althusser, *Du Capital à la philosophie de Marx*, cit., p. 40, tr. it. cit., p. 39.

37 In *L'objet du Capital* Althusser scrive: “il concetto di storia non può essere empirico, ossia storico nel senso volgare, più di quanto, come diceva già Spinoza, il concetto di cane possa abbaiare” (L. Althusser, *L'objet du Capital*, cit., p. 292, tr. it. cit., p. 191).

*di una struttura subordinata da una struttura dominante? Detto altrimenti, come definire il concetto di una causalità strutturale?*<sup>38</sup>

La filosofia moderna offriva, secondo Althusser, due modelli per pensare questa efficacia: quello meccanicistico cartesiano, modello di efficacia transitiva e analitica (che tuttavia non giungeva, se non con grande difficoltà, a pensare l'efficacia di un tutto sui suoi elementi), e quello espressivo leibniziano, che domina la filosofia di Hegel attraverso la sintassi della *pars totalis*. È a questo punto che Althusser evoca Spinoza:

Il solo teorico che abbia avuto l'audacia inaudita di porre questo problema e di abbozzare una prima soluzione è Spinoza. Ma la storia lo aveva, lo sappiamo, sepolto nelle profondità della notte [*enseveli sous des épaisseurs de nuit*]. È soltanto attraverso Marx, che tuttavia lo conosceva male, che cominciamo a malapena a intravedere i tratti di questo volto calpestato.<sup>39</sup>

Naturalmente, al centro della scena teorica c'è il concetto di causalità strutturale/immanente secondo il modello per cui

gli effetti non [sono] esterni alla struttura né [sono] un oggetto o un elemento, uno spazio preesistente sui quali la struttura *imprimerebbe il suo marchio*: al contrario, [...] la struttura [è] immanente ai suoi effetti, causa immanente ai suoi effetti nel senso spinozista del termine, [...] *tutta l'esistenza della struttura consiste nei suoi effetti*, in breve [...] la struttura che è solo una combinazione specifica dei propri elementi non [è] nulla al di fuori dei suoi effetti.<sup>40</sup>

È proprio l'attribuzione a Marx di questa teoria spinoziana della causalità che permette ad Althusser di tracciare una linea di demarcazione tra la teoria hegeliana della temporalità e quella marxiana. La questione è affrontata esplicitamente nel capitolo forse più famoso di *Leggere il Capitale*, l'“Abbozzo di una teoria del tempo storico”, in cui Hegel viene utilizzato come “controesempio rilevante” per mostrare, per differenza, la novità marxiana. Anche in questo caso, dietro la maschera di Hegel si nasconde una parte della produzione teorica dello stesso Marx, come Althusser stesso scriverà apertamente nel capitolo successivo, “Il marxismo non è uno storicismo”, dove costruirà una forma-limite dello storicismo marxista proprio a partire da alcuni passaggi dell'*Introduzione del '57* e del *Capitale*.

Ma torniamo a Hegel, nella cui filosofia della storia è all'opera una concezione del tempo contrassegnata da due caratteristiche fondamentali:

1. la continuità omogenea del tempo;
2. la contemporaneità o categoria del presente storico.

Queste due caratteristiche non sono altro che le due coordinate dell'idea, successione e simultaneità, nel suo darsi sensibile. Delle due quella di gran lunga più importante è, secondo Althusser, la seconda, quella in cui “si manifesta il pensiero più profondo di Hegel”<sup>41</sup>. Infatti, la categoria di contemporaneità dice precisamente qual è la struttura dell'esistenza storica della totalità sociale:

38 L. Althusser, *L'objet du Capital*, cit., p. 401, tr. it. cit., p. 256.

39 Ivi, p. 403, tr. it. cit., p. 257.

40 Ivi, p. 405, tr. it. cit., p. 258.

41 Ivi, pp. 276-277, tr. it. cit., pp. 100-101.

La struttura dell'esistenza storica è tale che tutti gli elementi della totalità coesistono sempre nello stesso tempo, nello stesso presente, e sono dunque contemporanei gli uni agli altri nello stesso presente. Ciò vuol dire che la struttura dell'esistenza storica della totalità sociale hegeliana permette ciò che io propongo di chiamare una “*sezione di essenza*” [*coupure d'essence*], cioè l'operazione intellettuale con la quale si opera una sezione verticale [*coupure verticale*] in un momento qualunque del tempo storico, una sezione del presente tale che tutti gli elementi della totalità rivelati da questa sezione siano tra loro in un rapporto immediato che esprime immediatamente la loro essenza interna.<sup>42</sup>

Althusser ritiene che sia la natura specifica di questa totalità a permettere la sezione d'essenza, la sua natura spirituale, che fa sì che ogni parte sia *pars totalis* in senso leibniziano. La continuità del tempo si fonda precisamente sul succedersi continuo di questi orizzonti contemporanei, la cui unità è garantita dall'omnipervasività del concetto. Da qui il duplice senso del *momento* dello sviluppo dell'idea in Hegel:

1. momento come momento dello sviluppo che deve ricevere una periodizzazione;
2. momento come momento del tempo, come presente.

Questo, dunque, lo sfondo della celebre affermazione hegeliana della *Filosofia del diritto* secondo cui né una filosofia né un individuo possono saltare al di là del proprio tempo. Il presente è, per Hegel, l'orizzonte assoluto di ogni conoscenza, perché ogni conoscenza non è altro che l'esistenza, nella conoscenza, del principio interiore del tutto. In questo orizzonte una conoscenza del futuro è impossibile ed è, dunque, altrettanto impossibile una scienza della politica in quanto “sapere riguardante gli effetti futuri dei fenomeni presenti”<sup>43</sup>: gli individui *Weltgeschichtliche* (cosmico-storici) non conoscono, infatti, il futuro, ma lo “indovinano come presentimento”<sup>44</sup>.

Si tratta allora, secondo Althusser, di pensare in modo diverso da Hegel, la cui teoria “è tratta dall'empirismo più comune, dalla falsa evidenza della pratica quotidiana, che troviamo nella sua forma ingenua tra la maggior parte degli storici (almeno in tutti quelli conosciuti da Hegel)”<sup>45</sup>, la temporalità del tutto-complesso sempre-già-dato presente nel pensiero di Marx: si tratta di una temporalità plurale, che permette di dare a ogni livello una temporalità propria e relativamente autonoma – relativamente autonoma perché articolata nell'insieme sociale e determinata, in ultima analisi, dal livello della produzione. Una formazione sociale è, quindi, un intreccio di tempi diversi di cui è necessario pensare lo scarto e la torsione prodotti dall'articolazione dei diversi livelli della struttura.

Se nella costruzione di questo abbozzo di teoria della temporalità Hegel costituisce il termine polemico, Spinoza sembra del tutto assente, se non per una frase enigmatica che in qualche modo chiude il capitolo. Infatti, dopo aver criticato la coppia concettuale strutturalista sincronico/diacronico, Althusser sembra voler salvare un senso del termine sincronico: il sincronico non come temporalità dell'oggetto reale, ma come presenza temporale dell'oggetto di conoscenza. E aggiunge: “Il sincronico è l'eternità in senso spinoziano [Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste]”<sup>46</sup>. Ovviamente, questa affermazione perentoria ed enigmatica presuppone una presa di distanza dalla lettura classica dell'eternità spinozista come simultaneità assoluta, *absolute Zugleich*, per dirla

42 *Ibidem*.

43 Ivi, p. 278, tr. it. cit., p. 102.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

nei termini hegeliani di *Glauben und Wissen*. Non è la conflagrazione di tutti i tempi in un istante eterno, ma, piuttosto, la conoscenza delle “relazioni specifiche esistenti tra i diversi elementi e strutture della struttura del tutto, delle relazioni di dipendenza e di articolazione che ne fanno un tutto organico, un sistema”<sup>47</sup>.

### *Una nuova immagine di Hegel*

Tre anni dopo, nel 1968, Althusser ritorna sulla sua lettura di Hegel in occasione di un intervento al seminario di Jean Hyppolite. Naturalmente il gesto di Althusser deve essere letto nel contesto delle accuse rivolte a *Leggere il Capitale* di “strutturalismo” e “teoreticismo”. Althusser ritorna sul rapporto Hegel-Marx, individuando il concetto fondamentale che Marx ha ereditato dal suo maestro: il concetto di processo. Riassumendo i risultati di *Per Marx* e *Leggere il Capitale* Althusser scrive:

- Essenzialmente*, in Marx abbiamo trovato:
- una concezione non hegeliana della *storia*;
  - una concezione non hegeliana della *struttura sociale* (tutta strutturata a dominante);
  - una concezione non hegeliana della *dialettica*.<sup>48</sup>

E aggiunge:

Tutto ciò che noi abbiamo pubblicato su Hegel lascia in effetti a lato *il retaggio positivo* di cui Marx è, per sua stessa confessione, debitore ad Hegel. Marx ha trasformato la *dialettica* hegeliana ma deve a Hegel questo regalo fondamentale: *l'idea della dialettica*.<sup>49</sup>

La prima mossa proposta da Althusser è una rivalutazione della critica feuerbachiana di Hegel di cui “Marx è stato a lungo prigioniero”<sup>50</sup>. Nel caso di Feuerbach si può parlare di un rovesciamento (*renversement*) di Hegel, ma un rovesciamento che costituisce una “regressione teorica”<sup>51</sup>.

Seguendo sostanzialmente un percorso classico, Althusser afferma che ciò che Feuerbach perde irrimediabilmente rispetto al pensiero hegeliano è il fatto che in lui è assente una teoria della storia, “e soprattutto” – aggiunge Althusser – “non c’è traccia di questa teoria della storia che dobbiamo ad Hegel, come *processo dialettico di produzione di forme*”<sup>52</sup>. Althusser, pur sottolineando il carattere teleologico che il processo ha in Hegel, ritiene che Marx sia in debito con Hegel proprio per “questa categoria filosofica decisiva”<sup>53</sup>. Fin qui siamo su un terreno familiare. Ma Althusser va oltre: “[Marx] deve a [Hegel] ancora di più, ciò che Feuerbach non ha nemmeno sospettato. Gli deve il concetto di processo *senza soggetto*”<sup>54</sup>.

47 *Ibidem*.

48 L. Althusser, *Sur Hegel et Marx*, in *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris 1968, p. 59, tr. it. di F. Madonia, Jaca Book, Milano 1969, p. 60.

49 Ivi, p. 60, tr. it. cit., p. 61.

50 Ivi, p. 65, tr. it. cit., p. 66.

51 *Ibidem*.

52 Ivi, p. 66, tr. it. cit., p. 67.

53 Ivi, p. 67, tr. it. cit., p. 68.

54 *Ibidem*.

In questo senso, Althusser prende posizione contro una lettura alla Kojève di Hegel come concezione antropologica della storia: la storia è sì un processo di alienazione, ma il cui soggetto non è l'uomo. Il processo di alienazione non si limita in Hegel alla storia umana, rispetto alla quale il processo è sempre già iniziato, poiché “la Storia stessa non è altro che l'alienazione della Natura, a sua volta, alienazione della Logica”<sup>55</sup>. Naturalmente, aggiunge Althusser, c'è un soggetto in questo processo di alienazione senza soggetto ed è “la stessa *teleologia del processo*, è l'*Idea* nel processo di auto-alienazione che la costituisce come Idea”<sup>56</sup>. In altre parole, “il solo soggetto del processo di alienazione, è il processo stesso nella sua *teleologia*”<sup>57</sup>. L'inizio della Logica, la prima triade, costituisce proprio il momento chiave per la comprensione del pensiero hegeliano:

L'origine, indispensabile alla natura teleologica del processo (poiché essa non è che il riflesso del suo Fine), deve essere negata nel momento stesso in cui è affermata, perché il processo di alienazione sia un processo senza soggetto [...]. L'inizio della Logica è la teoria della natura non originaria dell'origine. La Logica di Hegel è l'Origine affermata-negata: prima forma di un concetto che Derrida ha introdotto nella sua riflessione filosofica, la *barratura*.<sup>58</sup>

#### *La presa di distanza dallo strutturalismo o di Spinoza come ripetizione anticipata di Hegel*

In un testo del 1972 (pubblicato nel 1974), *Elementi di autocritica*, Althusser ritorna sui due capolavori del '65, *Per Marx e Leggere il Capitale*, in maniera critica, individuandovi una deviazione teoreticista<sup>59</sup>. Respinge, tuttavia, l'accusa, rivoltagli da più parti, di strutturalismo con parole giustamente celebri:

Se non siamo stati strutturalisti possiamo, adesso, confessare perché: perché siamo sembrati esserlo, ma non lo siamo stati, perché dunque è nato questo singolare malinteso, da cui sono stati tratti interi libri. Siamo stati colpevoli di una passione ben altrimenti forte e compromettente: *siamo stati spinoziani*. Beninteso a nostro modo, che non è stato certo quello di Brunschvicg! Abbiamo infatti riferito all'autore del *Trattato teologico-politico* e dell'*Etica* tesi che egli non avrebbe certo mai confessato, benché le autorizzasse. Ma essere spinoziano eretico fa quasi parte dello spinozismo, se è vero che lo spinozismo è una delle più grandi lezioni di eresia della storia. In ogni modo, salvo rare eccezioni, i nostri santi critici penetrati dalla loro convinzione e roscicchiati dalla moda, non l'hanno sospettato. La facilità li ha condannati: era così semplice fare il coro e gridare allo strutturalismo! Lo strutturalismo accorcia le strade e, poiché non si trova in nessun libro, ciascuno può chiacchierarne. Ma Spinoza bisogna leggerlo, e sapere che esiste, che esiste ancor oggi. Per riconoscerlo bisogna conoscerlo almeno un po'.<sup>60</sup>

55 Ivi, p. 67, tr. it. cit., p. 68.

56 Ivi, p. 68, tr. it. cit., p. 69.

57 *Ibidem*.

58 Ivi, p. 68, tr. it. cit., p. 70.

59 Si tratta di un'autocritica già accennata nella *Prefazione* alla seconda edizione di *Lire le Capital* del 1968.

60 L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, in *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris 1998, pp. 181-182, tr. it. di N. Mazzini, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 27-28.

Sulle ragioni del suo spinozismo, del suo *détour* attraverso Spinoza, Althusser afferma che l'obiettivo era quello di vedere più chiaramente in Marx, nel materialismo di Marx e nel *détour* di Marx verso Hegel. E aggiunge:

abbiamo fatto una deviazione attraverso Spinoza per migliorare la nostra comprensione della filosofia di Marx. Per essere precisi: poiché il materialismo di Marx ci ha costretto a riflettere sul significato della necessaria deviazione attraverso Hegel, abbiamo fatto la deviazione attraverso Spinoza per chiarire la nostra comprensione della deviazione di Marx attraverso Hegel. Una deviazione, dunque, ma rispetto a un'altra deviazione. La posta in gioco era di enorme importanza: capire meglio come e a quali condizioni una dialettica mutuata dai capitoli “più speculativi” della Grande Logica dell’Idealismo Assoluto (mutuata a condizione di una “inversione” e di una “demistificazione”, anch’esse da comprendere) possa essere materialista e critica. Ora, questo sorprendente ed enigmatico gioco di manovre tra idealismo e materialismo si era già svolto una volta nella storia, in altre forme (con le quali Hegel si identificava tipicamente) due secoli prima, in condizioni sorprendenti: come poteva essere materialista e critica questa filosofia di Spinoza – una filosofia terrificante per il suo tempo, che iniziava “non con lo spirito, non con il mondo, ma con Dio”, e non ha mai deviato dal suo percorso, qualunque forma o aspetto di idealismo e “dogmatismo” potesse assumere? Nella ripetizione anticipata di Hegel proposta da Spinoza abbiamo cercato e creduto discernere a quali condizioni una filosofia poteva, nei suoi proclami e nel suo silenzio, a dispetto della sua forma: al contrario, proprio per la sua forma, cioè attraverso il dispositivo teorico delle sue tesi, in breve attraverso le sue posizioni, produrre degli effetti atti a servire il materialismo.<sup>61</sup>

L'espressione “ripetizione anticipata” è estremamente interessante: significa che solo dopo e attraverso Hegel è possibile cogliere la portata teorica della ripetizione spinoziana, *nachträglich*, e, tuttavia, senza la mistificazione dialettica del Fine. E questo vale tanto per il processo reale quanto per il processo di conoscenza. Per quanto riguarda il primo, egli scrive:

Parlavo di Hegel e della Grande Logica. Hegel *comincia* proprio dalla Logica, “Dio prima della creazione del mondo”. Ma dato che la Logica s’aliena nella Natura, che s’aliena nello Spirito, che si realizza nella Logica, è un circolo che gira su se stesso all’infinito senza cominciamento. Le prime parole dell’inizio della Logica lo dicono: l’Essere è il Niente. Il cominciamento posto è negato: non c’è cominciamento, dunque non c’è Origine. Spinoza, lui, comincia da Dio, ma è per negarlo come Essere (Soggetto) nell’universalità della sua sola potenza infinita (*Deus=Natura*). Con ciò Spinoza, come Hegel, rifiuta ogni tesi d’Origine, di Trascendenza, di sdoppiamento dei piani dell’essere [*Arrière-Monde*], foss’anche mascherata nell’interiorità assoluta dell’Essenza. Ma con questa differenza (poiché la negazione spinozista non è la negazione hegeliana) che nel vuoto dell’Essere hegeliano, viene meditato, attraverso la negazione della negazione, un Telos (Telos=Fine), che giunge nella storia ai suoi Fini: quelli dello Spirito, soggettivo, oggettivo, assoluto, Presenza assoluta nella trasparenza. Mentre il fatto di aver “cominciato da Dio” (e non dall’Essere vuoto) protegge Spinoza da ogni fine, che anche quando “si apre la strada” nell’immanenza, è ancora figura e tesi di Trascendenza. Il *détour* attraverso Spinoza ci faceva scoprire una radicalità che manca a Hegel.<sup>62</sup>

61 Ivi, pp. 183-184, tr. it. cit., pp. 29-30.

62 Ivi, p.184, tr.it. cit., p. 30.

È proprio a questa radicalità che Althusser attinge per pensare il modello di causalità del *Capitale*, facendo riferimento a Spinoza come “primo e quasi unico testimone” di una causalità capace di rendere conto “dell’efficacia del Tutto sulle parti, e dell’azione delle parti nel Tutto – un Tutto senza chiusura”<sup>63</sup>.

Per quanto riguarda il processo di conoscenza, Althusser evoca la famosa frase del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, “*Habemus enim ideam veram*”, attribuendo grande importanza a quell’*enim* su cui poggia l’intera frase, che significa rifiuto del criterio:

che il criterio sia esterno (l’adeguamento dell’intelletto e della cosa, come nella tradizione aristotelica), o interno (l’evidenza cartesiana), in ogni caso il criterio è da rifiutare: esso è infatti la figura di una giurisdizione o di un Giudice che deve autenticare e garantire la validità del vero. E con lo stesso movimento Spinoza scarta la tentazione della Verità: da buon nominalista [...] Spinoza parla del vero. Di fatto, la Verità e la Giurisdizione del Criterio vanno sempre di pari passo, poiché il criterio ha la funzione di autenticare la Verità del vero. [...] Scartate le istanze (idealiste) di una teoria della conoscenza, Spinoza suggeriva allora che “il vero” “si indica da sé” non come Presenza, ma come prodotto, nella duplice accezione del termine “prodotto” [...] come provandosi [*s’avérant*] nella sua stessa produzione.<sup>64</sup>

Una ripetizione anticipata di Hegel, ma più radicale:

Anche qui, attraverso la sua differenza, Spinoza ci faceva percepire il difetto di Hegel. Hegel aveva sì proscritto tutti i criteri di verità pensando il vero come interno al suo processo, ma reinsegnava la virtù della Verità come *Telos* all’interno del processo stesso, poiché ogni momento non è che la “verità del” momento che lo precede.<sup>65</sup>

Tuttavia, nella sua critica al pregiudizio finalistico, che è alla base di ogni ideologia, Spinoza, secondo Althusser, si distacca dall’intellettualismo dell’Illuminismo, teorizzando la necessità stessa dell’illusione ideologica incentrata sulla categoria metafisica di Soggetto:

È necessario aggiungere che se Spinoza ci impedisce ogni uso del Fine, rende la teoria della sua illusione necessaria e quindi fondata? Nell’Appendice al Libro I dell’*Etica* e nel *Tractatus teologico-politico* troviamo infatti quella che è senza dubbio la prima teoria dell’ideologia che sia mai stata pensata, con i suoi tre caratteri: (1) la “realità” immaginaria; (2) l’inversione interna; (3) l’illusione del soggetto.<sup>66</sup>

L’ideologia non è, quindi, semplice errore o mera ignoranza, poiché Spinoza fonda “il sistema di questo immaginario sulla relazione degli uomini con il mondo ‘espressa’ dallo stato dei loro corpi”<sup>67</sup>. Althusser vi vede espresso un vero e proprio materialismo dell’immaginario, e questo gli apre la strada a una diversa lettura del primo genere di conoscenza non come semplice stadio del sapere, ma come “il mondo materiale degli uomini così come lo vivono, quello della loro esistenza concreta e storica”<sup>68</sup>.

63 Ivi, p. 188, tr. it. cit., p. 35.

64 Ivi, p. 185, tr. it. cit., p. 31.

65 Ivi, p. 186. tr. it. cit., pp. 137-138.

66 Ivi, p. 184, tr. it. cit., p. 29

67 Ivi, p. 185, tr. it. cit., p. 31.

68 *Ibidem*.

A conclusione del paragrafo su Spinoza negli *Elementi di autocritica*, Althusser sottolinea il prezzo teorico pagato per questo *détour*: l'assenza del concetto “che Hegel ha dato a Marx”<sup>69</sup>, il concetto di contraddizione. Althusser scrive:

Un marxista non può ovviamente fare la deviazione per Spinoza senza pagarne le conseguenze. Perché l'avventura è pericolosa e, qualunque cosa si faccia, non si può trovare in Spinoza ciò che Hegel ha dato a Marx: la contraddizione. Per non prendere che un solo esempio, questa “teoria dell’ideologia” e questa interpretazione del “Primo Genere di Conoscenza” come mondo concreto e storico di uomini che vivono (nella) materialità dell’immaginario mi hanno portato direttamente alla concezione (a cui *L’ideologia tedesca* può dare sostegno): materialità/immaginario/inversione/soggetto: ma vedeo l’ideologia come l’elemento universale dell’esistenza storica: e non andavo più in là. Lasciavo così da parte la differenza delle regioni dell’ideologia, e le tendenze di classi antagoniste che le attraversano, che le dividono, le raggruppano e le oppongono. L’assenza della contraddizione faceva il suo lavoro: non era questione della lotta di classe nell’ideologia. Attraverso il varco creato da questa “teoria” dell’ideologia è scivolato il teoreticismo: scienza/ideologia.<sup>70</sup>

Nei due paragrafi di *È facile essere marxisti in filosofia?*, dedicati rispettivamente alla determinazione in ultima istanza e al processo di conoscenza, Althusser ripropone la lettura del triangolo Spinoza-Hegel-Marx delle grandi opere degli anni Sessanta, lette però attraverso le lenti proposte negli *Elementi di autocritica*: come è noto, l’articolo è una rielaborazione della presentazione del suo percorso teorico fatta presso l’Università di Amiens in occasione della *soutenance* nel giugno 1975.

#### *Hegel e Spinoza nell’ultimo Althusser*

Nella seconda metà degli anni Settanta, Althusser non torna più sulle questioni puramente teoriche legate al rapporto Hegel-Spinoza: è impegnato nella battaglia politica contro l’eurocomunismo e nella difesa del concetto di dittatura del proletariato. Negli anni Ottanta, dopo l’assassinio della moglie, Althusser scomparve dalla scena pubblica. Alcuni dei testi scritti in quegli anni sono stati pubblicati postumi negli anni Novanta e nei primi anni Duemila.

Ne *La corrente sotterranea del materialismo dell’incontro* Hegel e Spinoza si contrappongono per quanto riguarda il concetto di vuoto, concetto che Althusser pone al centro del cosiddetto materialismo aleatorio. In questo scritto il riferimento a Hegel è estremamente breve e marginale: l’opera del negativo “è una *fausse parole*”<sup>71</sup>, è una mistificazione del significato filosofico decisivo del vuoto. Il riferimento a Spinoza, invece, è centrale:

Sosterrò la tesi che l’oggetto della filosofia è per Spinoza il vuoto. Tesi paradossale, se si considera la mole dei concetti che sono “lavorati” nell’*Eтика*. È sufficiente tuttavia

69 Ivi, p. 188, tr. it. cit., p. 140

70 *Ibidem*.

71 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in *Écrits philosophiques e politiques*, t. I, cit., p. 547, tr. it. di V. Morfino, L. Pinzolo, in *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino, L. Pinzolo, Mimesis, Milano 2006<sup>2</sup>, p. 45.

sottolineare *in che modo egli cominci*. Lui stesso riconosce in una lettera: “*gli uni cominciano dal mondo, gli altri dallo spirito umano, io invece comincio da Dio*”. Gli uni: sono da una parte gli scolastici che cominciano dal mondo e dal mondo creato risalgono a Dio. Gli altri è riferito, dall'altra parte, a Descartes che comincia dal soggetto pensante e, dal cogito, risale al dubito e a Dio. Tutti passano per Dio. Spinoza si risparmia queste deviazioni [*détours*] e s'installa deliberatamente *in Dio*. Con ciò si può dire che egli investa *in anticipo* la piazzaforte comune, ultima garanzia ed estrema risorsa di tutti i suoi avversari, cominciando da questo *al di là oltre il quale non c'è nulla* e che, quindi, per il fatto di esistere nell'assoluto, senza alcuna relazione, è esso stesso nulla. Dire Spinoza comincia da Dio, oppure dal Tutto, o dalla sostanza unica, e lasciar intendere “io comincio da nulla”, è in fondo la stessa cosa: che differenza c'è tra Tutto e nulla? posto che nulla esiste fuori dal Tutto...<sup>72</sup>

Questo inizio dal tutto, che è un inizio dal nulla, riduce al nulla non solo Dio e la teoria della conoscenza, ma anche la religione e la morale, che Spinoza “distrugge fino ai loro fondamenti immaginari”<sup>73</sup>.

Questo testo è del 1982. Tre anni dopo, nell'unico testo interamente dedicato a Spinoza (un estratto da *L'avenir dure longtemps*), l'opposizione sembra scomparire: Hegel e Spinoza sono ripetutamente accostati, se non identificati. Essi hanno in comune il paradosso di essere filosofi dogmatici che producono effetti liberatori. Althusser aggiunge:

l'esposizione sistematica non ha assolutamente nulla di contraddittorio rispetto agli effetti filosofici prodotti; al contrario, attraverso il rigore della concatenazione delle sue ragioni, essa può non solo incalzare in modo più ravvicinato lo spazio che intende aprire, ma rendere la coerenza della sua produzione infinitamente più rigorosa e più sensibile e feconda (in senso forte) per la libertà della mente.<sup>74</sup>

In questo senso, Althusser stabilisce una perfetta simmetria tra il rapporto Cartesio-Spinoza e Kant-Hegel:

Dovevo poi, seguendo del resto Hegel in questa faccenda, comprendere la ragione delle tesi di Spinoza come tesi *antitetiche* a quelle di Descartes, i cui effetti egli intendeva combattere prendendole in contropiede, così come Hegel, nell'esposizione apparentemente “dogmatica” della sua filosofia, intendeva combattere gli effetti delle tesi filosofiche di Kant attraverso tesi opposte alle sue, al fine di aprire un nuovo spazio di libertà. Feci così un parallelo abbastanza stretto tra Spinoza contro Cartesio e Hegel contro Kant, mostrando che in entrambi i casi ciò che era in gioco e per cui si combatteva era una concezione *soggettivista trascendentale* della “verità” e della conoscenza. Il parallelo è molto lungo: niente più “cogito” in Spinoza (ma solo la proposizione fattuale “*homo cogitat*”, l'uomo pensa), niente più soggetto trascendentale in Hegel ma un soggetto come processo (sorvolerò sulla sua teleologia [immanente]). Nessuna teoria della conoscenza (cioè nessuna garanzia *a priori* della verità e dei suoi effetti scientifici, sociali, morali e politici) in Spinoza, nessuna teoria della conoscenza nemmeno in Hegel, mentre Cartesio presenta, sotto forma di garanzia divina, una teoria della garanzia di tutta la verità, quindi di tutta la conoscenza – mentre Kant, da parte sua, produce una teoria giuridica della conoscenza

72 Ivi, p. 549, tr. it. cit., p. 48.

73 *Ibidem*.

74 L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste. I Spinoza*, in “Lignes”, 18 janvier 1993, p. 77, tr. it. di V. Morfino, L. Pinzolo, in *Sul materialismo aleatorio*, cit., p. 79.

soggetta all'autorità dell'"io penso" del soggetto trascendentale e alle condizioni *a priori* di ogni esperienza possibile. In entrambi i casi, Spinoza ed Hegel arrivarono – e poco importava (al contrario importava molto) che la loro dimostrazione fosse rigorosa, quindi apparentemente "dogmatica" – a sgomberare la mente dall'illusione della soggettività trascende o trascendentale come garanzia o fondamento di ogni possibile significato o esperienza di verità.<sup>75</sup>

Infine, una piena identificazione laddove gli scritti precedenti avevano enfatizzato l'opposizione. Tornando alla teoria delle tre generalità, Althusser scrive:

In questo senso, che sarà ripreso da Hegel e Marx, ogni processo di conoscenza va dall'astratto al concreto, dalla generalità astratta alla singolarità concreta. Nel mio linguaggio avevo chiamato molto rozzamente questo passaggio dalle generalità I alle generalità III attraverso le generalità II. Mi sbagliavo sul fatto che la realtà a cui mirava la conoscenza [del terzo tipo] fosse quella di una generalità: era invece una singolarità universale. Ma ero in linea con Spinoza, insistendo con Marx ed Hegel sulla distinzione tra il "concreto reale", cioè il singolare universale (tutti i "casi" che costituiscono il mondo a partire dal primo genere), e il concreto del pensiero, che costituisce la conoscenza del terzo genere.<sup>76</sup>

### *Conclusioni*

Per concludere proporrei una periodizzazione dell'interpretazione del rapporto Hegel-Spinoza all'interno della produzione teorica althusseriana, periodizzazione che ovviamente implica una schematizzazione e una semplificazione, ma che può essere utile per comprendere il significato del riferimento a Spinoza e a Hegel all'interno della strategia testuale althusseriana. Comune all'intero percorso è da notare il fatto che, per identificarli o per differenziarli, Althusser li pensa insieme.

I periodo: il rapporto Spinoza-Hegel viene pensato attraverso le lenti proposte da Hegel stesso in prima battuta, e da Kojève in seconda. Se nella lettura althusseriana Hegel è pensato attraverso il concetto di vuoto dell'origine come motore del contenuto, Spinoza, all'opposto, è colui che, pensando l'origine come "piena", blocca ogni forma di divenire.

II periodo: in *Per Marx e Leggere il Capitale* la relazione è pensata come alternativa: si tratta di un vero e proprio *aut aut* sia sul piano dell'epistemologia, sia su quello della teoria della storia. L'*enjeu* è la filosofia di Marx sullo sfondo di un'altra alternativa: storicismo marxista o strutturalismo marxista.

III periodo: tutto comincia con una nuova interpretazione di Hegel, che in realtà è una rielaborazione di alcuni elementi della sua lettura precedente (del I periodo). Questa nuova lettura produce una nuova lettura di Spinoza come "ripetizione anticipata" di Hegel, un Hegel senza teleologia, che permette ad Althusser di prendere le distanze da un'interpretazione strutturalista di Spinoza che finiva per leggere la causa immanente attraverso il concetto *quasi* leibniziano di combinatoria.

IV periodo: negli scritti degli anni Ottanta Althusser oscilla tra opposizione e identificazione. Se Hegel non entra nella genealogia del materialismo dell'incontro, anzi, la sua concezione del negativo è considerata da Althusser una mistificazione del concetto

75 Ivi, pp. 77-78, tr. it. cit., p. 80.

76 Ivi, p. 84, tr. it. cit., p. 87.

di vuoto che sta al centro della *Corrente sotterranea*, tuttavia, soprattutto nell'*Unica tradizione materialista*, è evocato a più riprese per illuminare degli aspetti della filosofia di Spinoza, in particolare il senso profondo della sua strategia filosofica.

Infine, per chiudere, un'ultima rapida osservazione, che potrà forse essere ulteriormente sviluppata: l'obiezione che Althusser rivolge a Spinoza nella dissertazione ripetendo di fatto quella di Kojève, che abbiamo citato per esteso all'inizio dell'articolo – il fatto, cioè, che Spinoza non giustifichi/spieghi nel suo sistema la posizione della propria filosofia – attraversa tutta l'elaborazione teorica degli anni Settanta. Naturalmente la risposta hegeliana non poteva soddisfare Althusser. Egli tenta, allora, di rispondere attraverso una teoria della società, una teoria conflittuale della società, che include una riflessione sulla specifica posizione occupata dalla teoria nella società: si tratta della questione che Althusser sviluppa attraverso l'affermazione della duplice iscrizione delle idee nella topica, il cui riferimento teorico fondamentale non è però né Hegel né tantomeno Spinoza, bensì Machiavelli.





## ARCHIVIO





# IL MARXISMO POLITICO E LA CRITICA STORICA AL CAPITALISMO. UN'INTRODUZIONE TEORICA E METODOLOGICA

GIANMARIA BRUNAZZI\*

## *Introduzione<sup>1</sup>*

Nei dipartimenti di storia italiani, Marx non va (ancora) di moda. È certamente vero che, in un momento in cui a livello internazionale il paradigma di classe sta ritrovando centralità nelle scienze sociali, gli ambiti accademici aperti ai marxisti nel nostro Paese restano generalmente pochi; gli economisti e i filosofi – occorre tuttavia ammettere – sono riusciti a conservare vecchi spazi o a ritagliarsene di nuovi, molto meglio di quanto non abbiano saputo fare gli storici<sup>2</sup>.

La fine della storia, celebrata da Fukuyama e dall'Occidente<sup>3</sup>, alla caduta dell'Unione Sovietica, ha svuotato per quasi 30 anni di significato l'elaborazione di una critica organica al capitalismo come sistema storico-sociale. Se non c'è alternativa al migliore dei mondi possibili – TINA, diceva Margaret Thatcher – allora quella storia che per un maestro come E.P. Thompson era scienza della totalità<sup>4</sup>, si riduce ad un contenitore di esperienze e curiosità, da cui pescare, a piacimento, vicende atte a illuminare i molteplici percorsi verso una modernità ineluttabile<sup>5</sup>. Certo, nelle *storie B*<sup>6</sup> – quelle delle minoranze, dei popoli colonizzati, delle donne e dei subalterni – si possono trovare spazi di resi-

\* Università degli Studi di Milano.

1 Nell'articolo, tutte le citazioni tratte da opere già tradotte in italiano sono presentate nella nostra lingua. Per i testi non disponibili in traduzione, ho mantenuto in originale le espressioni brevi che ho ritenuto comunicativamente efficaci, mentre ho personalmente tradotto tutte le altre. In sostanza, tutte le traduzioni dei marxisti politici (R. Brenner, E.M. Wood, S. Knafo e B. Teschke, C. Post, J.M. Zácarés e J. Evans) e alcune brevi estrazioni dai testi di E.P. Thompson e S. Mau sono di mia responsabilità.

2 Ogni anno sono diverse le conferenze tra economisti eterodossi in cui i marxisti organizzano le proprie sessioni, così come numerosi sono i convegni o seminari specialistici su temi cari alla tradizione filosofica marxista. Purtroppo, a oggi, non esistono spazi equivalenti o altrettanto significativi per gli storici materialisti.

3 F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, UTET, Torino 2020.

4 E.P. Thompson, *The Poverty of Theory*, Merlin Press, London 1995 (1978), pp. 50-68. La produzione dello storico inglese fu fondamentale in particolare per l'elaborazione teorica di E.M. Wood.

5 Si veda S. Garroni, *Dialettica e differenza*, La Città del Sole, Napoli 2006, a proposito della frammentazione – tipicamente postmoderna – dei percorsi conoscitivi.

6 Il riferimento è alla definizione elaborata da D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma, 2004 (2000).

stenza e margini di conflittualità per la costruzione di narrazioni progressiste, ma nell'attenzione agli *esclusi* si cela l'accettazione implicita dell'universo di relazioni presente (al netto della contestazione alle particolari forme di violenza di cui, nel suo espandersi, può contingentemente essersi servito). Così, mentre nell'astrazione della teoria – economica o filosofica che sia – si può preservare una critica complessiva a un sistema sociale ontologicamente oppressivo, nell'alveo di una storia che cessava di essere campo di battaglia e si riduceva a bottino dei vincitori, è stato impossibile preservare una prospettiva complessivamente rivoluzionaria<sup>7</sup>.

Dalla crisi del 2007-08, tuttavia, e sempre più insistentemente con il crescere delle disuguaglianze, l'erosione dei diritti sociali conquistati nel Novecento e il ritorno della guerra e dell'estrema destra, in un Occidente in crisi egemonica, una critica strutturale del capitalismo e della storia che l'ha generato si è fatta via via più urgente. E, perlomeno nel mondo anglosassone, a partire dagli anni Dieci, si sono susseguite a ritmo sempre più serrato ricerche storiche motivate da questa esigenza<sup>8</sup>.

In ambito marxista, una corrente teorica in particolare – anche negli anni del progressivo allontanamento degli intellettuali dalla classe, dell'abbandono del Socialismo e delle prospettive rivoluzionarie, negli anni del postmodernismo e della frammentazione delle lotte<sup>9</sup> – ha preservato un approccio autenticamente materialista e rivoluzionario alla disciplina storica: il Marxismo Politico. È dunque logico che, mentre cresce su scala globale il bisogno di ripensare la storia del nostro presente e di costruire alternative concrete e futuribili a questo sistema sociale, la scuola di R. Brenner ed E.M. Wood attiri grande attenzione e interesse<sup>10</sup>.

- 
- 7 Sulle considerazioni qui espresse, si può trovare qualche riferimento in P. Ricoeur e C. Castoridis, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, a cura di J. Michel, Jaca Book, Milano 2017 (2016). Sulla storia come preda dei vincitori si vedano W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, Mimesis, Milano 2012 (1940) e E.H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 2000 (1961).
- 8 Si vedano, a titolo d'esempio, L. Panitch, S. Gindin, *The Making of Global Capitalism: The Political Economy of American Empire*, Verso, London 2012; F.L. Pryor, *Capitalism Reassessed*, Cambridge University Press, Cambridge 2010; A. Shaikh, *Capitalism: Competition, Conflict, Crises*, Oxford University Press, New York 2016; P. Mason, *Meltdown: The End of the Age of Greed*, Verso, London 2010; A. Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Verso, London 2016; J.O. Appleby, *The Relentless Revolution: A History of Capitalism*, W.W. Norton & Company, New York 2010; S. Beckert, *Empire of Cotton: A Global History*, Alfred A. Knopf, New York 2014; H. Heller, *The Birth of Capitalism: A Twenty-First-Century Perspective*, Fernwood, Halifax 2011; J. Kocka, M. van der Linden, *Capitalism: The Reemergence of a Historical Concept*, Bloomsbury, London 2016; L. Neal e J.G. Williamson, *The Cambridge History of Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- 9 Si vedano a questo proposito alcune battaglie politico-teoriche di E.M. Wood. Su tutte vale la pena citare E.M. Wood, *The Retreat from Class: A New True Socialism*, Verso, London 1986 (Deutscher Memorial Prize nello stesso anno).
- 10 È significativo, in questo senso, che due interi fascicoli di "Historical Materialism", vol. 29, n. 3, 2021, e "Capital & Class" (di prossima uscita) – le due più importanti riviste marxiste internazionali – siano di recente stati dedicati a discutere alcuni tra i problemi teorici più rilevanti sollevati dal Marxismo Politico, e che due tra i saggi marxisti più influenti degli ultimi anni – H. Gerstenberger, *Market and Violence: The Functioning of Capitalism in History*, Brill, Leiden 2022 (Deutscher Memorial Prize nel 2023) e S. Mau, *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*, Verso, London 2023 – siano stati scritti da due intellettuali molto vicini al Marxismo Politico. Val la pena notare, inoltre, che una rivista come "Historical Materialism" – ai cui giganteschi convegni annuali partecipa la maggior parte dei marxisti italiani – ha sempre dedicato grande spazio al Marxismo Politico; basti ricordare che il primo numero della rivista, nel 1996, fu aperto da un articolo di Ellen Meiksins Wood (più avanti citato), e che due tra i primi *special issues*, a fine anni

In un quadro così caratterizzato, si può ritenere che il ritardo e la distanza con cui la critica storico-sociale in Italia segue apaticamente le tendenze d'oltremanica<sup>11</sup> siano dettati anche dalla completa estraneità della nostra accademia alle problematiche e alle questioni sollevate dal Marxismo Politico.

Considerando che nessuno dei principali contributi di R. Brenner ed E.M. Wood, a oggi, è stato tradotto in italiano<sup>12</sup>, e che poco nulla si conosce nel nostro Paese delle innovazioni teoriche e metodologiche che consentono ai loro allievi di investigare in maniera estremamente originale molteplici filoni della storia economica e sociale<sup>13</sup>, questo primo articolo introduttivo al Marxismo Politico, si premura, innanzitutto, di aprire il dibattito marxista nazionale alla storia, al significato e al portato di quelle innovazioni. La speranza di chi scrive è che questo paper sia solo l'inizio di un percorso di riflessione e discussione capace di incoraggiare, nel nostro Paese, un ragionamento complessivo su come si può fare storia oggi materialisticamente – mettendo, ovverosia, in discussione l'insieme delle relazioni che dominano la nostra realtà.

L'articolo è così organizzato: nella prima sezione si tratteranno il primo *Brenner Debate* e la questione della transizione al capitalismo, nella seconda sezione, si approfondiranno gli sviluppi teorici introdotti da E.M. Wood, vera intellettuale di riferimento del Marxismo Politico, nella terza sezione, partendo dai contrasti tra Brenner e Wood, si offrirà una prima introduzione alle dispute attualmente aperte tra i marxisti politici in attività.

## 1. Il Brenner Debate

### 1.1 La critica metodologica

Nel 1976 Robert Brenner pubblica, su “Past & Present”, *Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*<sup>14</sup>, un articolo destinato a sollevare, nel dibattito storico-economico internazionale, tanta attenzione quante polemiche.

Nel suo lavoro, l'accademico americano prende di mira, in particolare, due approcci alla storia dello sviluppo economico di lungo periodo – uno demografico e uno commerciale – al tempo assai diffusi, e considerati concorrenti. Entrambi i modelli interpretativi, come vari altri loro affini, collocano al cuore della loro epistemologia l'azione di forze presuntamente oggettive, assumendo – esplicitamente o implicitamente – l'esistenza trans-storica di un meccanismo di domanda e offerta, che regola le risposte delle varie

- Novanta, vennero dedicati a problematiche teoriche sollevate da R. Brenner, “Historical Materialism”, vol. 4, n. 1, 1998, e “Historical Materialism”, vol. 5, n. 1, 1999.
- 11 Attualmente, in Italia, i tentativi di riavvicinare Marx e la ricerca storica sono ancora rari. Un'eccezione meritevole di menzione è rappresentata dall'opera di S. Taccolla, *Categorie marxiste e storiografia del mondo antico*, manifestolibri, Roma 2022, che offre significativi spunti di riflessione dal punto di vista metodologico.
- 12 Fortunatamente è prevista in prossima uscita, con la collana Filorosso di PGreco, la prima edizione italiana di E.M. Wood, *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Verso, London 2003 (1995).
- 13 Si veda la sezione 3.2 *infra*.
- 14 R. Brenner, *Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, in “Past & Present”, n. 70, 1976, pp. 30-75.

società agrarie agli impulsi, agli shock e alle opportunità<sup>15</sup>.

La critica di Brenner ai professionisti della disciplina è trasversale, ma rivolta in particolar modo agli storici marxisti, come sarà più chiaro un anno dopo, quando su “New Left Review” uscirà anche il suo attacco a quello che sceglie di definire *Neo-Smithian Marxism*<sup>16</sup>. I colleghi marxisti associano una connotazione valoriale negativa a certe forme dello sviluppo, prestano attenzione alle pratiche di sfruttamento e oppressione che questo porta con sé, disvelano la violenza inerente alle relazioni che produce, ma non contestano la direzione del processo storico, e ammettono una certa coerenza nel suo svolgersi<sup>17</sup>.

Gli approcci neomalthusiani di storici quali Bowden, o Le Roy Ladurie che similmente a Postan e Habakkuk sostengono che “i movimenti di lungo periodo dei prezzi, degli investimenti, delle migrazioni, dei salari reali e della distribuzione del reddito sono dettati da cambiamenti nei tassi di crescita della popolazione” non riescono a spiegare come shock geograficamente trasversali o traiettorie demografiche simili producano trasformazioni economico-sociali radicalmente differenti – tanto in termini distributivi, quanto in termini di crescita e sviluppo delle forze produttive – in contesti distinti<sup>18</sup>.

Parimenti marxisti come Sweezy, Wallerstein o Frank<sup>19</sup>, forse non sposano esplicitamente l’ontologia smithiana, per cui la traiettoria dello sviluppo sociale è dettata dalla naturale propensione dell’uomo a “trafficare, barattare e scambiare”<sup>20</sup>, ma comunque adottano un criterio teleologico, secondo cui:

una rete commerciale si allargò da città italiane, come Venezia, e più tardi iberiche e dell’Europa nordoccidentale, fino a incorporare nel secolo XV il mondo mediterraneo, parti dell’Africa subsahariana e le vicine isole dell’Atlantico; nel secolo XVI le Indie Occidentali, le Americhe, parti delle Indie Orientali e dell’Asia; [...] e nei secoli successivi ciò che rimaneva dell’Africa, dell’Asia, dell’Oceania e dell’Europa orientale, fino a che l’intera superficie del globo è stata incorporata in un unico organico sistema capitalistico mercantilistico o mercantile.<sup>21</sup>

Essi non rifiutano “i presupposti individualistico-meccanicistici” di un modello di sviluppo positivista, come quello smithiano, ed “equiparano il capitalismo a una divisione del lavoro basata sul commercio”, interpretando le peculiari dinamiche di accumulazio-

15 Ivi, pp. 34-46.

16 Id., *The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism*, in “New Left Review”, n. 104, 1977, pp. 25-92.

17 *Ibidem*. Vedi anche E.M. Wood, *The Origin of Capitalism*, Verso, London 1999, pp. 2-6, 11-33.

18 Cfr. M.M. Postan, *Medieval Agrarian Society in its Prime: England*, in M.M. Postan (a cura di), *The Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1966, pp. 548-632; P.J. Bowden, *Agricultural Prices, Farm Profits, and Rents*, in J. Thirsk (a cura di), *The Agrarian History of England and Wales*, vol. IV: 1500-1640, Cambridge University Press, Cambridge 1967, pp. 593-695; E. Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, S.E.V.P.E.N., Paris 1966; H.J. Habakkuk, *The Economic History of Modern Britain*, in “The Journal of Economic History”, vol. XVIII, n. 4, 1958, p. 487. R. Brenner, *Agrarian Class Structure and Economic Development*, cit., pp. 30, 35-36, 45-46, 48.

19 Cfr. I. Wallerstein, *Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of European World-Economy in the 16th Century*, Academic Press Inc., Cambridge 1974; P. Sweezy, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, in “Science & Society”, vol. XIV, n. 2, 1950, pp. 133-157; A.G. Frank, *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Einaudi, Torino 1969 (1967).

20 A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 2017 (1776), p. 91.

21 A.G. Frank, *Capitalismo e sottosviluppo*, cit., p. 39.

ne capitalistiche – fondate sull’efficientamento competitivo – quali effetti progressivi della specializzazione e della crescita<sup>22</sup>. Per loro è l’ascesa delle relazioni commerciali a forzare i produttori a innovare progressivamente le forze produttive tramite i meccanismi della massimizzazione del profitto e della competizione nel mercato. Così “*the class system of free wage labour*” emerge come il prodotto delle azioni di unità produttive individuali che agiscono già secondo una logica capitalista<sup>23</sup>. Per Brenner si tratta di una *petitio principii*: questi marxisti assumono proprio ciò che andrebbe dimostrato<sup>24</sup>.

I rapporti di classe in queste prospettive non hanno alcuna funzione esplicativa, non sono causa del movimento storico<sup>25</sup>, ma vengono giustapposti *ad hoc* per colorare e particolareggiare un risultato che è iscritto nell’origine dei tempi. Questo determinismo è inevitabile, aggiunge Brenner: sono i presupposti teorici di entrambi i modelli che – inquadrandolo lo sviluppo economico di *longue durée* in funzione dell’evolvere di rapporti di scambio istituzionalizzati, tra soggetti dotati di una razionalità ben definita, al mutare delle condizioni di mercato<sup>26</sup> – impediscono che la storia sia determinata immanemente dal conflitto sociale, e la iscrivono in un processo di perfezionamento di dinamiche trans-temporali<sup>27</sup>.

Per Brenner, tanto le forze economiche endogenamente sviluppate, quanto gli shock esogeni agiscono su *strutture di classe o relazioni estrattive specifiche* che definiscono le particolari modalità tramite cui i gruppi sociali possono ottenere ciò che occorre alla propria riproduzione; sono queste che, trasformandosi, riqualificano l’organizzazione sociale e dettano la direzione dello sviluppo all’economia: se si presuppone che esse siano già intrinsecamente capitalistiche, si svuota di significato, quindi, ogni indagine storica<sup>28</sup>.

22 L’essenza del capitalismo, in questa prospettiva, scrivono S. Salour e T. Paikin in un *paper* di prossima uscita, non è la produzione capitalistica in sé ma l’accumulazione capitalistica *tout court*.

23 R. Brenner, *The Origins of Capitalist Development*, cit., pp. 33-34, 37-39, 47, 59, 67, 80. Questa logica – insisterà Ellen Wood – è la stessa di Weber, Pirenne, Braudel o dei neoclassici, per cui “*the seeds of commercial society were already present at the beginning of history*”, e ciò che va ricercato è il motivo per cui certe istituzioni, religioni, ecc., hanno *impedito* prima o altrove il formarsi del capitalismo. Cfr. E.M. Wood, *Democracy Against Capitalism*, cit., p. 147.

24 La premessa logica delle tesi dei colleghi è che esista “l’universo extra-storico dell’*homo oeconomicus*, di coloro che massimizzano il profitto individuale competendo sul mercato, a prescindere da qualunque sistema di rapporti sociali di sfruttamento” (R. Brenner, *The Origins of Capitalist Development*, cit., p. 58).

25 Ivi, p. 39.

26 Id., *Agrarian Class Structure and Economic Development*, cit., pp. 30-31.

27 Questa critica di Brenner a una certa narrazione della storia dello sviluppo era stata anticipata di qualche anno da Giovanni Arrighi, in un articolo apparso su una rivista italiana. Si veda G. Arrighi, *Struttura di classe e struttura coloniale nell’analisi del sottosviluppo*, in “Giovane Critica”, n. 22-23, 1970, pp. 44-46.

28 Qui Benner, *Agrarian Class Structure and Economic Development*, cit., pp. 30-31, non ha ancora formalizzato la sua terminologia: parla indistintamente di *class structures*, *surplus extraction relationships* o *property relationships*. In un *paper* di trent’anni dopo (R. Brenner, *Property and Progress: Where Adam Smith Went Wrong*, in C. Wickham (a cura di), *Marxist History-Writing for the Twenty-First Century*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 58), quando le sue meglio definite *social property relations* avranno fatto scuola tra un corpo nutrito di seguaci, spiegherà di aver voluto rimpiazzare i *rapporti di produzione* marxiani con la sua espressione, principalmente perché: 1) la formula di Marx “è a volte usata per trasmettere l’idea secondo cui il quadro socio-strutturale nel quale avviene la produzione sarebbe in qualche modo determinato dalla produzione stessa”; 2) perché quella di Marx è un’espressione riduttiva, che sembra più adatta a descrivere un rapporto binario, adatto al capitalismo industriale, e incapace di includere le forme complesse in cui si è estrinsecata l’estrazione di surplus sociale, nelle varie società storiche. Sam Salour,

Alla stessa maniera in cui Mao, nel suo saggio *Sulla contraddizione*, sostiene che sono le dinamiche interne a un dato corpo a qualificare il suo reagire a una sollecitazione esterna<sup>29</sup>, così Brenner spiega come siano le peculiarità dei legami di una particolare struttura di classe – e la conflittualità da queste generata – a determinare fondamentalmente, nell’interazione con le forze dell’economia, una particolare traiettoria di sviluppo sociale.

Per lo storico americano: 1) il fatto che si presentino nuove possibilità di produrre per profitto, grazie al commercio, non implica che i produttori possano, vogliano o debbano muoversi per goderne; 2) le opportunità di profitto non necessariamente determinano un aumento di produttività, per mezzo di una crescente separazione e specializzazione delle funzioni; 3) anche quando, nella storia precapitalistica, sono stati introdotti potenziamenti significativi delle forze produttive, questi non hanno avviato un processo di generale trasformazione sociale<sup>30</sup>.

Non vi sono dubbi sul fatto che il capitalismo sia un sistema in cui domina la mercificazione della produzione; ma d’altra parte, “*the production for profit, in the market*” non sottintende il capitalismo, e cioè un sistema la cui caratteristica distintiva è una spinta compulsiva a innovare ed espandere i modi di produrre. La produzione per il mercato è perfettamente compatibile con sistemi in cui non è necessario o possibile investire, innovare e migliorare per accumulare. Così è sempre stato nelle società precapitalistiche. Cosa cambia nell’Inghilterra moderna? Per Brenner il focus va posto su quelli che qualche tempo dopo definirà *rapporli sociali d'appropriazione*, ovvero

le relazioni di possesso e coercizione tra gli attori economici – i produttori e i produttori, gli sfruttatori e gli sfruttatori, i produttori e gli sfruttatori – che rendono possibile il loro accesso regolare ai mezzi di produzione e/o al prodotto economico necessario per il mantenimento del loro status sociale.<sup>31</sup>

- 
- allievo e collaboratore di Brenner, mi ha spiegato – in una conversazione che abbiamo avuto, a Londra, durante il XX congresso annuale di “Historical Materialism” – di interpretare quella del suo maestro come un’innovazione principalmente semantica, ma dall’enorme fertilità.
- 29 Spiega Mao: “Secondo i metafisici, lo sfruttamento capitalistico, la concorrenza capitalistica, l’ideologia individualistica della società capitalistica, ecc., tutto questo si trova anche nell’antica società schiavistica, anzi perfino nella società primitiva, ed esisterà eternamente e immutabilmente. Essi spiegano le cause dello sviluppo della società ricorrendo a condizioni a essa esterne: l’ambiente geografico, il clima, ecc., [negando] la dialettica materialista, secondo cui lo sviluppo è determinato dalle contraddizioni interne, inerenti alle cose. Perciò essi non sono in grado di spiegare né la molteplicità qualitativa delle cose, né il fenomeno della trasformazione di una qualità in un’altra [...] L’uovo, quando riceve un’adeguata quantità di calore, si trasforma in pulcino; ma il calore non può trasformare in pulcino una pietra, perché la base è diversa” (Mao Tse-Tung, *Opere scelte*, vol. I, *Sulla contraddizione*, Casa Editrice in Lingue Estere, Bēijīng 1969, pp. 330-332).
- 30 R. Brenner, *The Origins of Capitalist Development*, cit., pp. 34-36.
- 31 Id., *The Social Basis of Economic Development*, in J.E. Roemer (a cura di), *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 46. Ho riportato qui, per facilitare l’esposizione, la definizione di *social property relations* che Brenner formula un decennio più tardi e tradotto con *rapporli sociali d'appropriazione* la locuzione dello storico americano. Credo che parlare di *appropriazione* piuttosto che di *proprietà* aiuti a comprendere meglio la dimensione relazionale con cui Brenner intende identificare le dinamiche del processo appropriativo. Parlare semplicemente di *rapporli di proprietà* troppo spesso ha portato a confondere il Marxismo Politico con una forma di istituzionalismo.

La riproduzione dell'ordine sociale e la validazione delle gerarchie di classe, nelle società precapitalistiche, non richiedono (né facilmente concedono) alle unità individuali (produttive o estrattive) di efficientare e sviluppare le forze produttive. È assai diverso – per Brenner – che pochi agenti trovino, nella produzione di merci o nel commercio delle stesse, opportunità di profitto, grazie alle imperfezioni di mercato e ai margini di arbitraggio, rispetto a un quadro in cui tutti gli attori non possono che fare affidamento sul mercato per la propria riproduzione sociale<sup>32</sup>. Sono i peculiari rapporti di dominazione capitalistici che si fondano – in linea di principio – *esclusivamente* sull'appropriazione nel mercato, e che per questo inducono le unità individuali ad accumulare, investire, innovare, per appropriarsi di surplus sociale, attraverso la competizione nel mercato<sup>33</sup>. Dunque, il capitalismo non realizza istanze naturalmente connotate alle società umane, ma formalizza un universo sociale fondato su nuovi rapporti di appropriazione.

Quella di Brenner è un'innovazione tanto in termini di metodo quanto in termini di merito. Egli non solo ridefinisce la collocazione dei rapporti di classe al centro del materialismo storico, sottraendolo a un meccanicismo marxista ideologicamente subalterno alla cultura borghese<sup>34</sup>, ma mette alla prova il suo approccio teorico, riprendendo il dibattito sulla transizione inglese al capitalismo.

## 1.2 Questioni sulla transizione

In seguito alla pubblicazione, da parte di Maurice Dobb, nel 1946, di *Studies in the Development of Capitalism*, nel mondo anglosassone si era scatenato, tra illustri storici marxisti, un acceso confronto sulle origini del nostro sistema sociale (in gran parte uscito sulle pagine di “Science & History”) che nel 1976 era stato ripubblicato in un libro edito da R.H. Hilton<sup>35</sup>.

Entrare nei meandri del dibattito esula dallo scopo di questa trattazione, sarà sufficiente accennare al cuore della contesa, che restava ben localizzato tra le posizioni di Dobb e Sweezy. Per il primo – come per Hilton – il segreto della transizione doveva trovarsi nei “rapporti interni del feudalesimo” e nel “ruolo da essi svolto nel determinare il disfacimento o la sopravvivenza del sistema”<sup>36</sup>.

32 Id., *Property and Progress: Where Adam Smith Went Wrong*, cit.

33 Su questa compulsione capitalistica si veda il recente lavoro di S. Mau, op. cit. Una conseguenza di questa appropriazione nel mercato, per mezzo del capitale, è l'apparente separazione della dimensione economica da quella politica nel capitalismo (sul tema si veda la sezione 2).

34 Per la produzione teorica di E.M. Wood la battaglia contro questa subalternità diventerà un elemento cruciale. Si vedano oltre ai lavori citati a più riprese in questo articolo E.M. Wood, *Moder- nity, Postmodernity or Capitalism*, in “Monthly Review”, vol. XLVIII, n. 3, 1996, pp 21-39; Ead., *Capitalism and Human Emancipation*, in “New Left Review”, n. 167, 1988, pp. 3-20; Ead., *The Uses and Abuses of “Civil Society”*, in “Socialist Register”, n. 26, 1990, pp. 60-84; Ead., *Back to Marx*, in “Monthly Review”, vol. XLIX, n. 2, 1997, pp. 21-39.

35 Cfr. M. Dobb, *Problemi di storia del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 1958 (1946); R.H. Hilton (a cura di), *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Verso, London 1978: il libro raccoglie articoli di Georges Lefebvre, Giuliano Procacci, John Merrington, Christopher Hill, Eric Hobsbawm, Maurice Dobb, Paul Sweezy, e Kohachiro Takahashi.

36 M. Dobb, *Problemi di storia del capitalismo*, cit., p. 60, 77-101. Hilton, nello specifico, contestava gli approcci classici, illustrando come i commerci, la moneta e le città non fossero affatto alieni, ma perfettamente integrali al sistema feudale (R. Hilton, *A Comment*, in *The Transition from Feudalism to Capitalism*, cit., 109-117).

Dobb sottolineava come l'atavica incapacità dei signori di incentivare l'aumento di produttività li avesse condotti a un'intensificazione costante dei tassi di sfruttamento – allo scopo di incrementare il plus-prodotto; proprio la crescente insostenibilità della pressione subita aveva spinto i lavoratori a fughe, diserzioni e più in generale a varie forme di resistenza. Nel lungo periodo il combinarsi di fattori demografici e dinamiche politiche aveva determinato l'allentarsi dei vincoli servili e la diffusione del lavoro salariato. In questo contesto era stata la progressiva *mercificazione* della produzione casalinga dei *petty producers* ad aprire le porte al capitalismo<sup>37</sup>.

Sweezy, che si agganciava alla prospettiva di Pirenne<sup>38</sup>, collocava “*the really revolutionary way*” nella contraddizione tra gli interessi del commercio di lunga distanza (che portavano alla crescita delle città) e la vita sociale delle realtà feudali, dunque si allineava, sostanzialmente, alla prospettiva del modello commerciale. Tuttavia, aveva alcune interessanti rimostranze rispetto alla posizione di Dobb. In particolare, riteneva il feudalesimo un sistema *intrinsecamente stabile*, e non credeva che potesse dissolversi, per errori strategici delle classi dirigenti. Inoltre, non accettava che la semplice generalizzazione della produzione di beni per il mercato – la *einfache Warenproduktion* – avesse potuto determinare l'affermarsi del capitalismo; perché allora – si chiedeva – nell'Italia del XIII secolo o nelle Fiandre del XVI non si erano innescati processi simili? L'allentarsi dei vincoli feudali non poteva bastare a spiegare la nascita del capitalismo<sup>39</sup>.

Brenner, come sappiamo, contesta la tesi della causa esogena. Alla stregua di Dobb, ricorda che per Marx “nel mondo antico, l’azione del commercio e lo sviluppo del capitale commerciale sfociano sempre nell’economia schiavistica”<sup>40</sup>; per questo sa di dover cercare il motore della transizione nei rapporti di classe delle società feudali. Tuttavia, accoglie le obiezioni di Sweezy, ed evidenzia un paradosso nell’argomentazione di Dobb: se per illustrare le origini del capitalismo ci limitiamo a indagare la dissoluzione del feudalesimo, non stiamo forse assumendo che preesista una logica capitalista pronta a penetrare negli *interstizi* lasciati sguarniti dall’allentarsi delle maglie del sistema feudale<sup>41</sup>?

Mentre Dobb spiega la consunzione dei legami feudali e la progressiva razionalizzazione dei rapporti economici a partire dalle pressioni sulle unità individuali del sistema feudale ad aumentare il plus-prodotto ed incrementare l’efficienza produttiva, Brenner si chiede precisamente da dove potessero venire queste pressioni; egli non assume quanto

37 M. Dobb, *Problemi di storia del capitalismo*, cit., pp. 61-101.

38 H. Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, Allen and Unwin, London 1956 (1937); Id., *Medieval Cities: The Origins and the Revival of Trade*, Princeton University Press, Princeton 1969 (1925).

39 P. Sweezy, *A Critique e A Rejoinder*, in *The Transition from Feudalism to Capitalism*, cit., pp. 46-54, 106-107.

40 K. Marx, *Il Capitale*, vol. III, UTET, Milano 2013, p. 420.

41 Come si sa, questa idea del capitalismo che emerge dagli interstizi del feudalesimo si ritrova in diverse opere giovanili di Marx. Brenner torna sulla trasformazione della concezione marxiana di materialismo storico in particolare in R. Brenner, *Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism*, in A. Beier, D. Cannadine, J.M. Rosenheim (eds.), *The First Modern Society: Essays in English History in Honour of Lawrence Stone*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 271-304. Si vedano sullo stesso tema anche le considerazioni di E.M. Wood, *The Non-History of Capitalism*, in “Historical Materialism”, vol. 1, n. 1, 1997, pp. 5-6; Ead., *The Origin of Capitalism*, cit., pp. 34-37; Ead., *Democracy Against Capitalism*, cit., pp. 113-117, 146-153; Ead., *Historical Materialism in “Forms Which Precede Capitalist Production”*, in M. Musto (ed.), *Karl Marx’s Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Routledge, London 2008, pp. 87-89.

è da dimostrare, ragiona come se non vi fosse un'identità tra razionalità e capitalismo, e come se quest'ultimo non fosse una *necessità storica*, ma un sistema sociale definitosi, contingentemente, *in un momento della storia*<sup>42</sup>.

Nell'Inghilterra agraria del XVII secolo, una porzione eccezionalmente vasta di terra era posseduta dai *landlords*, e lavorata da *tenants*, le cui condizioni d'affitto avevano assunto i caratteri di una *locazione economica* (gli affitti non erano fissati per legge). Mentre i *peasants* (*cottagers*) rimanevano in possesso diretto dei loro mezzi di sussistenza, e si mantenevano, come i *landlords*, indipendenti dalla logica economica, i *tenants* (*yeomen*) – in una posizione intermedia tra le altre due categorie – si ritrovavano schiacciati da una pressione competitiva, che dettava le loro condizioni di sopravvivenza, in funzione della capacità di produrre un margine oltre il pagamento dell'affitto<sup>43</sup>.

Purtroppo, qui non abbiamo modo di dilungarci oltre, Brenner, tuttavia, offre un eloquente esercizio di metodo e mostra – dopo un'estesa analisi dell'Europa agraria della prima età moderna – come siano proprio i meccanismi che regolano l'accesso ai mezzi di sussistenza e al surplus sociale (*i rapporti sociali d'appropriazione*), nelle campagne inglesi (e non altrove) a mutare radicalmente e ad innescare le compulsioni capitalistiche.

Quella prima irruzione profondamente polemica nell'universo storico marxista solleva numerose repliche piccate<sup>44</sup>. Una su tutte va qui menzionata: quella di Guy Bois, che conia la definizione denigratoria di *Political Marxism* per l'approccio di Brenner – quest'ultimo, dimenticando di studiare le *economic laws of motion* del sistema feudale, trascurerebbe “*the most operative concept of historical materialism*”.

Per Brenner, la critica di Bois, come quella di Le Roy Ladurie<sup>45</sup> – che accusa ugualmente lo storico americano di accostare in modo semplicistico un aspetto politico come il potere a un aspetto economico come il plus-valore – trae linfa dall'incapacità dei due colleghi francesi di emarginare la propria prospettiva dagli schemi relazionali dell'epoca capitalistica e di concepire come fosse proprio l'integralità del politico e dell'economico a caratterizzare il funzionamento del sistema produttivo feudale<sup>46</sup>.

- 
- 42 R. Brenner, *Dobb on the Transition from Feudalism to Capitalism*, in “Cambridge Journal of Economics”, vol. II, n. 2, 1978, pp. 121-40.
- 43 Id., *Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, cit., pp. 61-75. Per Wood occorre notare che gli imperativi del mercato nella tesi di Brenner, agivano su tutti i *tenants*, non solo su quelli che impiegavano lavoro salariato. Il punto è centrale per comprendere che “*the market-dependence of economic actors was a cause not a result of proletarianisation*” (E.M. Wood, *The Non-History of Capitalism*, cit., pp. 15-16, 18).
- 44 M.M. Postan e J. Hatcher, insieme a E. Le Roy Ladurie riaffermano il loro approccio demografico allo sviluppo economico di lungo periodo nell'Europa preindustriale; H. Wunder, contesta le motivazioni che Brenner offre per le dinamiche di indebolimento o rafforzamento dei vincoli feudali, che producono traiettorie di crescita assai peggiori per i paesi dell'Europa orientale; P. Croot, D. Parker e J.P. Cooper – in una certa misura come G. Bois, e E. Le Roy Ladurie – contestano, da diversi punti di vista, la spiegazione che Brenner adduce per l'evolvere distinto dei *rapporti sociali d'appropriazione* in Inghilterra e Francia. Si veda, per una raccolta degli scritti, T.H. Aston e C.H.E. Philpin, *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- 45 G. Bois, *Against the Neo-Malthusian Orthodoxy*, in “Past & Present”, n. 79, 1978, pp. 67-68; E. Le Roy Ladurie, *A Reply to Brenner*, in “Past & Present”, n. 79, 1978, pp. 55-59.
- 46 R. Brenner, *The Agrarian Roots of European Capitalism*, in “Past & Present”, n. 97, 1982, p. 28.

Le radici di tutti i grovigli teorici che nei cinquant'anni seguenti avrebbero animato la critica storica al capitalismo si ritrovano in questo primo acceso dibattito, da cui i seguaci di Brenner usciranno con il nome – certamente controverso e probabilmente inadeguato – di *marxisti politici*<sup>47</sup>.

## 2. Ellen Meiksins Wood e la formalizzazione teorica del Marxismo Politico

### 2.1 La produzione come corpo socio-storico

Nel 2019, Søren Mau, in uno dei più importanti contributi recenti alla teoria marxista afferma che “per Marx, l’economia è essenzialmente sociale in ogni suo aspetto” e che era stato proprio il rifiuto risoluto di una nozione trans-storica di “*economic logic*” a consentire al filosofo tedesco di vedere e criticare il capitale come rapporto sociale<sup>48</sup>.

Sulla stessa questione era già entrata decisivamente Ellen Meiksins Wood – marxista tra le più feconde e originali degli ultimi 50 anni, nonché teorica fondamentale del Marxismo Politico – in un articolo apparso su “New Left Review”, nel 1981<sup>49</sup>.

Wood qui ricorda che, per Marx, alle origini della produzione capitalistica non vi sia altro che “*il processo storico di scissione fra produttore e mezzi di produzione*”<sup>50</sup>.

Lo scopo di Marx [...] è sottolineare non il dualismo tra il “materiale” e il “sociale”, ma la definizione del materiale da parte del sociale; definire il processo materiale di produzione non in opposizione al processo sociale di produzione, ma “come” un processo sociale.<sup>51</sup>

Già nell’*Ideologia Tedesca*, discutendo di Feuerbach, Marx aveva chiarito che “il mondo sensibile” non è dato “immediatamente dall’eternità”, ma è “il prodotto dell’industria e delle condizioni sociali [...], un prodotto storico, il risultato dell’attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente”<sup>52</sup>. Gli economisti borghesi vengono criticati dal filosofo di Treviri, precisamente perché universalizzano i rapporti di produzione capitalistici, presentandoli “sotto banco, come leggi di natura immutabili della società *in abstracto*”<sup>53</sup>. Marx si fa beffe delle *robinsoneate*, non accetta che si possa analizzare la produzione astraendola dalle sue specifiche determinanti storico-sociali: essa è “sempre un certo corpo sociale, un soggetto sociale attivo in una totalità di settori produttivi”<sup>54</sup>. Per Wood

47 H. Gerstenberger, ha recentemente criticato la scelta dei marxisti politici di appropriarsi di quell’epiteto peggiorativo (H. Gerstenberger, *On Stepping Stones and Other Calamities of Marxist Historiography*, in “Historical Materialism”, vol. 29, n. 3, 2021, p. 227).

48 S. Mau, op. cit., pp. 5-6.

49 Per Wood “L’innovazione radicale che Marx apporta all’economia politica borghese consiste precisamente nel definire il modo di produzione e le leggi economiche stesse in termini di ‘fattori sociali’” (E.M. Wood, *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism*, in “New Left Review”, n. 187, 1981, p. 76).

50 Ivi, p. 68; K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, UTET, Milano 2013 (1867), pp. 897-898 (corsivo di Marx).

51 Ead., *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism*, cit., p. 72.

52 K. Marx, F. Engels, *L’ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2018 (1932), pp. 89-90.

53 K. Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, vol. I, PGreco, Milano 2012 (1939), p. 9.

54 Ivi, p. 8.

[q]uesto non significa semplicemente che la base economica si riflette e viene mantenuta da certe istituzioni sovrastrutturali, ma che la base produttiva stessa esiste in foggia di forme sociali, giuridiche e politiche – in particolare forme di proprietà e di dominio.<sup>55</sup>

Il fatto che ogni produzione sia allo stesso tempo appropriazione “all’interno e a mezzo di una determinata forma sociale”<sup>56</sup> non implica che sia l’attività produttiva a regolare attraverso di sé una serie di gerarchie sociali, al contrario, sottintende l’integralità tra modo di produzione e sistema sociale. *Politico* ed *economico* non possono dunque essere compartmentati. Se nel capitalismo, appaiono disgiunti – come a Bois, Le Roy Ladurie e a tanti altri marxisti – perché nel contesto specifico del mercato capitalistico il momento economico-produttivo regola anche l’appropriazione in apparente autonomia, non si deve pensare che questa separazione rientri nell’ordine necessario delle cose, e che l’economico abbia un margine d’indipendenza rispetto al politico, ma occorre investigare, proseguendo il lavoro di Brenner<sup>57</sup>, come questa scissione apparente sia stata indotta e universalizzata dai peculiari *rapporti sociali d’appropriazione* capitalistici. Per Wood, non si tratta affatto di

sostenere che non esista l’economia, che non vi siano “leggi” economiche, che non vi siano modi di produzione, “leggi di sviluppo” dei modi di produzione, o una legge di accumulazione capitalista [...]. Il Marxismo Politico [...] non è meno convinto della primazia della produzione rispetto alle “tendenze economicistiche” del Marxismo. Semplicemente prende sul serio il principio che un modo di produzione è un fenomeno sociale.<sup>58</sup>

La critica dell’economia politica di Marx è valida proprio perché espone la violenza intrinseca tramite cui funziona un modo di produzione/appropriazione socio-storicamente connotato<sup>59</sup>.

Le implicazioni sono notevoli. Per l’accademica americana, la separazione teorica di *struttura* e *sovrastruttura* (sviluppata a intensità variabili da diverse tradizioni marxiste), a prescindere da quali connessioni vengano stabilite tra le due sfere, riproduce la *feticizzazione* delle categorie capitalistiche, propria dell’economia politica borghese. Essa “deals with society in the abstract” e non può in alcun modo essere utilizzata come chiave di comprensione del movimento storico, dato che “il ‘materiale’ su cui si basa la struttura del materialismo storico è sin dal principio un fenomeno ‘sociale’ e ‘storico’”<sup>60</sup>.

La dinamica *base-superstructure*, in sostanza, è derivata da un’approssimazione in-

55 E.M. Wood, *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism*, cit., p. 69. Più avanti (pp. 78-79) Wood continua: “i rapporti di produzione assumono la forma di particolari relazioni giuridiche e politiche – modi di dominio e coercizione, forme di proprietà e organizzazione sociale – che non sono meri riflessi secondari, ma costituenti dei rapporti produttivi stessi”.

56 Vedi ancora, K. Marx, *Grundrisse*, vol. I, cit., p. 9.

57 E.M. Wood, *Capitalism, Merchants and Bourgeois Revolution: Reflections on the Brenner Debate and Its Sequel*, in “International Review of Social History”, vol. XLI, n. 2, 1996, pp. 209-232.

58 Ead., *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism*, cit., p. 77. Si veda anche: Ead., *Social Property Relations in the 21st Century: An interview with Jordy Cummings*, in “Alternate Routes: A Journal of Critical Social Research”, n. 24, 2013, p. 162.

59 Ead., *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism*, cit., p. 76. L’accostamento simbolico in un’unica parola di produzione e appropriazione è mio, non di Wood: a mio modo di vedere aiuta a comprendere il modo in cui la teorica americana interpretava il modo di produzione.

60 Ivi, pp. 69 e 74-75.

terpretativa, relativa al funzionamento di meccanismi appropriativi tipicamente capitalisticci; da un punto di vista metateorico, non può essere utilizzata per comprendere l'affermarsi del capitalismo, perché è il capitalismo stesso che, affermandosi, rende plausibile una chiara distinzione nel binomio economico-politico<sup>61</sup>.

## 2.2 Dalla critica storica a una teoria politica

Una certa teleologia si ritrova nella maggior parte delle narrazioni storiche di ogni tempo. Come bene nota Benjamin, una realtà passata “rischia di svanire ad ogni presente che non si riconosca significato, indicato in ess[a]”<sup>62</sup>. Tanto l’idealismo quanto lo storicismo delle classi dominanti instaurano un rapporto escatologico con il tempo andato: occorre che esso giustifichi e legittimi i rapporti sociali presenti<sup>63</sup>. Chi è allineato a un universo di potere ambisce alla definizione di prospettive in grado di includere i fatti passati in un *continuum* storico coerente, che li ricomponga *scolasticamente* in funzione di un *hic et nunc* posto oltre la storia<sup>64</sup>.

Demistificare la necessità inevitabile del presente capitalista, caratterizzarne la storicità e la finitezza – sa bene Wood – è ancora più complicato in tempi che predicano la fine della storia e celebrano il migliore dei mondi possibili<sup>65</sup>.

Compito del materialista – diceva Benjamin – è “passare a contropelo la storia”<sup>66</sup>; e in quella direzione lavora Wood, quando attacca il “*bourgeois paradigm*”<sup>67</sup>. Il capitalismo si è esteso così capillarmente – materialmente e ideologicamente – nella nostra realtà che tendiamo a pensare ogni aspetto della modernità come necessariamente capitalista (e all’inverse, il capitalismo come un sistema definito da ogni aspetto della modernità): in questo modo certamente diviene più facile pensare la fine del mondo che la fine del capitalismo<sup>68</sup>.

L’idea stessa di postmodernità, su cui marxisti come Harvey e Jameson hanno lavorato<sup>69</sup>, assume implicitamente l’esistenza di un’identità tra capitalismo e modernità, e contribuisce a “nascondere concettualmente [conceptualize away] le specificità del

61 E.M. Wood, *Democracy Against Capitalism*, cit., pp. 49-75.

62 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 12. I paralleli tra le intuizioni epistemologiche di Benjamin e le critiche metodologiche di Wood sono miei, non di quest’ultima.

63 “Le ideologie dei dominatori” – scrive Benjamin – devono non solo “adattarsi di volta in volta alla situazione del conflitto sociale, ma anche trasfigurarlo ogni volta in una situazione in fondo armonica”, così il rapporto con la storia si rinnova in funzione delle esigenze e delle possibilità presenti (W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, vol. I, Einaudi, Torino 2010 (1982), p. 402).

64 Cfr. ivi, pp. 532-534; Id., *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 18-23. Si veda anche R. Tiedemann, *Introduzione*, in W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, vol. I, cit., pp. IX-XXXVI.

65 E.M. Wood, *What is the Postmodern Agenda? An Introduction*, in “Monthly Review”, vol. 47, n. 3, pp. 1-5.

66 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 14.

67 E. M. Wood, *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States*, Verso, London 1991, pp. 1-21. E. M. Wood, *Capitalism or Enlightenment?*, in “History of Political Thought”, vol. XXI, n. 3, 2000, pp. 406-408.

68 Il riferimento è alla celebre locuzione attribuita talvolta a Slavoj Žižek talvolta a Mark Fisher. Sulla critica all’atteggiamento postmoderno E.M. Wood, *Modernity, Postmodernity, or Capitalism*, in “Review of International Political Economy”, vol. IV, n. 3, 1997, pp. 539-560; Ead., *Capitalism or Enlightenment*, cit., pp. 405-426; Ead., *The Origin of Capitalism*, cit., pp. 182-192.

69 Ead., *Modernity, Postmodernity, or Capitalism*, cit., pp. 540-548. Sui marxisti citati, vedi, ad esempio, F. Jameson, *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2015 e D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, John Wiley & Sons, Hoboken 1991.

capitalismo”, mentre per recuperare una politica rivoluzionaria, vi è assoluto bisogno di una storia che porti tali “specificità in netto rilievo”<sup>70</sup>.

Le concezioni occidentali della modernità – insiste Wood – “sono solite mescolare vari processi storici”<sup>71</sup>. Dato che si interpreta il capitalismo “come il prodotto naturale dello sviluppo dei commerci e della crescita delle città”<sup>72</sup>, tutto ciò che è *borghese* viene considerato *capitalista*; poiché si legge il capitalismo come il necessario perfezionamento di istanze relazionali connaturate all’*homo oeconomicus* sin dall’origine dei tempi, la spinta alla razionalizzazione del vivere sociale, tipicamente illuminista, viene concepita come un’ulteriore manifestazione dell’ascesa capitalistica.

In realtà – osserva Wood – ben diversi erano i rapporti sociali nella Francia della Rivoluzione. Nel contesto francese la classe borghese (non capitalista) mirava ad ottenere il riconoscimento formale degli stessi diritti dell’aristocrazia su cariche, titoli e offici – sulla possibilità dunque di estrarre fiscalmente e politicamente risorse dalle classi subalterne in piena continuità con le dinamiche *d’ancien régime*; ed è difficile sostenere che le pratiche di organizzazione e metodizzazione utilizzate dalla borghesia illuminata francese – le quali, da Colbert a Napoleone, delineano un modello di Stato molto diverso da quello dominato dall’irrazionalità del mercato, dalla “mano invisibile” e dalle libertà inglesi<sup>73</sup> – avrebbero portato a una modernità ugualmente capitalista se avessero avuto uno sviluppo autonomo e non fossero state sussunte da un’altra traiettoria storica<sup>74</sup>.

Per evitare di cadere in ragionamenti circolari e storicizzare questo peculiare modo di produzione/appropriazione, occorre individuare nell’analisi storica ciò che è suo proprio e ciò che non lo è<sup>75</sup>:

Dobbiamo riconoscere la differenza tra il profitto commerciale [*commercial profit-taking*] e l’accumulazione capitalista, tra il mercato come opportunità e il mercato come imperativo, tra processi trans-storici di sviluppo tecnologico e la specifica spinta capitalista a migliorare la produttività del lavoro.<sup>76</sup>

70 E.M. Wood, *The Non-History of Capitalism*, cit., p. 19.

71 Ead., *Capitalism or Enlightenment?*, cit., p. 405.

72 Ivi, p. 407.

73 Sulle trasformazioni della borghesia francese a cavallo della Rivoluzione si veda l’opera fondamentale di A. Tocqueville, *L’antico regime e la Rivoluzione*, BUR, Milano 1996 (1856).

74 Wood scrive molto sulla trasformazione dei rapporti sociali nella Francia rivoluzionaria, per i contenuti qui esposti si vedano E.M. Wood, *The Pristine Culture of Capitalism*, cit.; Ead., *Capitalism, Merchants and Bourgeois Revolutio*, cit.; Ead., *The Origin of Capitalism*, cit., Ead., *The State and Popular Sovereignty in French Political Thought: A Genealogy of Rousseau’s General Will*, in “History of Political Thought”, vol. IV, n. 2, 1983, pp. 281-315. La questione della transizione in Francia è stata affrontata più di recente da altri marxisti politici. Si vedano X. Lafrance, *The Making of Capitalism in France: Class Structures, Economic Development, the State and the Formation of the French Working Class, 1750-1914*, Haymarket Books, London 2020; X. Lafrance e S. Miller, *The Transition to Capitalism in Modern France, Primitive Accumulation and Markets from the Old Regime to the post-WWII*, Routledge, London 2023.

75 E.M. Wood, *The Origin of Capitalism*, cit., pp. 2-6.

76 Ead., *The Non-History of Capitalism*, cit., p. 19. Wood insiste sul fatto che “ripensare la storia del capitalismo in questo modo implica districare l’intreccio consolidato tra ‘capitalismo’ e ‘società borghese’, e sollevare alcune questioni sulla nostra comprensione del progresso e della ‘modernità’”.

Vi è tuttavia un problema dalle radici lontane nel marxismo occidentale<sup>77</sup>, che limita il potenziale euristico della ricerca storica e agevola la mistificazione idealistica. Esso concerne la netta separazione tra storia e teoria, che nel Secondo Novecento, secondo Wood, viene rafforzata dalle impostazioni strutturaliste e, in particolar modo, dall'impianto althusseriano.

In queste poche righe non è possibile problematizzare adeguatamente la critica che Wood muove al filosofo francese. È tuttavia necessario sottolinearne due aspetti distinti – apparentemente contraddittori – le cui implicazioni ancora oggi si riverberano sulle contese aperte tra marxisti politici<sup>78</sup>.

Da una parte Wood sviluppa i severi giudizi che E.P. Thompson<sup>79</sup>, in *The Poverty of Theory*, aveva mosso contro Althusser – accusandolo di aver elaborato “un sistema chiuso – all’interno del quale i concetti circolano all’infinito, si riconoscono e si interrogano a vicenda – l’intensità della cui vita ripetitiva e introversa viene scambiata per ‘scienza'”<sup>80</sup>. D’altronde se “è perché la teoria di Marx [è] vera che ha potuto essere applicata con successo” e non “perché è stata applicata con successo” che è vera, è anche chiaro che ogni problema fondamentale trova spiegazioni nella purezza della teoria, e non in una storia a cui resta il ruolo dell’ancella<sup>81</sup>. Per il Marxismo Politico già dettagliato da Brenner non si può accettare che le classi siano definite “dalle funzioni richieste dal processo generale di produzione”, che non siano i soggetti di tale processo, ma che siano “determinate dalla sua forma”<sup>82</sup>; perché al contrario sono i rapporti di classe a dare sostanza e forma al modo di produzione e a costituire “*the principle of movement within [it]*”: a rendere il suo superamento una possibilità storica e non una necessità meccanica<sup>83</sup>.

77 Wood, a questo proposito, dedica notevoli sforzi a ricostruire una storia sociale del pensiero politico occidentale con risultati significativi. Si vedano, ad esempio, E.M. Wood, *Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*, Verso, London 2008; Ead., *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Verso, London 2012.

78 Si veda la sezione 3.2.

79 Thompson, che non può essere etichettato come marxista politico, fu tuttavia estremamente influente nella formazione di E.M. Wood. Molte le opere che la storica americana cita frequentemente, tra queste si vedano E.P. Thompson, *Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class?*, in “Social History”, vol. 3, n. 2, 1978, pp. 133-165; Id., *The Making of the English Working Class*, Penguin, London 2013 (1963); Id., *Time, Work-discipline, and Industrial Capitalism*, in “Past & Present”, vol. 38, n. 1, 1967, pp. 56-97. Sulla critica ad Althusser, oltre a *The Poverty of Theory*, cit., si veda Id., *The Politics of Theory*, in R. Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Routledge, London 2016, pp. 396-408.

80 Lo storico britannico conclude asserendo: “Se esiste un ‘marxismo’ del mondo contemporaneo che Marx o Engels avrebbero riconosciuto immediatamente come idealismo, quello è lo strutturalismo althusseriano” (E.P. Thompson, *The Poverty of Theory*, cit., pp. 17-18).

81 L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in Id. et al., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006 (1965), p. 55. E.P. Thompson, *The Poverty of Theory*, cit., pp. 21-25.

82 E. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico*, in L. Althusser et al., op. cit., p. 337 (corsivo dell’autore). Thompson e Wood si rifanno più volte alla prima parte della celebre locuzione di Marx, secondo cui sono gli uomini a fare “la propria storia” seppure non “in circostanze scelte da loro stessi” (K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2017 (1852), p. 25).

83 E.M. Wood, *The Politics of Theory and the Concept of Class: E.P. Thompson and His Critics*, in “Studies in Political Economy”, vol. 9, n. 1, 1982, pp. 59-70.

Per quanto possa sembrare che Wood si batta, come Thompson, per l'emancipazione della storia dal dominio astratto della teoria, vi è un secondo aspetto fondamentale della sua critica allo strutturalismo althusseriano, che trascina il Marxismo Politico in direzione opposta e che sarà foriero di numerose controversie.

Althusser, separando “da una parte, la determinazione in ultima istanza ad opera del modo di produzione (l'economia), dall'altra la relativa autonomia delle sovrastrutture e la loro efficacia specifica”<sup>84</sup>, per salvare l'autonomia della teoria e della conoscenza scientifica dall'empirismo, dal volontarismo, dall'umanesimo e dallo storicismo che ne avrebbero relativizzato la validità, ottiene – secondo Wood – un risultato paradossale. Infatti, tramite il concetto di *surdeterminazione*

che sottolinea la complessità e la molteplicità della causalità sociale, riservando la determinazione economica a una lontana “ultima istanza”, [...] finisce per allontanare completamente le determinazioni strutturali dalla storia.<sup>85</sup>

Il problema per Wood, è che “l'ora solitaria dell'‘ultima istanza’ non scocca mai, così “i problemi del [...] materialismo storico non sono tanto risolti quanto allontanati o elusi”<sup>86</sup>.

Wood non è qui preoccupata dalla subordinazione della storia alle strutture teoriche, ma al contrario, dal rischio che strutture reificate in una sfera ideale e lontana (al riparo dalla contingenza storica) perdano ogni capacità di condizionare l'analisi dei rapporti di classe, favorendo l'*autonomizzazione* della politica, con effetti disastrosi per l'organizzazione del conflitto sociale in senso rivoluzionario.

L'obiettivo delle polemiche che Wood dirige contro diversi marxisti althusseriani e strutturalisti è sostanzialmente politico<sup>87</sup>. La storica americana insiste per riqualificare la storia come unica via d'accesso alla teoria, non per liberarla dal condizionamento dell'impianto teorico del modo di produzione, come molti (critici e sostenitori) hanno pensato, bensì per rinsaldare la presa di tale impianto su di essa.

### 2.3 Le regole di riproduzione del capitalismo

Dal punto di vista della marxista americana – risulta ormai chiaro – il modo di produzione non si può definire meccanicamente: la “contraddizione tra forze e rapporti di produzione, così come elaborata da Marx, rappresenta una dinamica specifica del capitalismo e non una legge generale della storia”<sup>88</sup>. Se fosse vero il contrario, se la pressione

84 L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972 (1965), p. 92.

85 E.M. Wood, *Democracy Against Capitalism*, cit., pp. 7-9, 49-75.

86 Ivi, p. 59.

87 Qui non vi è spazio di approfondire un dibattito che meriterebbe di essere riconsiderato; da ricordare tuttavia, tra diverse altre, le critiche (in certi casi sfociate in polemiche) a N. Poulantzas, E. Laclau, B. Hindess, J. Hirst, C. Mouffe, G.A. Cohen e P. Anderson. Per approfondire, si vedano E.M. Wood, *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism*, cit., pp. 70-74; Ead., *Marxism without Class Struggle*, in “Socialist Register”, n. 20, 1984, pp. 239-271; Ead., *Democracy against Capitalism*, cit., pp. 4-10, 49-75; Ead., *The Politics of Theory and the Concept of Class: E.P. Thompson and His Critics*, cit., pp. 45-75; Ead., *The Retreat from Class*, cit.; Ead. e P. Meikins, *Beyond Class? A Reply to Chantal Mouffe*, in “Studies in Political Economy”, n. 17, 1985, pp. 141-165.

88 Ead., *Contradictions: Only in Capitalism?*, in “Socialist Register”, 2002, n. 38, p. 277. Vedi anche Ead., *Marxism and the Course of History*, in “New Left Review”, n. 147, 1984, pp. 101-104.

delle forze produttive sulla struttura sociale fosse la causa *indipendente* del movimento storico, dovremmo implicitamente ammettere che *ogni società* nel suo organizzarsi sia ispirata (consapevolmente o inconsapevolmente) da un principio *esterno ad essa*, da un desiderio di promuovere la sua evoluzione complessiva: priveremmo il movimento storico della sua *immanenza*, della sua capacità di giustificarsi in sé stesso, per subordinarne le traiettorie di sviluppo ai sussurri di un genio extra-storico come quello di Proudhon<sup>89</sup>. In questa prospettiva, tipicamente borghese e positivista, faremmo ancora una volta “dell’idea il soggetto e del soggetto propriamente detto, [...] il predicato”<sup>90</sup>: gli interessi di classe si potrebbero mettere da parte a vantaggio di interessi generali, perché le società sarebbero *fondamentalmente* ricomposte da una volontà comune idealizzata<sup>91</sup>.

Il principio primo del movimento storico – per il Marxismo Politico<sup>92</sup> – è interno alle società e concerne il conflitto sociale per il controllo del surplus:

La complessa struttura della dominazione sociale e politica ha sempre al suo centro l’estrazione del surplus dal processo di produzione – non solo perché questo processo genera i redditi su cui si alimenta l’intera struttura, ma anche perché il potere dell’oppressione sociale si fonda, in ultima analisi, sulla capacità di appropriarsi del surplus che la sostiene<sup>93</sup>.

Per questo è il rinnovarsi delle pratiche tramite cui, in contesti storicamente determinati, le classi dominanti riescono a indurre la produzione e ad assicurarsi il possesso del surplus, che può favorire o meno lo sviluppo delle forze produttive e dare sostanza e forma a nuove *regole di riproduzione sociale*.

La nuova centralità attribuita all’analisi dei *rapporti sociali d’appropriazione* – come già visto – non si traduce in una negazione della struttura del modo di produzione: “Finché la forma tramite cui il ‘plus-lavoro è estratto dal produttore diretto’ rimane sostanzialmente la stessa, siamo legittimi a riferirci a un modo di produzione come ‘feudale’, ‘capitalista’, e così via”<sup>94</sup>. Per la storica americana, infatti, “ogni particolare sistema di rapporti sociali d’appropriazione ha le sue proprie dinamiche, le sue proprie ‘regole di riproduzione’ e ovviamente questo è vero in particolare per il capitalismo”<sup>95</sup>.

Al dualismo tra *modi di produzione* formalizzati nell’astrazione della teoria e *formazioni sociali* contingentemente sviluppatesi<sup>96</sup>, Wood sostituisce un modo di pro-

Anche Brenner tornerà su questo tema: cfr. R. Brenner, C. Harman, *Debate: The Origins of Capitalism*, in “International Socialism: A quarterly review of socialist theory”, n. 111, 2003 (<https://isj.org.uk/the-origins-of-capitalism/>).

89 Cfr K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 2019 (1847) e P.-J. Proudhon, *Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*, Edizioni Anarchismo, Trieste 2016 (1846).

90 K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1977 (1843), p. 21.

91 La subordinazione degli interessi di classe, agli interessi dello sviluppo sociale complessivo, ha caratterizzato dalla Seconda Internazionale in poi gran parte delle scelte dei partiti comunisti occidentali.

92 Si veda la sezione 1.1.

93 E.M. Wood, *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism*, cit., p. 75.

94 Ead., *The Politics of Theory and the Concept of Class*, cit., p. 64.

95 Ead., *Social Property Relations in the 21st Century*, cit., p. 162.

96 Pur non condividendone appieno la tesi, segnalo un interessante articolo di T. Burns, *The concept of a social formation in the writings of E.P. Thompson and Ellen Meiksins Wood*, in “Capital & Class”, vol. XLVI, n. 2, 2022, pp. 257-277, in cui l’autore spiega come Wood osteggi in maniera decisa il concetto di formazione sociale.

duzione/appropriazione scaturito dalla storia, le cui distintive *regole di riproduzione* assumono una valenza strutturale. Pur non trascurando l'indagine storica di società precapitalistiche<sup>97</sup>, la marxista di New York dedica la maggior parte dei propri sforzi di ricerca a determinare e illustrare il funzionamento peculiare del capitalismo, e a tutti gli effetti nelle *laws of motion* di quest'ultimo trova le ragioni della sua *capillarità, pervasività e universalità*.

Il Marxismo Politico, prima del recente lavoro di Søren Mau, non tenta mai di formalizzare un proprio rapporto con la teoria del valore di Marx<sup>98</sup>, va per questo senza dubbio rilevata una certa ambiguità terminologica nei suoi adepti che si avvicinano alla critica dell'economia politica. Per quanto questa mancanza di chiarezza rappresenti un problema che torna spesso ad essere tema di discussione, invito il lettore a prestare attenzione allo spostamento di focus, che consente a E.M. Wood di aggirare alcuni aspetti controversi riguardanti la teoria del valore-lavoro.

Per la storica americana, Marx ci mostra in maniera indiscutibile come il modo di produzione capitalistico riesca a *incorporare* l'estrazione di plus-valore in un rapporto strettamente economico.

Nelle società precapitalistiche, la *produzione sociale* poteva svolgersi al di fuori del controllo delle classi dominanti, dato che l'accesso alle risorse naturali e ai supporti tecnologici necessari per produrre in *condizioni socialmente normali* era aperto a gran parte degli individui. «La cessione del plus-lavoro [non era] una condizione immediata della produzione»<sup>99</sup>; per cui i gruppi dominanti non potevano ottenere un afflusso di risorse che assicurandosi un diritto su parte della forza-lavoro o del lavoro dei gruppi subalterni. In tali contesti, era comune trovare un'identità tra gruppi «ruling» e «surplus-extracting»<sup>100</sup>, perché gli appropriatori necessitavano di un riconoscimento formale della propria posizione privilegiata, e di un potere esecutivo (più o meno diretto) che consentisse l'estrazione.

Le forme precapitalistiche [...] sono caratterizzate da modalità di estrazione del surplus «extra-economiche», come la coercizione politica, legale o militare, debiti o doveri consuetudinari, ecc., che richiedono il trasferimento del lavoro in surplus a un signore privato o allo stato attraverso servizi lavorativi, affitti, tasse e così via.<sup>101</sup>

Nel capitalismo, la proprietà – come chiarisce Marx parlando della proprietà fondiaria – «riceve la sua forma puramente economica, spogliandosi di tutte le precedenti guarnizioni e concrezioni politiche e sociali»<sup>102</sup>. «L'appropriatore rinuncia al potere politico diretto nel senso pubblico convenzionale, e perde molte delle forme tradizionali di

97 Si vedano, ad esempio, E.M. Wood, *Historical Materialism in “Forms Which Precede Capitalist Production*, ccit.; Ead., *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, Verso, London 1988; Ead., *Agricultural Slavery in Classical Athens*, in «American Journal of Ancient History», n. 8, 1983, pp. 1-47; Ead., *Landlords and Peasants, Masters and Slaves: Class Relations in Greek and Roman Antiquity*, in «Historical Materialism», vol. 10, n. 3, 2002, pp. 17-69.

98 Cfr. S. Mau, op. cit. Vi è un tentativo di S. Knafo, *Political Marxism and Value theory: Bridging the Gap between theory and History*, in «Historical Materialism», vol. 15, n. 2, 2007, pp. 75-104, che resta tuttavia marginale nel dibattito interno.

99 E.M. Wood, *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism*, cit., pp. 80-82.

100 Ead., *Capitalism, Merchants and Bourgeois Revolution*, cit., pp. 213-214.

101 Ead., *Democracy against Capitalism*, cit., p. 29.

102 K. Marx, *Il Capitale*, vol. III, cit., p. 770.

controllo personale sulla vita dei lavoratori”<sup>103</sup>, dato che “la pressione ‘extra-economica’ diretta o la coercizione aperta non sono, in linea di principio, necessarie per costringere il lavoratore espropriato a cedere il proprio plus-lavoro”<sup>104</sup>.

I gruppi dominanti rinunciano al privilegio formale, per una struttura sociale in cui ogni rapporto economico è estrattivo, ma non si può estrarre che attraverso rapporti economici. L'estrazione in tale contesto non avviene più per vie direttamente politiche tra individui diseguali, ma *indirettamente*, nel mercato capitalista tra individui uguali e sulla base di accordi apparentemente liberi e volontari.

La subordinazione sociale è regolata dal capitale: i produttori possono lavorare e accedere ai mezzi di sussistenza solo passando attraverso il capitale, mentre gli sfruttatori possono riaffermare la loro posizione dominante soltanto accumulando capitale. Tuttavia, questa *capital-centric extraction*<sup>105</sup> funziona esclusivamente all'interno di una *cornice politica* ben definita che garantisca la protezione assoluta della proprietà privata e impedisca ai produttori di utilizzare la propria forza lavoro e ottenere i mezzi di sussistenza al di fuori del mercato<sup>106</sup>. Così, come spiega Marx, se

il rapporto capitalistico presuppone la separazione fra i lavoratori e la proprietà delle condizioni di realizzazione del lavoro [...] la produzione capitalistica, appena poggi sui suoi piedi, non solo mantiene questa separazione, ma la riproduce su scala sempre crescente.<sup>107</sup>

La coercizione politica che si ripete (*im-mediata*) in ogni rapporto produttore-estratore nelle società precapitalistiche, nel capitalismo è anticipata e trasferita su una dimensione socio-strutturale: nell'estensione della *pervasività e capillarità* del mercato – al di fuori del quale il capitale non ha potere estrattivo<sup>108</sup>. Nel nostro sistema sociale, con il distanziamento del piano economico da quello politico, si ha la separazione del momento coercitivo da quello appropriativo, ora *mediati* dal mercato capitalista, che lungi dall'essere un luogo di opportunità e libertà è uno spazio coattivo di ineludibile oppressione.

Mentre il rapporto di sfruttamento tra signore e contadino può richiedere costrutti ideologici elaborati per essere mascherato, la relazione tra capitale e lavoro presenta una sfida opposta: il capitale ha certamente bisogno di mistificazioni e sostegni ideologici, ma può risultare più difficile rivelare, piuttosto che nascondere, la natura oppressiva del rapporto capitalistico, o concettualizzarla e catturarla teoricamente.<sup>109</sup>

103 E.M. Wood, *Democracy against Capitalism*, cit., p. 43.

104 Ivi, p. 29.

105 C. Post, *The American Road to Capitalism: Studies in Class-Structure, Economic Development and Political Conflict, 1620–1877*, Brill, Leiden 2011, p. 2

106 Vedi E.M. Wood, *The Origin of Capitalism*, cit., e Ead., *Democracy Against Capitalism*, cit.; C. Mattei, *The Capital Order: How Economists Invented Austerity and Paved the Way to Fascism*, Cambridge University Press, Chicago 2022: un'altra brillante ricercatrice influenzata dal Marxismo Politico chiarisce che la stabilità monetaria e la libertà dei rapporti salariali sono caratteristiche fondamentali di questo mercato, perché tutelano l'accumulazione e rafforzano il potere coercitivo del capitale.

107 K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, cit., p. 897 (corsivo mio).

108 E.M. Wood, *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism*, cit.

109 Ead., *Contradictions: Only in Capitalism?*, cit., p. 283. Wood scrive in particolare sul tema in *The Pristine Culture of Capitalism*, cit.

Il capitalismo obnubila la propria natura violenta. L'allontanamento della coercizione politica trasforma l'estrazione economica in un processo che pare giusto e naturale; così le lotte sociali, quando esplodono, non uniscono *im-mediatamente* economico e politico (come accadeva nelle società precapitalistiche), ma restano confinate a una dimensione contingente (i nemici sono certi capitalisti, certe imprese, certi settori)<sup>110</sup>. Non è un caso – commenta Wood – che le rivoluzioni socialiste siano andate a buon fine in paesi in cui la transizione capitalistica non si era ancora compiuta, al di fuori del mercato capitalista, infatti, le classi dominanti restano brutalmente oppressive, e la natura politica dell'oppressione di classe si mantiene evidente<sup>111</sup>.

Non abbiamo modo di dilungarci oltre sull'analisi delle *regole di riproduzione* del capitalismo, occorre notare, tuttavia, che Wood nella sua produzione scientifica è estremamente rigida nel difendere la natura squisitamente economica dell'estrazione capitalistica e nel cercare trasformazioni che rispondano a questo paradigma nelle sue analisi storiche.

Vi sono tre fondamentali ragioni per questa scelta. La prima è teorica: è proprio perché – *in linea di principio* – i gruppi dominanti nel capitalismo non possono estrarre che attraverso un rapporto economico nel mercato, che questo sistema ha generato una competizione sfrenata per efficientare la produzione, innovare, sostituire il lavoro con il capitale, abbassare i costi della riproduzione sociale, e ha potuto (e dovuto<sup>112</sup>) espandere il suo mercato ad ogni angolo del globo.

La seconda è di natura metodologica. Se la teoria viene dalla storia e non si possono controllare le deviazioni facendo riferimento a un dogma chiuso, è necessario essere più rigorosi e severi nel processo di astrazione, per non cedere alle pulsioni centrifughe e alle tensioni dispressive.

La terza è politica. La centralità dell'estrazione economica consente di mantenere il focus sulla natura di classe dell'oppressione, permette di preservare una critica sistematica al capitalismo e non solo ad alcuni suoi aspetti, e mantiene la *working class* al centro della lotta emancipatoria per il socialismo<sup>113</sup>. Questo non significa che non vi siano distinzioni di genere o razza che rafforzano lo sfruttamento nel mercato, ma per Wood è fondamentale riconoscere che sono contingentemente funzionali al capitalismo, non essenziali. Benché esso infatti “sia incline a cooptare qualunque forma di oppressione extra-economica che è storicamente e culturalmente disponibile in un dato contesto”<sup>114</sup>, è anche “unicamente indifferente alle identità sociali delle persone che sfrutta”<sup>115</sup>.

110 Da questa considerazione la centralità dell'idea leniniana di una coscienza politica che deve venire dall'esterno (V.I. Lenin, *Che fare?*, in *Opere complete*, vol. 5, Editori Riuniti, Roma, 1958, pp. 345-346).

111 Vedi E.M. Wood, *Labor; The State and Class Struggle*, in “Monthly Review”, vol. 49, n. 3, 1997. Per C. Mattei, op. cit., l'Europa nel primo dopoguerra, fu presa da un'ondata rivoluzionaria proprio per il riavvicinamento del politico e dell'economico portato dalla guerra.

112 Il capitalismo continua a mostrificare ciò che è esterno al suo mercato e al suo potere estrattivo.

113 Su questo aspetto, meno trattato nel *paper* si vedano E.M. Wood, *Why Class Struggle is Central*, in “Against the Current”, n. 10, 1987, pp. 7-9; Ead., *Marxism without Class Struggle*, cit; Ead., *Labor; The State and Class Struggle*, cit.; Ead., *Capitalism and Human Emancipation*, in “New Left Review”, vol. 167, n. 1, 1988, pp. 3-20. Ead., *Capitalism and Social Rights*, in “Against the Current”, n. 140, 2009, pp. 28-32.

114 Ead., *Capitalism and human emancipation: Race, gender, and democracy*, in N. Holmstrom (ed.), *The Socialist Feminist Project: A Contemporary Reader in Theory and Politics*, Monthly Review Press, New York 2002, p. 278.

115 Ead., *Democracy Against Capitalism*, cit., p. 267. Continua Wood nella pagina successiva: “Il

### 3. Criticità e dispute interne al Marxismo Politico

#### 3.1 Il dibattito Brenner-Wood

Come abbiamo ormai capito, tanto Brenner quanto Wood tracciano una linea di separazione netta tra le opportunità di profitto nel mercato (le quali fanno leva in particolar modo sulla possibilità di speculare attorno all'accesso privilegiato a risorse scarse in un dato contesto) e gli *imperativi* di mercato specificamente capitalisti, che *costringono* gli attori sociali, e scatenano la corsa ad innovare continuamente le forze produttive. Questi imperativi avevano preso forma e sostanza – secondo la tesi di Brenner – nell'Inghilterra rurale del XVII secolo, e da lì – secondo le elaborazioni di Wood – si erano estesi al globo per via della loro pulsione a universalizzarsi<sup>116</sup>.

Il *framework* sembrava associare i rapporti sociali capitalistici a contesti di *market dependence*: in cui gli attori socioeconomici dovevano impegnarsi nello scambio commerciale per riprodurre la propria posizione sociale, tramite la realizzazione di profitto o la vendita della forza lavoro. Tuttavia, tra la dipendenza dal mercato di Brenner e gli imperativi del mercato di Wood vi era una distinzione non solo formale: essa nascondeva alcune ambiguità problematiche che sono emerse durante il dibattito Brenner-Wood, tenutosi sulle pagine del “Journal of Agrarian Change” nei primi anni Duemila<sup>117</sup>.

La disputa scaturisce da una tesi di Brenner secondo cui, per ragioni diverse, ma *parallele* a quelle dell'Inghilterra, i produttori agricoli dei Paesi Bassi settentrionali hanno vissuto una transizione capitalista precoce nel Seicento. Il fattore scatenante era stato un degrado della fertilità dei terreni agricoli, che aveva costretto i contadini olandesi a rivolgersi al mercato del grano per la sussistenza. Questa dipendenza li aveva spinti a produrre merci per lo scambio, concentrandosi sull'allevamento del bestiame e la produzione lattiero-casearia per l'esportazione. Alla fine, con l'aiuto della finanza urbana e delle bonifiche, ciò portò ad una serie di specializzazioni, investimenti e miglioramenti produttivi lungo linee simili a quelle inglesi.

Wood su questa analisi rompe fermamente con Brenner, e afferma che il collega è caduto nel ragionamento circolare che ha sempre contestato ai seguaci del modello commerciale, secondo cui una crescita degli scambi, innescata da fattori economici oggettivi (in questo caso, il degrado della fertilità del suolo) può essere sufficiente a spiegare una transizione al capitalismo<sup>118</sup>. Brenner – insiste Wood – ha dimenticato di chiarire se il mercato fosse davvero diventato *imperativo o meno*. Rivedendo il caso, Wood giunge alla conclusione che i produttori olandesi, pur dipendenti dal mercato, continuavano a riprodursi socialmente attraverso dinamiche precapitalistiche. Il suo argomento inietta una dose di chiarezza teorica nelle spesso confuse discussioni sulle dinamiche inerenti al

---

punto è che, se il capitale trae vantaggi dal razzismo o dal sessismo, non è a causa di una tendenza strutturale del capitalismo verso l'ineguaglianza razziale o l'oppressione di genere, ma piuttosto perché tali forme di discriminazione mascherano le realtà strutturali del sistema capitalistico e dividono la classe lavoratrice”.

116 Ead., *The Origin of Capitalism*, cit.; Ead, *Empire of Capital*, Verso, London 2003.

117 R. Brenner, *The Low Countries in the Transition to Capitalism*, in “Journal of Agrarian Change”, vol. I, n. 2, 2001, pp. 169-241; E.M. Wood, *The Question of Market Dependence*, in “Journal of Agrarian Change”, vol. II, n. 1, 2002, pp. 50-87; C. Post, *Comments on the Brenner-Wood Exchange on the Low Countries*, in “Journal of Agrarian Change”, vol. II, n. 1, 2002, pp. 88-95.

118 E.M. Wood, *The Question of Market Dependence*, cit., pp. 54-55.

processo di transizione, e per questo lo espongo qui in quattro punti<sup>119</sup>:

1. Il successo dell'agricoltura olandese si basava sulla potenza militare e commerciale della sua Repubblica e dei suoi mercanti. Come è consueto nel commercio precapitalista, istituzioni extra-economiche, come le corporazioni monopolistiche e le compagnie, assicuravano la realizzazione dei profitti attraverso la monopolizzazione dei mercati: i profitti venivano, dunque, realizzati nella circolazione con mezzi politicamente costituiti e non nella produzione sviluppando incessantemente e sistematicamente le forze produttive.
2. La dipendenza dal mercato del grano non stava forzando un'intensificazione del processo produttivo. I prezzi relativamente bassi del grano baltico e la sofisticazione commerciale precapitalistica della Repubblica olandese erano sufficienti a realizzare profitti secondo l'antica pratica dell'arbitraggio: comprare a basso costo e vendere a prezzo elevato in mercati diversi.
3. La specializzazione, che Brenner qui usa come indice cruciale dello sviluppo capitalista, è esistita a lungo nelle economie precapitalistiche senza generare una corsa verso l'efficientamento.
4. Per individuare l'emergere delle *regole di riproduzione* capitalistiche, molto più significativa di un'analisi di un ciclo economico in espansione è uno studio delle reazioni degli attori economici all'esaurirsi del ciclo. Solo questo ci permette di identificare la nascita di imperativi capitalistici autosufficienti. Nei Paesi Bassi, l'investimento nel processo produttivo aumentò quando le condizioni per il profitto erano buone, ma quando i prezzi agrari crollarono in tutta Europa a metà del XVII secolo, l'innovazione produttiva si arrestò completamente; una dinamica, secondo Wood, tipica delle società precapitalistiche. Al contrario, l'agricoltura inglese aveva superato un punto di non ritorno e mostrava un nuovo tipo di sensibilità ai prezzi. Di fronte a una recessione, i contadini dipendenti dal mercato per l'accesso alla terra non potevano semplicemente ritirarsi dalla produzione, quindi continuavano a innovare i loro metodi di produzione per massimizzare i profitti. Il fallimento nel competere significava l'espropriazione, la proletarizzazione, la migrazione o la fame.

Due sono stati i contributi decisivi dell'intervento di Wood. Tramite il primo – quello più immediatamente riconosciuto dagli storici – Wood ha mostrato che la produzione per il mercato è ben lontana dall'essere una condizione sufficiente per determinare l'emergere degli imperativi capitalistici<sup>120</sup>.

Più implicitamente, tuttavia, Wood, nella sua polemica con Brenner, ha in realtà sottolineato un elemento cruciale della sua critica metodologica, che il collega sembrava aver perso di vista. Le *regole di riproduzione* capitalistiche si definiscono contingentemente nell'esperienza storica dell'Inghilterra agraria del XVII. Certo, si può confutare questa tesi, e trovare un'altra prima origine, ma il procedimento non può essere svolto alla leggera. Se i rapporti sociali capitalistici si affermassero indipendentemente in altri contesti storico-geografici allora l'intera impalcatura teorica del Marxismo Politico sarebbe messa in discussione, perché si riametterebbe una necessità storica nelle relazioni capitalistiche, che troverebbero diversi modi, tempi e spazi per affermarsi.

119 Ivi, pp. 52-59, 69-70.

120 Ivi, p. 68.

Entrambi gli aspetti della risposta di Wood, a mio avviso, verranno debolmente interiorizzati dalla scuola, che manterrà al suo interno una contraddizione su cui recentemente si è aperta una nuova aspra controversia.

### 3.2 Il crescere di una scuola e la frattura dello Storicismo Radicale

La produzione storico-teorica dei marxisti politici, dalla questione della transizione al capitalismo, che resta tuttora uno dei fuochi principali d'indagine<sup>121</sup>, si è aperta negli ultimi vent'anni a diversi altri terreni di ricerca. Tanto le originali tesi di Brenner sulla stagnazione secolare e la crisi del capitalismo che hanno animato il *Second Brenner Debate*<sup>122</sup>, quanto le posizioni di Wood sull'imperialismo del capitale<sup>123</sup>, a cui non possiamo dedicare spazio in queste pagine, pur energicamente contestate da accademici interni ed esterni alla corrente, non solo hanno mostrato quanto ampia fosse l'influenza conseguita dai due storici nei primi anni Duemila, ma hanno anche dischiuso un'ampia serie di possibilità per le fitte schiere di allievi che si andavano formando sui banchi dell'Università

- 
- 121 Si vedano a questo proposito, G. Comninel, *English Feudalism and the Origins of Capitalism*, in "Journal of Peasant Studies", vol. XXVII, n. 4, pp. 1-53; S. Dimmock, *England's Second Domesday and the Expulsion of the English Peasantry*, Brill, Leiden 2024 e Id., *The Origin of Capitalism in England, 1400-1600*, Brill, Leiden 2014; C. Post, *The American Road to Capitalism*, cit.; X. Lafrance, S. Miller, *The Transition to Capitalism in Modern France*, cit.; S. Miller, *State and Society in Eighteen-Century France: A study of Political Power and Social Revolutions in Languedoc*, Haymarket Books, London 2023; M.A. Źmolek, *Rethinking the Industrial Revolution: Five Centuries of Transition from Agrarian to Industrial Capitalism in England*, Brill, Leiden 2013; J.M. Zácarés, *Beyond market dependence: The Origins of Capitalism in Catalonia*, in "Journal of Agrarian Change", vol. XVIII, n. 4, 2016, pp. 749-767; E.B. Sørensen, *The Making of Agrarian Capitalism: Social Relations and Economic culture in Sixteenth and Seventeenth Century England*, tesi di dottorato, Università di Aarhus, Danimarca 2019; G. Brunazzi, *Rapporti sociali e conflitti di classe nell'Inghilterra del XVIII secolo: Verso una nuova teoria materialista della Transizione al Capitalismo*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano 2022; J. Evans, *Colonialism(s), Race, and the Transition to Capitalism in Canada*, in C. Post, X. Lafrance (eds.), *Case Studies in the Origins of Capitalism*, Palgrave Macmillan, London 2019, pp. 191-213.
- 122 Il *Second Brenner Debate* si scatenò in seguito alla pubblicazione di *Uneven Development and the Long Downturn*, in "New Left Review", n. 229, 1998, pp. 1-265, da parte di Robert Brenner, poi estesosi in un libro (R. Brenner, *The Economics of Global Turbulence: The Advanced Capitalist Economies from Long Boom to Long Downturn, 1945-2005*, Verso, London 2006). In breve, secondo Brenner, da mezzo secolo l'economia mondiale è intrappolata in una crisi di redditività provocata da una cronica sovraccapacità nella produzione manifatturiera globale. Questo problema è emerso inizialmente con il rientro delle aziende tedesche e giapponesi nei mercati di esportazione già saturi dopo la Seconda guerra mondiale, ed è andato peggiorando nel tempo. La sovraccapacità cronica è il sintomo di un difetto nel meccanismo economico del capitalismo, derivante dall'anarchia della produzione di mercato: le aziende in settori sovraffollati, gravate da costi sommersi, non hanno incentivi a ritirarsi da attività non redditizie, e occupandoli generano concorrenza feroce, calo dei tassi di profitto e, infine, stagnazione. La tesi è senza dubbio controversa, ma ben più acuta di quanto non suoni in queste poche righe, tanto che su "Historical Materialism", due *special issues* ("Historical Materialism", vol. 4, n. 1, 1998, e "Historical Materialism", vol. 5, n. 1, 1999) – in cui intervennero marxisti del calibro di W. Bonefeld, A. Freeman, A. Shaikh, T. Smith, G. Carchedi, S. Clarke, C. Harman – vennero dedicati a discuterla. Al di fuori dei fascicoli sopracitati, per approfondire il tema val la pena leggere la risposta di G. Arrighi, *The Social and Political Economy of Global Turbulence*, in "New Left Review", vol. 20, 2003, pp. 5-71.
- 123 Vedi E.M. Wood, *Empire of Capital*, cit., e Ead., *A Reply to Critics*, in "Historical Materialism", vol. 15, n. 3, 2007, pp. 143-170.

della California (dove Wood ha studiato e Brenner insegnato per oltre quarant'anni) e su quelli dell'Università di York, in Canada (dove Wood ha ottenuto una cattedra nel 1967).

In particolare, attorno a Samuel Knafo e Benno Teschke, attualmente docenti all'università del Sussex, si sono sviluppati alcuni dei filoni d'inchiesta più originali. L'acCADEMICO canadese, sostenuto da una metodologia storistica che valorizza scrupolosamente l'agentività degli attori sociali<sup>124</sup>, sta riscrivendo la storia della finanza e del managerialismo<sup>125</sup>, e incoraggiando nuove prospettive di ricerca nell'ambito dell'*International Political Economy* (IPE). Il collega tedesco compie un'operazione simile in campo geopolitico, con un impatto significativo nello studio delle *International Relations* (IR)<sup>126</sup>.

La scuola inglese, se così possiamo definire quella costituita da Knafo e Teschke attraverso i rapporti scientifici intrattenuti in una carriera ormai lunga<sup>127</sup>, è venuta di recente a scontrarsi con quella nord-americana – rappresentata da C. Post, X. Lafrance, S. Miller, J. Evans, S. Salour, M. Zmolek – rimasta più aderente ai principi di R. Brenner e di E. M. Wood.

La diaatriba è stata aperta da un articolo profondamente polemico – *Political Marxism and the Rules of Reproduction of Capitalism: A Historicist Critique* – pubblicato da Knafo e Teschke nel 2020 e ripreso nel 2021 in un numero speciale di “Historical Materialism”, interamente dedicato ad esso<sup>128</sup>.

La riflessione dei due autori scaturisce da un'osservazione epistemologica: se il capitalismo ha preso forma in unico momento decisivo – quello della transizione inglese studiata da Brenner – e ha leggi chiare e inoppugnabili che Wood ha già formalizzato, alla ricerca storica non resta che verificare come e quando le *regole di riproduzione* capitalistiche si siano venute ad imporre in contesti terzi. A cosa si riduce il potere euristico della storia? Non è essa forse già predeterminata – una volta ancora – da una teoria?

Occorre precisare che la critica interna non nasce dal nulla. A partire dai primi anni Duemila, con l'affermarsi del Marxismo Politico come scuola, tra le fila della sinistra accademica erano maturate tre contestazioni essenzialmente concernenti le tendenze del Marxismo Politico a *reificare* 1) una peculiare dimensione sociopolitica che consentireb-

124 Vedi S. Knafo, *The Fetishizing Subject of Marx's Capital*, in “Capital & Class”, vol. XXVI, n. 1, 2002, pp. 145-75; Id., *Critical Approaches and the Legacy of the Agent/Structure Debate in International Relations*, in “Cambridge Review of International Affairs”, vol. XXIII, n. 3, 2010, pp. 493-516; Id., *Critical Methodology and the Problem of History*, in J. Montgomerie (ed.), *Critical Methodologies in Political and Cultural Economy*, Routledge, London 2017, pp. 94-99.

125 Vedi, tra gli altri, Id., *The Making of Modern Finance: Liberal Governance and the Gold Standard*, Routledge, London 2013; Id., *Financial Crises and the Political Economy of Speculative Bubbles*, in “Critical Sociology”, vol. 39, n. 6, 2013, pp. 851-67; Id., *Neoliberalism and the origins of public management*, in “Review of International Political Economy”, vol. 27, n. 4, 2019, pp. 780-801.

126 B. Teschke, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*, Verso, London 2003; Id., *IR Theory, Historical Materialism, and the False Promise of International Historical Sociology*, in “Spectrum: Journal of Global Studies”, n. 6, 2014, pp. 1-66; L. Von Pfaler, B. Teschke, *Quo Vadis, Historical International Relations? Geopolitical Marxism and the Promise of Radical Historicism*, in “Uluslararası İlişkiler Dergisi”, vol. 21, n. 82, 2024, pp. 21-40 (<https://doi.org/10.33458/uidergisi.1474307>).

127 Tra i marxisti politici oggi in attività, moltissimi hanno studiato con S. Knafo o B. Teschke. Si considerino tra gli altri P. Salgado, M. Beck, J.M. Zácarés, M. Pal, M. Konings e S. Parris.

128 S. Knafo e B. Teschke, *Political Marxism and the Rules of Reproduction of Capitalism: A Historicist Critique*, in “Historical Materialism”, vol. 29, n. 3, 2020, pp. 54-83.

be lo sviluppo dei rapporti economici capitalisti; 2) il lavoro salariato come unica forma di oppressione sociale; 3) il caso inglese, producendo nel peggiore dei casi una storia eurocentrica ed esclusiva<sup>129</sup>.

Knafo e Teschke riconoscono la validità delle obiezioni e avvertono (non a torto) un certo ristagno teorico nei lavori dei colleghi. Si lanciano così in un’impresa che mira a salvare il Marxismo Politico da sé stesso. Nel loro articolo denunciano l’eterno ritorno dello strutturalismo (e dell’economicismo) e dichiarano di voler sviluppare “un’interpretazione del capitalismo maggiormente incentrata sull’*agency*, che si basi in modo più esplicito sul concetto di rapporti sociali”<sup>130</sup>. A detta dei due ricercatori:

gli approcci strutturali [...] hanno perpetuato un problematico feticismo del mercato e sottovalutato il cambiamento sociale nel capitalismo. Più fondamentalmente, limitano la nostra capacità di utilizzare la storicizzazione come pratica di teorizzazione.<sup>131</sup>

Wood e Brenner vengono accusati dai due allievi di aver tradito la loro stessa svolta storicista, ipostatizzando concettualmente un unico *ideal-tipo* di capitalismo<sup>132</sup>. I professori di Brighton ripartono dalla controversia sul caso olandese e dal cortocircuito meccanicista nell’analisi di Brenner, ma mentre Wood aveva risposto rafforzando la definizione della struttura di mercato necessaria ai rapporti capitalistici, e sottolineando l’unicità del caso inglese, essi procedono in direzione opposta: sviluppano le conseguenze dei risultati di Brenner e liberano l’analisi storica da ogni costruzione strutturale allo scopo di radicalizzare “*the agent-centred and historicist contribution of Marx*”<sup>133</sup>.

Il risultato dei loro sforzi è una nuova corrente teorica (per il momento interna al Marxismo Politico) che viene definita Storicismo Radicale (*Radical Historicism*). Essa si fonda su tre principi metodologici: 1) la definizione, nella storia, degli “*specific actors*” protagonisti delle trasformazioni in un campo di riferimento, 2) la ricerca delle “*counter-intuitive innovations*”, realizzate da questi attori, 3) la scoperta degli “*unintended outcomes*”, da loro generati<sup>134</sup>. Invitando a smontare ogni costruzione teorica, a cercare le differenze più

129 Vedi per esempio, A. Anievsk, K. Nişancıoğlu, *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism*, Pluto Press, London 2015; J. Banaji, *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation*, Brill, Leiden 2010; J.M. Blaut, *Robert Brenner in the Tunnel of Time*, in “Antipode”, vol. 26, n. 4, 1994, pp. 351-74; S. Rioux, *The Fiction of Economic Coercion: Political Marxism and the Separation of Theory and History*, in “Historical Materialism”, vol. 21, n. 4, 2013, pp. 92-128; J.K. Gibson-Graham, *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*, Blackwell, Oxford 1996; C. Hesketh, *The survival of non-capitalism*, in “Environment and Planning D: Society and Space”, vol. XXXIV, n. 5, 2016, pp. 877-894.

130 S. Knafo, B. Teschke, *Political Marxism and the Rules of Reproduction of Capitalism: A Historicist Critique*, cit., p. 3.

131 Ivi, p. 2.

132 Ivi, pp. 7, 23.

133 S. Knafo, B. Teschke, *Political Marxism and the Rules of Reproduction of Capitalism*, cit., pp. 1, 2, 3, 7, 16.

134 Ivi, pp. 19-21. In un recente *workshop* tenutosi a Brighton (23-24 maggio 2024) a cui ho partecipato, su un confronto epistemologico e metodologico tra Marxismo Politico e Storicismo Radicale, mi è parso ormai chiaro che molti degli allievi di S. Knafo e B. Teschke (più certamente di quanto non auspicino i maestri) siano pronti a lasciare Marx, per un approccio empirista e relativista. Nelle lunghe conversazioni che ho avuto il piacere di intrattenere con S. Knafo, intellettuale brillante, ho avuto modo di fargli notare che la liberazione della storia da ogni costruzione teorico-strutturale corre inevitabilmente questo rischio.

che le astrazioni, per dettagliare gli aspetti originali di ogni particolare traiettoria storica (*lineages*), Knafo e Teschke giungono a proporre la sostituzione della struttura teorica del modo di produzione capitalistica con la nozione di *capitalist practices*<sup>135</sup>.

Questa prospettiva (a mio parere inconciliabile con il Marxismo e con il pensiero di E.M. Wood) pur aspramente osteggiata da numerosi colleghi negli articoli raccolti sul numero 29.3 (2021) di “Historical Materialism”, ha avuto l’inevitabile merito di stimolare una nuova corsa alla ricerca teorica e politica.

Non vi è qui spazio per problematizzare gli elementi sollevati in un dibattito estremamente ricco che, a detta di J.M. Zácarés, “influerà decisivamente”, come aveva fatto quello sulla “transizione olandese”, “nuove generazioni di marxisti politici”<sup>136</sup>. Credo sia importante, tuttavia, nelle ultime battute dell’articolo sottolineare alcuni fondamentali interventi – primo tra tutti quello di Charlie Post, che rileva una problematica centrale dell’elaborazione degli studiosi di Brighton:

Il mancato chiarimento da parte di Knafo e Teschke delle regole di riproduzione che definiscono il capitalismo ci porta, ancora una volta, ad “assumere proprio ciò che necessitava di essere spiegato”: le origini dello sviluppo capitalistico.<sup>137</sup>

Le *capitalist practices* di Knafo e Teschke permettono di nuovo al capitalismo di essere dappertutto e da nessuna parte, dato che prodromi del suo sviluppo si possono rintracciare in ogni peculiare spazio sociale investigato e non vi è una regola che sancisca *qui è* (o *qui non è*) capitalismo<sup>138</sup>. Di fondamentale importanza anche la precisazione di Jessica Evans, secondo cui

un’analisi del modo di produzione era, per Marx, precisamente ciò che permetteva una comprensione storicamente specifica del potere di classe e, di conseguenza, la capacità di organizzare risposte politiche strategiche ad agenti e strutture di oppressione che assumono forme variabili.<sup>139</sup>

L’attenzione a pratiche particolari porta a frammentare gli obiettivi e i percorsi di lotta – che Wood si preoccupava di riunire oltre la scomposizione post-moderna – proprio quando si ripresenta la possibilità storica di pensare un’alternativa sociale complessiva.

In ultimo, porto l’attenzione su due tra i contributi più originali e fertili tra quelli registrati nel dibattito: quelli di X. Lafrance e J.M. Zácarés. Del primo credo sia

135 Ivi, pp. 22-25.

136 J.M. Zácarés, *Two Historicisms: Unpacking the Rules of Reproduction Debate*, in “Historical Materialism”, vol. 29, n. 3, 2021, p. 195.

137 C. Post, *Structure and Agency in Historical Materialism: A Response to Knafo and Teschke*, in “Historical Materialism”, vol. 29, n. 3, 2021, p. 115.

138 Il recente seminario di Brighton ha mostrato come il micro-focus sugli agenti e sui loro campi di riferimento – avulsi da un contesto generale (che per gli storici radicali è inanalizzabile) – abbinato alla ricerca ossessiva di elementi contro-intuitivi non faccia altro che frammentare la comprensione della realtà storica e allontanarci da una verità complessiva – fondamentale per l’organizzazione del conflitto sociale.

139 J. Evans, *Mediating Capitalism’s “Rules of Reproduction” with Historical Agency: Political Marxism, Uneven and Combined Development and Settler-Capitalism in Canada*, in “Historical Materialism”, vol. 29, n. 3, 2021, p. 156. Per approfondire il dibattito si veda anche la replica alle critiche di S. Knafo e B. Teschke: *The Antinomies of Political Marxism: A Historicist Reply to Critics*, in “Historical Materialism”, vol. 29, n. 3, 2021, pp. 245-284.

potenzialmente sviluppabile l'interpretazione delle strutture sociali come “*alienated social relations*”<sup>140</sup>, del secondo è coraggiosa la scelta di prendere le distanze dal maestro (S. Knafo) per arrivare a proporre una reinterpretazione del movimento storico in funzione del rapporto dialettico tra *rent extraction* e *capitalist production*, due diversi modelli di estrazione del surplus, capaci di generare meccanismi socioeconomici profondamente distinti<sup>141</sup>.

### *Conclusione*

Questo articolo, come già precisato, non vuole chiudere ma aprire riflessioni e confronti. Oggi, nei principali palcoscenici anglosassoni, i marxisti politici sono al centro del dibattito teorico su molteplici temi fondamentali per la comprensione del nostro presente: il rapporto tra economia e politica, tra rendita e profitto, tra geopolitica e marxismo, tra finanza e capitalismo, tra classe, genere e razza, oltre che sulle trasformazioni del modo di produzione.

L'introduzione dei paradigmi, dei metodi e delle pratiche del Marxismo Politico nel contesto italiano è imprescindibile per rilanciare nel nostro Paese un approccio autenticamente materialista all'analisi storica, e per aprire ai nostri ricercatori il cuore delle più importanti dispute internazionali.

Spero di aver mostrato con sufficiente chiarezza come, nei suoi cinquant'anni di vita, la scuola sviluppata da R. Brenner ed E.M. Wood non solo abbia fornito interpretazioni teoricamente valide e politicamente fertili della storia del capitalismo, ma abbia anche saputo innovare e innovarsi come poche altre correnti teoriche, attraverso la critica epistemologica continua.

Knafo e Teschke, pur giungendo a conclusioni che ritengo errate, sollecitano tramite il loro articolo del 2020 un'intuizione decisiva: se la storia è la via d'accesso principale a una teoria materialista, la teoria deve aggiornarsi con l'evolvere del processo storico e il Marxismo Politico, proprio per questo, non può prescindere da un'incessante ridiscussione delle sue chiavi analitiche.

140 X. Lafrance, *The Vacuity of Structurelessness: Situating Agency and Structure in Exploitative and Alienated Social Relations*, in “Historical Materialism”, vol. 29, n. 3, 2021, pp. 84-106.

141 Per una elaborazione del quadro teorico si veda J.M. Zácarés, *Residential Accumulation: A Political Economy Framework*, in “Housing, Theory and Society”, vol. 41, n. 1, 2024, pp. 4-26.

L'EDUCAZIONE NELL'EPOCA  
DELLA RIPRODUCIBILITÀ TECNICA.  
NOTE SU WALTER BENJAMIN

SIMONE LANZA

*Il bambino non si esprime attraverso le cose,  
ma esprimere le cose attraverso sé.<sup>1</sup>*

Gustav Friedrich Hartlaub

Collezionista di aforismi, ultimo *homme de lettres*, traduttore, eclettico, Walter Benjamin<sup>2</sup> spaziava fra tutti i grandi temi filosofici e letterari che il mondo contemporaneo gli poneva; il suo “carattere distruttivo” gli permetteva di “togliere di mezzo le tracce della nostra vecchiaia”<sup>3</sup>. Per questo motivo, proprio perché vedeva “ovunque strade”, egli si trovava “sempre al crocevia”<sup>4</sup>. Perseguitato dalla *malchance*, si trovò sempre al posto sbagliato nel momento sbagliato – suggeriva Hannah Arendt<sup>5</sup>. La vita di Benjamin è stata quella di un pensatore “rigorosamente inclassificabile”<sup>6</sup>, ma anche “una testimonianza così autentica dei tempi e luoghi più bui del nostro secolo”<sup>7</sup>; la sua scrittura, da sola, è rivoluzionaria e “il suo linguaggio dà forma sensibile all'invisibile”<sup>8</sup>.

Benjamin percorse tante strade, ma non decise mai se, da Berlino, dirigersi verso New York, Gerusalemme o Mosca, continuando su cammini sfortunati, come quello per Port Bou. Le riflessioni di Benjamin sulla gioventù e sull'infanzia sono di grande interesse e

- 
- 1 W. Benjamin, *G.F. Hartlaub. Il genio nel bambino*, in *Figure dell'infanzia. Educazione, letteratura, immaginario*, a cura di F. Cappa, M. Negri, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. 61.
  - 2 Per i testi benjaminiani si sono verificate le citazioni utilizzando il testo originale in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974-1989 (da qui in poi indicati con la sigla GS); e facendo riferimento al materiale consultabile su: [www.textlog.de/benjamin](http://www.textlog.de/benjamin). Dove si è ritenuto necessario la traduzione è stata modificata, indicando sempre la traduzione italiana più vicina.
  - 3 Id., *Il carattere distruttivo*, in *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, a cura di M. Palma, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 178-179. Cfr. anche M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, Paris 1988, p. 121.
  - 4 Cfr. H. Arendt, *Walter Benjamin*, in H. Arendt, W. Benjamin, *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, Giuntina, Firenze 2017, p. 64.
  - 5 *Ibidem*.
  - 6 M. Löwy, *Rédemption et utopie*, cit., p. 121.
  - 7 H. Arendt, op. cit., p. 60.
  - 8 Ivi, p. 76.

si intrecciano con quelle sulla radio e sul cinema – oggi definiti mass media. Soprattutto, egli indagò come questi media iniziassero a modificare le modalità dell’attenzione in un’epoca – quella della riproducibilità tecnica dell’arte – che stava trasformando il senso dell’esperienza umana e, pertanto, della stessa educazione.

Va subito precisato che Benjamin non si trovava ancora di fronte alla trasformazione tecnica dell’educazione – come capita a noi oggi quando affidiamo bambini e bambine all’educazione informale degli schermi –, ma semplicemente a due fenomeni paralleli: la trasformazione dei processi attentivi tramite i nuovi media e la trasformazione del potere educativo delle cose nel gioco. Seguirò le interpretazioni proposte da Benjamin, quale uno dei più profondi pensatori di quell’*etica apolide*<sup>9</sup> che, esplicitamente o implicitamente, andava formulando riflessioni sul senso della pedagogia e sulle modalità concrete dell’educazione dal punto di vista di un continente che stava affondando. Quell’Atlantide perduta era la *koinè* ebraico-tedesca della Mitteleuropa<sup>10</sup>, una generazione nata tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo, distrutta o dispersa dalla Seconda guerra mondiale, ma che, cercando quanto c’era di più autentico nella tradizione del suo popolo, aveva messo a nudo la trama dell’umano di fronte alla sua estinzione e alla devastazione della Madreterra. Una *koinè* tanto totalmente assimilata all’ordine profano e materialista della modernità, quanto totalmente estranea alla sua dimensione religiosa, al capitalismo come religione, come feticismo della merce.

Si è largamente fatto ricorso a Benjamin per le sue lucide analisi sul cambiamento dell’*esperienza* dell’essere umano moderno che vive l’arte sotto forma di riproducibilità tecnica, così come alle sue profonde intuizioni in merito all’infanzia. Vorrei cercare di descrivere l’idea di esperienza infantile e quella del potere educativo degli oggetti attraverso questo aforisma caro a Benjamin: “il bambino non si esprime attraverso le cose, ma esprimere le cose attraverso sé”<sup>11</sup>. Cosa significa che il bambino esprime le cose anziché esprimersi attraverso di esse? Che ruolo gioca l’oggetto nello sguardo infantile? Cosa ci suggerisce lo sguardo infantile in un’epoca in cui lo sguardo stesso sulle cose è modificato dalle nuove tecnologie? Cosa ci dice lo sguardo infantile della svolta storica che la società nell’epoca della riproducibilità tecnica dell’arte crea nei processi stessi di esperienza, ricordo, attenzione? Le riflessioni frammentarie di Benjamin delineano forse non solo una radicale critica di un mondo che sempre più si presenta come un’immane raccolta di merci fin nei suoi giocattoli più minimi, deteriorando l’esperienza infantile dello *Spielen* (nel suo triplice significato di “giocare”, “suonare”, “recitare”), ma anche una prospettiva materialistica (non romantica) di pedagogia proletaria, cioè messianica e rivoluzionaria, capace di interpretare l’azione plurale (e intergenerazionale) come porta da cui passare per uscire dal tempo omogeneo e vuoto dell’educazione quale mera conservazione, capace di comprendere l’educazione come appuntamento segreto delle generazioni.

- 
- 9 Mi ispiro all’espressione “etica politica della diaspora” impiegata da Judith Butler, secondo cui il punto di vista dell’apolide ha un ruolo cruciale per Benjamin come per Arendt. Cfr. J. Butler, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, p. 131.
- 10 Seguo, quindi, la ricostruzione proposta da Löwy in M. Löwy, *Rédemption et utopie*, cit.. Si sono anche privilegiate le letture critiche di Benjamin provenienti da quella stessa *koinè* ebraica (Theodor W. Adorno, Gershom Scholem, Hannah Arendt, Ernst Bloch, Michael Löwy, Judith Butler).
- 11 W. Benjamin, *G.F. Hartlaub. Il genio nel bambino*, cit., p. 61. Gustav Friedrich Hartlaub (1884-1963) è stato uno storico dell’arte tedesco, delle cui opere esistono alcune traduzioni solo in francese e inglese.

### 1. Lo sguardo infantile sulle cose

Possiamo iniziare a raccontare l'interesse di Benjamin per lo sguardo infantile sulle cose attraverso il suo debito verso tre figure femminili che lo trasformarono, influenzando il suo pensiero: la madre, la moglie, l'amica amata<sup>12</sup>. Sua madre Paula nutrì la passione del figlio per i libri fin da quando egli era bambino. La passione di Benjamin per i libri d'infanzia è “comprensibile a partire dalla biblioteca materna”<sup>13</sup>. Questa passione fu condivisa con la moglie Dora, con la quale era solito scambiarsi in dono un libro per l'infanzia in occasione dei loro compleanni<sup>14</sup>. Insieme a lei collezionò molti volumi. Anche il figlio Stefan, quarta figura, fu occasione per avvicinarsi allo sguardo infantile, a partire dall'osservazione del modo che quest'ultimo aveva di porsi rispetto a oggetti di ogni tipo e ai libri. La relazione col figlio portò Benjamin ad annotare e a osservare molte piccole cose in un *Buchlein*<sup>15</sup>. Ulteriori suggestioni profonde sono poi arrivate dall'incontro con la rivoluzionaria sovietica Asja Lācis. Con la decisiva influenza di costei, “l'interesse per l'infanzia si colloca in un progetto più vasto di rovesciamento dei rapporti sociali vigenti, che riguarda tutti i settori politici e culturali”<sup>16</sup>.

Come l'avvento del bambino porta spesso pace in famiglia, così lo sguardo sull'infanzia di Benjamin mette d'accordo critici lontani: Gershom Scholem e Theodor W. Adorno, i due amici “che stavano ai poli opposti della sua esistenza”<sup>17</sup>, non indugiano a mettere in risalto l'importanza che l'infanzia giocò nello sguardo di Benjamin sul mondo. Adorno scrisse: “Chi entrava in consonanza con lui si sentiva come un bambino che scorgesse attraverso le fessure della porta chiusa la luce dell'albero di Natale”<sup>18</sup>. Scholem, dal canto suo, così descrisse il ruolo dell'infanzia nel pensiero benjaminiano:

Tra i caratteri veramente essenziali della natura di Benjamin sta il fatto che egli per tutta la vita si sentì attratto, con forza addirittura magica, dal mondo dei bambini e dall'indole infantile. Questo mondo faceva parte degli obiettivi su cui più durevoli e pertinaci indugavano le sue riflessioni, e tutto ciò che egli ha scritto in proposito appartiene alle sue cose più perfette.<sup>19</sup>

- 
- 12 Il potere del vero amore lo rese “simile alla donna amata” tramite una “trasformazione-assimilazione”, dichiara Benjamin riferendosi a tre donne: Dora Kellner, Jula Cohn, Asja Lācis. Cfr. G. Schiavoni, *Quando Benjamin pianse d'amore. Walter Benjamin e Asja Lācis*, in “Doppiozero”, 19 settembre 2020 (<https://www.doppiozero.com/walter-benjamin-e-asja-lacis>).
  - 13 G. Schiavoni, *Il mondo dell'infanzia. A scuola da Walter Benjamin*, in “Doppiozero”, 19 novembre 2020 (<https://www.doppiozero.com/scuola-da-walter-benjamin>); la lista dei libri della “Collezione di libri per bambini” (*Kinderbuchsammlung*) comprende 204 titoli e il suo indice completo è oggi disponibile nel volume antologico W. Benjamin, *Orbis pictus. Scritti sulla letteratura infantile*, a cura di G. Schiavoni, Emme Edizioni, Milano 2020, pp. 61-111. Al suo interno si trova anche un bellissimo inserto fotografico. La collezione di libri è stata recentemente stabilita a Francoforte.
  - 14 G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992, p. 108.
  - 15 Questo testo oggi è disponibile solo in inglese, benché se ne riproducano ampie parti manoscritte in U. Marx et al. (éds.), *Walter Benjamin. Archives*, Klincksieck, Paris 2011, pp. 109-149.
  - 16 F. Cappa, *Il segnale segreto del futuro. Un itinerario pedagogico negli scritti di Walter Benjamin*, in W. Benjamin, *Figure dell'infanzia*, cit., p. 318.
  - 17 H. Arendt, op. cit., p. 68.
  - 18 Th.W. Adorno, *Profilo di Walter Benjamin*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, p. 234.
  - 19 G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano 1978, pp. 75-76.

## 2. Infanzia e collezionismo

Questa attenzione per l'infanzia comporta una trasformazione-assimilazione che si esprime nella sovrapposizione tra il bambino e il collezionista. La passione per il collezionismo è vissuta con una sensibilità infantile: “[i]l collezionismo” – commenta Arendt – “è la passione dei bambini per i quali le cose non hanno ancora carattere di merce”<sup>20</sup>. L'origine della predilezione per l'aforisma è, infatti, da ricercare in questa passione di Benjamin per la raccolta di citazioni. È, tuttavia, lo stesso Benjamin che esplicita le affinità tra l'infanzia e la figura del collezionista:

Per il vero collezionista, l'acquisto di un vecchio libro è la sua rinascita. E qui sta la qualità infantile che compenetra la qualità senile del collezionista. I bambini dispongono del *rinnovamento dell'esistenza* [*Erneuerung des Daseins*] come pratica [*Praxis*] centuplicata e mai abbandonata.<sup>21</sup>

L'esistenza del bambino e del collezionista è sempre tesa dialetticamente tra ordine e disordine. Il collezionista privilegia un rapporto con le cose che non esalta il valore funzionale e dunque l'uso e l'utilità e, pertanto, il suo è un rapporto teso a studiare e abitare gli stessi oggetti. Per i bambini collezionare oggetti è solo uno tra i tanti metodi di *rinnovamento* del mondo: dipingere gli oggetti, ritagliare, ricalcare, equivalgono a collezionare. Sono esperienze infantili di *Erneuerung*: “[r]innovare il vecchio mondo [alte Welt erneuern] [...] è [...] l'impulso più profondo nel desiderio [*der tiefste Trieb im Wunsch*] del collezionista di acquisire qualcosa di nuovo”<sup>22</sup>. Nel vero collezionista il possesso diventa “il rapporto più profondo che si possa avere in assoluto con le cose: non che esse vivano in lui, è piuttosto lui stesso che le abita”<sup>23</sup>.

Il bambino-collezionista raccoglie, dunque, oggetti del mondo e, per rinnovare il mondo, tende a conservare le cose. Le cose diventano, infatti, una dimora; il loro possesso sembra coincidere con la vita; ma abitare le cose è più che conservarle, è un rinnovarle, dando loro una nuova nascita. Pertanto, collezionare è – come spiega Arendt – “affine all'attività rivoluzionaria”<sup>24</sup>.

L'ordine infantile, che appare disordinato, è ripreso e ingrandito in un'opera interessantissima, *Einbahnstraße* (*Strada a senso unico*): nel bambino “questa passione mostra il suo vero volto, il suo sguardo indio di cui negli antiquari, ricercatori, bibliofili non resta che un bagliore offuscato e maniaco”<sup>25</sup>. Il bambino inizia ad aiutare a ordinare l'armadio della biancheria della mamma o la libreria del papà, ma resta fedele al suo disordine: come un indiano nomade e bellico, nella sua riserva, conserva nei suoi cassetti per rinnovare le cose, per dar loro una nuova vita. In questo rinnovo sta la sua rivoluzione.

20 H. Arendt, op. cit., p. 108.

21 W. Benjamin, *Tirando fuori dalle casse la mia biblioteca*, in *Figure dell'infanzia*, cit., p. 107 (tr. mod.). Cfr. Id., *Ich packe meine Bibliothek aus*, in GS, Band IV, pp. 389-390.

22 Id., *Tirando fuori dalle casse la mia biblioteca*, cit., p. 107. Cfr. Id., *Ich packe meine Bibliothek aus*, cit., p. 390.

23 Id., *Tirando fuori dalle casse la mia biblioteca*, cit., p. 115 (tr. mod.). Cfr. Id., *Ich packe meine Bibliothek aus*, cit., p. 396.

24 H. Arendt, op. cit., p. 108.

25 W. Benjamin, *Strada a senso unico. Scritti 1926-1927*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1983, p. 33.

### 3. L'immane raccolta di merci

Ammiratore della rivoluzione sovietica e delle correnti rivoluzionarie tedesche, in *Strada a senso unico* Benjamin guarda oltre la desolata Germania afflitta dall'inflazione, capendo che un nuovo oggetto aveva ormai fatto irreparabilmente la sua comparsa nella storia: il denaro. Esso entrava "in modo rovinoso al centro di tutti gli interessi dell'esistenza", ne modificava i dialoghi quotidiani e, così, andava perdendosi "la libertà della conversazione"<sup>26</sup>. In quest'opera, secondo Scholem, "non è determinante il carattere aforistico in sé, bensì l'intenzione di rendere in scritti brevissimi una totalità"<sup>27</sup>. Qui Benjamin argomenta: "[s]e prima, tra persone che conversavano, era ovvio interessarsi dell'interlocutore, ora quest'interesse è sostituito dalle domande sul prezzo delle sue scarpe o del suo ombrello"<sup>28</sup>. Nel pensare ciascuno a se stesso, gli individui finiscono per assomigliarsi<sup>29</sup>.

È noto che Benjamin avrebbe voluto scrivere un trattato politico, di cui non ci resta che il celebre saggio *Per la critica della violenza*<sup>30</sup> e pochi altri frammenti. Vi è poi il frammento *Kapitalismus als Religion* (*Il capitalismo come religione*), scritto probabilmente nel 1921<sup>31</sup>. Il capitalismo sostituisce le religioni precedenti e si presenta come unica religione; si basa su un culto quotidiano che, anziché espiare le colpe e purificare le anime, perpetua la *Verschuldigung*, la colpevolizzazione e l'indebitamento: "Il capitalismo è verosimilmente il primo caso di culto che non purifica ma genera colpa/debito [*Schuld*]"<sup>32</sup>.

Il capitalismo, dunque, è in primo luogo "una religione puramente cultuale, forse la più estrema che si sia mai data"<sup>33</sup>. Tutto ha significato solo in rapporto diretto col culto, trattandosi di una religione priva di una "dogmatica particolare", di una "teologia"<sup>34</sup>. In secondo luogo, c'è il fatto che la durata del culto è permanente: "Il capitalismo è la celebrazione di un culto *sans trêve et sans merci* [senza tregua e senza pietà]. Non vi è alcun 'giorno feriale'"<sup>35</sup>. Ogni giorno, perciò, è un giorno festivo. Infine,

sta nell'essenza di questo movimento religioso, che è il capitalismo, persistere fino alla fine, fino alla definitiva e completa colpevolizzazione di Dio, fino al raggiungimento dello

26 Ivi, p. 16.

27 G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 78.

28 W. Benjamin, *Strada a senso unico*, cit., p. 18.

29 "C'è un paradosso: tutti pensano al tornaconto personale ma sono condizionati nel comportamento dalla massa e quindi l'essere umano perde persino la sensibilità dell'animale, persino il suo attaccamento alla esistenza" (ivi, pp. 15-16).

30 *Per la critica della violenza* era il saggio di apertura della prima raccolta italiana. Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, pp. 5-28.

31 Il testo, pur ispirandosi a una rilettura di Max Weber (all'epoca Benjamin ne frequentava a Francoforte vedova e fratello), ha delle analogie molto profonde con l'analisi del carattere di feticcio della merce di Marx. Cfr. H. Eiland, M. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Einaudi, Torino 2015, pp. 135-136. Benjamin lesse poche opere di Marx integralmente, dopo la fine della Prima guerra mondiale; sicuramente apprezzò György Lukács ed Ernst Bloch e, come molti ebrei a lui contemporanei, conosceva la prima sezione del *Capitale* sul feticismo della merce.

32 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in *Senza scopo finale*, cit., p. 43 (tr. mod.). Cfr. Id., *Kapitalismus als Religion*, in *GS*, Band VI, p. 100.

33 Id., *Capitalismo come religione*, cit., p. 42.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

stato di disperazione del mondo dove si spera ancora. [...] È l'estensione della disperazione la condizione religiosa di disperazione del mondo, condizione da cui attendersi la salvezza.<sup>36</sup>

Nel capitalismo, quindi, “l'utilitarismo assume una coloritura religiosa”<sup>37</sup>, per cui ci si attende la salvezza dalla *disperazione cosmica*. L'*Übermensch* nietzschiano adempie consapevolmente alla religione capitalistica perché la disperazione umana è elevata a stato religioso cosmico. Dio non muore propriamente, ma subisce il destino umano della disperazione. In questo risiede il tratto più capitalistico di questa disperazione.

Se si è accennato qui all'eccezionale interpretazione del capitalismo come religione<sup>38</sup> è perché nella relazione con le cose la questione si fa più sfaccettata quando interviene lo sguardo infantile. Tornando a *Strada a senso unico*<sup>39</sup>, lo scenario apocalittico viene dipinto a tinte ancor più fosche quando vi si evidenzia il folle ottimismo proprio della credenza secondo la quale tutto sarebbe andato bene. Il saggio esce nel 1928 e ben sappiamo cosa sarebbe accaduto un lustro dopo. Alla volontà di credere che tutto sarebbe andato bene, Benjamin contrappone l'idea di “concentrare lo sguardo sullo straordinario, la sola cosa che possa ancora portare salvezza”<sup>40</sup>. Questo stato di estrema attenzione “potrebbe provocare davvero il miracolo [Wunder]”<sup>41</sup>. L'immagine della luce lasciata da uno spiraglio aperto era già stata usata all'inizio di *Infanzia berlinese* e costituirà una delle immagini più potenti delle tesi *Sul concetto di storia*. Nonostante la celebrazione quotidiana del culto della merce, Benjamin, infatti, permette sempre a un raggio di luce di infiltrarsi, di balenare, di concentrare l'attenzione sul miracoloso. Cos'ha in comune questo balenare con l'azione del bambino che raccoglie oggetti per rinnovare il mondo? Ci sono due opposti poteri educativi nelle cose?

#### 4. Lettura profonda

L'incontro con i bambini permette di scomporre l'io. L'infanzia è lì, sempre presente come luogo, come occasione – spiega Francesco Cappa – per “sentire che l'io è un altro”<sup>42</sup>. Questo sentire l'io nell'altro è un'esperienza che si presenta con forza nella lettura, durante la quale il potere evocativo del libro porta alla perdita di sé e all'immedesimazione nell'altro. Attraverso la lettura dei libri illustrati e grazie anche ai loro dettagli materiali (dal formato, alla carta, fino alla copertina) per Benjamin si sviluppa l'attenzione del bambino e si esercita il potere magico dell'immersione profonda.

36 Ivi, p. 43.

37 Ivi, p. 42.

38 Per Marx la fonte è Charles de Brosses (1709-1777), dalla cui antropologia delle religioni attinge per il capovolgimento del concetto di fetuccio, tradizionalmente applicato alle religioni culturali. A sua volta Benjamin attinge dalla celebre opera di Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Entrambi attribuiscono un carattere religioso al capitalismo.

39 In questa opera si evidenzia una caratteristica della religione capitalistica: la figura del mendicante – può essere accostata alla figura dell'apolide? – non sarebbe accettata dalla sola religione capitalistica. Cfr. W. Benjamin, *Strada a senso unico*, cit., p. 15.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*. Cfr. Id., *Einbahnstraße*, in GS, Band IV, p. 95.

42 F. Cappa, M. Negri, *Introduzione*, in W. Benjamin, *Figure dell'infanzia*, cit., p. 29.

Benjamin, grande ammiratore di Proust, spiega la lettura con due metafore. In *Al camino*, descrive la scena di un lettore davanti al confortante focolare domestico nell'atto di leggere un libro. La lettura è paragonata al consumarsi della legna, è equiparata a un'assimilazione. Questa assimilazione scalda l'anima: il romanzo avrebbe così “la capacità assai misteriosa di scaldare con la morte una vita che trema dal freddo”<sup>43</sup>. Su questo tema Benjamin torna ancora: “[i]n particolare i bambini, poi, leggono non per empatia bensì per assimilazione”<sup>44</sup>. Divorare libri, assimilarli, permette dunque al bambino di crescere.

Per descrivere l'effetto della lettura sul bambino, Benjamin in *Strada a senso unico* usa anche la metafora della nevicata: “[s]i rimaneva prigionieri del turbinio del testo, che lieve e segreto, fitto e incessante, ti avvolgeva come una nevicata”<sup>45</sup>. Il bambino “si mescola ai personaggi assai più dell'adulto. È colpito oltre ogni dire dalla vicenda e dalle parole che vi si scambiano, e quando si alza è tutto coperto dalla nevicata di quel che ha letto”<sup>46</sup>. Questa relazione tra ascolto e visione trova le sue radici in un'idea della lettura proposta da Proust: la lettura come *esperienza immersiva*<sup>47</sup>. La capacità del bambino di confondersi con le cose, immedesimandosi nel mondo, è vicina a quella del pittore Wu Daozi, in grado di scomparire nel proprio dipinto<sup>48</sup>. La lettura permette, infatti, di sprofondare in un mondo incantato. Questo potere del libro, però, rimanda a un potere educativo riscontrabile anche in altre cose. Questa esperienza immersiva nell'opera d'arte è da Benjamin stesso concepita anche come esperienza borghese da cui liberarsi. Ma la fine dell'esperienza della lettura profonda può essere salutata positivamente come l'inizio di una nuova epoca rivoluzionaria o non è, forse, meglio leggerla come captazione delle capacità attentive<sup>49</sup>?

43 W. Benjamin, *Al camino*, in *Figure dell'infanzia*, cit., p. 140. Cfr. anche F. Cappa, M. Negri, op. cit., p. 33.

44 W. Benjamin, *Letteratura per l'infanzia*, in *Figure dell'infanzia*, cit., p. 130.

45 Id., *Strada a senso unico*, cit., p. 33.

46 *Ibidem*.

47 Negri descrive la lettura come luogo di salvezza al di là della morale. Cfr. M. Negri, *Nel regno delle figure. Lo sguardo di Walter Benjamin sul rapporto tra infanzia e letteratura*, in W. Benjamin, *Figure dell'infanzia*, cit., p. 341. Cfr. anche M. Proust, *Sulla lettura*, a cura di M. Bertini, Rizzoli, Milano 2011. Si tratta di un saggio considerato emblematico della lettura profonda, oggi così pericolosamente insidiata dai nuovi mezzi di comunicazione. Cfr., inoltre, M. Wolf, *Proust e il calamari. Storia e scienza del cervello che legge*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

48 W. Benjamin, *Infanzia berlinese intorno al milenovecento*, in *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann, H Schweppenhäuser, E. Ganni, vol. V, Einaudi, Torino 2003, p. 360. Sul doppio significato dell'esperienza immersiva dei dipinti di Wu Daozi cfr. A. Pinotti, *Raccoglimento e distrazione*, in Id. (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, pp. 140-142. Qui si nota anche come l'arte cinematografica sia elogiata, ma non per questo suo potere immersivo, bensì per questo suo potere distrattivo.

49 Partendo dal presupposto che Benjamin sia un pensatore favorevole al progresso, Bruno Tackels sembra elogiare le nuove forme di lettura offerte da internet. Cfr. B. Tackels, *Walter Benjamin à l'Ère du monde digital*, Éditions Kimé, Paris 2022, p. 44. La lettura su schermo sta modificando, però, non solo le potenzialità di accesso (ad esempio alle biblioteche del mondo), ma soprattutto la capacità immersiva della lettura profonda, creando una lettura veloce, superficiale, disattenta, molto più sensibile all'utile piuttosto che al bello. Cfr. M. Wolf, *Lettore vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

### 5. Reificazione vs. feticismo

La lettura del libro permette di assimilare degli insegnamenti, di entrare in un mondo particolare; attraverso la lettura il bambino riesce a esprimere le cose in modo profondo. Il libro è, tuttavia, solo uno degli oggetti che gli dà la possibilità di esprimere le cose attraverso di sé. Il gioco e il giocattolo ci consentono di capire ancora meglio che cosa il bambino riesca a esprimere.

In *Storia culturale del giocattolo* Benjamin ricorda l'evoluzione che coinvolge il giocattolo: prodotto secondario dell'attività di numerose corporazioni, successivamente, nella storia della sua produzione, è come se si fosse persa la minutezza quale sua caratteristica principale<sup>50</sup>. La storia del giocattolo è interna a quella del capitalismo, non solo per quanto riguarda la produzione, ma anche la fruizione: “Quanto più si afferma l'industrializzazione, tanto più il giocattolo si sottrae al controllo della famiglia diventando più estraneo ai bambini ma anche ai genitori”<sup>51</sup>. Ci sbagliermmo, tuttavia, se volessimo leggere la modernità come il trionfo del feticismo della merce, a cui sarebbe conseguente una perdita della magica aura del giocattolo – aura che, per Benjamin, avvolge l'opera d'arte e che potrebbe essere inizialmente descritta come “singolare intreccio di spazio e di tempo; l'apparizione unica di una lontananza, per quanto questa possa essere vicina”<sup>52</sup>. In senso marxista l'aura non può che essere un concetto misticheggiante, la cui scomparsa è auspicabile. Essa ha, però, diverse implicazioni, che qui tralascerei, per soffermarmi, invece, sulla distinzione tra feticismo e reificazione proposta da Adorno:

◆ ◆ ◆

La filosofia si appropria del feticismo della merce: tutto deve magicamente trasformarsi per essa in cosa onde spezzare la magia dell'imperversare delle cose. Questo pensiero è così saturo di cultura come suo oggetto naturale, da mettersi dalla parte della reificazione, anziché fermamente confutarla.<sup>53</sup>

Mettersi dalla parte della reificazione significa seguire lo sguardo del bambino sull'oggetto: Benjamin è dalla parte della bambola, perché sa come il bambino giochi con quest'ultima. In *Elogio della bambola* troviamo una dura recensione a Max von Boehn<sup>54</sup>: egli non capisce lo spirito del gioco perché non ha mai udito la confidenza del bambino bisbigliata all'orecchio della bambola: “[s]e io ti amo, cosa significa per te?”<sup>55</sup>.

Nel gioco infantile le cose vivono e si animano; nel feticismo le cose perdonano d'animo. Nel gioco c'è amore ed è questo che fa vivere gli oggetti: il mondo diviene umano con essi. Si capisce meglio, quindi, come il bambino esprima le cose attraverso di sé e perché sia vicino al collezionista. In questo saggio Benjamin precisa anche che “il più

50 W. Benjamin, *Storia culturale del giocattolo*, in *Figure dell'infanzia*, cit., pp. 159-161.

51 Ivi, p. 161.

52 Id., *Piccola storia della fotografia*, in *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pignotti e A. Somaini, Einaudi, Torino 2012, p. 237; Cfr. anche Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1966, p. 25.

53 Th.W. Adorno, *Profilo di Walter Benjamin*, cit., p. 238.

54 Max Ulrich von Boehn (1860-1932) è stato uno scrittore tedesco di storia culturale, autore di numerose opere, tra cui *Puppen un Puppenspiele* del 1929.

55 W. Benjamin, *Elogio della bambola. Note critiche sul volume Puppen und Puppenspiele di Max von Boehn*, in *Figure dell'infanzia*, cit., p. 171.

strano collezionista e innamorato è vicino al bambino molto più di quanto non lo sia il puro pedagogo che si mette nei panni dell'infante”<sup>56</sup>.

Riprendendo *Storia culturale del giocattolo*, non è la capacità di rappresentazione del giocattolo a determinare il gioco del bambino. Anzi, spesso si verifica il contrario: il bambino si trasforma anche solo grazie ad alcuni oggetti. Ci sono giocattoli veri come la palla, il cerchio e l'aquilone, che “sono tanto più autentici quanto meno dicono all'adulto”<sup>57</sup>. Caratteristica negativa del giocattolo è, invece, l'attrazione:

Infatti, più le cose per giocare [*Spielsachen*] sono attraenti in senso ordinario, più si allontanano dallo strumento per giocare [*Spielgerät*]; più l'imitazione sregolata si manifesta in essi, più si allontanano dal gioco vivente [*lebendigen Spielen* – che, forzando, potremmo tradurre “gioco dal vivo”?].<sup>58</sup>

La vera imitazione si manifesta nello *Spielen*, il cui campo semantico tedesco è ben più ampio di quello italiano: significa, infatti, “giocare”, “recitare”, “suonare”. Benjamin si muove qui lungo il delicato crinale dello stare dalla parte della reificazione senza cadere nel feticismo della merce. Quest'ultimo si presenta, infatti, come una immane raccolta di giocattoli che permettono solo l'imitazione. Stare dalla parte delle cose con cui si gioca con amore significa comprendere lo sguardo del bambino sull'oggetto, la sua capacità di esserne incantato e la sua capacità di farlo vivere, di esprimere le cose attraverso di sé. Giocare vale ben più del giocattolo. La conclusione è, infatti, che “l'imitazione, così si potrebbe formulare, abita il gioco e non il giocattolo”<sup>59</sup>.

Il gioco ha dunque un potere enorme: “[d]ove i bambini giocano è sepolto un segreto”<sup>60</sup>. È quanto Benjamin precisa anche in *Giocattoli e gioco. Osservazioni a margine di un'opera monumentale*, in cui si sofferma sui nuovi musei dedicati al gioco da lui visitati a Monaco, Mosca e Parigi. L'universo dei giochi non è costruito a partire dalla pura fantasia, ma anzi implica un confronto di mondi che è più il confronto dell'adulto con il bambino, dal momento che è l'adulto a dare al bambino i propri giocattoli. Pertanto “è un grosso errore supporre che i bambini determinano con i loro bisogni tutti i giocattoli”<sup>61</sup>. Sono, invece, gli adulti che creano, comprano e danno ai bambini i giocattoli, ed è quindi chiaramente il mondo borghese, con la sua “vivace allegria, figlia del senso di colpa”<sup>62</sup>, a fornire i suoi giocattoli pronti per l'uso: “[c]hi ha voglia di ammirare il volto ghignante della merce capitalista deve solo ripensare ai negozi di giocattoli”<sup>63</sup>.

56 Ivi, p. 172.

57 Id., *Storia culturale del giocattolo*, cit., p. 163 (tr. mod.). Per le citazioni di questo testo cfr. Id., *Kulturgeschichte des Spielzeugs*, in GS, Band III, p. 116.

58 Id., *Storia culturale del giocattolo*, cit., p. 163. Abbiamo qui un campo semantico ampio: le cose per giocare (*Spielsachen*) perdono le proprietà di strumento per giocare (*Spielgerät*), diventando imitative, poiché l'imitazione vera si dà solo nel gioco vivo (*lebendigen Spielen*) e non nel giocattolo (*Spielzeug*).

59 *Ibidem*.

60 Id., *Chichleuchlauchra. A proposito di un sillabario*, in *Orbis pictus*, cit., p. 45. Il libro recensito insegna, anzi invoglia a leggere e imparare attraverso il gioco e “senza intenzione”; qui l'autorità educativa è al tramonto e Benjamin si chiede come sia possibile “organizzare l'ammaestramento collettivo senza autorità” (ivi, p. 48).

61 Id., *Giocattolo e gioco. Osservazioni a margine di un'opera monumentale*, in *Figure dell'infanzia*, cit., p. 178.

62 Ivi, p. 179.

63 *Ibidem*.

L'anima del gioco infantile è l'imitazione e la ripetizione, la quale si manifesta con una forza appena minore rispetto a quella con cui opera la pulsione sessuale:

Forse c'è qui la radice più profonda del doppio significato che ha, in tedesco, *Spielen*: ripetere la stessa cosa ne sarebbe in realtà la cosa comune. Non un "fare-come-se", bensì un "rifare sempre da capo"; l'essenza del gioco sarebbe la metamorfosi dell'esperienza più straziante nell'abitudine. Perché il gioco non è nient'altro, che la balia di tutte le abitudini.<sup>64</sup>

Giocando, il bambino fa esperienza del mondo e stabilisce così quelle che saranno le sue abitudini. Rifacendo da capo, il gioco metamorfizza l'abitudine. Attraverso il gioco il bambino si libera, esprime il mondo attraverso le cose, a condizione che il giocattolo non lo limiti, ma lo lasci giocare, recitare. Nella costruzione del giocattolo da parte dell'adulto per il bambino si manifesta una costrizione. La libertà dalla costrizione è ciò che, invece, avvicina il bambino al collezionista e si esprime molto bene nella sua propensione verso i rifiuti e i materiali di scarto:

Riflettere pedantemente sulla fabbricazione di oggetti – materiali visivi, giocattoli o libri – adatti ai bambini è folle. Fin dai tempi dell'Illuminismo, questa è stata una delle speculazioni più ammuffite dei pedagoghi. La loro infatuazione per la psicologia impedisce di riconoscere che la terra è piena di oggetti più incomparabili per l'attenzione e l'esercizio dei bambini. E dei più concreti. I bambini sono particolarmente inclini a cercare qualsiasi luogo di lavoro dove c'è un'attività visibile sulle cose. Sono irresistibilmente attratti dagli scarti prodotti dalla costruzione, dal giardinaggio o dai lavori domestici, dalla sartoria o dalla falegnameria. Nei prodotti di scarto [*Abfallprodukten*] riconoscono il volto che il mondo delle cose [*Dingwelt*] rivolge a loro, a loro soli. In essi, non imitano tanto le opere degli adulti, ma mettono piuttosto materiali di tipo molto diverso in una relazione nuova e irregolare tra loro, prodotta attraverso il gioco. I bambini creano così il proprio mondo di cose [*Dingwelt*], uno piccolo in quello grande. Le norme di questo piccolo mondo di cose [*kleine Dingewelt*] devono essere tenute a mente se si vuole creare intenzionalmente per i bambini e non si preferisce lasciare che sia l'attività stessa a trovarsi la sua strada da sola verso di loro, con tutto ciò che vi è in essa di requisito e di strumento.<sup>65</sup>

E altrove Benjamin aggiunge:

Anche la fiaba è uno di questi prodotti di scarto, un residuo, forse il più potente tra quelli che si trovano nella storia spirituale dell'umanità, un residuo nel processo della nascita e della decadenza della leggenda. Il bambino, con il materiale della fiaba, può lavorare in modo naturale e sovrano nella stessa maniera in cui dispone pezzi di stoffa o mattoncini delle costruzioni.<sup>66</sup>

Con i prodotti di scarto il bambino gioca, così come con le parole, e crea relazioni nuove, in un mondo di cose che, per quanto piccole, anticipano il mondo. Si tratta di lavorare con cose e parole dal sapore messianico, se consideriamo questa annotazione di

64 Ivi, p. 182.

65 Id., *Strada a senso unico*, cit., p. 13 (tr. mod.). Cfr. Id., *Einbahnstraße*, cit., pp. 92-93.

66 Id., *Libri per l'infanzia vecchi e dimenticati*, in *Figure dell'infanzia*, cit., pp. 89-90. Cfr. anche Id., *Strada a senso unico*, cit., p. 13.

Scholem: “[L]e frasi improvvise per gioco da un bambino con le parole [propostegli] sono più affini a quelle dei testi sacri che al linguaggio corrente degli adulti”<sup>67</sup>.

Il bambino guarda il mondo giocando, ripetendo, associando, rinnovando le cose, e così esse vivono. Si tratta della ripetizione del sempre nuovo. *Spielen*, quindi, come ripetizione; ripetizione come rinnovamento. Ecco che si coglie in profondità quella felicità provata dal bambino quando, alla fine di una storia, dice: “ancora una volta!”. Il mondo piccolo introduce a quello grande. Attraverso il mondo di piccole cose è possibile rinnovare il mondo. La materialità delle cose piccole è così essenziale che Ernst Bloch rimase affascinato dalla capacità di Benjamin di vedere i dettagli, descrivendola come una vera e propria “metafisica del secondario”<sup>68</sup>.

## 6. Due pedagogie

Questa *Erneuerung*, questo sguardo del bambino sulle cose scompare in quella che Benjamin, in alcuni scritti degli anni Trenta, definisce “pedagogia borghese”, più in sintonia con la terminologia dell’Institut für Sozialforschung, ma forse ancor più con quella comunista di Asja Lācis, da cui fu profondamente influenzato e attraverso la quale strinse amicizia con Bertolt Brecht. Già in *Pedagogia coloniale* risulta chiara la contrapposizione tra una pedagogia borghese, o coloniale, orientata dal valore di scambio, e quella, invece, proletaria, interessata al valore d’uso. Il termine “coloniale” viene qui impiegato nel senso di “volta allo smercio di beni di cultura”<sup>69</sup>: è la pedagogia coloniale di quella che poi, sulla base di questa critica, sarà denominata dai francofortesi la *Kulturindustrie*.

Ritroviamo l’antinomia nel *Programma per un teatro proletario di bambini*. In questo manifesto, in cui Benjamin attinge interamente al lavoro delle avanguardie artistiche sovietiche di cui Asja Lācis era un’esponente, vi è una pluralità di elementi che segnano la differenza tra pedagogia borghese-coloniale e pedagogia proletaria. In primo luogo, è chiara la consapevolezza propria della nuova generazione, della gioventù, di essere di fronte a una frattura generazionale in cui essa (“quella più forte e più pericolosa di tutte”)<sup>70</sup> rappresenta sempre un pericolo per il mondo, tanto più per quello borghese. Inoltre, “nulla è ritenuto dalla borghesia più pericoloso tra i bambini che il teatro”<sup>71</sup>, poiché lì ci si può esprimere liberamente. Netta è, poi, anche la distinzione tra l’educazione proletaria e quella borghese: solo la prima dà un quadro *in cui* educare, anziché fornire un sistema dove alla base stia “un’idea *a cui* educare”.

La “personalità morale dell’educatore” borghese deve, pertanto, cedere il posto alle qualità di osservazione del nuovo educatore: “l’autentico genio pedagogico: l’osservazione”<sup>72</sup>. Questo luogo, in cui educare e osservare coincidono, è il nuovo teatro rivoluzionario, in cui ciò che conta è “unicamente l’influsso indiretto dell’educatore attraverso i temi, i materiali, i compiti, gli allestimenti”<sup>73</sup>. Nel teatro proletario, però, i bambini sono davvero attivi, non portano il pubblico a immedesimarsi, ma a scuotersi,

67 G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 104.

68 E. Bloch, *Ricordi di Walter Benjamin*, in “Aut aut”, n. 354, 2012, p. 217.

69 W. Benjamin, *Pedagogia coloniale*, in *Figure dell’infanzia*, cit., p. 248.

70 Id., *Programma per un teatro proletario di bambini*, in *Figure dell’infanzia*, cit., p. 219.

71 Ivi, p. 221.

72 Ivi, p. 223.

73 Ivi, p. 222.

a prendere coscienza con “migliaia di sorprendenti varianti”<sup>74</sup>. Chi osserva è l’educatore, per il quale “ogni azione e gesto infantile diventano un segnale. Non tanto, come piace allo psicologo, un segnale dell’inconscio, delle latenze, delle rimozioni o censure, quanto segnali di un mondo nel quale vive e comanda il bambino”<sup>75</sup>. Pertanto, il compito di questa nuova educazione consiste nel “liberare i segnali infantili dal rischioso regno incantato della mera fantasia e condurli all’azione sui materiali”<sup>76</sup>. Qui il teatro non è borghese, ma epico, come per Brecht, e ha, come la radio, la “funzione pedagogica” di costringere lo spettatore “a prendere posizione nei confronti dell’evento”<sup>77</sup>.

Con le novità tecniche della radio e del teatro d’avanguardia ci troviamo di fronte a un cambio nella relazione tra popolo e sapere, attraverso un nuovo concetto di divulgazione: “[q]ui si tratta di una divulgazione che non mobilita più soltanto il sapere verso il pubblico, ma nello stesso tempo il pubblico verso il sapere”<sup>78</sup>. Benjamin ammirò molto il cinema sovietico e i suoi esperimenti pedagogici e psicologici, ma dovette anche prendere atto che i popoli asiatici dell’Urss preferivano il discorso lineare del cantastorie ai rapidi montaggi delle avanguardie. Questi non erano ancora stati raggiunti dalla moderna distruzione dell’esperienza. Il paradosso a cui approda Benjamin è, quindi, che la riproducibilità tecnica dell’opera d’arte favorisce il cinema rivoluzionario, il quale promuove una nuova relazione divulgativa tra potere e conoscenza, stentando, tuttavia, a essere compreso dalle masse contadine<sup>79</sup>. Quali nuove esperienze sensoriali andavano diffondendosi con il teatro e il cinema rivoluzionari sovietici? Benjamin distingue due tipi di esperienza, *Erfahrung* ed *Erlebnis*, esaminandone le implicazioni all’interno della costellazione in cui gravitano lo “choc”, la “memoria”, il “ricordo”, l’“attenzione”.

#### 7. Esperienza (infantile) e memoria

Parlando con i soldati sopravvissuti alla Prima guerra mondiale, Benjamin capì che la modernità mette di fronte a situazioni estranianti in cui non è più possibile fare esperienza, perché non è possibile raccontarle. Il concetto di esperienza è un *fil rouge* che attraversa l’intera produzione di Benjamin, di cui occorre ricordare l’origine biografica infantile, come ebbe a scrivere al suo amico Adorno<sup>80</sup>. Le esperienze narrate da Benja-

74 Ivi, p. 224.

75 Ivi, p. 223. Cfr. F. Cappa, op. cit., p. 321. Nel teatro proletario il bambino diventa “figura della speranza”.

76 W. Benjamin, *Programma per un teatro proletario di bambini*, cit., p. 223.

77 Id., *Teatro e radio*, in *Aura e choc*, cit., p. 297.

78 Id., *Due generi di popolarità*, in *Aura e choc*, cit., p. 300.

79 Da un lato Benjamin teorizza una nuova barbarie e una nuova emancipazione grazie alla rivoluzione e all’uso rivoluzionario del cinema, dall’altra si rende conto che l’esperimento non funziona con il popolo. Quando Scholem, in una lunga conversazione, contestò una simile aporia in *L’opera d’arte*, pare che Benjamin abbia risposto: “Il legame di cui tu avverti la mancanza nel mio lavoro, sarà fornito, con più efficacia che da me, dalla rivoluzione” (G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 96).

80 In una lettera ad Adorno del 18 aprile 1933, Benjamin scrive sull’*Erfahrung*: “L’*Erfahrung* non è semplicemente ciò che accade a noi, ma ciò che penetra fino al più profondo del nostro essere e che da noi stessi è impossibile capire. La frase di mio fratello: ‘Noi siamo stati lì’, che esprime il contenuto dell’*Erfahrung* in modo così inequivocabile, ha un’origine infantile... Ed è così che l’*Erfahrung* comincia a svilupparsi, come un linguaggio che parla al bambino dall’interno”. Anche Scholem dice qualcosa di simile: “Dietro molti scritti benjaminiani si celano esperienze

min vivono della luminosità del suo vissuto personale: esemplare la situazione con sua moglie vissuta proprio come nel romanzo *Le affinità elettive* di Goethe.

È utile, quindi, esaminare come il concetto di esperienza infantile illumini le intuizioni di Benjamin sull'esperienza umana<sup>81</sup>. Nell'analisi del concetto di esperienza mi riferisco soprattutto al suo saggio *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov* del 1936, facendo qualche confronto con uno scritto parallelo, *Esperienza e povertà*, risalente al 1933, ma pubblicato postumo. In entrambi i saggi la perdita dell'esperienza è parallela alla perdita dell'aura (*Verfall der Aura*)<sup>82</sup>: “[è] come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze”<sup>83</sup>. I due saggi iniziano quasi con le medesime parole, benché gli svolgimenti siano poi diversi: “[c]on la guerra mondiale cominciò a manifestarsi un processo che da allora non si è più arrestato. Non si era visto, alla fine della Guerra, che la gente tornava dal fronte ammalata, non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile?”<sup>84</sup>. L'esperienza comune, non privata, è narrativa: “[l]’esperienza che passa di bocca in bocca è la fonte a cui hanno attinto tutti narratori”<sup>85</sup>. Benché l'arte di narrare volga al tramonto venendo meno la saggezza, questo processo, in entrambi i testi, non può essere inteso come “decadenza”. Si tratta di un processo storico spinto dalle forze produttive “che ha espulso poco a poco la narrazione dell’ambito del parlare vivo e manifesta insieme, in ciò che svanisce, una nuova bellezza”<sup>86</sup>. Questo nuovo concetto di bellezza non è, però, sviluppato e, anzi, questo “tramonto”, nel saggio su Leskov, non è salutato positivamente come in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, dove si diagnostica una progressiva perdita di significato parallela alla perdita dell'esperienza e della narrazione dovuta ai nuovi mezzi di comunicazione<sup>87</sup>.

Questo processo inizia con la modernità e, in particolare, con la stampa, base materiale del romanzo borghese. Infatti, proprio grazie alla stampa, il romanzo si distacca dalla narrazione tradizionale (fiaba, leggenda, novella): “non esce da una tradizione orale e non ritorna a confluire in essa”<sup>88</sup>. L'occasione della nascita del romanzo è, dunque, l'individuo nel suo isolamento, diventato incapace di esprimersi con voce esemplare. Quindi, la stampa si collocherebbe all'origine del tramonto della narrazione, dando for-

personali, anzi personalissime, che proiettandosi sugli oggetti dei suoi lavori sono scomparse”. (G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo*, cit., p. 15). Sospendiamo il giudizio su quanto le esperienze occulte o persino divinatorie rientrino nell'esperienza materialistica moderna, anche se Scholem era incline a crederlo: “Benjamin era un uomo a cui le esperienze occulte non erano ignote, per quanto raramente si mostrino come tali”; nella sua vita personale aveva un grande talento grafologico inquietante. Cfr. Id., *Walter Benjamin*, cit., p. 80.

81 G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001, p. 51.

82 “Si tratta, probabilmente, di un'espressione volutamente ambigua, pressoché intraducibile in italiano, la quale mantiene insieme le valenze di ‘scomparsa’, di ‘atrofia progressiva’, di ‘declino’, di ‘perdita’ e di ‘frantumazione’ dell’aura”. Cfr. G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità. Un percorso biografico e concezionale*, Einaudi, Torino 2001, p. 272.

83 W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in *Angelus Novus*, cit., p. 235.

84 Ivi, p. 236; Cfr. anche Id., *Esperienza e povertà*, in *Aura e choc*, cit., p. 364.

85 Id., *Il narratore*, cit., p. 236.

86 Ivi, p. 238.

87 G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*, cit., p. 301. Singolare che il saggio su Leskov, in cui il ruolo della stampa è centrale, non rientri nella raccolta *Aura e choc*.

88 W. Benjamin, *Il narratore*, cit., p. 239.

ma a una nuova comunicazione che è l'informazione del giornale (*Tageszeitung*): “[o]gni mattino ci informa delle novità di tutto il pianeta. E con tutto ciò difettiamo di storie singolari e significative”<sup>89</sup>.

L'informazione, che offre un aggancio immediato, prevale sulla notizia del narratore, che attingeva invece al meraviglioso. All'informazione “è indispensabile apparire *plausibile*”<sup>90</sup>; il narratore, invece, meraviglia. Inoltre, la narrazione lasciava libero spazio all'interpretazione, mentre questa comunicazione (*Kommunikation*, che non è *Mitteilung*) accade perché “non ci raggiunge più alcun evento che non sia già infarcito di *spiegazioni*”<sup>91</sup>. Narrazione e comunicazione si susseguono come artigianato e industria. Viene a mancare il segno del narratore come nella tazza quello del vasaio<sup>92</sup>. Svanisce, in tal modo, la noia e, soprattutto, “si perde la facoltà di ascoltare, e svanisce la comunità degli ascoltatori”<sup>93</sup>.

Abbiamo qui due soluzioni: in *Esperienza e povertà*, come in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, c'è una nuova esperienza barbara, quella proletaria della rivoluzione: l'impoverimento è salutato come distruzione creativa della modernità borghese, a cui segue una civiltà migliore. Il modo di esperire il mondo è, però, determinato dal modo di percepirla, che a sua volta è condizionato dal medium, mezzo in cui ha luogo l'esperienza. La percezione è, quindi, storicamente determinata, cambia nel corso della storia, perché gli esseri umani dispongono di diversi media, mezzi di percezione. In particolare, la *Kamera* (macchina fotografica e cinepresa) modifica ciò che si vede, rendendo visibile quello che non è tale a occhio nudo, tramite inquadrature particolari, ingrandimenti, rallentamenti, ecc., creando così un “inconscio ottico” (*Optisch-Unbewußte*)<sup>94</sup>. L'uomo con la macchina da presa, il *Kinoglaz* (il cineocchio), inaugura un nuovo sguardo sul mondo. Non è, però, uno sguardo immersivo, poiché per Benjamin il cinema non fa sprofondare nell'immagine, ma è *distrattivo*, cioè favorisce processi attentivi opposti al raccoglimento. Quest'ultimo, come la stessa aura che presupponeva, è inteso in questo saggio come una fase borghese di fruizione artistica, che è necessario superare. Ricezione nella distrazione significa politicizzazione dell'arte, che riposa su un'antica esperienza umana, quella architettonica e collettiva dell'abitare, dove lo sguardo non è mai attento, ma simile a quello di un “esaminatore distratto”<sup>95</sup>. Una ricezione, dunque, fatta di sguardi occasionali. Mentre il borghese sprofonda nell'opera d'arte, la nuova massa rivoluzionaria “fa sprofondare nel proprio grembo l'opera d'arte”<sup>96</sup>.

Come conciliare l'avanguardia cinematografica russa con la massa rivoluzionaria non viene completamente chiarito in questo saggio. I modelli cinematografici di Benjamin sono Vertov e Chaplin, che non saranno esattamente i modelli dei mass media negli anni a seguire. Il celebre montaggio in parallelo non era così facilmente comprensibile alle masse, specialmente in quella sesta parte del mondo contadino piena di lingue che era l'Urss. Questi popoli preferivano il discorso lineare del cantastorie ai rapidi montaggi

89 Ivi, p. 241. Cfr. Id., *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in GS, Band II, p. 444.

90 Id., *Il narratore*, cit., p. 241.

91 *Ibidem*.

92 Ivi, p. 243.

93 *Ibidem*.

94 Cfr. Id., *Piccola storia della fotografia*, cit., p. 230. Cfr. Id., *Kleine Geschichte der Photographie*, in GS, Band II, p. 371.

95 Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 44.

96 Ivi, p. 46.

delle avanguardie. In un saggio dedicato agli sforzi educativi del cinema, quale “uno dei più grandiosi esperimenti di psicologia dei popoli”, si prendeva, però, atto delle innumerevoli difficoltà nel conciliare l’arte di Vertov con la psicologia popolare, al punto che alcuni montaggi erano incomprensibili al popolo, come pure alcuni effetti drammatici producevano, invece,ilarità<sup>97</sup>.

In Leskov, abbiamo una soluzione analoga, ma in un’altra direzione; anziché una metamorfosi dell’esperienza, abbiamo un persistere della narrazione: “la favola, che è anche oggi la prima consigliera di bambini, dopo essere stata un tempo quella dell’umanità, continua a vivere clandestinamente nel racconto”<sup>98</sup>. Abbiamo la persistenza di una narrazione clandestina, praticabile in una pedagogia apolide, rivoluzionaria, anticoloniale:

Il meglio – ha insegnato la favola anticamente all’umanità, e insegna ancora oggi ai bambini – è affrontare le potenze del mondo mitico con astuzia e impertinenza [Übermut]. (Così la favola polarizza il coraggio, dialetticamente, in sottocoraggio – o astuzia – e impertinenza). L’incantesimo liberatore di cui dispone la favola non introduce la natura in forma mitica, ma accenna alla sua complicità con l’uomo liberato. Questa complicità l’uomo adulto la sente solo a tratti, e cioè nella felicità; ma al bambino essa si offre direttamente nella favola e lo rende felice.<sup>99</sup>

Il ricordo (*Eingedenken*) permette l’esperienza del passato, anzi è il mezzo di redenzione del passato, per gli ebrei come per i rivoluzionari<sup>100</sup>. Pertanto, mentre il vissuto (*Erlebnis*) è legato a un evento che ci inchioda al presente, l’esperienza (*Erfahrung*) si rivela solo a posteriori, nel ricordo involontario e nella narrazione<sup>101</sup>. Con il termine *Erfahrung* Benjamin rinvia a un verbo che significa “passare attraverso” ed è perciò connesso a una costellazione di significati che rimandano all’idea del viaggio. *Erlebnis* (“esperienza vissuta”) indica, invece, la sfera della vita, ma l’ossessione per quest’ultima è un fatto sintomatico, un tentativo di impossessarsi della vera esperienza “in contrasto con quella che si deposita nella vita regolata e denaturata delle masse civilizzate”<sup>102</sup>.

Nel saggio su Leskov ci troviamo di fronte a un eccesso di coraggio, a un’impertinenza (Übermut), che costituiscono la forza messianica capace di trasmettere la capacità di continuare a fare esperienza grazie alla narrazione? Permane nel moderno un autentico narrare, che è e rimane quello delle fiabe, esemplificato da quelle famosissime dei fratelli Grimm? Vi sono qui consigli di saggezza di un incantesimo liberatore, complice con l’uomo liberato, che permangono in una narrazione infantile capace di dare voce all’esperienza, laddove il mondo non sembra più poterla ospitare. Ma come può esistere una narrazione solo infantile? In realtà c’è sempre un giocare infantile che anticipa un giocare adulto, messianico forse. Ma il messianico, come la rivoluzione, è sempre presente nella storia. L’infanzia può entrare in gioco come elemento messianico anticipatore della potenziale rivoluzione, di rottura con il presente? Nella misura in cui permane un narrare infantile, l’*Erfahrung* resta presente nella modernità, persino come capacità di immagi-

97 Id., *Sulla situazione dell’arte cinematografica in Russia*, in *Aura e choc*, cit., pp. 256-260.

98 Id., *Il narratore*, cit., p. 253.

99 Ivi, p. 254. Cfr. Id., *Der Erzähler*, cit., p. 458.

100 M. Löwy, *Rédemption et utopie*, cit., p. 147-149.

101 Cfr. S. Marchesoni, *Esperienza*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., pp. 43-46.

102 W. Benjamin, *Su alcuni motivi di Baudelaire*, in *Aura e choc*, cit., p. 164. Cfr. anche Id., *Le affinità elettive*, in *Angelus Novus*, cit., pp. 155-232.

nazione di un altro mondo?<sup>103</sup> Questa rottura del passato e del futuro con il presente è ciò che Benjamin aveva già formulato a proposito dell'esperienza della gioventù.

#### *8. Le energie vitali della gioventù e dell'infanzia*

Sempre nel saggio in omaggio al teatro di Asja Lācis si riprendono temi giovanili di carattere educativo decisivi. Nel teatro proletario si liberano, infatti, “le energie vitali della gioventù. E questo vale anche per l'infanzia”<sup>104</sup>, perché nel teatro si possono destare proprio “le energie più pericolose del futuro” o anche “quel fuoco dove per i bambini verità e gioco diventano una cosa sola”<sup>105</sup>. Qui lo *Spielen*, oltre a rinnovare, si arricchisce di una determinazione di autenticità: “[n]el gioco teatrale ha trovato la realizzazione la loro infanzia”<sup>106</sup>. Il gioco è davvero libero da tutte le costrizioni del feticismo della merce e dei suoi giocattoli, perché l'adulto non mette nelle mani del bambino il giocattolo fatto e finito, ma osserva il suo libero giocare-recitare (*Spielen*): “[l]a rappresentazione si pone dunque nei confronti della formazione educativa come radicale liberarsi del gioco, al quale l'adulto può solo limitarsi ad assistere”<sup>107</sup>. Il teatro di cui parla Benjamin è quello di Lācis: quello che improvvisa, esce in strada, non ha più attori. Uno *Spielen* legato alle avanguardie artistiche della rivoluzione sovietica, che, ovunque, stavano letteralmente sperimentando qualcosa di inedito: un rinnovamento del rapporto con il pubblico e con gli attori, attraverso l'abolizione stessa dell'attore in alcuni film di Ėjzenštejn e di Vertov<sup>108</sup>.

In *Programma per un teatro proletario di bambini* c'è un certo riavvicinamento a delle istanze giovanili, a torto considerate di derivazione esclusivamente romantica – istanze che costituivano il punto di riferimento della generazione di Benjamin. In particolare, Gustav Wyneken fu il mentore di Benjamin durante gli studi di letteratura tedesca tra il 1905 e il 1906, quando questi frequentò la scuola superiore residenziale di Haubinda, basata sui nuovi principi educativi del secolo del bambino<sup>109</sup>. Le istanze giovanili sono comprensibili anche alla luce del messianesimo. Si potrebbe idealmente ravvisare uno

103 Ciò che l'infanzia rammenta del mondo delle fate è l'immaginazione e “l'immaginazione del bambino fornisce il modello più appropriato di memoria”. Cfr. M. Giuliani, *L'amour et l'imagination chez Walter Benjamin: lecture rétrospective d'Enfance berlinoise vers mil neuf cent*, in “Revue de littérature comparée”, vol. 1, n. 325, 2008, p. 86.

104 W. Benjamin, *Programma per un teatro proletario di bambini*, cit., p. 225.

105 Ivi, p. 221.

106 Ivi, p. 226.

107 Ivi, p. 224.

108 Notazioni molto interessanti sono presenti anche in *Teatro epico di Brecht e Film dell'avanguardia*. In *Sulla situazione dell'arte cinematografica in Russia* vi sono spunti su come i “cinematografi ambulanti” vantino una funzione educatrice del popolo. Benjamin sa che qui è in corso “uno dei più grandiosi esperimenti di psicologia dei popoli che siano mai stati intrapresi”, anche perché il modo di comprendere dei contadini è completamente diverso da quello dei cittadini” e il pubblico rurale “non coglie due serie di fatti simultanee”. Cfr. W. Benjamin, *Sulla situazione dell'arte cinematografica in Russia*, cit., pp. 256-260.

109 Gustav Adolf Wyneken (1875-1964) è stato un pedagogo e scrittore tedesco, autore di *Schule und Jugendkultur* (1913). Noto soprattutto come riformatore dell'educazione, è stato fautore del libero pensiero e, quale leader carismatico, ha influenzato molto i movimenti giovanili tedeschi. Quando Wyneken tenne un discorso interventista, Benjamin ne prese le distanze e intese il suo atto come un tradimento. Cfr. H. Eiland, M. Jennings, op. cit., pp. 14-21 e pp. 28-56.

spostamento d'interesse dalla *Jugend* alla *Kindheit*, dalle potenzialità della gioventù a quelle dell'infanzia<sup>110</sup>.

In *Insegnamento e valutazione* Benjamin aveva sostenuto che la nuova idea di formazione avrebbe dovuto richiamarsi al Nietzsche di *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*<sup>111</sup>. Egli proponeva una nuova formazione che “dovrebbe travolgere questi piccoli riformatori della pedagogia odierna” con la volontà di creare una scuola “ostile al presente”, per farla finita con questo “umanesimo esanguine”<sup>112</sup>. Come già in *Metafisica della gioventù*, in *La riforma scolastica* viene spiegato il legame tra gioventù ed educazione: lo scopo della nuova formazione verte sui “valori che noi intendiamo lasciare ai posteri come testamento più elevato”<sup>113</sup>. La funzione dell'educazione è, dunque, chiara:

La scuola è l'istituzione che *conserva* le conquiste per l'umanità come patrimonio, riproponendole in continuazione. Ma qualsiasi cosa offra la scuola resta merito e prodotto del passato, anche se talora del più recente. Al futuro non può offrire nient'altro che attenzione e rispetto. Ma la gioventù, al cui servizio è la scuola, le offre il futuro. [...] La cultura del futuro è quindi in ultima analisi lo scopo della scuola.<sup>114</sup>

Pertanto, “confidando nella gioventù, l'umanità confida nel proprio futuro”<sup>115</sup>. La scuola e l'esperienza adulta conservano il presente per mezzo di un passato di dominio, ma il passato comprende anche le tracce dei vinti. Ciò che la gioventù apporta è qualcosa di *simile* allo sguardo del bambino sulle cose; ciò che irrompe ha una valenza rivoluzionaria e messianica; è il Nuovo, è il rinnovamento, è la potenza del possibile, il possibile che eccede il reale<sup>116</sup>; è il bagliore del passato che irrompe nel futuro<sup>117</sup>. La liberazione umana non è affidata ai bambini, né alla sola gioventù, ma alla potenza del rinnovamento che essi incarnano<sup>118</sup>. È anche la porticina della speranza, che si apre nella storia, che,

110 Cfr. G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Sellerio, Palermo 1980, pp. 96-148.

111 W. Benjamin, *Insegnamento e valutazione*, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 49-50. Altri scritti giovanili sull'educazione vanno nel senso di una rivoluzione culturale che valorizza la gioventù e il suo spirito di innovazione. Cfr. a tale proposito: Id., *La riforma scolastica: un movimento culturale*, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, cit., pp. 21-22; Id., *L'insegnamento della morale*, in *Metafisica della gioventù*, ivi, pp. 57-63; Id., *Finalità e metodi pedagogici*, ivi, pp. 77-83; Id., *Metafisica della gioventù*, ivi, pp. 93-107.

112 Id., *Insegnamento e valutazione*, cit., p. 50.

113 Id., *La riforma scolastica*, cit., p. 22. L'istituzione scolastica blocca l'esperienza giovanile in un passato sterile, cioè cristallizzato nel tramandare, neutralizzando la proiezione dell'umano nel divenire. Cfr. D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano. Saggio sul pensiero di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2013, pp. 15-22.

114 W. Benjamin, *La riforma scolastica*, cit., pp. 23-24.

115 Ivi, p. 24.

116 Calzante l'espressione “richiesta del possibile attualmente impossibile” impiegata in E. Facchini, *Nota a Benjamin*, in “Quaderni Piacentini”, n. 38, 1969, p. 152.

117 Si vedano le considerazioni di Butler in J. Butler, op. cit., pp. 131-151.

118 Benjamin e Montessori sono curiosamente associati come propagatori del mito moderno del “bambino liberatore dell'uomo”, una concezione rousseauiana e romantica (Cfr. F. Cambi, *Manuale di storia della pedagogia*, Laterza, Bari-Roma 2003, p. 179). Sicuramente la citazione di Hölderlin in esergo alla *Metafisica della gioventù* ha che vedere con le radici romantiche di Benjamin (“Wo bist du, Jugendliches! das immer mich / Zur Stunde weckt des Morgens, wo bist du, Licht!”). Cfr. W. Benjamin, *Metafisica della gioventù*, cit., p. 93. Tuttavia, la lettura di Löwy del romanticismo giovanile come parte di una più ampia concezione messianica sembra più pertinente: l'educazione come equilibrio generazionale è comprensibile solo come *rinnovamento*, equilibrio verso la rivelazione. Cfr. M. Löwy, *Rédemption et utopie*, cit., pp. 121-161.

invece, procede come *continuum*. La seconda delle tesi *Sul concetto di storia* esprime questa idea:

Il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione. Esiste un appuntamento misterioso *fra le generazioni passate e la nostra*. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come a ogni generazione che ci ha preceduto, è stata consegnata [*mitgeben*, forse meglio “affidata”] una *debole* forza messianica, su cui il passato ha un diritto. Questo diritto non si può eludere a poco prezzo.<sup>119</sup>

Cosa ricorda questo appuntamento misterioso, segreto, occulto (*geheime*) tra le generazioni se non un equilibrio cosmico, un principio immanente alla storia, che trascende le singole generazioni? Come è possibile che ci sia un’intesa nascosta fra le generazioni se non perché, seppur debolmente, la forza messianica, cioè rivoluzionaria, si trasmette affidando il senso dell’agire umano nel passaggio generazionale, cioè in ciò che noi chiamiamo educazione<sup>120</sup>?

#### *9. Equilibrio tra le cose e tra le generazioni*

L’ultimo frammento di *Strada a senso unico*, intitolato *Zum Planetarium*, potrebbe darci qualche indizio per capire cosa intendesse Benjamin per educazione quale appuntamento tra le generazioni, gettando così un ultimo raggio di luce sullo sguardo infantile sulle cose. La differenza tra antichi e moderni consiste in un’esperienza diversa con il cosmo. Per gli antichi la relazione con esso passa per l’ebrezza (*Rausch*) vissuta nella comunità (*Gemeinschaft*): “[I]’aberrazione che minaccia i moderni è di ritenere questa esperienza irrilevante, trascurabile, e di lasciarla all’individuo come estatica contemplazione di una bella notte stellata”<sup>121</sup>. La Prima guerra mondiale ha mostrato, invece, un nuovo connubio tra esseri umani e cosmo, sotto il segno dello spirito della tecnica (*Geist der Technik*), che ovunque ha scavato fosse sacrificali (*Opferschächte*) nella Madreterra (*Muttererde*)<sup>122</sup>. Benché la tecnica vigente abbia tradito l’umanità per l’avidità di profitto della classe dominante, trasformando il letto nuziale in un mare di sangue, nella modernità si assiste a una nuova possibilità di equilibrio tra tecnica e Madreterra. Quindi, ci

119 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, in *Opere Complete*, a cura di R. Tiedemann, E. Ganni, vol. VII, Einaudi, Torino 2006, p. 484 (corsivo mio). Cfr. Id., *Über den Begriff der Geschichte*, in GS, Band I, p. 694.

120 Il rammentare ha una qualità teologica redentrice e “la redenzione messianico-rivoluzionaria è un compito che ci è attribuito dalle generazioni passate. Non c’è un messia inviato dal cielo”. La partecipazione umana alla redenzione è un’eresia, avanzata dallo chassidismo, di cui Buber dà una versione moderna con la forza cooperativa (*mitwerkende Kraft*), che in Benjamin diventa l’eshire possibilità di una debole forza (*schwache messianische Kraft*) *puramente umana*. Cfr. M. Löwy, *Segnalatore d’incendio. Una lettura delle tesi “Sul concetto di storia” di Walter Benjamin*, ombre corte, Verona 2022, pp. 51-52. Benjamin, Buber, Scholem e Arendt concepiscono l’educazione come lo sforzo di trasmettere quanto di più umano resta nella disumanizzazione della modernità; è lo sguardo di chi, da apolide, percepisce l’estinzione, ma, al contempo, ciò che c’è di più umano. Si concepisce l’educazione come un compito generazionale, e persino messianico, di perpetuare il passato, come possibilità di rinnovare il mondo, nel futuro. Sulla trasmissione non conservativa dell’educazione cfr. D.A. Contadini, op. cit., pp. 176-178.

121 W. Benjamin, *Strada a senso unico*, cit., p. 67. Cfr. Id., *Einbahnstraße*, cit., pp. 146-147.

122 Cfr. ivi, pp. 146-148.

troviamo ancora di fronte a un bivio pedagogico: la tecnica può essere usata dall'essere umano in armonia con la natura o contro di essa, proprio come avviene con l'educazione, divenuta un termine metaforico:

Chi si fiderebbe però di un maestro dotato di frusta che spiegasse il senso dell'educazione con il dominio da parte degli adulti sui bambini? L'educazione non è forse l'indispensabile ordine delle relazioni tra le generazioni [*die unerlässliche Ordnung des Verhältnisses zwischen den Generationen*] e quindi, se si vuole parlare di dominio, il dominio delle relazioni generazionali [*Generationsverhältnisse*] e non dei bambini? Così anche la tecnica non può essere dominio della natura, ma dominio della relazione tra umanità e natura.<sup>123</sup>

Che il senso di *ogni* tecnica sia il dominio della natura (*Naturbeherrschung*)<sup>124</sup> è la dottrina della classe dominante (degli imperialisti responsabili della guerra). Il contatto dell'umano col cosmo potrà, invece, avvenire in forme nuove – la velocità, la radio e il teatro rivoluzionario – anche grazie a una diversa tecnica: “[i]l brivido [*Schauer*] di una vera esperienza cosmica non è legato a quel minuscolo frammento del mondo naturale che noi siamo abituati a chiamare natura”<sup>125</sup>. Un appuntamento segreto tra le generazioni attraversa la storia; la venuta al mondo di nuovi abitanti apre sempre questa possibilità di rinnovare il mondo: l'educazione che la rende possibile si basa su un equilibrio – un equilibrio relazionale e generazionale, che ci riporta all'equilibrio tra esseri umani e natura, grazie a una nuova relazione con il cosmo, a una nuova tecnica che è quella sorta dalle rivolte a seguito della Prima guerra mondiale. Questa nuova esperienza rivoluzionaria è un'altra possibilità della storia. L'ultima frase di *Strada a senso unico* resta un po' enigmatica: “[i]l delirio dell'annientamento è superato dall'essere vivente solo nell'ebbrezza della procreazione [*Rausche der Zeugung*]”<sup>126</sup>.

L'ebbrezza, che per gli antichi era comunicazione con il cosmo solo all'interno della comunità, è ora possibile solo attraverso la generazione delle generazioni? L'equilibrio educativo è possibile grazie a una forza messianica e rivoluzionaria?

#### 10. Per non concludere: di generazione in generazione

Benjamin scrive per aforismi, ma ora è utile precisare anche il carattere allegorico della sua scrittura, che ricorre sempre a immagini e metafore. Proprio lo scrivere si avvicina allo sguardo infantile, ma anche a quello messianico<sup>127</sup>. Il tempo prezioso dell'infanzia non è perduto, come per Proust, ma intimamente legato al futuro tramite la similitudine

123 Id., *Strada a senso unico*, cit., p. 68. Cfr. Id., *Einbahnstraße*, cit., pp. 146-148.

124 Cfr. ivi., p. 147.

125 Id., *Strada a senso unico*, cit., p. 68. Cfr. Id., *Einbahnstraße*, cit., pp. 147-148.

126 Ivi, p. 69.

127 “In ogni caso egli ha orientato sulla Cabala il suo concetto di testo sacro. La filosofia consisteva per lui essenzialmente nel commento e nella critica, e al linguaggio, in quanto cristallizzazione del ‘nome’, attribuiva un diritto più alto che quello di portatore del significato e persino dell'espressione” (Th.W. Adorno, *Profilo di Walter Benjamin*, cit., p. 222). Scholem va oltre, facendo di Benjamin un vero e proprio rappresentante della tradizione cabalistica. Cfr. G. Scholem, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 1998, p. 13.

che, sostenendo il ricordo, “cerca nel passato i presagi del futuro”<sup>128</sup>. Seguendo l’analisi proposta da Cappa e Negri, la pedagogia di Benjamin consisterebbe nel rimando “allo stupore e alla passione che tutti i bambini provano nell’incontro con le cose, con il mondo”<sup>129</sup>.

L’educazione è equilibrio generazionale nel momento in cui si nutre di esemplarità; si dispiega per metafore. Il legame tra passato e futuro procede tramite letture e commenti, glosse o attraverso il puro susseguirsi di immagini. L’esemplarità proviene dalla tradizione. Anche qui ci troviamo di fronte a un bivio pedagogico, di fronte al quale Benjamin “ci invita a cogliere e comprendere le differenze effettive tra le immagini viste e quelle subite”<sup>130</sup>. Alla tradizione della conservazione egli oppone una tradizione nasconsta dei vinti. Alla pedagogia borghese quella proletaria. Ciò che distingue le alternative è l’azione, la prassi attiva. Spettatore o attore? La stessa educazione è, infatti, pensata come esemplarità, quell’esemplarità del cabalista, del maestro mistico, che educa maieuticamente, attraverso una mediazione educativa. L’educazione, nei carteggi giovanili di Benjamin, è intesa come “fondamento del fondamento”<sup>131</sup>, che preludeva a una “comunità educante” (*Erziehungsgemeinschaft*)<sup>132</sup>. Per gli ebrei dell’Atlantide la *Gemeinschaft* non è mai un nostalgico ritorno romantico alla comunità premoderna, ma sempre un oltrepassamento della *Gesellschaft*<sup>133</sup>. Il riferimento storico è la rivoluzione sovietica. Il tratto distintivo di questa educazione è l’essere concepita, nell’epoca della riproducibilità tecnica, sotto il segno della tradizione rivoluzionaria, ossimoro solo apparente.

Nel suo fitto dialogo con Scholem è proprio questo il punto che Benjamin aveva chiesto all’amico di sviluppare. In una lettera del settembre 1917 egli osservava:

In una certa fase, nell’uomo giusto tutte le cose diventano esemplari, ma in tal modo si trasformano internamente e diventano nuove. La visione di questo momento nuovo e creatore, che si dispiega nelle forme di vita dell’uomo, permette di capire l’educazione. Ora vorrei che nella ulteriore elaborazione del suo saggio lei eliminasse il concetto di esempio, e anzi, che lo risolvesse in quello di tradizione. Sono convinto di questo: *la tradizione è l’elemento in cui il discente si trasforma continuamente nel docente, e questo per tutta l’estensione dell’educazione. Nella tradizione tutti sono educatori e educati e tutto è educazione*. [...] Chi non ha imparato non può educare, poiché non vede in quale punto è solo, e dunque comprende a sua maniera la tradizione e insegnando la rende comunicabile. [...] Se è così difficile parlare di educazione, è perché il suo ordine coincide interamente con l’ordine religioso della tradizione. Educare è solo arricchire (nello spirito) la dottrina; solo chi ha imparato ne è capace: e quindi è impossibile, per coloro che

128 P. Szondi, *Nota*, in W. Benjamin, *Immagini di città*, a cura di M. Bertolini Peruzzi, Einaudi, Torino 1971, p. 111.

129 F. Cappa, M. Negri, op. cit., p. 29.

130 F. Cappa, op. cit., p. 331.

131 Lettera a L. Strauss del 10 ottobre 1912, in W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von C. Gödde und H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, Band I, p. 70. Cfr. G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*, cit., pp. 37-41.

132 Lettera a E. Schoen del 23 maggio 1914, in W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 229. Cfr. H. Eiland, M. Jennings, op. cit., pp. 51-57.

133 Nel 1900 Martin Buber aderisce a un circolo neoromantico, *Die Neue Gemeinschaft*, dove fa la conoscenza di Gustav Landauer. Qui, in una conferenza, riprende il senso di “seconda comunità”, intesa come comunità rivoluzionaria basata sull’affinità elettiva anziché sul sangue; essa è post-sociale e non pre-sociale, come la *Gemeinschaft* di Ferdinand Tönnies e Max Weber. Cfr. M. Löwy, *Rédemption et utopie*, cit., p. 64.

verranno, vivere altrimenti che imparando [...]. Ogni errore in educazione è dovuto al fatto che si pensa che in ultimo i nostri discendenti dipendano in qualche modo da noi. Ora essi non dipendono da noi altrimenti che da Dio e dal linguaggio, in cui quindi dobbiamo immergervi, se vogliamo aggiungere a una comunione con i nostri figli. Gli adolescenti possono educare solo i loro simili, non i bambini. Gli uomini? Educano gli adolescenti.<sup>134</sup>

Lo sguardo di Benjamin è uno sguardo infantile sul mondo, uno sguardo che penetra nelle cose stesse, che le fa vivere. Prima che noi possiamo parlare degli oggetti, gli oggetti ci parlano, perché esiste una lingua precedente a tutte le lingue che le attraversa: “una magia della materia” che pervade la comunità umana e la comprensione della natura<sup>135</sup>.

Così nel bambino le cose si esprimono ed esprimono il mondo: il grande mondo in quello piccolo. Questo è possibile perché la lingua stessa presuppone che le cose parlino agli esseri umani. Né l'atto linguistico individuale della *parole*, né la struttura significativa della *langue*, quindi, ma un *esserci* del linguaggio è ciò che precede lo sguardo infantile e la sua prima parola<sup>136</sup>. Qualcosa precede la storia, fin dall'origine, la rende possibile, le imprime la direzione. L'infanzia e la gioventù portano costantemente questo rinnovamento nella storia, senza, tuttavia, farlo mai giungere a compimento: “non sono riuscito a costruire tutta la mia vita sulle splendide basi che avevo gettato nel mio ventiduesimo anno di età” – scriverà Benjamin di se stesso<sup>137</sup>.

La gioventù e l'infanzia posseggono, dunque, una forza rivoluzionaria, ma essa è comprensibile solo considerando l'educazione come ordine della tradizione nascosta, in cui l'educare è un arricchire il dominio delle relazioni generazionali (*Generation-sverhältnisse*). Si tratta del medesimo equilibrio che un nuovo uso delle tecnologie permette di intrattenere con la Madreterra, così come indicato al termine di *Einbahnstraße*. Imparare (*Lernen*) e insegnare (*Lehren*) trovano una comune traccia del senso dell'insegnamento (*Lehre*).

Lo sguardo con cui guardiamo le cose è, però, modificato da come le cose ci guardano, modificano la nostra attenzione, riconfigurano l'attenzione stessa. Le riflessioni sulla riproducibilità tecnica dell'immagine (resa possibile in particolare dalla fotografia e dal cinema) hanno modificato la mente umana moderna persino nel suo inconscio ottico, cioè nelle sue più profonde capacità attentive e linguistiche, condizionando la possibilità di narrare l'esperienza, che è quindi un dato storico determinato dalle circostanze e dai rapporti di classe, ma anche dal posizionamento di fronte al feticismo della merce. Le considerazioni di Benjamin sullo *Spielen* hanno fatto luce sul potere educativo degli oggetti, che, nella modernità, si presenta come un bivio pedagogico: tra una pedagogia borghese e una proletaria, tra un giocare dalla parte del feticcio (feticismo) o uno dalla parte della cosa (reificazione).

L'educazione messianica (o rivoluzionaria) consiste nell'agire collettivamente: come il teatro proletario di Lācis, in cui i bambini costringevano lo spettatore a prendere posizione, così l'educazione non trasmette il sapere all'alunno, ma mobilita il sapere verso l'alunno. Con l'educazione esemplare di generazione in generazione rimane aperta la

134 Lettera a G. Scholem del 6 settembre 1917, in W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, a cura di G.G. Scholem e Th.W. Adorno, Einaudi, Torino 1978, pp. 32-33.

135 Id., *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, cit., p. 183.

136 *Ibidem*. Cfr. H. Eiland, M. Jenning, op. cit., pp. 144-145.

137 Lettera a G. Scholem del 25 aprile 1930, in W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., p. 184. Cfr. H. Eiland, M. Jennings, op. cit., p. 62.

possibilità di rinnovare il mondo. Si tiene aperta la forza dell'esperienza narrativizzante dell'infanzia: immaginare il mondo delle fate significa poter immaginare un altro mondo possibile già oggi. È sempre possibile una relazione educativa aperta, in equilibrio tra le generazioni e tra natura e tecnica, nonostante il capitalismo si presenti come religione e la tecnica venga impiegata dalle classi dominanti per distruggere sia l'umanità che la natura. C'è un mondo, anticipato nell'universo infantile posto in mezzo agli adulti, dove è possibile salvare la *Bildung* ("cultura", "educazione", "formazione") dalle rovine del tempo. Ciò appare un'impresa sempre più ardua, ma pur sempre possibile<sup>138</sup>. Lo sguardo infantile resiste, lascia sempre aperta una finestra per un futuro discontinuo, un rinnovamento sempre possibile. Giocando, il bambino anticipa una libertà e una felicità a venire. Questa finestra su un futuro possibile attualmente impossibile può essere interpretata come persistenza del messianico, ma forse anche come qualità umana che persiste allo spettro dell'estinzione e si ripresenta a ogni generazione per rinnovare ancora il mondo.

138 “Preservare l’idea di cultura e trarla in salvo dal caos dei tempi” era un progetto giovanile esposto in una lettera a Strauss del 1912. Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 78 e H. Eiland, M. Jenning, op. cit., p. 37.

# IL MATERIALISMO STORICO COME EPISTEMOLOGIA MATERIALISTICA DELLA STORIA

ALESSANDRO CASULA

## *Introduzione*

In questo articolo, si tenterà di prendere in esame due macro-questioni la cui corretta illuminazione si inserisce nell'importante dibattito sull'articolazione logica ed epistemologica del cosiddetto “materialismo storico”. Per quanto possa sembrare scontato, vale la pena evidenziare le difficoltà insite nel tentativo di delineare con chiarezza con quali termini possa descriversi la visione della storia consegnata dai testi del Moro. Questa, per così dire, impresa è a maggior ragione importante poiché i termini utilizzati tradizionalmente per denominare la cornice metodologica ed epistemologica della sua produzione intellettuale – e che si possono estendere a tutta la tradizione scientifica e politica che discende dalle sue opere – sono quelli di *materialismo storico*. Si può obiettare che Marx, come sottolinea Tomba, non utilizza questa locuzione, preferendone altre come *materialista pratico*. Rimane, però, anche nella nozione di prassi, l'esigenza di produrre un dispositivo teorico-pratico che consenta sia l'esercizio razionale dell'analisi delle realtà storiche materiali, ovverossia la possibilità della storiografia come scienza sociale razionalmente fondata, sia l'esercizio dell'intervento pratico-politico nella storia in modo deliberato, organizzato, consapevole e volontario. Inoltre, benché la questione della conformazione del tempo storico sia particolarmente rilevante per l'inquadramento ermeneutico dei testi marxiani e delle successive tradizioni marxiste, essa si darebbe anche in qualsiasi contesto filosofico e scientifico che pretendesse di porsi come sistema di conoscenze vere e giustificate circa la realtà sociale dell'essere umano intesa nella sua concreta dimensione di mutevolezza. Sarebbe, dunque, necessario affrontarla in tutti i quei casi in cui non si vuole costruire uno schema concettuale astratto e invariabile entro cui sussumere ogni tipologia di realtà materiale, pretendendo che sia la realtà a doversi uniformare al prodotto dell'intelletto e non il contrario. Al fine di mettere in evidenza la necessità di rifiutare qualsivoglia possibilità di ricostruire, a partire dai testi marxiani, un paradigma intellettuale della realtà storica di tipo siffatto – cioè venato da una costruzione metafisico-deduttiva che fa discendere ogni analisi specifica dei fenomeni materiali dalla loro capacità di presentarsi come esempi di uno schema preordinato – si preferirà utilizzare i termini *epistemologia della storia* al posto dei termini *filosofia della storia*. In particolare, verrà affrontata la questione della denominazione del materialismo storico come epistemologia della storia e quella della ricostruzione di una ontologia della storia coerente con

il metodo d'indagine marxiano, al fine di lumeggiare una concezione della temporalità storica che non si adegui a un paradigma di tipo stadiale, unilineare e meccanicistico, bensì che costituisca una concezione della temporalità storica di tipo multilineare e non stadiale.

### *Filosofia della storia, teoria della storia, epistemologia della storia*

La questione delle temporalità multiple, o teoria dello “sviluppo ineguale” e “non lineare” della “storia”<sup>1</sup>, in Marx implica una serie di interrogativi che addirittura eccedono l'inquadramento teoretico del cosiddetto materialismo storico per due ordini di ragioni:

a) innanzitutto, perché è pressoché impossibile formare un discorso sui fatti umani che sia compiuto sul piano teorico ed efficace sul piano pratico-politico senza una concezione della storia, non importa quanto essa sia più o meno complessa o capace di comprendere allo stesso modo e senza eccezioni qualsiasi evento. Oppure, come sarebbe meglio dire, è impossibile considerare la possibilità di comprendere le dinamiche sociali e agire su di esse senza una concezione della storia se consideriamo che “l'oggetto della storia è per natura l'uomo, o meglio, gli uomini”<sup>2</sup>, non solo, o non tanto, in qualità di individui in quanto tali, a meno che non si voglia ridurre la storiografia a una collazione di biografie di singole vite, più o meno famose; piuttosto, bisogna sottolineare che “la storia [...] è conoscenza dell'organizzazione sociale umana”, all'interno di una prospettiva dinamica che tiene conto delle “condizioni che orientano la natura della civiltà”, soprattutto nella misura in cui viene intesa ponendo il giusto risalto “alla socialità [...] e ai differenti modi in cui un gruppo di esseri umani acquisisce la superiorità su un altro”<sup>3</sup>.

b) Posto che la storia è “scienza degli esseri umani”<sup>4</sup> ed è una scienza che considera il suo oggetto secondo dei termini dinamici, sarebbe incoerente se tale dinamismo non fosse considerato anche, e soprattutto, nei termini di un dinamismo temporale. Ciò non deve condurre ad affermare che la storia sia “la scienza del passato”, poiché “l'idea stessa che il passato in quanto tale possa essere oggetto di scienza è assurda”, non tanto nella misura in cui si consideri il passato come un campo d'indagine legittimo – ovviamente non può non esserlo –, ma quanto perché non può considerarsi tale senza ulteriori specificazioni, senza delimitare preventivamente a che genere di passato ci si stia riferendo, poiché “cosa se ne farebbe [...] una conoscenza razionale” di un passato inteso come congerie di “fenomeni che non hanno altro carattere comune se non quello di essere stati contemporanei”<sup>5</sup>? Da ciò si potrebbe, dunque, ricavare che la storia possa essere considerata la “scienza del passato degli esseri umani”, ma ciò eliminerebbe qualsiasi riferimento al ruolo attivo del presente per la costruzione della conoscenza storica, minimizzando o, addirittura, annullando il ruolo che assumono “le inferenze del presente” al fine di “far luce su che cosa, sul

1 Cfr. L. Basso, *Agire in comune, ombre corte*, Verona 2012.

2 M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino 2009, p. 83.

3 Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, tr. ingl. di F. Rosenthal, Princeton University Press, Princeton 1967, p. 71.

4 M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, cit., p. 84.

5 Ivi, p. 81.

perché e sul come del passato”<sup>6</sup>. Per queste semplici ragioni, infatti, sarà preferibile considerare la storia come “scienza degli uomini, nel tempo”<sup>7</sup>.

Una volta date per buone le assunzioni a) e b), una precondizione del ragionamento che qui si vuole affrontare riguarda il passaggio tra l'utilizzo del concetto di stadi storici, concetto stadiale, e il concetto di forme, sulla falsariga, per intenderci, delle *Formen*<sup>8</sup> dei *Grundrisse*. In base a questo testo marxiano, si può affermare la presenza di un passaggio da 1) una concezione di filosofia della storia intesa come sistema teorico finalizzato a sussumere ogni evento storico, ogni parte della storia, ovvero obbligando in qualche modo gli eventi fattuali a stare all'interno di uno schema esterno alla storia, che la investe tangenzialmente, che è potenzialmente fisso, immutabile, preordinato secondo dei criteri puramente concettuali che si pongono, per definizione, al di fuori della materialità del fatto storico; 2) a una concezione ontologica degli eventi storici intenzionata a dare conto dell'esistenza dei tipi di eventi che formano la totalità della storia e, a fronte della rilevazione di una serie di eventi, a porre in essere tentativi di costruire un inventario complessivo che chiarisca da cosa è composta quella totalità del reale che noi chiamiamo Storia.

Come si vede, esiste una direzione epistemologica inversa nelle due tensioni poc' anzi accennate: nel primo caso si procede dai concetti e dalle relazioni tra concetti agli eventi e alle relazioni tra eventi; nel secondo si procede dagli eventi e dalle loro relazioni ai concetti e alle loro relazioni. Si tratta di tensioni che attraversano trasversalmente l'intero *corpus* marxiano, come si vedrà, talora sovrapponendosi, altre volte, invece, avendo la meglio l'una sull'altra. A titolo di esempio, sarà utile chiamare in causa alcuni passaggi dei testi marxiani emblematici di queste tendenze. Riguardo alla prima tendenza, che per semplicità denomineremo “stadiale”, il *Vorwort* del 1859 è, nella sua brevità, una delle testimonianze più forti della presenza di un'oscillazione chiara del *Moro* verso una prospettiva concettuale di questo genere, benché, al contempo, quando egli annuncia le ragioni per cui ha deciso di sopprimere l'*Introduzione* del 1857, si può rilevare una postura metodologica che non presta il fianco a una definizione di tipo metafisico-deduttiva, ma rimane saldamente empirica: “Sopprimo una introduzione generale che avevo abbozzato perché, dopo aver ben riflettuto, mi pare che ogni anticipazione di risultati ancora da dimostrare disturbi, e il lettore che avrà deciso di seguirmi dovrà decidere a salire dal particolare al generale”<sup>9</sup>.

Ciò detto e al netto del fatto che nella *Prefazione* del '59, come si è accennato prima, si può rilevare una postura epistemologica saldamente materialistica ed empirico-induttiva, nella misura in cui Marx asserisce di voler restituire, con la soppressione dell'*Einleitung* del '57, la preminenza a un andamento argomentativo che procede dal particolare al generale, nel prosieguo del testo è da rilevare la presenza di asserzioni che prestano facilmente il fianco a un'interpretazione schematica generale, la cui cornice concettuale è introdotta dall'idea secondo cui:

- 
- 6 D. Little, *Philosophy of History*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/history/>
  - 7 M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, cit., p. 84.
  - 8 Secondo Godelier, nelle *Formen* si troverebbe “il tentativo di Marx più sistematico per reperire dei momenti e definire dei problemi critici della evoluzione storica e perché tale storia si presenta come quella di molteplici forme di continuità primitive evolentesi in modi diversi verso forme distinte di Stato e di società divise in classi. Questo schema multilineare si collocava dunque agli antipodi di un dogmatismo semplificatore” (M. Godelier, *Prefazione*, in K. Marx, F. Engels, V.I. Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 12).
  - 9 K. Marx, *Opere complete*, vol. XXX, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 297.

nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale.<sup>10</sup>

Quantunque tale passaggio possa a primo acchito apparire inequivocabilmente portatore di una prospettiva epistemologica di tipo meccanicistico, riduzionistico e unidirezionale, nondimeno sarebbe possibile, senza (forse) forzare eccessivamente il testo, proporre una lettura che vede Marx mettere in evidenza la componente materialistica della produzione della realtà sociale e dell'individuo inteso come attore sociale. D'altronde, esso appare all'interno del contesto di un rimando all'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in cui, secondo Marx, si delinea la focalizzazione sull'economia politica, e sui rapporti di produzione concreti, come chiave di accesso alla comprensione della produzione del mondo sociale. In altre parole, si può supporre che Marx non voglia affermare tanto una ipotesi di lavoro meccanicistica in senso stretto, quanto una posizione anti-metafisica:

La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per sé stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di "società civile"; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica.<sup>11</sup>

D'altro canto, lo stile scarno e serrato dell'argomentazione, accanto al seguito del testo, permettono, effettivamente, di introdurre un'interpretazione deterministica delle parole di Marx. Più avanti, infatti, si trova la proposizione in cui egli definisce il percorso progressivo e gerarchicamente ordinato dei modi di produzione intesi come veri e propri stadi storici universali dell'umanità: "A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società"<sup>12</sup>. In questo caso, la proposta di una progressione stadiale e invariabilmente determinata è difficile da negare, non vi sono grandi spazi per immaginare delle compenetrazioni rilevanti, delle permanenze del precedente all'interno del successivo, se non nei termini di una *Aufhebung* dialettica che, in ogni caso, marca un'evoluzione orientata in senso progressivo verso una formazione nuova e superiore rispetto alla precedente; non importa se nel passaggio tra uno stadio e il successivo si mantengano alcune determinazioni del precedente, l'epoca superiore si presenta ugualmente come una formazione compiuta e che ha assorbito completamente anche quelle determinazioni dell'epoca precedente che mantiene in forma diversa; non vi sono in essa linee di faglia e temporalità non-contemporanee, tutto si appiattisce sul nuovo *step*, sull'ultima temporalità. Che vi siano degli elementi teleologici all'interno di una siffatta concezione della storia appare evidente,

10 Ivi, p. 298.

11 *Ibidem*.

12 Ivi, p. 299.

infine, dalla proposizione con cui Marx definisce il ruolo nella storia della formazione socio-economica borghese: “con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana”<sup>13</sup>. Vale la pena, inoltre, mettere in risalto una particolarità della progressione degli stadi storici così come viene qui presentata da Marx: accanto a delle coordinate temporali è presente una coordinata di natura eminentemente spaziale: il modo di produzione asiatico<sup>14</sup>. Senza voler entrare nell’analisi delle caratteristiche di tale formazione socio-economica – di cui Marx non dà indicazioni in questa sede – è, però, importante osservare come si assiste a una fusione di elementi temporali – il modo di produzione asiatico è posto all’interno di un ordine di stadi ordinati temporalmente – e di elementi geografici – il modo di produzione asiatico non è denotato attraverso un predicato temporale bensì spaziale. In questo senso, non solo il progresso della storia tenderebbe verso una temporalità precisa e definita, ma anche verso un’incarnazione geografica di tale temporalità specifica: quella dell’Europa Occidentale. Se non altro, in ogni caso, è una dimostrazione di una caratteristica peculiare della storia che è possibile inferire dai testi marxiani: essa è un punto di condensazione di aspetti temporali insieme ad aspetti spaziali, il che permette di parlare correttamente di spazio-tempo della storia, a prescindere se essa sia intesa in modo deterministico e lineare o in modo stratificato e multi-dimensionale. Questa forma di spazializzazione del tempo storico – e di temporalizzazione dei luoghi geografici – emerge in modo palese nell’articolo di Marx per il *New York Daily Tribune* del 10 giugno 1853 dal titolo *La dominazione britannica in India [o l’Inghilterra rivoluzionaria malgrado se stessa]*, in cui egli delinea una descrizione socio-politico-geografica emblematica:

L’Indostan è un’Italia di dimensioni asiatiche, con l’Himalaya al posto delle Alpi, la pianura del Bengala al posto della pianura del Po, il Deccan al posto degli Appennini e l’isola di Ceylon al posto della Sicilia. La stessa ricchezza e varietà nei prodotti del suolo: lo stesso smembramento nella compagine politica. Come l’Italia è stata compressa in masse nazionali di volta in volta diverse dalla spada del conquistatore, così l’Indostan – quando non subisce la pressione islamica, mongolica o inglese – ci appare diviso in tanti stati indipendenti e in reciproco contrasto, quante sono le sue città e perfino i villaggi. Ma, dal punto di vista sociale, l’Indostan non è l’Italia: è l’Irlanda dell’Oriente. E questa bizzarra combinazione d’Italia e Irlanda, di un mondo di voluttà e di un mondo di lutti, è già anticipata nelle tradizioni millenarie della religione induista, che è insieme una religione di esuberanza sensuale e sadico ascetismo.<sup>15</sup>

Vi è nelle parole di Marx una sorta di compressione del luogo e dello spazio indiano sui luoghi e sui tempi europei, non nella misura di una sorta di superiorità morale o culturale dell’Europa sull’Asia, quanto, piuttosto, della costatazione secondo cui l’Europa – o, per lo meno, parti di essa – si è spinta più avanti nel percorso universale della storia umana. Più avanti, infatti, nel medesimo articolo il *Moro*, descrivendo gli effetti sulle filiere produttive della colonizzazione inglese – che ha “collocato il filatore nel Lancashire e il tessitore nel Bengala”<sup>16</sup> – rappresenta le comunità indiane come “semibarbare

13 *Ibidem*.

14 Sul modo di produzione asiatico, cfr. G. Sgro’, “Marx e il modo di produzione asiatico”, in E. Massimilla, G. Morrone (a cura di), *La Germania e l’Oriente. Filologia, filosofia, scienze storiche della natura*, Liguori, Napoli 2020, pp. 59-77.

15 K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, il Saggiatore, Milano 1960, pp. 67-68.

16 Ivi, p. 72.

e semicivili”<sup>17</sup> e, soprattutto, le raffigura immobili e cristallizzate in una temporalità storica arcaica e immutabile, poiché è proprio l’intervento inglese ad aver causato “l’unica rivoluzione sociale che l’Asia abbia mai conosciuto”<sup>18</sup>. Ma è in un successivo articolo sull’India per il *NYDT – I risultati futuri della dominazione britannica in India* del 22 luglio del 1853 – che questo genere di cornice epistemologica emerge in modo ancora più netto. In esso, infatti, Marx afferma che “la società India non ha storia o, quanto meno, storia conosciuta”<sup>19</sup>, lasciando intendere, ancora una volta, la fissità immutabile – dunque l’incapacità di progredire nella linea della storia – delle formazioni sociali indiane. Per questo motivo “l’India non poteva sfuggire al destino d’essere conquistata, e tutta la sua storia [...] è la storia della successione di conquiste che ha dovuto patire”<sup>20</sup>. Il dominio coloniale inglese è, in questa prospettiva, una necessità storica che non poteva non avvenire, al massimo ci si potrebbe soltanto interrogare sulla preferibilità di “un’India conquistata dai turchi, dai persiani o dai russi all’India conquistata dagli inglesi”<sup>21</sup>. Così il dominio coloniale diventa, accanto alle devastazioni che esso produce, l’opportunità di gettare la società indiana nell’impetuoso corso della storia; la costruzione delle ferrovie, per esempio, accanto alle macerie fumanti delle istituzioni sociali tradizionali, diventeranno il punto in cui si incunea la possibilità dell’India di entrare nella storia attraverso e nello stadio del modo di produzione capitalistico<sup>22</sup>.

Per quanto riguarda, invece, una concezione della storia di segno diverso, ossia di tipo non stadiale, non deterministico, a questa altezza è d’uopo rimandare, come fa notare García-Quesada<sup>23</sup>, alla sezione delle *Formen* del quaderno V dei *Grundrisse*, in cui Marx, analizzando i modi di produzione pre-capitalistici, assume un punto di vista fondato sulle forme di appropriazione<sup>24</sup>, abbandonando, di conseguenza, l’approccio lineare e stadiale per assumere un approccio analitico fondato, però, non su meri costrutti concettuali, ma su delle astrazioni reali di fenomeni storici concreti. In questo senso, lo scrivente non ritiene l’elenco delle forme di produzione presente nel quaderno V dei *Grundrisse* accostabile e/o sovrapponibile a quello dei modi di produzione esibito nell’*Ideologia tedesca* o nella *Prefazione* del ’59. Difatti, nel primo caso, Marx enuclea un inventario storico-concettuale delle *forme* di produzione che si configura come una delle componenti reali dei *modi* di produzione concreti così come si sono presentati nella storia, ma che non si sovrappongono totalmente; piuttosto le *Formen* si presentano come un’articolazione analitica della struttura interna ai modi di produzione che tiene insieme l’aspetto epistemologico-concettuale e l’aspetto materiale. Nel secondo caso, invece, la

17 Ivi, p. 73.

18 *Ibidem*.

19 Ivi, p. 103.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 104.

22 Ivi, p. 107 e ss.

23 “However, the *Grundrisse* signal Marx’s rejection of the world-historical conception and outlines his more definitive conception of history. As previously indicated, while there are still some problematic evolutionist assertions in these pages (particularly those related to his analogy of ape and human), the decisive moment of transition towards a science of multi-spatial and multitemporal totalisations occurs in these drafts” (G. García-Quesada, *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces*, Brill, Leiden 2021, p. 47).

24 “In origine proprietà – nella forma asiatica, slava, antica, germanica – significa dunque rapporto del soggetto che lavora (che produce o si riproduce) con le condizioni della sua produzione o riproduzione come condizioni sue. Essa avrà quindi anche forme diverse, a seconda delle condizioni di questa produzione” (K. Marx, *Grundrisse*, PGreco, Milano 2012, p. 475).

presentazione stadiale dei *modi* di produzione presenta una concordanza tra i fenomeni particolari così come si danno nella storia della società umana e uno schema invariabile e universale che li precede logicamente; si rovescia, dunque, la direzione della relazione: non si procede attraverso un'astrazione reale che costruisce le categorie interpretative della conoscenza storica a partire dalla distillazione concettuale dei fenomeni – che ne mantiene la natura materiale anche nel passaggio a componenti del pensiero –, ma si procede forzando la mutevole complessità del reale all'interno della semplicità schematica di uno schema filosofico universale e preesistente.

Al fine di scandagliare le strutture epistemologiche che fondano queste due tensioni del discorso marxiano può dirsi che l'atteggiamento metodologico stadiale è orientato alla produzione di una concezione tutto sommato monolitica e lineare della temporalità, o che almeno rischia di esserlo, poiché ricomponete la molteplicità della realtà storica all'interno di un sistema organico generale che, nel caso peggiore può definirsi metafisico, nel caso migliore ha una funzione concettualmente riduzionista e unificatrice. Al contrario, il secondo atteggiamento è finalizzato al chiarimento epistemologico della totalità del reale<sup>25</sup>, che considerata di per sé è una pura tautologia in rapporto alla possibilità di dire con sufficiente chiarezza ciò che esiste, attraverso la scomposizione dei fatti semplici e delle loro relazioni (cioè dei fatti complessi) e alla produzione di un inventario formale che dia ragione della loro esistenza.

Se questo è il primo dei problemi con cui si scontra chiunque abbia l'intenzione di entrare nell'officina marxiana per chiarirne i cardini concettuali, un ulteriore elemento di criticità pertiene alla definizione oltremodo puntuale della questione della storicità di questa ontologia, nella misura in cui la produzione di concetti, o meglio di enti mentali peculiari quali le categorie ontologiche, deve essere considerata altrettanto storicamente, cioè come produzione umana all'interno di specifiche condizioni spaziali, temporali, sociali, economiche, politiche e culturali che la orientano.

In altre parole, ogni tentativo di indagare la possibilità di definire con sufficiente precisione e chiarezza la concezione di temporalità – insieme alla sua eventuale correlazione con lo spazio all'interno di una concezione spazio-temporiale che unisce i due elementi – all'interno del pensiero di Marx si deve scontrare al principio con una questione teoretica tutt'altro che ininfluente o meramente verbale: è, cioè, giova ribadirlo, opportuno riferirsi alla concezione marxiana della storia come a una filosofia della storia? Oppure, in alternativa, è preferibile, alla Löwith, compiere un'altra scelta terminologica, come, per esempio, “teoria della storia” o “epistemologia della storia”, meno immediatamente associabili con quelle descrizioni della filosofia della storia che la presentano come “un’interpretazione sistematica della storia universale secondo il principio che gli eventi e le successioni storiche sono unificate e dirette verso un significato ultimativo”<sup>26</sup>? Qualora tale definizione di “filosofia della storia” fosse

25 Cfr. A.C. Varzi, *Ontologia*, Laterza, Bari 2005.

26 K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 14. Più avanti Löwith aggiunge una genealogia della filosofia della storia che la fa derivare direttamente da una postura intellettuale di origine biblica, rendendola, di fatto, una variante secolarizzata di una concezione dell'umanità e delle sue azioni tipicamente metafisico-religiosa, oltre che possibile solo con una mediazione delle religioni abramitiche: “in questo senso la filosofia della storia dipende interamente dalla teologia, cioè dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza” (ivi p. 23). In modo simile si pone la definizione della “filosofia della storia sostanzialistica” di Danto (A.C. Danto, *Filosofia analitica della storia*, Il Mulino, Bologna 1971) e l'affermazione di White secondo cui “non sarebbe quindi errato definire romantica la visione finale della storia che ispirò Marx” (H. White, *Metahistory. Retorica e storia*, Meltemi,

stata ricondotta solamente ad alcune interpretazioni delle opere di Marx, sarebbe semplice rigettarla nella sua specificità. Si potrebbe, attraverso un'operazione di emendazione ermeneutica, rettificare le determinazioni che si credono errate o forzate per restituire alla filosofia della storia marxiana una dimensione scientificamente più utile non solo alla pratica della ricerca storica, ma anche, e forse soprattutto, alla riflessione e all'azione politica, in accordo alla famosissima (e sovente faintesa nel senso di una postura anti-filosofica e unilateralmente pratico-politica) undicesima tesi su Feuerbach. Inoltre, se dovesse individuare e denominare la filosofia della storia marxiana, lo faremmo attraverso il termine “materialismo storico”, che comprende sia l’oggetto che corrisponde al campo di applicazione del metodo (o sistema, nel caso di interpretazioni che attribuiscano un carattere forte alla proposta marxiana), sia la predicazione con cui si dice in che modo detto metodo si presenti, nonché quali siano le sue caratteristiche. Con il che non solo potrebbe effettivamente ottenersi un’idea di massima in ordine ai postulati e agli assiomi del cosiddetto materialismo storico, ma vi sarebbe la possibilità di una precomprendere riguardo alla regole d’inferenze di questo sistema pratico-teorico, al genere di proposizioni di cui è composto, al tipo di dimostrazioni che ci si può aspettare da esso, al genere dei teoremi a cui le dimostrazioni eventualmente attese (al pari, del resto, dei postulati e degli assiomi del sistema) si riferiranno. In altre parole, se Marx ha costruito una vera e propria filosofia della storia con l’intenzione di spiegare il significato e la struttura della totalità della storia umana attraverso uno schema generale, astratto e totalizzante, essa prenderebbe il nome di materialismo storico<sup>27</sup>. Ciò detto, è verosimilmente più proficuo, almeno a quest’altezza, seguire Tomba, secondo cui “il ‘materialismo storico’ non è un *passe-partout* per la comprensione della storia, ma una modalità pratica di intervento nella storia. Il termine non è impiegato da Marx, che utilizza invece le espressioni ‘materialista pratico’ e ‘materialista comunista’”<sup>28</sup>. Per quanto, come si è già detto nell’introduzione, lo slittamento dell’attribuzione del sostantivo “materialismo” non risolve, di per sé, la questione della concezione della temporalità storica – poiché la definizione di prassi in una dimensione di analisi e di azione politico-rivoluzionaria non può che darsi all’interno del campo di azione della storia, non di certo come mera categoria teoretica immune da una catena di determinazioni e contro-determinazioni che emergono dal confronto con gli eventi e le azioni passati e presenti – può essere utile per mettere in primo piano la vita materiale degli esseri umani come terreno in cui si costruisce la storia e le si attribuisce un senso che la renda intellegibile.

### *Una storia multilineare*

Si possono fare due considerazioni più articolate in proposito all’opportunità di uno slittamento terminologico di questo tipo, entrambe determinanti al fine di definire in che modo si possa considerare la relazione tra le opere marxiane e l’indagine storica. Rispetto

---

Milano 2014, p. xxx). Si può, di conseguenza, sostenere che, quale sia la tradizione filosofica di riferimento e quale sia il paradigma concettuale su cui si costruisce la proposta scientifica di una filosofia della storia, la concezione marxiana è stata sovente considerata finalistica e monolitica. Cfr. anche D. Little, *New Contributions to the Philosophy of History*, Springer Science, Dordrecht 2010, p. 21.

27 Cfr. G.A. Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, Princeton 1978, in cui si sovrappongono l’esigenza di difendere e ricostruire una filosofia della storia marxiana e di difendere l’utilità teorica e pratica del materialismo storico, indicando con quest’ultimo la prima.

28 M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011, p. 9.

al termine “materialismo storico”, la preferibilità del termine “materialismo pratico” risiede in due elementi. Innanzitutto, la conservazione del riferimento al “materialismo”, sì da sgomberare il campo dalle possibilità (e dai rischi, almeno secondo la prospettiva dello scrivente) di porre una finalità della storia al di fuori di essa, come emanazione di uno o più enti i cui processi avvengono esternamente alla dimensione umana, intesa sia come insieme degli individui passati, presenti e futuri, sia come prodotti di tali individui o di gruppi di individui, per esempio le istituzioni sociali, i processi economici, i prodotti culturali, ecc. In secondo luogo, la scomparsa dell’aggettivazione “storico” a favore di “pratico” o “comunista”<sup>29</sup>, ribalterebbe proficuamente l’ordine del discorso e le gerarchie logico-concettuali tra l’interpretazione della storia e la sua costruzione, la sua produzione. Per essere più chiari, il “materialismo pratico” non presupporrebbe “una concezione della storia”, piuttosto intervenendo “in una situazione storica”, ovverosia “delineandone i campi di forza e aprendo una nuova superficie di possibilità”<sup>30</sup>. Ciò non significa che, all’interno di questa cornice concettuale, non esista una concezione della storia, poiché sarebbe impossibile affermare la legittimità di un discorso fondato intorno a qualcosa di cui non si possegga, per lo meno, un’immagine mentale sufficientemente distinta, tale, dunque, da individuare quell’oggetto come un possibile soggetto di predicationi, seppur vaghe e provvisorie. Per non eliminare la possibilità della conoscenza storica, è, insomma, necessario salvaguardare la possibilità di una concezione della storia che, in questo caso, non sia presupposta. Cioè che non si situi logicamente prima dell’azione che forma la storia stessa, o che crea quegli oggetti che concorrono alla formazione della storia, ma che sia subordinata alle azioni. Così come gli oggetti prodotti dagli individui sono molteplici, sia nel numero specifico sia nel numero generico, così lo sono le azioni che vengono compiute e così, d’altronde, lo sono gli individui; dunque, come può esserlo la storia? Si dovrebbe credere che questa molteplicità – potenzialmente infinita poiché è potenzialmente infinito<sup>31</sup> il numero di individui tra passato, presente e futuro – si ricomponga senza difficoltà in un unico grande insieme, totalmente omnicomprensivo, che denominiamo storia? Se la risposta fosse affermativa, si ritornerebbe a quel risultato unificante e totalizzante che qualsiasi filosofia della storia finalistica compie, al di là che esso si ponga in modo trascendente o immanente alla storia. Di nuovo si presenterebbe una filosofia della storia monolitica, capace di sussumere la storia all’interno di uno schema universale e *a priori*<sup>32</sup>, di abbracciare la totalità della realtà storica tra passato, presente e futuro. Ma questa filosofia della storia, anche qualora fosse immanente, lo sarebbe solo in modo tangenziale rispetto alla storia, in quanto non retroattivamente influenzata dalla storia stessa nella sua costruzione, se non apparentemente nel suo comparire all’interno di un contesto preciso. In altre parole, si darebbe la possibilità di una filosofia della storia le cui condizioni di legittimità si porrebbero fuori dalla storia – quest’ultima ridotta a un insieme di variabili che, in qualsiasi modo, non potrebbero non rientrare all’interno di un linguaggio dotato di una sintassi valida per se stessa.

29 Il secondo è definibile come una specificazione del primo, poiché descrive quale postura specifica si sceglie di adottare nell’insieme di tutte le possibilità di configurazione dell’azione di un individuo o di un gruppo di individui.

30 M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, cit., pp. 9-10.

31 Nell’accezione di indeterminato.

32 Va chiarito che, sebbene tale filosofia della storia si ponga necessariamente *a priori* logicamente rispetto a ciò di cui pretende di dare conto, allo stesso tempo il suo utilizzo è contemporaneamente *a posteriori* e *a priori* nei fatti, poiché è *a posteriori* quando è utilizzato per conferire un significato al passato, è *a priori* quando è utilizzato per conferirlo al presente e al futuro.

L'ipotesi di attenersi alla lettera del Moro e di parlare, dunque, di "materialismo pratico" ha con buone probabilità il merito di contribuire a proporre una nuova immagine della teoria di Marx. In particolar modo di fare emergere due caratteristiche fondamentali di quest'ultima: "da un lato la critica della singolarizzazione delle storie nel singolare-collettivo *Geschichte*; dall'altro una storiografia in grado di considerare la storia nella sua incompiutezza"<sup>33</sup>.

Può, tra l'altro, ai fini della ricostruzione qui proposta, essere utile separare queste due caratteristiche e analizzarle distintamente, al fine di stabilire in che modo sarebbe più corretto denominare la concezione della storia di Marx.

La critica della singolarizzazione delle storie è equivalente a una critica alla singolarizzazione dell'eterogeneità della storia all'interno di uno schema totalizzante che riduce le molteplicità dei tempi e degli spazi, le faglie, le contraddizioni, i conflitti a una linea retta che interseca il passato, il presente e il futuro con la medesima direzione e che trasforma ogni evento e ogni concetto in un punto necessario alla formazione e alla continuazione di tale linea. In altri termini, la critica della singolarizzazione delle storie porrebbe sul banco degli imputati la concezione della storia quale blocco omnicomprensivo capace di restituire un significato unitario a ogni vicenda umana. Toglierebbe il terreno da sotto i piedi a ogni sorta di concezione teleologica dell'umanità propria, invero, di alcune declinazioni della filosofia della storia che alcuni autori<sup>34</sup> definiscono con il termine "storicismo". In una prospettiva non singolarizzante, infatti, non esiste la pensabilità di un "percorso unilineare che" conduca "da A a B". Vi sarebbero, invece, "molteplici temporalità storiche", le quali procederebbero "parallelamente" oppure si incrocerebbero su un campo "sincronico"<sup>35</sup>. Inoltre, sul piano più propriamente pratico, è in questa concezione lineare del tempo storico – decostruibile dalla critica alla singolarizzazione delle storie – che va ritrovata l'origine tanto "delle teorie del progresso", quanto "delle teorie della reazione"<sup>36</sup>, due esiti in fin dei conti speculari, non per forza, dunque, in radicale contraddizione<sup>37</sup>, della medesima concezione della temporalità. Il *core* di questa concezione monolitica risiede in ultima istanza nell'idea che quanto l'umanità, o una sua parte, abbia fatto e abbia prodotto sia necessariamente un miglioramento, uno sviluppo rispetto a quanto fatto o prodotto precedentemente. Che talora questa impostazione abbia prodotto letture apocalittiche della storicità, non cambia l'essenziale del ragionamento che si sta conducendo. Deve, inoltre, rilevarsi come la (implicita) critica marxiana alla singolarizzazione delle storie possa fungere da strumento per porre sotto una lente di ingrandimento critica quelle opzioni ermeneutiche apparentemente molto lontane dalle tensioni teleologiche e/o apocalittiche cui s'è fatto in precedenza cenno. Si pensi alla concezione post-moderna di una "pluralità in-differenti dei punti di vista". Dal punto di vista della critica della singolarizzazione delle storie, si potrebbe infatti definire

33 M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, cit., p. 10.

34 Cr. K.R. Popper, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1975 e Id., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 2002. Oltre a Popper, cfr. anche A.C. Danto. *Filosofia analitica della storia*, cit.; D. Little, *New Contributions to the Philosophy of History*, cit.; L.O. Mink, *Historical Understanding*, a cura di B. Fay, E.O. Golob e R.T. Vann, Cornell University Press, Ithaca 1987; I. Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge 2004.

35 M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, cit., p. 10.

36 Ivi, p. 12.

37 In una prospettiva colonialista possono convivere l'idea del progresso della civiltà da esportare presso i popoli inferiori, ovvero indietro nella linea continua del progresso storico, e la critica radicale alla modernità come processo di decadenza rispetto all'apogeo della civilizzazione.

(polemicamente) la concezione post-moderna di una pluralità in-differenti dei *points of view* alla stregua di una forma di *rappresentazione*<sup>38</sup> della temporalità storica puramente soggettiva. Vale a dire come una prospettiva che finisce per ridurre alla mera possibilità di conoscenza la questione del realismo della storia e si limita a spostare dall'oggetto al soggetto la questione della coesistenza di molteplici strati temporali, implicando, di fatto, la legittimità di una visione monolitica della realtà temporale esterna che viene rotta solamente all'interno delle singole coscienze. Per non dire che queste ultime finirebbero, entro questo orizzonte di senso, per assumere una funzione meramente ricettiva, essendo la loro attività modificatrice posta su un piano unicamente gnoseologico e non pratico-politico<sup>39</sup>. Inoltre, la pluralità delle storie come articolazione irriducibile delle contraddizioni che compongono la Storia, si può considerare come la cornice epistemologica che dà effettivamente una fondazione logicamente coerente anche al concetto di *sopravvivenze* asincrone di strutture economiche, sociali, ideologiche, politiche all'interno di un determinato modo di produzione. La pluralità, che, in questo senso è anche una multilinearità delle storie, è impensabile senza un intreccio di sopravvivenze e surdeterminazioni<sup>40</sup> che forgiano la realtà dei contesti storici specifici e orientano le azioni politiche all'interno di insiemi definiti di possibilità<sup>41</sup>.

Riguardo alla questione della multilinearità, relativa, giova ripetersi, alla produzione di una storiografia capace di considerare gli eventi storici sotto il profilo di una

38 Cfr. F. Jameson, *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007.

39 “Questo oggettivismo non va superato mostrando il carattere soggettivo di ogni conoscenza o le modificazioni che sempre il soggetto imprime all'oggetto osservato, ma piuttosto attraverso la modificazione che l'osservazione imprime al soggetto” (M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, cit., p. 15). Il post-modernismo, sulla scia delle attestazioni della meccanica quantistica nell'interpretazione di Copenaghen, riconosce al momento dell'osservazione la capacità cruciale di definire lo stato del sistema osservato, che in quel momento collassa su dei valori definibili, ma da un lato estende eccessivamente la portata dell'osservazione identificandola con il soggetto in quanto tale, dall'altro tralascia la possibilità di una deliberata volontà intersoggettiva di modifica dell'esistente.

40 “Ma allora come pensare queste sopravvivenze [...] se non partendo da un certo numero di realtà che in Marx sono appunto realtà, sia che si tratti di sovrastrutture, di ideologie, di ‘tradizioni nazionali’, e persino di costumi, di ‘spirito’ di un popolo, ecc.? Come, se non partendo da questa surdeterminazione di ogni contraddizione e di ogni elemento costitutivi di una società? Essa fa sì, primo, che una rivoluzione nella struttura non modifica *ipso facto*, in un battibaleno (eppure dovrebbe farlo se la determinazione da parte del fattore economico fosse l'unica determinazione) le sovrastrutture esistenti e in special modo le ideologie, giacché queste hanno, in quanto tali, una consistenza sufficiente per sopravvivere a se stesse fuori del contesto immediato della loro vita e persino per ricreare, ‘secernere’ per un certo tempo, condizioni d'esistenza di sostituzione; secondo, che la nuova società, uscita dalla rivoluzione, può, o per le forme peculiari della sua nuova sovrastruttura o per ‘circostanze’ specifiche (nazionali, internazionali) provocare essa stessa la sopravvivenza ossia la riattivazione degli elementi antichi” (L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 96).

41 Si vedano anche, a questo proposito, le quattro bozze di lettera di Marx a Vera Zasulič del 1881, insieme alla bozza di lettera all’“Otečestvennye Zapiski” del 1877, in cui il Moro apre alla possibilità che l'*obščina* diventi “il fulcro della rivoluzione sociale in Russia”, nonostante sia una vestigia di un modo di produzione ormai scomparso, ponendosi esplicitamente sulla scia di Lewis H. Morgan, di cui lesse *Ancient Society* tra l'inverno e la primavera del 1880-1881 nella definizione riguardo al sistema cui tende la società moderna come “la riedizione in una forma superiore di un tipo sociale arcaico” (K. Marx, F. Engels, *Lettere 1880-1883*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2008, p. 384).

sostanziale incompiutezza, i guadagni consistono nella rottura dell’idea secondo cui ciò che è avvenuto e ciò che avverrà sarebbero, in qualche modo, già contenuti all’interno della storia così come si è dispiegata fino a un dato momento. Questa prospettiva finisce per spiegare i risultati conseguiti degli osservatori (gli storici così come qual-sivoglia soggettività intenzionata ad agire in un senso pratico-politico) eventualmente falsi o falsificati a motivo di un difetto di conoscenza, dell’assunzione, a esempio, di una prospettiva parziale che non permette loro di considerare la totalità degli eventi, dei concetti, del tempo e dello spazio – quasi come se essi non possedessero una prospettiva onnisciente che, qualora in loro possesso, gli permetterebbe di guardare alla compiutezza della storia. È chiaro come una tale concezione potrebbe condurre a due distinti atteggiamenti sul piano pratico-politico: da un lato, per chi è impegnato in un’opposizione rivoluzionaria, una prospettiva “crollista” – tipica della II Internazionale<sup>42</sup> – che vede nella realtà presente gli elementi, già ordinati e compiuti, del suo necessario superamento; dall’altro, una prospettiva giustificazionista che riconosce la pienezza della razionalità nell’esistente, il “migliore dei mondi possibili”, nonché l’unico, quello che sta avanzando “lungo un vettore orientato, del quale la teoria della storia pretende di essere in grado di indicare la tendenza”<sup>43</sup>.

Appare chiaro che tutte queste declinazioni di una filosofia della storia – che la critica marxiana della singolarizzazione delle storie e l’insistenza sul concetto di incompiutezza hanno il merito di problematizzare – hanno in comune una caratteristica: poggiano su un sistema di categorie ontologiche astratte e immutabili, quanto meno nell’accezione debole di un’immutabilità rispetto all’oggetto di cui pretendono di fondare la conoscenza. Nel caso della storia ciò si traduce in una serie di categorie che vengono utilizzate per fonderne la conoscenza ma che non vengono inferite a partire dalla storia stessa, quanto, nel migliore dei casi, a partire da una sua immagine trasfigurata in una dimensione astratta e pre-ordinata, oppure, in alternativa, a partire da uno schema totalmente esterno rispetto a quel campo di indagine, come un sistema metafisico o religioso.

Dovrebbe adesso essere chiara l’eterogeneità di parte della sintassi teoretica marxiana alle filosofie della storia contrassegnate teleologicamente. Qualora si volesse insistere nell’accompunare il materialismo storico a queste ultime, non solo non si darebbe conto della specificità dell’atteggiamento epistemologico di Marx all’interno delle riflessioni sulla storia ottocentesche<sup>44</sup>, ma lo si appiattirebbe su una filosofia della storia inutiliz-

42 A. Barile, *I vizi e le virtù del determinismo marxiano*, in “Materialismo Storico”, vol. VIII, n. 1, 2020, pp. 58-69.

43 M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, cit., p. 13.

44 “Con *Le lotte di classe in Francia* [...] entrano in scena le frazioni di classe, i partiti, gli organi di stampa, la guardia nazionale, l’esercito, in una lotta giocata su più livelli con forme e intensità differenti, e marcata dalla continua sfasatura tra immaginazione e realtà; nel *Diciotto Brumario*, infine, questo quadro è ripreso e complicato ulteriormente nella misura in cui il rapporto di espressione tra organi di stampa, partiti politici e frazione di classe è pensato esso stesso sotto il segno della contingenza e del conflitto. Tuttavia va sottolineato, che come nel *Manifesto*, anche nelle *Lotte di classe in Francia* e nel *Diciotto Brumario* la linea-tempo è dominata dalla coppia storia-rivoluzione. Se nel *Manifesto* vengono ripercorsi gli stadi dello sviluppo che hanno portato la società borghese sulla soglia della rivoluzione proletaria, nella due opere sulla storia francese il legame tra maturità della rivoluzione, stadio di sviluppo di una data società e sua posizione nel mercato mondiale è costantemente riproposto da Marx, così come il nesso crisi economica-rivoluzione. [...] Tuttavia questa filosofia della storia è messa in tensione attraverso un vero e proprio appello alla temporalità plurale. [...] La lotta che, certo, in ‘ultima istanza’ è per Marx lotta tra la borghesia e il proletariato, è tuttavia costantemente analizzata nelle sue forme complesse e

zabile per il proposito di coniugare teoria e prassi. Si ricadrebbe, infatti, in una concezione della storia prefigurata, in cui gli spazi di intervento politico sarebbero o limitati o preordinati, dunque, in fin dei conti, inconcludenti o necessari e profetizzabili. L'approccio marxiano, invece, può essere descritto con una maggiore precisione ponendo le “categorie ontologiche [come la] base su cui la teoria della storia – avendo, in special modo, a che fare con la costruzione dei modi di produzione – è articolata”<sup>45</sup>. In tal senso, non si è, con il materialismo storico, di fronte a una semplice epistemologia del metodo storiografico, cioè a una epistemologia della storiografia, né tantomeno a un tentativo di giustificare la presa di scientificità della produzione degli storici di professione. Un'interpretazione di questo genere cancellerebbe, di nuovo, la componente “pratica” o “comunista” del materialismo storico, cioè lo ridurrebbe a una delle molteplici cornici metodologiche di quella specifica scienza sociale che è la storiografia, precipitandolo tutto all'interno della dialettica scientifica tra paradigmi contrapposti. Al contrario, posto che “la realtà non appare immediatamente al soggetto, ma deve essere spiegata attraverso le teorie scientifiche”<sup>46</sup>, che in questo senso si pongono non solo come una questione per gli addetti ai lavori, ma, piuttosto, come un fondamento della comprensione e dell'azione di qualsiasi soggetto all'interno della realtà prodotta dagli esseri umani, “l'interesse di Marx nello sviluppo di una *teoria della storia* conduce a una metodologia normativa che cerca non solo di descrivere le condizioni di base di ogni storiografia, ma quelle condizioni necessarie per una spiegazione storica epistemologicamente adeguata”<sup>47</sup>.

### *Conclusioni*

Si può in definitiva concludere questa breve cognizione relativa all'implicita critica marxiana della singolarizzazione delle storie, all'insistenza dell'intellettuale di Treviri sul tema-concetto dell'incompiutezza, alla pre-esistenza delle categorie ontologiche del materialismo storico alla storia stessa ovvero alla loro costruzione in rapporto biunivoco di azione-retroazione tra storia e concetti, affermando che, sebbene sia inadeguato definire il materialismo storico come una filosofia della storia, esso possa comunque descriversi quale metodo epistemologicamente fondato. Detto altrimenti, secondo chi scrive, Marx riesce a costruire una teoria della storia in grado di tenere conto dell'irriducibilità di questa a una formazione teleologicamente orientata, nonché in possesso di una logica interna lineare e comprensibile a partire da categorie extra-storiche. Proprio quest'ultimo aspetto è ciò che renderebbe preferibile, se non sostituire, quantomeno affiancare a una lettura della storia in cui si riconoscano la presenza di tappe stadiali – dunque orientate a una dialettica di superamento positivo delle stesse – una lettura che interseca la compre-

---

plurali: [...] nella misura in cui la narrazione marxiana non butta mai gli elementi sul tavolo come una pluralità indistinta, ma ne mette in rilievo ogni volta i nessi strutturali e gerarchici ma anche la variabilità, la contingenza: potremmo dire che in questi scritti è contenuto allo stato pratico un abbozzo di teoria della congiuntura [...], se con ciò non si intende il momento superficiale e mutevole di una invarianza profonda, ma una complessità stratificata e strutturata di tempi differenti, un intreccio di temporalità” (V. Morfino, *La storia, le storie. Marx a contropelo*, in G. Sgro', I. Viparelli (a cura di), *Karl Marx (1818-2018): Eredità e prospettive*, La Città del Sole, Napoli 2018, pp. 113-115).

45 G. García-Quesada, *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces*, cit., p. 6.

46 *Ibidem*.

47 Ivi, p. 7.

senza di piani temporali eterogenei e asincroni che contribuiscono alla costruzione del contesto storico propriamente detto, che, per definizione, è impossibile da universalizzare all'interno di categorie teoretiche. Quale, poi, sia il ruolo di tali intersezioni: ossia se esse, parafrasando Lakatos<sup>48</sup>, si presentino come elementi determinanti del *core* delle formazioni storiche specifiche o se esse debbano essere intese come delle componenti ausiliarie che sì caratterizzano ma che non definiscono il contesto storico reale in cui emergono, potrebbe essere uno sviluppo ulteriore di ricerca. In entrambi i casi, comunque, esse non si pongono come meri accidenti, la cui presenza è totalmente ininfluente, come, d'altronde la permanenza della comune rurale russa non risultava, agli occhi del Marx del 1881, un elemento di nessuna importanza; bensì, anche nel caso di un'interpretazione che le ponga fuori dal nucleo delle determinazione, esse mantengono un valore euristico sia sul piano teoretico sia, soprattutto, sul piano pratico-politico, come punti di riferimento contingenti per l'elaborazione di una prospettiva strategica e tattica<sup>49</sup>.

Se quanto detto fosse plausibile, una linea di ricerca possibile consisterebbe in un'analisi che tenti di lumeggiare i modi in cui si presentino le categorie ontologiche fondanti di una teoria di questo genere e, in particolare, di quella categoria che è propria della storia, di cui essa non può in alcun modo fare a meno: la dimensione temporale<sup>50</sup>.

48 I. Lakatos, *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, in I. Lakatos, A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 164-276.

49 Si veda, a titolo di esempio, la definizione leniniana dell'Impero Russo come anello debole della catena imperialistica mondiale.

50 Ivi, p. 4.



## RECENSIONI





***MANTENERE INSIEME. STRATEGIE DEL SISTEMA  
NELLA FRANCIA POST-STRUTTURALISTA,  
DI EMILIA MARRA<sup>1</sup>***

VITTORIO MORFINO

Il lavoro di Emilia Marra si presenta in primo luogo come una brillante e utile ricostruzione storica della questione del sistema – termine la cui etimologia fa cenno ad un “mantenere insieme” che dà il titolo al libro –, ricostruzione che tuttavia cela nel suo seno un frutto teorico di grande importanza: lungi dall’essere rifiutata, la questione del sistema sta al cuore dei pensatori post-strutturalisti francesi presi in esame dal libro: Foucault, Deleuze e Derrida. Come l’essere di Aristotele, tuttavia, anche “sistema” si dice in molti modi: così, se è netto il rifiuto tanto del significato del termine “sistema” così come era stato elaborato dall’idealismo tedesco quanto di quello elaborato dalla antropologia levistraussiana e dalla critica letteraria di Roland Barthes, questo rifiuto conduce i tre autori che sono al cuore del libro ad una rielaborazione non univoca della questione.

In realtà, e questo Marra lo mostra con grande precisione, i confini non sono così netti tra i continenti “idealismo”, “strutturalismo” e “poststrutturalismo” e così come l’antihegelismo strutturalista si è rivelato il frutto di un lavoro importante sul testo di Hegel e sulla tradizione hegeliana (si pensi alla dissertazione di Althusser e a quella, recentemente pubblicata, di Foucault), così i confini tra strutturalismo e poststrutturalismo non possono essere tracciati in modo netto né prendendo in considerazione l’orizzonte teorico dell’epoca né il singolo autore (di nuovo si pensi ad Althusser e Foucault che rifiutano l’etichetta di “strutturalisti” pur essendone stati indubbiamente due rappresentanti di grande rilievo). Ma forse tutta la questione del poststrutturalismo è in realtà *hantée* da un’altra, quella che Lyotard ha chiamato del “postmoderno”, questione che egli ha posto in modo teoricamente serio, ma che è stata tradotta, in modo irrilevante da un punto di vista filosofico eppure ideologicamente potente, dal “pensiero debole” italiano: non si può negare, al di là di pentimenti successivi patetici o ridicoli, che il ruolo fondamentale di questa “moda” filosofica sia stata quella di “becchino” del marxismo.

Questa, dunque, in prima istanza l’importanza di un intervento come quello di Emilia Marra: restituire piena dignità teoretica ad autori che in modo e misura differente erano stati coinvolti nella “melassa” ermeneutica della fine del secolo scorso. La tesi che sta al cuore del libro è quella di pensare non già l’eclissi, ma la trasformazione del “sistema” nella filosofia francese prendendo come periodo d’esame non solo quello poststrutturalista, ma un lasso di tempo ben più ampio che l’autrice fissa nel segmento ’29-’79:

---

1 Meltemi, Milano 2023, 332 pp.

“In questa prospettiva – scrive Marra –, i luoghi della scrittura di Foucault, Deleuze e Derrida che sostengono la necessità di pensare il sistema in filosofia e quest’ultima come sistematica non stridono più con la critica alle categorie dell’identità, dell’analogia, della similitudine, ma gettano una luce sul cambio paradigmatico che ha coinvolto il concetto di sistema” (p. 12). E aggiunge, delineando la specificità di questa tensione al sistema nella filosofia dei tre autori trattati:

Lo sforzo teorico non va rivolto allora a ciò che della realtà occorre mettere insieme, ma al contrario il pensiero deve guardare all’empirico e alla sua tensione, evidenziando reti e relazioni che irrorano i “territori esistenziali”, allo scopo, pratico, di renderli ecologici nel suo senso etimologico primo, ossia abitabili. Attraverso questo rovesciamento del piano dell’analisi, in uno stile che rivela la nietzsiana matrice comune ai tre autori, Deleuze, Derrida e Foucault si concentrano sul disparato: se la loro attenzione si rivolge a quello che è stato definito il fuori della filosofia, non è nel tentativo di inserire quelle esperienze all’interno dell’orizzonte filosofico o di stabilire un ordine di priorità tra non-filosofico e filosofico, ma quello di valorizzare, riproporre e interpretare un movimento che si è dato a partire da una differenza di potenziale. Che così facendo essi abbiano offerto alla filosofia quell’avvenire che le sembrava definitivamente precluso è ormai tesi comunemente accettata; che lo abbiano fatto rilanciando il rapporto tra filosofia e sistema è il contributo che questo lavoro vorrebbe apporre. (p. 14)

Tuttavia, l’importanza dello studio di Emilia Marra non si limita a questo pur importante contributo. In seconda istanza, dopo aver sottolineato la rivendicazione della natura “sistematica” della filosofia presente in tutti e tre gli autori, Marra dedica l’ultimo capitolo del suo libro ad una precisa differenziazione di questa natura. Se infatti è comune a tutti e tre il rifiuto di un concetto di sistema che, per semplificare e per intendersi, potremmo definire hegeliano, cioè l’articolazione della totalità appresa in pensieri, la capacità di cogliere attraverso il concetto il movimento totalizzante del divenire soggetto della sostanza, in realtà, il cogliersi del concetto in questo automovimento, la strategia stessa di questo rifiuto produce, nei tre autori, la costruzione di concetti differenti di sistema. Su questo punto Marra propone una riflessione di grande importanza:

Non si tratta [...] di colmare quella distanza con l’esplicitazione di un percorso comune che tali autori non sarebbero stati in grado di mettere per iscritto e di tramandare alla generazione successiva; c’è piuttosto, tra loro, una sostanziale incomunicabilità, riconosciuta e rispettata come tale dagli stessi, e che bisogna mantenere. Il trittico Deleuze-Derrida-Foucault, nella forma della targhetta post-strutturalismo o post-modernismo, poteva essere costruito solo a posteriori e da lontano, come è stato fatto con la generazione delle tre H [Hegel, Husserl, Heidegger] o con lo stesso strutturalismo, mancando al contempo i fondamentali della distanza e della prossimità degli attori che vi svolgono la propria parte. Lo si osserva, come fa notare giustamente Cusset, nella pratica, già di per sé piuttosto elocutoria, di utilizzare come paradigma di riferimento per questa stagione del pensiero francofono riferimenti negativi. Considerazione, questa, che rivela nella tentazione di confrontare Deleuze, Derrida e Foucault sulla base del loro rapporto con identità, alterità e linguaggio, una versione rivisitata di quel mettere insieme *per difetto*, avviando così un illegittimabile discorso intorno a un oggetto “male identificato”. (pp. 189-190)

E conclude: “L’illusione sistematica va dunque sfatata in principio: se si può affrontare la questione del sistema in questi autori, occorre farlo partendo dalla disgiunzione.

In altre parole, l'impossibile del sistema in senso hegeliano diventa la condizione di possibilità del darsi del sistema in Derrida, Deleuze e Foucault, senza che per questa via si dia unità tra i tre” (p. 192).

Foucault è interrogato da Marra sul “sistema” nell’arco temporale della sua produzione teorica che va dalla *Storia della follia* a *Le parole e le cose*: il sistema in Foucault è marcato in prima istanza dalla questione della discontinuità attraverso cui egli “mira a sconfessare più o meno esplicitamente per lo meno due presunte coppie oppostive: divenire/sistema e storia/struttura” (p. 205). Ma ciò che ne caratterizza la natura in modo decisivo è il concetto di impensato: “La modernità non è infatti esclusivamente il tempo della scoperta dell'uomo, ma la più problematica presa di coscienza che, nel momento in cui l'uomo sorge come oggetto e fondamento della episteme, emerge al contempo nella scena del pensiero una altra figura, che gli è archeologicamente contemporanea: si tratta, per l'appunto, dell'impensato” (p. 213). Il centro non è l'uomo, ma il tessuto di relazioni che rende possibile un sapere sull'uomo. In questo senso, il sistema

nel modo in cui lo intende Foucault, si discosta dal sistema hegeliano, perché sistema il cui perno fondamentale non è la soggettività, ma una rete complessa all'interno della quale il soggetto si muove e viene definito; tuttavia, del sistema hegeliano si mantiene un tratto fondamentale, ovvero la sua ingiunzione al movimento. Ne segue la dimensione fortemente politica del concetto di sistema: la rinuncia all'uomo si traduce nel rifiuto di un impianto scolastico ereditato dal XIX secolo in cui “vediamo ancora regnare la più insulsa psicologia, l'umanesimo più desueto, le categorie del gusto, del cuore umano...”, tutti schemi interpretativi astratti che incoraggiano alla mistificazione e mancano di presa sul reale; la logica del discontinuo che lo sottende diviene l'imperativo di una istanza critica che non deve mai rinunciare a se stessa in nessun campo del sapere, ma continuare a porre domande al reale, che a sua volta la interroga; contrastare la retorica che ha caratterizzato il discorso dominante dei regimi, e riconoscere sotto la presunta innocenza del ricorso all'umanesimo un imbroglio teorico; inoltre, il fatto che il rapporto tra l'uomo e il sistema non appartenga pienamente alla sfera della libertà né pienamente a quella della necessità, svela con una nuova forma il legame tra mossa teorica e azione pratica, perché una diversa interpretazione del reale coincide con nuove pratiche, estendendo così il politico a tutto ciò che riguarda la conoscenza con una nuova radicalità. (pp. 216-217)

Se il termine di confronto fondamentale per Foucault è il pensiero dialettico nella sua forma hegeliana che in quella marxista, quello di Derrida è Husserl. Come nel caso di Foucault, anche nell'affrontare il pensiero di Derrida Marra delimita il percorso preso in considerazione tra l'*Introduzione a L'origine della geometria* e la *Grammatologia*. Il sistema si presenta qui come una critica alla fenomenologia che si trasmuta in una decostruzione della metafisica della presenza. Nella *Grammatologia* la questione fondamentale riguarda le ragioni per le quali

la presenza si è affermata come luogo del pensiero filosofico e del suo logos, chiedendosi se qualcos'altro è stato messo da parte in suo favore e quali sono state le strategie affinché quel predominio potesse consolidarsi: se “la metafisica occidentale, come limitazione del senso dell'essere nel campo della presenza, si produce come dominazione di una forma linguistica”, e in particolare “il sistema di lingua associato alla scrittura fonetico-alfabetica è quello in cui si è prodotta la metafisica logocentrica che determina il senso dell'essere come presenza”, una analisi incentrata sulla scrittura potrebbe offrire un accesso privilegiato alla questione. Non si tratta, evidentemente, di saltare sull'altra

riva e di sferrare da lì l'attacco contro la metafisica; al contrario il lavoro di decostruzione che Derrida propone prevede, per l'appunto, un confronto con l'antica costruzione come struttura, senza che la si possa affrontare dall'esterno e senza poterne prendere in esame singoli pezzi, tralasciandone altri. (p. 249)

Quanto a Deleuze il termine di ispirazione e di confronto fondamentale si rivela essere, sorprendentemente, il Sartre de *La trascendenza dell'ego*. Tuttavia, il grande avversario è il “sistema” inteso in senso cartesiano, la celebre metafora dell’albero alla cui radice sta il *fundamentum incoccus veritatis*, il *cogito* e la metafisica che ne è il presupposto. L’alternativa è ben nota: “Un sistema di radici, nel senso rizomatico e non arborescente, sarebbe [...] un sistema che mette in discussione il sistema in senso classico, ossia quel modello che si muove a partire da un centro occupato da un soggetto-sostanza e che tende al compimento nella forma dell’autosviluppo o dell’autorappresentazione” (p. 270). A differenza che nei paragrafi precedenti, Marra non limita l’analisi ad una fase specifica dell’autore, ma prende in considerazione l’intera produzione deleuziana dal primo testo su Hume sino agli ultimi testi, non tralasciando nemmeno alcuni testi scritti con Guattari. Necessariamente non può essere che un rapido sorvolo attraverso il quale Marra giunge a caratterizzare il tentativo deleuziano “come una forma di spinozismo sperimentale il cui scopo è quello di proseguire il progetto di Hyppolite in direzione della costituzione di un campo trascendentale impersonale, quindi di rifiutare il sistema coscienza-mondo come a priori universale per pensare il trascendentale a partire dall’empirico” (p. 283). Che cosa significa pensare il trascendentale a partire dall’empirico? Significa pensare il campo trascendentale a partire da singolarità preindividuali liberandolo così dal legame con la coscienza, senza per questo, come scrive Marra, “rischiare di imbattersi in un abisso indifferenziato” (p. 299). A questo livello emerge l’importanza di alcuni concetti di Simondon nella costruzione sistematica deleuziana che Marra sintetizza in questi termini:

La quantità intensiva come struttura e non sintesi dell’eterogeneo permette di insistere ulteriormente sull’importanza di pensare la differenza come forza di genesi interna al sistema stesso, come energia potenziale appunto libera dalla definizione qualitativa di due polarità opposte, forma teorica non adeguata al pre-individuale, dato che quest’ultimo è, al contrario, precisamente il metastabile. E se questa disparazione precede le sintesi e le opposizioni, una differenza così pensata può essere il concetto a partire dal quale superare l’idea, ancora presente in Hyppolite, che la contraddizione sia l’espressione più potente della differenza, per pensare una “ontologia della differenza pura” che non sia affatto una riflessione esteriore e formale, ma al contrario il nome di un principio “veramente genetico”. (pp. 300-301)

Vi è infine un ultimo grande merito nel lavoro di ricostruzione di Emilia Marra ed è quello di aver restituito, nel secondo capitolo, ad Althusser ed alla scuola althusseriana (in particolare al testo di Pierre Macherey *Hegel ou Spinoza*, che l’autrice ha tradotto nel 2016 in italiano per i tipi di ombre corte) la centralità che essi ebbero nei dibattiti dell’epoca. Merito di non poco conto se si pensa al fatto che Althusser è stato cancellato per differenti ragioni dalla ricostruzione della scena filosofica francese negli anni Sessanta e Settanta. Se in Francia la rimozione fu dovuta allo shock provocato dall’omicidio della compagna Hélène Rytmann e dall’infuriare di una campagna stampa che non risparmiò alcuna bassezza, in Italia le ragioni furono differenti: da una parte la melassa ermeneu-

tica del postmodernismo e del pensiero debole doveva liberarsi della figura di chi con la forza di un pensiero “sistematico” si era già portato al di là di tutte le banali critiche “deboliste” del marxismo, rilanciandolo attraverso un tipo di lettura nuova (una lettura *non religiosa*) e la creazione di un “nuovo” concetto, quello di ideologia, costruito con materiali provenienti da Spinoza e da Freud; dall’altra quella corrente teorica chiamata “postoperaismo”, che mi sembra per lo più l’effetto del tentativo filosofico negriano di offrire una metafisica unitaria ad una storia complessa, stratificata e nient’affatto lineare, ha finito per privarsi del riferimento ad Althusser e alla sua invenzione fondamentale, il concetto di ideologia, per ragioni “politiche”, quasi che ad Althusser filosofo iscritto al partito comunista francese potessero essere *tout court* imputate le colpe – gravi, va detto chiaro – del PCI o, per metonimia, del teorema Calogero.



*I TRANSCLASSE, O LA NON-RIPRODUZIONE,  
DI CHANTAL JAQUET<sup>1</sup>*

GIULIA MUCCIOLI

Costruendo una pregnante mediazione tra letteratura, sociologia e filosofia, il merito di Chantal Jaquet, professoressa di storia della filosofia moderna all'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, è di far luce, nelle pagine di *I transclasse, o la non-riproduzione*, su un fenomeno sociale che è finora rimasto un territorio inesplorato anche nelle teorie degli studiosi più autorevoli. Il lavoro di Jaquet si iscrive in primis sulla stessa linea tracciata da Bourdieu e Passeron in merito alla teoria della riproduzione sociale – una linea che subisce tuttavia, nei loro due libri *I delfini* e *La riproduzione*, un'interruzione netta di fronte a quei casi di individui che, contrariamente alla presunta norma, non riproducono le condizioni della loro classe d'origine, ma vanno incontro a una non-riproduzione attraverso un cambiamento di classe sociale. Da questa interruzione, il cui rischio è di concepire l'insorgere di questa esistenza sociale nuova solo a titolo di eccezione rispetto al meccanismo deterministico di riproduzione delle condizioni di classe, si dispiega il lavoro filosofico di Jaquet. La sfida di tracciare un adeguato terreno di indagine per la non-riproduzione, come interruzione della perpetuazione dei rapporti di classe sociali di appartenenza, è in primo luogo di ordine terminologico. La necessità di ridefinire un nuovo lessico per descrivere un fenomeno lasciato in secondo piano tanto dalla narrativa dominante quanto dai pensatori rivoluzionari non può non interfacciarsi con due ostacoli che devono essere raggiunti per non reiterare quella connotazione assiologica con cui i casi di mobilitazione sociale – tanto di ascensione quanto di declassamento – sono tipicamente marcati.

Il punto di vista critico che sorregge tutta la linea argomentativa ha in questo senso il duplice merito di superare tanto una visione deterministica e meccanicistica quanto una prospettiva finalistica o esistenzialistica, due derive che si pongono tradizionalmente agli antipodi ma che attestano parimenti una narrativa inadeguata a quei casi singolari universali che si presuppongono fare eccezione entro l'ordine stabilito. Su queste premesse si spiega quindi la scelta di coniare il neologismo *transclasse*, in diretta con il termine *transessuale*, per riferirsi a quelle soggettività che vanno incontro a un movimento di passaggio tra due mondi (sociali) con la continua distruzione dell'ambiente di appartenenza e ricostruzione o realizzazione di sé in relazione a quello d'arrivo. Sicuramente, la mossa strategica introdotta da Jaquet permette di sottrarsi dalle forme preconfezionate di concetti con cui viene insignito il fenomeno, in particolare attraverso la narrativa sociale

---

1 La Città del Sole, Napoli 2023, 182 pp.

della meritocrazia a cui regimi politici conservatori fanno ampiamente ricorso col solo scopo di mascherare un certo immobilismo sociale e giustificare lo status quo. Sottrarre il dibattito epistemologico al primato del piano assiologico permette di disfarsi dell'idea del *self-made-man* o della *creatio ex-nihilo*, con cui si alimenta l'idea che il transclasse, soprattutto in riferimento all'individuo che è andato incontro a un innalzamento nella scala sociale, si avvale della sola volontà e forza personale. Interrogarsi sull'origine del passaggio implica pertanto negare che l'insorgenza di un individuo che non riproduce i comportamenti del *milieu d'origine* si determini per autogenerazione spontanea. Tuttavia, sottrarsi da questa pericolosa concezione dell'individuo come dotato di libero arbitrio in virtù del quale sarebbe capace di costruirsi il proprio avvenire da sé comporta in maniera speculare il rischio di cadere in una visione necessitarista, per cui il soggetto sarebbe al contrario sprovvisto di qualsiasi capacità di autodeterminazione.

Certo, la soggettività non rispecchia l'immagine dell'*homo faber fortunae sua*, ma, e Jaquet lo coglie abilmente, non sarà neanche possibile sposare l'idea di una causalità univoca e lineare che rischia di determinare un congelamento essenzialistico dove lo spazio della libertà è completamente fagocitato dalla gabbia della predeterminazione. È a questo punto che il metodo di indagine filosofica che percorre tutta l'argomentazione, nelle due parti in cui è suddiviso il libro, si chiarisce esplicitamente sul lascito della filosofia di Spinoza. È la prospettiva del filosofo olandese ad essere assunta come privilegiata per comprendere il concetto di singolare universale incarnato dal transclasse. I vantaggi impliciti in questa chiara scelta di campo si chiarificano col procedere dell'argomentazione, potendo, attraverso Spinoza, smarcarsi tanto dal rischio di un vuoto determinismo quanto di uno stringente fatalismo.

Nella prima parte del libro vengono prese in esame le cause della non-riproduzione, indagando passo a passo le possibili determinazioni che potrebbero innescare il meccanismo di sottrazione al modello dominante e il sorgere di un'identità nuova e diversa. La sintesi offerta da Jaquet ha sicuramente il vantaggio di restituire una relazione causa-effetto complessa in modo da non designare una causa prima assoluta e universalizzabile per tutte le singolarità. È la relativizzazione dello sguardo che permette di sviluppare un pensiero combinatorio in cui la non-riproduzione prende più la forma di una traiettoria complessa, come risultante di determinazioni affettive, economiche, politiche e storiche. Jaquet procede metodologicamente stilando un elenco di possibili fattori determinanti, quali la presenza di modelli familiari, scolastici e sociali, integrandoli con degli esempi tratti in particolar modo dalla letteratura, prediligendo il genere socio-autobiografico che prega la scrittura di Annie Ernaux e Didier Éribon. Il ricorso ai generi letterari non è una novità nei saggi filosofici – basti pensare all'esempio di Simone de Beauvoir – ma il limite che presenta questo utilizzo da parte di Jaquet sta nel perdere a tratti di vista il legame con l'analisi delle condizioni materiali e sociali che sottendono il passaggio di classe. Nel porre particolare attenzione al caso singolo quello che viene meno è in questa prima parte la classe, e quel meccanismo di trasmissione del capitale – economico, culturale, sociale e simbolico<sup>2</sup> – che concorre concretamente alla determinazione dell'identità dell'individuo, anche nella sua differenza rispetto all'ideologia e ai modelli rappresentativi in cui si è formato.

Certo, il vuoto determinato dalla critica al concetto di *habitus* coniato da Bourdieu, che aveva ben espresso la complessità dei meccanismi di riproduzione facendo emer-

<sup>2</sup> Si tratta dei quattro tipi di capitale individuati da Pierre Bourdieu sulla cui trasmissione si fonda la teoria della riproduzione.

gere una soggettività più costituita che costitutiva, viene colmato con la costruzione di un’ingegneria complessa di determinazioni sulla scorta dell’*ingenium* spinoziano. Lo scarto da una concezione innatista delle qualità che permetterebbero al transclasse di sottrarsi alla legge ferrea della riproduzione è massimo nell’opposizione dell’*ingenium* al *genius* con cui si mette efficacemente in risalto la “dimensione storica della natura di un essere e il suo modellamento da parte delle cause esterne” (p. 78). Se questa nuova configurazione, quindi, non vuole perdere il suo contatto con la produzione storica che la sottende, per evitare di reiterare l’idea di una natura umana immutabile o di una natura comune, resta poco chiaro, o potrebbe risultare forse frettoloso, il rifiuto esplicito della prospettiva offerta dall’*habitus* rispetto alla non-riproduzione. L’argomentazione manca di un tentativo di riplasmare il ruolo di quei “sistemi di *disposizioni* durature e trasmissibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, cioè in quanto principi generatori e organizzatori di pratiche e rappresentazioni”<sup>3</sup> all’interno di un’analisi della non-riproduzione. Se la singolarità è meno costitutiva che costituita, un tentativo di riconciliare le nozioni sociologiche e gli studi culturali, oltre che la teoria della materialità dell’ideologia di Althusser, avrebbe potuto rafforzare la portata filosofica del concetto di *ingenium* nell’applicazione che ne fa Jaquet ai transclasse, in modo da non lasciare in secondo piano le condizioni materiali all’opera nella società. Per chiarire meglio la tesi portante del suo lavoro Jaquet impiega anche un altro termine in riferimento all’idea di una causalità plurale, ovvero la nozione di complessione (*compléxion*). Restando nel contesto spinoziano, infatti, si tratta di una nozione che riesce a rendere chiaramente “l’idea di assemblaggio complesso e singolare di determinazioni fisiche e mentali” (p. 80) che permettono l’insorgenza di una nuova e singolare configurazione.

Si tratta specificamente della nozione a cui è dedicata interamente la seconda parte del libro, con particolare e dovuta attenzione alla trama che sottende ogni vita singolare. Il contenuto si fa a questo punto più prettamente filosofico e i nomi della letteratura lasciano spazio a quelli dei grandi pensatori dell’età moderna come Descartes, Pascal, Montaigne e, ancora una volta, Spinoza. L’obiettivo è di restituire una concezione non sostanziale del transclasse, ma plastica e mobile, come di una singolarità in continua metamorfosi che non si congela mai in un’identità fissa e definitiva. A partire dal magistero di Pascal nei *Pensieri*, e l’analisi del celebre frammento 628-323 con la domanda d’apertura “Che cos’è l’io?”, il pensiero della complessione viene articolato sulle ceneri del pensiero identitario rinviando così a una pratica di desostanzializzazione dell’ego e di radicalizzazione dell’esperienza di decostruzione. A essere oggetto di questa decostruzione, dopo aver sancito preliminarmente l’assenza di un sostrato immutabile a cui potrebbe riferirsi il soggetto, è tanto l’io personale quanto l’io sociale: il transclasse è per eccellenza colui che fa esperienza della dissoluzione dell’io e dell’inconsistenza dell’essere smarcandosi dalle qualità che lo vincolano all’ambiente familiare e adornandosi di nuove in relazione a quello di arrivo. Attraverso le lenti della complessione il transclasse viene pertanto definito attraverso una *transidentità*, rispondente alla logica dello *stare tra*, una nozione che nell’originale francese viene restituita con l’espressione *entre-deux*. Il francese in questo caso, meglio che l’italiano, restituisce già a un primo livello linguistico il senso di quella continua oscillazione tra *due poli*, ovvero due mondi sociali, vissuta dal transclasse, nella costante ridefinizione della distanza che lo separa tanto dall’uno quanto dall’altro, senza mai arrivare a corrispondere perfettamente a nessuno

3 P. Bourdieu, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005, p. 84.

dei due. Jaquet, sicuramente per la sua formazione spinozista, riesce a tal proposito a cartografare minuziosamente questa distanza in termini affettivi, ancor prima che effettivi: più che una mera distanza di classe, si tratta di “restituire la carica emotiva e singolare della distanza soggettivamente vissuta” (p. 111).

Il vantaggio di un’analisi affettiva permette, rispetto alla nozione dell’*entre-deux*, di non ricadere in giudizi assiologici rispetto al cambiamento, facendo emergere anche la possibilità che questo sia traumatico per il soggetto che lo vive, e non necessariamente migliorativo come vorrebbe far credere una certa narrativa sociale – quella della classe dominante. È sicuramente una scelta di campo che permette di superare così i limiti di un approccio più freddo e tradizionale con cui si porrebbe esclusivamente enfasi sui rapporti di classe, col rischio di far venire meno la singolarità dell’esperienza in tutte le sfumature di cui può colorirsi. L’*ethos* della distanza fa sì che il transclasse sia, secondo le parole di Annie Ernaux, “un immigrato dall’interno”<sup>4</sup>, sempre preso in una situazione di non coincidenza col proprio ruolo sociale. Che la distanza sia di matrice storica, simbolica o geografica, sempre di distanza si tratta ed è ciò che fa insorgere la sensazione di non trovarsi mai nel posto giusto. Il merito di Jaquet è indubbiamente quello di aver fatto luce su una componente essenziale che sorregge la trama dell’esistenza di chi va incontro a un mutamento o a un passaggio, che sia di classe, genere, gruppo o zona geografica. La possibilità di porre un dialogo con i massicci fenomeni migratori su scala internazionale e gli studi post-coloniali è solamente abbozzata da una timida allusione a Frantz Fanon, a cui si sarebbe potuto dedicare più spazio. Il terreno su cui si muove l’indagine resta comunque prevalentemente filosofico, con un rimando esplicito a ciò che Spinoza chiama *fluctuatio animi*<sup>5</sup> e che Bourdieu definisce *habitus clivé*<sup>6</sup> per fornire un’immagine più chiara della situazione sfasata vissuta dal transclasse. Lo stare tra risponde infatti a una dinamica tensionale e contraddittoria dove concorrono affetti e stati emotivi contrastanti.

Interessante è la parentesi sull’analisi della vergogna che sembra fare eco alle pagine dell’*Essere e il nulla* di Sartre, al fianco dell’esplicita e costante presenza del pensiero spinozista e della teoria degli affetti, matrice fondante dell’intera argomentazione. È in merito alla vergogna, “una tristeza che accompagna l’idea di una certa azione che immaginiamo sia dagli altri vituperata”<sup>7</sup>, che la critica di Jaquet al passaggio ingiustificato dal piano ontologico a quello assiologico si esplicita e acquisisce la sua maggiore forza in termini decostruttivi. A tal proposito, è in questa sua lucida analisi del sociale che risulta più agibile la possibilità di individuare un eventuale nesso con una prospettiva più propriamente marxiana o perlomeno con alcuni marxismi, quelli tradizionalmente meno ortodossi. L’immaginario sociale che sottende un’interpretazione illecita “della differenza di classe e della subordinazione dei dominati in termini di inferiorità e bassezza, imputabile ai suoi membri” (p. 132) viene infatti smascherato in quanto espressione ideologica dei rapporti di forza e risultante del dominio di una classe sull’altra. La vergogna è nuovamente riposta al centro nel tentativo di costruire in positivo l’identità del transclasse al termine di questa seconda parte: è il primo ostacolo da superare socialmente per non cadere nell’alienazione o nella rassegnazione. L’obiettivo è di “non

4 A. Ernaux, *L’Écriture comme un couteau. Entretien avec Frédéric-Yves-Jeannet*, Stock, Paris 2003, p. 35.

5 B. Spinoza, *Etica*, III, XVII, scolio, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 185-186.

6 P. Bourdieu, *Questa non è un’autobiografia. Elementi per un’autoanalisi*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 94 e ss.

7 B. Spinoza, *Etica*, III, XXXI, cit., p. 225.

provare più vergogna davanti a sé stessi”<sup>8</sup> per poter finalmente raggiungere la libertà schiacciando un affetto mortifero con un affetto contrario più potente, quali l’orgoglio o la fierezza. La difficoltà e la problematica sollevata in conclusione riguarda la possibilità di una riconciliazione del sé, di un superamento della *fluctuatio animi*, senza perdere la consapevolezza dello smacco tra il mondo dei dominanti e quello dei dominati: il rischio è di perdere il contatto con le proprie origini e non saper osservare con le lenti dell’oggettività la realtà vissuta, ma solo con quelle del privilegio che si è raggiunto. Il rischio più urgente in cui si incorre è infatti di modellare questa *pars costruens* della soggettività secondo le coordinate discorsive del linguaggio dominante, perdendo di conseguenza di vista l’obiettivo ultimo di una liberazione collettiva, epurate delle dinamiche e logiche sociali individualistiche. Il problema della riconciliazione del sé sembra quindi paradosale e non si dà una soluzione conclusiva e definitiva, lasciando aperta la riflessione sulle modalità di affermazione della propria libertà anche all’interno della classe dominante, rispetto alle cui norme, per sancire la completa riuscita del passaggio, si rende comunque necessario un certo grado di adesione e assimilazione. Sollevare la questione significa comunque far luce sull’ostico problema del posizionamento del soggetto parlante rispetto all’oggetto del discorso, come limite epistemologico che minaccia ogni disciplina, spaziando dalla sociologia e dalla letteratura, all’etnografia e alla filosofia, soprattutto per la loro tradizionale associazione con le forme di sapere del mondo dominante.

Il punto forte dell’argomentazione di Jaquet risiede senza dubbio nella possibilità offerta dalla sua analisi della non-riproduzione di dare adeguato rilievo a un fenomeno che resta ancora oggi piuttosto marginale tanto in ambienti sociologici quanto nell’analisi dei rapporti di classe, smarcandosi al tempo stesso da una prospettiva esistenzialistica e da una prospettiva essenzialistica dell’essere umano. Il rifiuto di un determinismo meccanico da un lato e di un fatalismo finalistico dall’altro è affiancato dall’abbandono di ogni giudizio di valore e connotazione morale, in modo da spostare l’angolo di osservazione su un piano ontologico. Questo è definito sempre nei termini di una causalità complessa e di una transindividualità, col vantaggio di rompere con l’eccessiva enfasi sulle capacità individuali e sulla volontà personale centrali nella narrazione dominante.

La tesi di Jaquet si riassume in definitiva nel pensiero della complessione articolato secondo una logica combinatoria in cui a effetti dati concorrono diverse determinazioni. È in questo senso che si supera e si implementa la nozione degli *habitus* messa avanti da Bourdieu nella riproduzione sociale. L’altro merito è di aver integrato la propria analisi con una dettagliata cartografia degli affetti, che risulta probabilmente l’aspetto più innovativo del suo pensiero essendo questi considerati come parimenti determinanti nella produzione della risultante finale. Un punto su cui si sarebbe potuto argomentare maggiormente è la relazione con una prospettiva intersezionale, sviluppata in merito alle lotte femministe per far luce sulla concorrenza delle linee di sesso, razza e classe nell’esperienza della subordinazione e dell’emarginazione sociale. Il rischio insito a questa strategia è di ricostruire, perlomeno da un punto di vista giuridico, le basi per una politica delle micro-identità, reiterando così una prospettiva essenzialistica dell’io sulla base delle variabili che lo posizionano nell’ordine sociale gerarchico tra sfruttati e sfruttori. Esso è del tutto analogo a quello di pensare che queste variabili possano essere delle determinazioni vantaggiose o svantaggiose *a priori* anche nella non-riproduzione.

8 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. IV, t. II, edizione critica di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 158.

Tuttavia, questa analogia viene accennata solamente in conclusione e resta così difficile capire il discriminio tra singolarità e universalità nell'esperienza del transclasse: certamente, una prospettiva transindividuale e collettiva deve essere assunta perché solo così si può avere uno sguardo omnicomprensivo sulle determinazioni e discriminazioni all'opera nel reale, ma non può essere negato che alcune linee di demarcazione assumono socialmente più peso che altre. Per finire, due sono i rischi che emergono dall'analisi complessiva del fenomeno e derivano entrambi dal problema squisitamente filosofico di restituire il concetto di singolare universale. Da un lato, un'eccessiva enfasi sul singolare comporta il pericolo di ricadere nelle maglie della narrativa dominante e porre il singolo come unico agente responsabile del proprio mutamento, non potendo così trovare spazio per un pensiero della collettività. Il rischio è di cadere quindi in una teoria inutilizzabile nella riformulazione delle lotte di liberazione sociale. Dall'altro, si va incontro al problema opposto di un'universalizzazione del fenomeno entro coordinate fisse e costanti che porterebbero a una deriva in cui la singolarità e la sua unicità si trovano completamente fagocitate nella legge generale. La risposta di Jaquet sembra tuttavia essere chiara: "il transclasse non è l'avvenire della donna, dell(a)'omosessuale o del nero; non è neanche l'avvenire dell'uomo, perché l'obiettivo non è quello di superare le barriere di classe in solitaria, ma di abolirle per tutti" (p. 175).

***ABOLIR L'EXPLOITATION:  
EXPÉRIENCES, THÉORIES, STRATÉGIES,  
DI EMMANUEL RENAULT<sup>1</sup>***

MATTEO POLLERI

“È forse per errore che la critica degli stage non remunerati o mal pagati, come d’altronde la critica del lavoro sottopagato dei detenuti, si formula in termini di sfruttamento?”. “È forse insignificante che chi lavora per Deliveroo o per Uber, ma anche i cosiddetti ‘netslaves’, denunciano lo sfruttamento subito?”. “È per miopia politica, infine, che lo sciopero delle donne è attualmente considerato la risposta più adeguata allo sfruttamento del loro lavoro pagato e non pagato, nella sfera domestica e in quella professionale?”. Sono domande pratiche, basate sui diversi usi del concetto di “sfruttamento” nel linguaggio ordinario della critica sociale, a motivare l’inchiesta filosofica sviluppata da Emmanuel Renault in *Abolir l'exploitation. Expériences, théories, stratégies*. La necessità di definire rigorosamente il concetto di “sfruttamento”, e così giustificare la validità e l’attualità, risulta legata a doppio filo alle dinamiche del capitalismo contemporaneo e in particolare quegli ambiti che diversi economisti chiamano ormai “economia di piattaforma”.

Denso e articolato, ma anche chiaro e distinto nel suo sviluppo argomentativo, il libro di Renault rappresenta un unicum all’interno dei dibattiti della filosofia sociale e politica. Tale originalità dipende sia dal suo oggetto sia dall’approccio scelto. Il titolo e il sottotitolo dell’opera rendono conto di entrambi i lati di tale unicità. Renault non si limita a mettere ordine nelle variegate discussioni accademiche sul concetto di “sfruttamento del lavoro”, ma propone una presa di partito a un tempo epistemologica e normativa: la sua ricerca non si colloca sul solo piano descrittivo, storiografico, ma si colloca nell’orizzonte politico della “abolizione dello sfruttamento”. La ricostruzione della genesi storica e delle diverse trasformazioni teoriche dei dibattiti sullo sfruttamento è preceduta dal rifiuto di una serie di obiezioni che sono spesso rivolte a chi utilizza tale concetto per criticare certe esperienze sociali. L’analisi logica delle diverse definizioni possibili della nozione, nonché degli argomenti impiegati per contestarla, prepara il terreno per una digressione storico-filosofica attraverso il pensiero di Babeuf e dei saint-simoniani, le riviste del nascente movimento socialista e le discussioni del femminismo marxista. In questo modo, Renault tiene insieme i tre angoli prospettici evocati nel sottotitolo dell’opera: quello delle esperienze negative vissute nel processo lavorativo (*expériences*), le diverse teorie possibili che permettono di spiegare e criti-

---

1 La Découverte, Paris 2023, 324 pp.

care tali esperienze (*théories*) e le strategie adottate per combattere gli effetti e le cause dello sfruttamento (*stratégies*).

Il libro è organizzato in tre grandi sezioni nelle quali queste polarità (fenomenologica, teorica, strategica) non smettono mai di articolarsi. Nella prima parte (“L’exploitation en débat”), Renault spiega perché vale ancora la pena, oggi, impiegare il concetto di sfruttamento per criticare determinati fenomeni sociali. Dopo aver superato delle obiezioni di natura epistemologica (la presunta assenza di criterio per riconoscere lo sfruttamento), di natura concettuale (la supposta ambiguità delle nozioni di sfruttamento, dominio e potere) e di ordine sociologico (la pretesa “perdita di centralità” dello sfruttamento nel capitalismo contemporaneo), l’autore affronta alcune delle più note teorie contemporanee dello sfruttamento. Stabilendo un dialogo tanto polemico quanto fecondo con le ipotesi del “marxismo analitico”, e con quelle del sociologo Erik Olin Wright in particolare, Renault giunge a una definizione “politica” dello sfruttamento. Tale definizione permette di lottare contro “le esperienze congiunte di ingiustizia e dominio” che lo caratterizzano e differisce dalle concezioni “morali”, basate sulle “evidenze del senso comune” (p. 39). Per rendere conto della natura politica del concetto di sfruttamento, nella seconda sezione del libro (“l’invention d’une théorie”) Renault si concentra sul momento in cui questa categoria emerge nella storia del movimento operaio e socialista. Da questo punto di vista, rimarcabile è lo sguardo “dal basso” con cui propone tale genealogia. Agli occhi dell’autore, infatti, lo sfruttamento non è una nozione appartenente al regno della teoria economica, poi prestata alle lotte sindacali e politiche, ma rappresenta piuttosto un “conceito indigeno del movimento operaio” (p. 83) che entra nello spazio della teoria in virtù della sua dirompenza critica. Da Babeuf ai giovani hegeliani, passando per i saint-simoniani, che disegnano i primi usi filosofici del concetto, Renault arriva alla sua sistematizzazione in Marx e prende infine in considerazione lo sfruttamento del lavoro domestico e riproduttivo messo in luce dal femminismo marxista. Aprendosi progressivamente, ma non senza resistenze, a forme di lavoro a lungo invisibilizzate, il concetto di sfruttamento assume le quattro funzioni che, secondo l’autore, lo contraddistinguono. Si tratta di una funzione “descrittiva”, che permette di designare con una relativa attendibilità certi fenomeni sociali; di una funzione “valutativa”, con cui tali fenomeni sono giudicati come negativi; di una funzione “esplicativa”, che ne spiega le cause strutturali; e di una funzione “strategica”, che permette di sviluppare un programma per abolirle (p. 27).

Al di là delle molte proposte avanzate, ciascuna dotata di un interesse specifico, tre ipotesi si stagliano come linee guida nella terza parte del libro (“l’esperienza dello sfruttamento”). Coerentemente con quanto sostenuto in *L’expérience de l’injustice* (2004), e in linea con il retroterra hegeliano, marxiano e pragmatista che caratterizza il suo approccio, Renault rifiuta di definire lo sfruttamento come violazione di una norma universale di giustizia. Il riferimento all’esperienza congiunta del dominio e dell’ingiustizia sul lavoro permette all’autore di definire un criterio “negativo” per riconoscere lo sfruttamento. Renault lo presenta generalmente come l’attività lavorativa (produttiva o riproduttiva, professionale o domestica) compiuta in un contesto di subordinazione strutturale, percepita come mal retribuita e/o non riconosciuta socialmente, esplicitamente o implicitamente eterodiretta, insoddisfacente e de-realizzante. Tre criteri specifici permettono inoltre di riconoscere una situazione di sfruttamento: 1. il principio del “ben essere invertito”, per il quale chi lavora non trae benefici dalla propria attività, ma rinforza con la sua fatica il privilegio altrui; 2. il principio dell’“esclusione dalle risorse produttive”, che spiega la separazione dei lavoratori dalle condizioni necessarie a mettere in opera la capacità di

lavoro; 3. il principio dell’“appropriazione degli sforzi altrui”, il fatto, cioè, che i frutti del lavoro di alcuni siano accaparrati da chi detiene le risorse necessarie a produrre. La seconda ipotesi consiste nello sganciamento della critica dello sfruttamento dalla teoria marxiana del valore-lavoro. Invece di salvare una tesi economica problematica – contestata sia per l’incapacità di spiegare la “trasformazione” dei valori in prezzi di mercato, sia per il mancato riconoscimento del lavoro domestico come “lavoro produttivo” – Renault adotta un approccio agnostico. Se anche la teoria del valore-lavoro di Marx fosse infondata, sostiene, questo non implicherebbe l’invalidità del concetto di sfruttamento, fondato sui principi sopra menzionati. La terza ipotesi, esposta nelle conclusioni del libro, tira le fila del lungo confronto di Renault con il pensiero femminista, e in particolare con la “teoria della riproduzione sociale” sviluppata da autrici come Cinzia Arruzza, Nancy Fraser e Tithi Bhattacharya. La riflessione sulla “diversità” – ma, potremmo anche dire, sulla multidimensionalità – delle critiche del capitalismo conduce l’autore ad aprire un cantiere di ricerca sulla natura “intersezionale” dei processi di sfruttamento, e viceversa, sulla critica dell’intersezione di diversi fattori di oppressione nei processi di sfruttamento del lavoro. Da questo punto di vista, Renault dimostra di voler evitare gli scogli tipici delle discussioni tra marxisti e pensatrici intersezionali. Non propone di ridurre o inglobare le varie forme di oppressione al solo piano economico, ma sottolinea al contrario che la pluralità e irriducibilità, la cumulatività e l’imbricazione dei diversi tipi di sfruttamento (salariale e patriarcale) e di dominio (di classe, di genere, di razza) invitano a “lasciare a giusta distanza gerarchia delle forme di dominio e principio di omogeneità” tipiche di un certo marxismo (p. 313).

Le ipotesi introdotte de Renault aprono la strada all’alleanza, o addirittura alla contaminazione, tra orientamenti di pensiero critico differenti, spesso presentati come correnti o addirittura alternativi. Ma esse pongono anche una serie di interrogativi, che vale la pena menzionare. Il primo riguarda l’abbandono della teoria del valore-lavoro come fondamento della critica dello sfruttamento capitalistico. La proposta agnostica di Renault, coerente con il suo approccio filosofico “deflazionario”, serve a fare l’economia dei falsi problemi e dei postulati metafisici del marxismo. A questo proposito, vale tuttavia la pena chiedersi se il rasoio di Ockham di Renault possa basarsi su ragioni di natura unicamente teorica. Al di là dei paradossi concettuali che essa implica, non sono forse i profondi cambiamenti dei rapporti sociali di produzione del capitalismo, in buona parte determinati dalle lotte sociali degli anni Settanta, dalla contro-rivoluzione neoliberale degli Ottanta e dalle innovazioni tecnologiche oggi in corso, ad aver messo in crisi la “la legge del valore” di Marx? Se così fosse, ci si potrebbe inoltre chiedere se i criteri distinti da Renault siano adeguati a individuare tutte le logiche contemporanee dello sfruttamento. Se sfruttato è quel lavoro non solo subordinato, escluso dalle risorse produttive, mal retribuito e/o invisibilizzato, ma anche de-realizzante, come definire allora quelle situazioni in cui un’attività lavorativa soddisfacente, nella quale il lavoratore si riconosce e si soggettiva, viene praticata in modo talmente intenso e ossessivo da condurre al burnout? Che dire, poi, di quelle forme di lavoro in cui si mescolano continuamente consumo, entertainment e produzione di dati digitali? Quale il ruolo giocato in questo contesto da altri fattori di oppressione, come il dominio patriarcale e razziale? E quali infine le “strategie” – un tema che, pur figurando nel sottotitolo, Renault affronta solo indirettamente – per affrontare le complesse dinamiche in cui sofferenza e compiacimento, estraneazione e identificazione, classe e identità si intrecciano? Queste domande pongono un problema teorico generale, che rimane sullo sfondo del ragionamento di Renault: quello relativo al

rapporto tra il concetto di “sfruttamento” (combinato disposto di dominio e ingiustizia sul lavoro), quello di “alienazione” *del e nel* lavoro e l’invenzione di soggettività resistenti e alternative.

L’apertura di tali questioni conferma il valore dell’opera. Con uno stile che associa il rigore della filosofia analitica e la passione della teoria critica, Renault propone non soltanto la mappatura di un dibattito particolarmente complesso e delicato, spesso trascurato dai teorici della politica, ma suggerisce anche una serie di ipotesi innovative, destinate a far discutere a lungo filosofi ed economisti.



## UN ATOMISMO PER ALTHUSSER, DI GUIDO MANGIALAVORI<sup>1</sup>

ALESSANDRO COLOMBO

Allo stesso modo in cui Althusser intendeva il “materialismo aleatorio” come un concetto *per il marxismo*<sup>2</sup>, Guido Mangialavori, in *Un atomismo per Althusser*, si propone di costruire un’ontologia atomista *per Althusser*; si tratta, dunque, di costruire un atomismo all’altezza delle stesse problematiche teoriche che hanno portato Althusser a farne un riferimento centrale per il materialismo dell’incontro, senza necessariamente rimanere entro i termini delineati da Althusser. Come ricorda Vittorio Morfino nella sua prefazione al testo, “il materialismo dell’incontro, nelle intuizioni di Althusser, è una teoria del divenire capace di sottrarsi al dominio dell’idealismo e della metafisica” (p. 24). Un’ontologia in grado di occupare la posizione del materialismo dialettico<sup>3</sup>, e che sappia articolare genesi, divenire, emergenza e disgregazione della struttura, rinunciando a qualsiasi forma di teleologia, a qualsiasi metafisica dell’origine, abbracciando invece la contingenza.

Nel perseguire quest’obiettivo, Mangialavori sceglie di prendere le mosse dall’origine stessa della filosofia atomistica, l’atomismo antico, in particolare quello di Democrito; non un semplice recupero, ma una vera e propria ricostruzione dell’atomismo democriteo contro quello che, attraverso l’opera di Aristotele, è passato come l’atomismo di Democrito. Anche in questo frangente, l’affinità con Althusser è implicita, ma ravvisabile: se nella ripresa di Democrito è in gioco proprio l’elemento aleatorio, oscurato da Aristotele, analogamente Althusser ricompone la corrente sotterranea del materialismo aleatorio recuperando in diversi autori, appunto, l’elemento aleatorio rimosso. Alla ricostruzione di un Democrito senza Aristotele è dedicata più della metà del libro, mentre la restante parte si propone di integrare questo “nuovo Democrito” con Althusser, traendo consistentemente da Deleuze e, in misura minore, da Spinoza.

In questo contesto, purtroppo, non si avrà modo di far emergere un pregio del testo, di cui si cercherà di ripercorrere gli snodi argomentativi principali; infatti, Mangialavori combina efficacemente il rigore teorico con un registro metaforico ricco ed evocativo, capace tanto di spezzare il ritmo serrato dell’argomentazione, quanto di mettere in immagine il moto e l’incontro degli atomi.

Liberare Democrito da Aristotele significa principalmente dinamizzare l’atomo pri-

1 Mimesis, Milano-Udine 2024, 150 pp.

2 L. Althusser, *Sulla filosofia*, Unicopli, Milano 2001, p. 45.

3 Ivi, p. 11.

vandolo della sua sostanzialità e del fatto di essere il risultato della divisione dell’Essere parmenideo, significa “smarcarsi da una posizione del problema che culmina in una precisa presa di posizione a proposito della generazione e della corruzione, e ha come cornice la problematica ontologica della divisione e ricomposizione dell’essere, della sostanza come sostrato, della potenza e dell’atto, del telos, di Dio, infine” (p. 27). Le letture e le confutazioni dell’atomismo democriteo contenute nel *De caelo* e nel *De generatione et corruptione* hanno influenzato enormemente la ricezione dello stesso. Da questa influenza nemmeno il giovanissimo Marx sfugge. Nel secondo capitolo, Mangialavori ripercorre puntualmente la tesi di dottorato di Marx, *Differenza tra la filosofia naturale di Democrito e la filosofia naturale di Epicuro*, per mostrare come anch’egli, infine, dia credito ad Aristotele, e, così facendo, giunga quasi a un’immagine determinista e meccanicista dell’atomismo democriteo. All’atomo di Democrito Marx oppone quello epicureo, nel cui movimento è spazializzata la dialettica tra momento materiale (il movimento in linea retta dell’atomo come essere-determinato dallo spazio) e momento concettuale/formale: il *clinamen* come affermazione dell’individualità formale dell’atomo. La sintesi tra questi due momenti è realizzata nel movimento della repulsione tra atomi. Mangialavori, però, non segue la ricostruzione di Marx, tantomeno la sua tesi per cui Epicuro costituirebbe un superamento di Democrito. Come è argomentato nel capitolo terzo, Epicuro ha formato la sua teoria all’interno di un confronto critico-polemico con Aristotele (in particolare in relazione negativa alla sua idea di mondo eterno), e di questo confronto il suo atomismo porta i segni: è condivisa con lo stagirita, ad esempio, l’idea per cui gli atomi dovrebbero muoversi in prima istanza di uno e un solo moto naturale, a cui infiniti moti esteriori e innaturali possono contrapporsi.

Non è a Epicuro che ci si può rivolgere per portare a emergenza un atomismo scettico dalle problematiche e concettualità aristoteliche. È a questo punto che – dopo aver mostrato, nel capitolo quarto, come il Democrito di Aristotele, “limitatamente” alla tesi dell’atomo di Leucippo e Democrito come “esplosione dell’essere eleatico”, perduri ancora in Bachelard – l’autore si confronta direttamente con la lettura aristotelica di Democrito, seguendo in modo puntuale tanto la costruzione di una certa articolazione dell’atomismo, quanto le confutazioni per esso prodotte. È questo uno degli snodi centrali del libro, che occupa il lungo capitolo quinto e la cui precisione argomentativa non può essere qui del tutto riproposta. Mangialavori mette in luce sia la strategia argomentativa di Aristotele, che l’effetto teorico che essa ha sull’atomismo di Democrito. L’autore coglie perfettamente la costruzione interna alla problematica aristotelica dell’atomismo democriteo, evidenziando come la posizione dell’atomismo in quanto antitesi dell’eleatismo risponda alle esigenze dell’argomentazione dello stagirita. L’obiettivo di Aristotele non è quello di ricostruire in modo accurato il pensiero atomistico, poiché egli lo piega al suo programma teorico: negativamente, è necessario confutare tutte le dottrine che trovano in ogni fenomeno fisico o la composizione o la separazione di unità atomiche, mentre, positivamente, l’obiettivo è dimostrare che generazione e corruzione sono riconducibili ai cambiamenti di un sostrato. La configurazione dell’atomismo come “formazione reattiva, un ribellarsi del fenomeno alla follia dialettica degli eleati” (p. 80) risulta nella produzione di un orizzonte teorico comune tra atomisti ed eleati. Infatti, l’atomo, come antitesi all’essere eleatico, in realtà ne è soltanto una moltiplicazione: “il Leucippo e il Democrito di *De generatione et corruptione* [...] pongono [...] il molteplice come moltiplicazione dell’uno, a immagine e somiglianza dell’essere immobile eleatico” (p. 81). L’introduzione della molteplicità nell’essere eleatico, la sua scomposizione

in infiniti atomi pieni d'essere, nell'orizzonte teorico sopracitato, ha necessariamente una condizione: il vuoto come ciò che separa l'essere e ne consente la moltiplicazione. Se non vi fosse separazione tra gli atomi, argomenta Aristotele, essi si fonderebbero in un'unica massa, di fatto ricomponendo l'essere eleatico. Il vuoto attribuito all'atomismo democriteo è un vuoto spazializzato, e ha una rilevanza secondaria rispetto all'essere. Il rifiuto di questa concezione del vuoto sarà centrale nello sviluppo della proposta teorica di Mangialavori.

Per far emergere un altro Democrito, rimane da mostrare il modo in cui l'effetto teorico prodotto da quest'operazione costituisca un travisamento dei termini dell'atomismo democriteo; è questo l'obiettivo che si pone il capitolo sesto, in cui Mangialavori mette a critica la traduzione aristotelica di alcuni concetti deputati a caratterizzare in modo determinante l'atomo di Democrito: *rhysmos* (ῥυσμός), *diathigè* (διαθιγή) e *tropè* (τροπή), termini ionici che Aristotele traduce rispettivamente con i termini attici *skema* (σχῆμα), *taxis* (τάξις) e *thesis* (θέσις). Il termine *skema* rimanda a una forma stabile e compiuta, oggettualizzata; *taxis* significa ordine, mentre *thesis* è traducibile con posizione. Tutt'altro il significato dei termini utilizzati da Democrito, i quali corrispondono all'intento di descrivere "il mondo in perenne movimento" (p. 92). *Rhysmos* indica la "forma che non si cristallizza mai in una figura, è l'incessante movimento di una configurazione" (*ibidem*), una forma sempre emergente, assunta e dismessa nel corso del mutamento e che è tutt'uno col movimento. Analogamente, *diatigè* indica lo svolgersi delle connessioni reciproche tra atomi *nel* movimento, non, come suggerisce la traduzione aristotelica, un ordine che risulta da una certa disposizione delle parti. Infine: *tropè* non significa semplicemente "posizione", ma "ritorno, punto di svolta", termini che rendono evidente il nesso indissolubile tra una certa posizione e il movimento che l'ha preceduta e/o che le farà seguito.

Emerge chiaramente che l'apparato concettuale con cui Aristotele sussume l'atomo di Democrito costituisce un'astrazione e ipostatizzazione della forma del movimento: sia dell'atomo – nel modello del sostrato a cui ineriscono attributi – sia del mondo che dalla loro interazione risulta – in un ordine stabile. Per l'abderita, tuttavia, "l'atomo è al contempo forma e movimento" (*ibidem*). La riappropriazione del significato peculiare del lessico democriteo strappa l'atomo dalla sua riduzione a frammento dell'essere eleatico. Progressivamente, si fa spazio un atomo de-sostanzializzato e inseparabile dal divenire relazionale in cui è immerso. Prima di dedicarsi interamente alla vera e propria *pars construens* del libro, Mangialavori dismette un'altra caratteristica che gli atomi derivano dall'essere eleatico: l'identità. L'autore vi oppone un'altra tesi: "gli atomi differiscono" (p. 95).

Negli ultimi due capitoli l'autore si propone di espandere e integrare il "nuovo" atomismo democriteo con suggestioni provenienti da Deleuze e Spinoza, mantenendo, ovviamente, le tesi di Althusser come punto di riferimento. Nel capitolo settimo, in particolare, è approfondita una concezione dell'atomo che non procede dall'orizzonte aristotelico, e che "ridefinisce la parte, l'atomo, non come risultato di una divisione, ma sempre come elemento in una composizione di parti [...] determinato dal rapporto stesso che lo pone in essere" (p. 106); il capitolo ottavo, invece, è dedicato all'elaborazione del rapporto tra atomi e vuoto.

L'atomo, come parte, è ridefinito sia nella sua relazione con gli altri atomi, sia con il tutto. Due sono le tesi centrali: 1) le parti non sono parti di un tutto in potenza e non derivano dalla scomposizione di un tutto; 2) le parti sono definite, con esplicita ripresa

dello Spinoza dell'*'Etica*, dalla relazione dinamica che le unisce ad altre parti, non si definiscono a partire dalla relazione con il tutto, e nemmeno si autodefiniscono a partire da sé (come richiederebbe la concezione dell'atomo-sostanza). È a quest'altezza che il dialogo con Althusser inizia a intessersi più fittamente e in modo proficuo, laddove almeno due tesi dello stesso – riportate puntualmente da Mangialavori – si integrano perfettamente a quelle appena esposte: 1) l'affinità reciproca degli atomi non è data come potenzialità nei singoli atomi, “non si è affini prima di un incontro, si è affini solo nella ‘sorpresa’ di una presa riuscita” (p. 103); 2) prima dell'incontro, gli atomi non hanno una vera e propria consistenza, hanno un'esistenza fittizia, irreale. La relazione è al tempo stesso costitutiva degli – ed esterna agli – atomi.

L'ultimo capitolo, probabilmente il più complesso e teoreticamente denso, si propone precisamente di dar conto di questa “esistenza irreale” dell'atomo irrelato, e, più in generale della realtà del vuoto. Ancora una volta è Democrito il punto di partenza, laddove afferma che “l'ente non è più che il niente”. È necessario, sostiene Mangialavori, ammettere che “il non-essere e l'essere godono di un medesimo grado di realtà” (p. 110), e, di conseguenza, addentrarsi nell'esplorazione della realtà del vuoto, del niente, nella sua relazione inestricabile con l'essere. È lo stesso Althusser che, oltre a sovrapporre i concetti di nulla, niente e vuoto, fa del vuoto, del niente, l'oggetto paradossale della filosofia – una filosofia, dunque, senza oggetto: una *kenologia*. Il *kenos* (κενός), il vuoto, è l'oggetto della filosofia. Qual è, dunque, la realtà del vuoto, del niente? Che tipo di rapporto lo lega con il suo opposto?

Per venire a capo di tali quesiti, qui Mangialavori suggerisce un'interessante integrazione tra Althusser e Deleuze. Laddove il primo avvicina il concetto di nulla e vuoto a quello di deviazione dell'atomo come “variazione infinitesimale ed aleatoria del nulla”, il secondo (in particolare in *Differenza e ripetizione*) prontamente mette a disposizione un concetto di “differenza” che non è privazione, ma positività: il differire della differenza non è mancanza o assenza, ma pienezza, assoluta positività. Se, in prima battuta, dunque, si può trarre un concetto di vuoto come “dispiegarsi delle deviazioni infinitesimale ed aleatorie degli atomi”, allora è possibile, facendo convergere il concetto di deviazione con quello di differenza, concepire una realtà del vuoto liberandosi dalla semplice equivalenza al non-essere: il vuoto ha la realtà della differenza, è “lo spazio a n dimensioni aperto dalle traiettorie deviate degli atomi” (p. 115), dove ciascuna dimensione è una linea di forza di un atomo. Non c'è un *prius* rispetto alla deviazione – tesi che riporterebbe Mangialavori nella morsa nell'orizzonte aristotelico, dove c'è un moto naturale e una distinzione tra movimento e soggetto del movimento – in quanto, in accordo con il Deleuze de *Lucrezio e il simulacro*, “la deviazione è la determinazione originaria dell'atomo” (p. 114): trattasi di un'azione senza sostrato. Il vuoto, come parte delle “condizioni *non ontologiche* di apparizione e d'esistenza”<sup>4</sup>, non è un'origine cronologicamente circoscritta come antecedente all'affermazione dell'essere vero e proprio; se è un inizio, lo è nel senso di un “inizio che insiste, non vuole finire, che non si può separare da ciò cui dà inizio” (p. 121) – un paradossale inizio sincronico.

Nonostante lo sforzo di pensare gli atomi prima dell'incontro – vale a dire le deviazioni come “variazioni infinitesimali ed aleatorie del nulla” –, è soltanto quest'ultimo che dà agli atomi una consistenza, un'esistenza non fantomatica. Mangialavori

4 L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, Mimesis, Milano 2000, p. 162.

sostiene, con Althusser, che “non si dà mai un atomo, un atomo non può mai esistere, a esistere è sempre una moltitudine di atomi in relazione” (p. 120). Soltanto quando, nell’incontro, gli atomi fanno presa, essi si sottraggono al vuoto e propriamente vengono a essere, “si distribuiscono e costituiscono mondi” (*ibidem*): una struttura emerge e, con essa, una forma di società. Il vuoto, però, rimane la condizione sincronica di esistenza di tale forma di società; un ineludibile movimento aleatorio di atomi che si incontrano può sempre portare a esistenza un’altra società, un’altra struttura, così come nel gioco “a precedere le regole vi è il processo reale, dinamico, da cui emerge il gioco, lo stesso processo che può, in determinati casi, modificare le regole stesse” (p. 125). Mangialavori è d’accordo con Althusser, di nuovo: “il niente di società [...] costituisce l’essenza di ogni società possibile”<sup>5</sup>.

Un motore della storia, capace, in una certa misura e non di certo in modo totalizzante, di organizzare e disporre gli incontri tra atomi o elementi esiste – sembra dirci Mangialavori in chiusura del libro –, al netto del vuoto intrinseco a ogni società in ogni istante del suo sviluppo; questo motore non è certo un Soggetto, è la lotta di classe, che dà luogo a un “processo senza Soggetto”, rispetto a cui i soggetti sono, almeno in parte, nodi espres-sivi. In questo modo – si potrebbe dire cercando di tirare le fila delle riflessioni di Mangialavori – quella funzione di organizzazione dei rapporti sociali ricoperta dalla struttura, intesa come ordine sincronico separabile dal processo di cui è risultato, si trova a essere incastonata in una processualità immanente a ciò che organizza, appunto la processualità della lotta di classe. Una processualità che, se da una parte ha il ruolo di “differenziatore che fa la differenza” (p. 127), intrattenendo perciò un primato organizzativo sui rapporti sociali, dall’altra non è separabile da quelle deviazioni aleatorie infinitesimali da cui costantemente emerge e si differenzia. Inseparabile, di conseguenza, dalla contingenza dell’incontro e dei suoi effetti.

Uno dei pregi dell’atomismo che Mangialavori costruisce per Althusser sarebbe, in questo senso, la capacità di elaborare una teoria del divenire eludendo la teleologia tipica di un certo materialismo dialettico, e, al tempo stesso, d’inscrivere nel processo un’istanza organizzatrice dei rapporti sociali (la lotta di classe come motore della Storia) – evitando di congelare tale istanza in una struttura statica – vincolando, a propria volta, quest’istanza alla contingenza, alla durevolezza dell’incontro.

La capacità, dunque, di eludere i punti ciechi delle citate “tipologie” di orientamenti teorici, situandosi all’altezza delle problematiche per cui Althusser ha ricostruito ed elaborato il materialismo dell’incontro, insieme al proficuo e puntuale scavo per recuperare un Democrito privo dell’impronta aristotelica, sono i contributi più rilevanti di *Un atomismo per Althusser*.

5 L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, Unicopli, Milano 2000, p. 86.



PROLETARI, SPETTRI, ZOMBIE, VAMPIRI  
E ALTRE CREATURE FANTASTICHE:  
RECENSIONE A *MELANCONIA DI CLASSE.*  
*MANIFESTO PER LA WORKING CLASS,*  
DI CYNTHIA CRUZ<sup>1</sup>

MATIA VAZ PATO

Nell'eziologia ippocratica, il melanconico è l'individuo caratterizzato da un eccesso di bile nera: tale squilibrio degli umori rende il soggetto privo di slancio vitale, debole, introverso e perennemente triste. Servendoci della nosologia moderna, possiamo associare i sintomi del melanconico al depresso. Curiosamente, la descrizione del malato degli antichi coincide con l'immagine *mainstream* del povero di oggi: l'insuccesso nella vita, secondo gli ideologi liberisti, è dovuto alla mancanza di spirito imprenditoriale, di fiducia in sé stessi, di volontà di emergere. Per gli alfieri del neoliberismo la povertà è una colpa morale tutta individuale e dovuta a un *deficit* nel carattere e nelle capacità, e non l'esito di dinamiche sociali di esclusione e sfruttamento. Il depresso e il povero sono entrambi colpevoli di non saper navigare tra i flutti della vita e di competere nella giungla del mercato.

In *Melanconia di classe. Manifesto per la working class*, Cynthia Cruz, una poetessa e saggista tedesco-statunitense, esplora il legame tra il male di vivere della società contemporanea e le sue radici di classe. Per farlo Cruz analizza la vita, segnata dalla depressione e dalla dipendenza, e l'opera di artisti dal *background* proletario. Il testo alterna la narrazione autobiografica alla riflessione teorica: l'autrice si muove in una costellazione filosofica che va da Hegel e Walter Benjamin a Mark Fisher passando per Freud, Lacan, Slavoj Žižek e le categorie psicoanalitiche.

Una particolare attenzione è dedicata alla cultura pop, con frequenti riferimenti alle "sottoculture" giovanili: punk (pre- e post- Vivienne Westwood), mod, rockabilly. Di grande importanza è l'indagine sulla scena musicale rock, indie, punk e la riflessione estetica sui testi e sulle biografie di artisti, come The Jam, David Bowie, Joy Division, Bruce Springsteen, Cat Power, Amy Winehouse. Inoltre, vi sono alcuni brani dedicati alla critica della rappresentazione della *working class* nei film: *Wanda*, *The Souvenir*, *High Life*.

L'autrice si colloca nel "divario tra i mondi": si cala nella contraddizione che la attraversa tra la sua attuale professione di accademica (e l'accesso al capitale sociale e culturale che tale professione garantisce) e le sue origini proletarie, con il loro portato di esclusione ed emarginazione. Come dice Cruz: "Quando capii che non sarei mai stata accettata nel mondo, inteso come il mondo della classe media, era già troppo tardi. Sapevo di non appartenere alla borghesia, ma non potevo più tornare a casa. Ero diventata

---

1 Blu Atlantide, Roma 2022, 256 pp.

qualcos'altro, ma cosa?" (p. 105). La ricerca di un'identità individuale passa da un riconoscimento sociale: Cruz si situa in un limbo, in una condizione di estraneazione del sé costitutiva, in cui, come il personaggio dei cartoni Balto, "Non è cane. Non è lupo. Sa soltanto quello che non è".

La depressione è generata dallo spaesamento dovuto all'impossibilità di situarsi, se non in una zona liminale, in cui si è costretti a recidere i legami con il proprio passato, ma non si è definitivamente cooptati dall'*élite* dominante. Il ritorno al luogo originario risulta altresì impossibile poiché quell'appartenenza non è più concepibile. "Questa divisione all'interno dell'io consciente e inconsciente, il vero io *working class* e la sua maschera/armatura, provoca uno sdoppiamento, un'immagine fantasma: un io viene abbandonato a favore dell'altro e il soggetto, che a questo punto esiste nello spazio liminale tra i due, non sa più quale versione è quella vera" (p. 147).

Il saggio non si occupa della *vexata quaestio* sul ruolo dell'intellettuale nel movimento operaio, ma si concentra sulla perdita di un oggetto e sul sentimento malinconico che ne deriva. Particolarmente interessante è il legame che instaura Cruz tra melanconia e temporalità. Un'idea ingenua del tempo storico associa il divenire al progresso; invece, il sentimento di perdita e di nostalgia ci impongono di guardare al passato non per "riportare indietro gli orologi della storia", ma per riscattarlo. Le tracce sepolte del passato, gli elementi frammentari e sporadici che si sono salvati dall'oblio, i frammenti di un tempo che non c'è più devono essere la fonte per un cambiamento rivoluzionario e considerati come la porta da cui può entrare il Messia benjaminiano. Come dice Cruz: "non posso scrivere di ciò che non ho più, della perdita da cui scaturisce la melanconia di classe, senza individuare l'oggetto di tale perdita. Tuttavia non riesco a localizzarlo perché è morto simbolicamente, ucciso dal neoliberismo. Scrivendo di questa perdita, attraverso l'esempio di artisti e scrittori che soffrono di melanconia di classe, posso però iniziare a localizzare l'oggetto perduto e amato, quell'arto fantasma, e così facendo posso riportare in vita la *working class*" (p. 19).

La forza del testo è quella di tornare a parlare della classe lavoratrice e di farlo dal suo interno, per prendere coscienza del proprio ruolo nella produzione del valore e della propria posizione nella gerarchia sociale. In un modo di monadi in cui la società non esiste, ma esistono solo gli individui, come ci ha insegnato Margaret Thatcher, interrogarsi su cosa significhi appartenere alla classe lavoratrice oggi è una domanda più che mai necessaria, anche se forse il testo rischia di essere troppo sbilanciato sulla *identity politics* e sull'*empowerment*, a discapito dell'evoluzione della classe dall'in-sé al per-sé.

L'autrice sceglie di radicare, forse eccessivamente, l'oblio delle questioni di classe nella sua esperienza vissuta, nella sua *Erlebnis* personale, rimanendo così agganciata a un orizzonte psicologico e per questo motivo il testo rischia di non diventare un autentico Manifesto per la *working class*. Per evitare questo rischio e non rimanere rinchiusa in un discorso egoriferito, Cruz si dedica all'analisi dell'estetica e delle biografie di artisti di origine proletaria, soffermandosi sulla pulsione di morte che anima le loro vite e le loro opere. Il testo si chiude aprendo le porte alla dimensione collettiva e all'orizzonte di emancipazione: "la nostra melanconia collettiva è un ronzio costante impossibile da eliminare. Allora tanto vale permetterle di diventare la nostra guida. Abbiamo imparato a sopravvivere, a stento, negli spazi intermedi – tra i mondi, tra le morti – in un'attesa infinita. Non è possibile navigare insieme, con un atto di resistenza, contro un sistema che ci vorrebbe morti, o a malapena vivi? [...] Siamo così tanti, e siamo tutti in attesa. Se fossimo uniti, chissà cosa riusciremmo a fare" (pp. 228-229).

*Melanconia di classe* è un libro di presenze spettrali: “le persone della *working class* hanno sperimentato una morte simbolica, tentare di parlare di classe sociale significa evocare un fantasma” (p. 82). La classe lavoratrice, ai tempi del tardo capitalismo, è un fantasma: non ha una rappresentanza politica; non è visibile mediaticamente, se non nella narrazione di un ceto di rozzi fannulloni che campano di assistenzialismo; e infine quel che resta del suo tessuto etico-politico di associazioni, sindacati e partiti viene sempre più eroso dall’individualismo borghese. “La lotta di classe esiste e l’abbiamo vinta noi”, disse il multimiliardario Warren Buffet. Sul campo di battaglia sono rimasti i cadaveri insepolti degli sconfitti. Non a caso è il gesto di ribellione di Antigone ad essere più volte evocato nelle pagine del libro.

L’esercito dei non-morti, degli zombie, uscito di scena dal palcoscenico della Storia, può essere reso invisibile dalla controrivoluzione neoliberista e celato sotto le coltri dell’ideologia, ma non può svanire, perché, checché ne dica la propaganda liberista, i lavoratori producono la ricchezza di cui si appropriano i vampiri assetati di plusvalore: i Jeff Bezos e gli Elon Musk di questo mondo malato. Del resto, come fa notare Pierre Bourdieu, una posta in gioco nello scontro di classe è la questione dell’esistenza o inesistenza delle classi sociali. Con Cruz esploriamo la malinconia che segna l’anima proletaria per riscoprire la potenza del negativo, la “debole forza messianica” insita nelle schegge del passato, perché, oggi più che mai, *a working class hero is something to be*.



***IMMANENT EXTERNALITIES:  
THE REPRODUCTION OF LIFE IN CAPITAL,  
DI REBECCA CARSON<sup>1</sup>***

ALESSANDRO COLOMBO

L’obiettivo che Rebecca Carson si pone in *Immanent Externalities* è, nei suoi termini generali, quello di una “ricostruzione filosofica della critica dell’economia politica marxiana dal punto di vista della riproduzione” (p. 1), traendo da tutti e tre i libri del *Capitale*. Il percorso teorico svolto nel libro intreccia in maniera estremamente feconda e rigorosa un’analisi del capitale secondo la logica della forma-valore con intuizioni e riflessioni provenienti dal campo teorico della *social reproduction theory*<sup>2</sup>. Secondo Carson, ciascuno dei due approcci manca di teorizzare in modo adeguato ciò su cui l’altro si concentra, nella misura in cui separa, in modo simmetrico e opposto, l’ambito della riproduzione sociale da quella dell’analisi della forma-valore e dell’analisi logica della riproduzione delle astrazioni del capitale (cfr. p. 185).

Il punto di avvio è, comunque, quello dell’analisi della forma-valore e del movimento del capitale attraverso le sue forme astratte. È, tuttavia, un punto di partenza *metodologico*, e non mira a porre il primato ontologico delle astrazioni del capitale (cfr. p. 173); al contrario, Carson muove dalle forme astratte del capitale per trovare in esse la necessità logica di un’alterità, di un “fuori” che è irriducibile alle forme stesse e, al tempo stesso, necessario alla loro riproduzione. Uno dei contributi più importanti del libro è certamente quello di articolare in modo approfondito la relazione logica e ontologica che intercorre tra la riproduzione delle forme astratte del capitale e questo “altro interno”, che, come si vedrà in seguito, è costituito da vita umana e natura nella loro connessione metabolica: la categoria di *esternalità immanente* descrive esattamente questa relazione.

Sebbene poi estesa e argomentata anche in relazione a vita umana e natura, la categoria di esternalità immanente viene introdotta, sviluppando un’intuizione di Suzanne de Brunhoff<sup>3</sup>, in riferimento al denaro. Il denaro, infatti, non si riduce alla sua funzione di forma del valore, ma, quando opera come credito, la eccede. Il denaro, da una parte, è la forma fenomenica del valore, una sua espressione necessaria – il valore può esistere soltanto attraverso la forma del denaro; d’altro lato, il credito, pur avendo come sua con-

1 Brill, Leiden 2023, 212 pp. e Haymarket, Chicago 2024, 202 pp.

2 Vedi, ad esempio, T. Bhattacharya (ed.), *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*, Pluto Press, London 2017; S. Ferguson, *Women and Work. Feminism, Labour, and Social Reproduction*, Pluto Press, London 2019; H. Lewis, *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory, and Marxism at the Intersection*, Zed Books, London 2016.

3 S. de Brunhoff, *La moneta in Marx*, Editori Riuniti, Roma 1973.

dizione la forma-valore, “eccede la sostanza del lavoro astratto passato”, non è valore valorizzato ed è validato “attraverso forme interpersonali di dominio che promettono una futura produzione di valore come sostanza” (p. 138). In questo senso, il denaro non è riducibile alla logica del capitale: se, in quanto forma del valore, esso è in rapporto di co-costituzione con quella forma sociale specificamente capitalista che è la merce (pur autonomizzandosi da essa) (cfr. p. 66), nella funzione di credito esso non è strettamente capitalista, non è interamente immanente alla dimensione del valore in quanto fondato sul lavoro astratto.

Allargando la prospettiva sulla riproduzione delle forme astratte del capitale ai Libri II e III, emerge, secondo Carson, come il credito sia una funzione necessaria nella riproduzione del capitale sociale totale, al cui interno i cicli delle diverse forme di capitale sono integrati: in relazione all’asincronismo di fondo che caratterizza il rapporto tra i cicli del capitale denaro, del capitale merce e del capitale produttivo, il credito opera come fattore di connessione, “media tra temporalità discordi”, nella misura in cui la sua circolazione è “indipendente dal tempo di realizzazione del valore determinato dal processo di produzione” (p. 135). Il denaro, quindi, è un medio di riproduzione fondamentale delle forme astratte del capitale non solo in quanto circoscrive il suo movimento di autovalorizzazione, ma anche in quanto, come credito, media e facilita la circolazione e riproduzione del capitale sociale totale. Poiché, la funzione di credito non è capitalistica, ne deriva una conseguenza fondamentale: la riproduzione del capitale richiede logicamente la mediazione con un elemento non capitalistico<sup>4</sup>. Se, inoltre, si mantiene il primato del punto di vista della riproduzione, allora “ciò che riproduce il capitale deve essere integrato nella logica del capitale come una sua necessità logica interna” (p. 136). Il denaro, di conseguenza, pur eccedendo la logica del capitale in quanto elemento non strettamente capitalistico, deve essere considerato, per altro verso, come immanente al capitale nella misura in cui la sua mediazione è logicamente necessaria alla riproduzione dello stesso. Non solo: è proprio *in quanto esternalità* a essere necessario alla riproduzione del capitale.

In questo modo Carson, mantenendosi sul piano dell’analisi della forma-valore, introduce la determinazione logica dell’esternalità immanente in riferimento al denaro in quanto medio non capitalistico della riproduzione forme astratte del capitale. Muovendo da questo solido ancoraggio argomentativo, Carson fa della relazione di esternalità immanente uno snodo fondamentale della riproduzione del capitale. È in questo passaggio che l’impiego di una metodologia che muove dall’analisi marxiana del valore si realizza pienamente come “orientamento materialista per individuare i precisi limiti delle astrazioni del capitale e per comprendere il modo in cui si relazionano alla complessità materiale che costituisce la totalità del mondo” (pp. 173-174).

Nel capitolo quarto del libro, appoggiandosi principalmente al Libro II del *Capitale* e considerando la riproduzione del capitale sociale totale nell’unità di produzione e circolazione, Carson fa emergere la pervasività e la generalità del ruolo delle esternalità immanenti nella riproduzione del capitale. Sono vita umana e natura, nella loro connessione metabolica, a relazionarsi al movimento delle forme astratte del capitale secondo

<sup>4</sup> Secondo Carson non si deve definire come “capitalistico” tutto ciò che è funzionale alla riproduzione del capitale; è capitalistico ciò che è concettualmente riconducibile alle determinazioni del valore e della sua sostanza, il lavoro astratto (cfr. pp. 69-70, 137). Di converso, gli elementi non capitalistici sono tali perché sono irriducibili alla forma astratta del capitale, non perché appartengono a un sistema sociale differente (cfr. p. 3). Coerentemente, una delle tesi centrali del libro è che esistono necessariamente “variabili non capitaliste che sono interne al capitalismo” (p. 69).

la relazione di esternalità immanente. Nel suo ciclo di riproduzione, il capitale non può esimersi dalle mediazioni con esse in molteplici fasi: non soltanto quando necessita del lavoro vivo nella produzione di plusvalore, ma anche in tutti quei contesti in cui, tanto nella circolazione quanto nella produzione, incontra e deve appoggiarsi necessariamente a un contenuto materiale che non può in nessun modo trarre da se stesso, che non è, appunto, riconducibile alla riproduzione delle forme astratte.

Tali fattori naturali e umani influenzano e determinano il tempo di rotazione dei singoli capitali, il cui intreccio compone il movimento e la riproduzione del capitale sociale totale (cfr. p. 111). Ad esempio, le semplici proprietà naturali dei materiali e influenzano tanto il tempo di produzione quanto il tempo di circolazione, così come il sonno e, in generale, la riproduzione della forza-lavoro. Le forme astratte, in altri termini, si mediano costantemente con un variegato e variabile insieme di pratiche sociali e proprietà naturali – tutti elementi *non capitalistici* necessari alla riproduzione del capitale. La vita concreta (il metabolismo tra essere umano e natura), dunque, costituisce un'esternalità immanente nella riproduzione del capitale: la sua non risolvibilità nelle forme astratte del capitale – la sua esternalità – è inscindibile dalla sua integrazione necessaria nella riproduzione del capitale.

Nel corso del testo, la determinazione logica e ontologica del rapporto tra riproduzione delle forme astratte e riproduzione della vita concreta è tratteggiata in modo puntuale e illuminante. Tuttavia, spesso Carson mobilita, nella descrizione di tale rapporto, il concetto di *limite naturale*, senza troppo soffermarvisi: la vita umana e la natura, in questo senso, imporrebbro dei limiti naturali al movimento delle forme astratte del capitale e all'autovalorizzazione di quest'ultimo (cfr. pp. 4, 9, 137, 173, 176, 183); tale concetto non è implicato in quello di esternalità immanente, e, sebbene abbia un'evidenza intuitiva, si porta con sé un certo peso teorico, ragion per cui meriterebbe un'articolazione più ampia – articolazione che, certamente, rimane al di fuori del progetto teorico del libro. La necessità del riposo, seguendo lo stesso Marx<sup>5</sup>, viene qualificata come limite naturale alla giornata lavorativa (cfr. p. 138); in questo senso, alcuni bisogni umani costituirebbero dei limiti naturali, nella misura in cui sarebbero necessari per la riproduzione del soggetto umano e della sua forza-lavoro. Va da sé, e ovviamente Carson ne è perfettamente consapevole, che la riproduzione della vita umana e i bisogni sono mediati socialmente, che “la relazione metabolica è modificata dalle astrazioni del capitale” (p. 144); è la stessa vita concreta ad essere prodotta dalle e riprodotta attraverso le forme astratte del capitale, a configurarsi secondo la loro logica, sebbene non sia mai riducibile ad esse.

L’idea di limiti naturali alla riproduzione delle forme astratte ritorna sul livello della *temporalità*. Poiché le esternalità immanenti sono portatrici di una temporalità altra rispetto a quella del capitale, la riproduzione delle forme astratte del capitale “richiede una sincronizzazione di differenti temporalità” (p. 114) – temporalità legate a molteplici pratiche sociali e proprietà materiali, connesse tra loro dal processo di circolazione – con la temporalità del capitale. Le molteplici temporalità legate alla vita umana e alla natura costituiscono il *tempo della vita*, e si relazionano al *tempo del capitale* come differenti modalità d’*interruzione*, che, determinando il tempo di rotazione del capitale, acquisi-

<sup>5</sup> K. Marx, *Il Capitale. Libro I*, a cura di R. Fineschi, Einaudi, Torino 2024, p. 266: “Fino a che punto la giornata lavorativa può essere *prolungata* al di là del tempo di lavoro necessario per la riproduzione della forza-lavoro stessa? S’è visto che a queste domande *il capitale* risponde: la giornata lavorativa conta 24 ore complete al giorno, detratte le poche ore di riposo senza le quali la forza-lavoro non è assolutamente in grado di rinnovare il proprio servizio”.

scono il carattere di limite rispetto allo stesso. Le stagioni, il tempo necessario per recarsi da un venditore, o il tempo per il trasporto delle merci – tutte queste sono temporalità non capitaliste che segmentano, rallentano, interrompono il tempo necessario alla riproduzione del capitale, ponendosi di fronte ad esso come mediazioni temporali necessarie. Alcune di queste, come la temporalità delle stagioni, o il tempo di decadimento di una certa materia, sono radicate in vincoli naturali, e, di conseguenza, vengono qualificate come limiti naturali rispetto al capitale.

La tesi secondo cui esistono dei limiti naturali, seppur non necessariamente invariabili, legati alle stagioni o alle proprietà naturali dei materiali può sembrare meno controversa rispetto all'incardinamento del limite naturale nei bisogni umani. Per argomentare quest'ultima tesi, si potrebbe osservare, con Søren Mau, che il carattere socialmente mediato dei bisogni “non è incompatibile con un qualche concetto di bisogno biologicamente fondamentale”<sup>6</sup>; quale che sia la mediazione sociale dei bisogni, “affinché vi siano esseri umani, alcuni requisiti biologici devono essere soddisfatti”<sup>7</sup>. Invece di ricorrere a una nozione di bisogno naturale che naturalizza degli specifici contenuti storici dei bisogni, è possibile, in questo senso, valersi di un concetto limite di bisogno<sup>8</sup>, che, al tempo stesso, ammette una *variabilità storica* al suo interno e non rinuncia a stabilire un *limite inferiore*, al di sotto del quale la vita umana semplicemente non può riprodursi.

Un simile concetto di bisogno potrebbe essere consonante con la tesi di Carson per cui la vita umana impone dei limiti naturali all'autovalorizzazione del capitale, e, al tempo stesso, non impegnare troppo dal punto di vista teorico. Inoltre, potrebbe arricchire quel concetto marxiano di vita concreta che Carson tenta di ricostruire nel quinto e ultimo capitolo del libro. Nel corso di questo, il progetto di una “critica dell'economia politica dal punto di vista della riproduzione sociale” (p. 139) prende pienamente forma, attraverso il rinvenimento in Marx di due concetti di vita ontologicamente incompatibili (cfr. p.140): il primo è quello di vita del capitale, il secondo quello di vita concreta (concetto trans-storico). Entrambi sono ricostruiti in piena continuità con l'articolazione fin qui presentata tra riproduzione delle forme astratte e riproduzione della vita concreta. Parallelamente, il concetto di vita ricostruito in Marx a partire da Hegel è inseparabile da quello di riproduzione.

Il primo, osserva Carson, ha radici nella logica hegeliana; qui, il movimento delle forme astratte è “animato” dal capitale come soggetto automatico che, attraversando la negazione di sé, ritorna in se stesso alla fine del processo; la sua riproduzione coincide con un processo che giunge a una riconciliazione, in cui la negatività è superata. Tale riconciliazione avviene solo sul piano della realizzazione formale del capitale, solo per quanto riguarda le sue forme astratte (cfr. p. 173). Questo concetto di vita, osserva Carson, “è completamente feticistico [...], come forma feticistica di autonomia, ha soltanto l'apparenza di vita” (p. 147).

Tuttavia, la riproduzione del capitale non è circoscritta al movimento delle forme astratte, in quanto richiede la mediazione della vita concreta. Questo concetto di vita (e la corrispettiva riproduzione concreta) non è teorizzato da Marx in modo tanto sistematico quanto il primo, e si nutre, secondo Carson, tanto degli studi delle scienze positive, come la fisiologia, quanto della critica a Feuerbach. Da quest'ultima, Marx conclude, nella

6 S. Mau, *Mute Compulsion. A Marxist Theory of Economic Power of Capital*, Verso, London 2023, p. 92.

7 *Ibidem*.

8 Cfr. Á. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano 1978.

VI Tesi su Feuerbach, che l'essenza umana “è l'insieme [*ensemble*] dei suoi rapporti sociali”<sup>9</sup>, stravolgendo così il concetto di essenza nella sua accezione classica; mentre, a partire dai primi, giunge, nel *Capitale*, a teorizzare la centralità della relazione metabolica tra essere umano e natura. I due momenti della riflessione marxiana, secondo Carson, possono essere sintetizzati in un “materialismo delle pratiche” (p. 183), in cui la vita umana viene definita nel modo seguente: “un insieme di relazioni sociali pratiche che risultano dalla mediazione pratica, realizzata in un processo metabolico, tra la vita umana e la forma inorganica della vita” (p. 182).

Sebbene i due concetti di vita siano ontologicamente incompatibili – delineando rispettivamente un’ontologia del capitale e un’ontologia della vita concreta – la teoria della riproduzione del capitale che Carson ricostruisce in Marx si sviluppa, come si è visto, nella loro necessaria interrelazione, dove la vita concreta è un’esteriorità immanente rispetto alla vita delle forme astratte del capitale. Nella riproduzione del capitale, di conseguenza, “il prerequisito ontologico della vita concreta rimane conflittuale e produce continuamente interruzioni e ostacoli al capitale-concetto-soggetto” (p. 147). La teoria della riproduzione del capitale così ricostruita è antihegeliana, poiché individua una negatività che, da una parte, è necessaria alla riproduzione del capitale, dall’altra, detenendo una positività irriducibile al concetto (la positività della vita concreta), impedisce una riconciliazione, una completa internalizzazione della sua esteriorità (cfr. pp. 147-148).

Vita concreta e vita del capitale, nella loro reciproca mediazione e relazione, costituiscono quel processo storico e unitario che è la riproduzione delle relazioni sociali capitalistiche. Tuttavia, tra i due termini non c’è simmetria. Non soltanto la vita concreta porta con sé *limiti naturali* all’autovalorizzazione del capitale. In aggiunta, Carson osserva che, se la riproduzione della vita del capitale *richiede* in senso assoluto la riproduzione della vita concreta, non vale però l’inverso. Anche quando le relazioni sociali capitalistiche sono dominanti e la riproduzione della vita concreta si realizza principalmente attraverso la loro mediazione, quest’ultima mantiene sempre una dimensione per cui “si riproduce per se stessa” (p. 183) e non per il capitale, sia sul piano concettuale, sia su quello materiale. Inoltre, le forme astratte del capitale sono di principio indifferenti al loro contenuto, alla vita concreta (cfr. pp. 125, 145).

Le considerazioni fin qui sommariamente ripercorse portano Carson a sostenere due tesi: 1) la contraddizione centrale del capitale non risiede né nella produzione né nel rapporto tra produzione e riproduzione sociale (come sostiene Nancy Fraser<sup>10</sup>), ma *nella sua riproduzione*; 2) i termini di questa contraddizione sono vita del capitale e vita concreta. Non si tratta di una contraddizione sul piano logico, e nemmeno soltanto di un’incompatibilità ontologica: è una tensione pratica, che rappresenta una tendenza oggettiva interna alla riproduzione del capitale (cfr. p. 173). Con queste due tesi, non si tratta di mettere in questione l’importanza della dimensione della produzione di plusvalore e valore attraverso il lavoro vivo all’interno della relazione capitale-lavoro (cfr. p. 11). Carson, piuttosto, cerca di porre l’accento su quell’aspetto *generalizzabile* della relazione tra lavoro vivo e forme astratte del capitale, vale a dire il suo carattere di esteriorità immanente, che gli è proprio in quanto snodo centrale del metabolismo tra essere umano e natura (cfr. p. 109). Questo non impedisce all’autrice di riconoscere il ruolo distintivo del lavoro

9 K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1998<sup>2</sup>, p. 51.

10 N. Fraser, *Capitalismo Cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, Laterza, Roma-Bari 2023.

vivo: “l’oggettivazione del lavoro vivo come lavoro astratto è la sostanza del valore e, in ultima analisi, ciò che costituisce la sostanza dell’apparenza del capitale come soggetto vivente e auto-moventesi” (p. 162). Inoltre, una simile posizione, a mio avviso, deve essere ben distinta da un conferimento immediato di valore politico alla vita concreta *qua* vita concreta, come se questa fosse di principio una forma di resistenza politica *in atto* contro il capitale. La vita concreta contiene soltanto la *possibilità* di assumere un valore politico positivo: “nella misura in cui è, sul piano logico, una negazione e un’alterità rispetto al capitale, il concetto positivo di riproduzione (interno al concetto marxiano di vita concreta) diventa un potenziale luogo di resistenza” (p. 174).

Da un altro degli snodi argomentativi centrali nel testo è possibile ricavare la non-coincidenza immediata tra elementi *non* capitalistici della riproduzione del capitale ed elementi *anti*-capitalisti. L’autrice sostiene, infatti, che le forme interpersonali di dominio – in quanto forme non capitaliste non riducibili alla forma prettamente capitalistica di dominio, il dominio impersonale del carattere feticistico del capitale – sono necessarie alla riproduzione del capitale, posizionandosi così sul medesimo piano logico delle esternalità immanenti. Tale tesi è argomentata attraverso due vie, di cui, purtroppo, si potrà dare solamente un resoconto estremamente ridotto.

La prima strategia ritrova la necessità delle forme interpersonali di dominio indagando le condizioni di possibilità del credito. Poiché questo non si regge più sul lavoro astratto passato, ma si protende nel futuro in quanto scommessa su una futura valorizzazione, necessita di mediazioni che, dal lato del debitore, assicurino tanto la futura valorizzazione attraverso il lavoro, quanto la futura riproduzione della forza-lavoro, che è condizione della prima. Il dominio interpersonale, in questo ambito, si presenta come dominio attraverso cui il soggetto debitore riesce a configurare una garanzia della “propria” capacità di riprodursi come forza-lavoro, e, dunque, della propria capacità di valorizzare attraverso il lavoro: “il debitore deve dimostrare di essere in grado di controllare quelle forme di dominio necessarie alla produzione della propria forza lavoro, o alla produzione di futura ricchezza sociale, che nel futuro sostituirà il capitale fittizio” (p. 31).

La seconda, invece, traendo spunti da Balibar<sup>11</sup> e Pašukanis<sup>12</sup>, individua nel feticismo della persona una condizione del feticismo della merce, facendo del primo la struttura interpersonale che media le forme interpersonali di dominio. Il feticismo della persona è lo specifico *effetto di soggettività* della forma sociale capitalistica, che produce il soggetto attraverso la maschera giuridica della persona: un individuo eguale agli altri nel possedere tanto il diritto di proprietà, quanto la libertà di utilizzare e cedere ciò di cui è proprietario, stipulando contratti. Nelle forme interpersonali di dominio, i soggetti si relazionano gli uni agli altri come persone: “nella veste di persone giuridiche legate da contratti con proprietari, creditori, stati, coniugi, datori di lavoro, tutti i membri della società sono ingaggiati in una lotta interpersonale per i mezzi di riproduzione della vita” (p. 103).

Come si evince dalle argomentazioni presentate – seppur in modo cursorio – le forme interpersonali di dominio sono necessarie alla riproduzione del capitale, pur non essendo forme capitalistiche di dominio. Più precisamente, rappresentano delle modalità non capitalistiche in cui la vita umana e la natura possono essere organizzate socialmente. La

11 É. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, Mimesis, Milano-Udine 2020; Id., *Citoyen sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011.

12 E.B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, PGreco, Milano 2022.

riproduzione della vita concreta, pertanto, è anche attraversata da relazioni interpersonali di dominio, e non rappresenta di principio una zona di resistenza; quegli ambiti in cui il dominio impersonale del feticismo del capitale non ha una presa pervasiva non devono essere visti come frontiere in cui il conflitto è in atto, nella misura in cui possono essere socialmente mediati da relazioni di dominio interpersonale, funzionali alle stesse relazioni capitalistiche. Nel situare la contraddizione centrale del capitale nella sua riproduzione, e in particolare nella tensione tra vita del capitale e vita concreta, Carson sta forse suggerendo che il fronte più *comprendivo* e *generale* di opposizione alla trasformazione della società capitalistica sta nella riappropriazione e riconfigurazione delle condizioni, dei modi e dei mezzi di riproduzione della vita, che, pur comprendendo i mezzi di produzione, non si risolvono in essi. Che questo sia il fronte più comprendivo e generale, però, non implica direttamente che sia quello strategicamente più *efficace*.

Al di là delle eventuali declinazioni politiche che se ne possono dare, e dell'operazione di porre la contraddizione centrale del capitale nell'antagonismo tra vita del capitale e vita concreta, uno dei meriti più grandi di questo libro è di elaborare in modo sistematico, e attraverso un'argomentazione serrata e rigorosa, una struttura teorica per comprendere la relazione logica tra il capitale e il suo altro immanente. L'autrice ritrova, all'interno della logica della forma-valore, quello che potrebbe essere definito come uno dei "noccioli teoretici" delle intuizioni delle teorie della riproduzione sociale (e del femminismo marxista): la semplice riproduzione delle forme astratte del capitale *non produce e non riproduce* le sue *condizioni* di riproduzione, poiché, al contrario, si deve appoggiare su "altro", su un'altra riproduzione. In questo gesto teorico, si realizza un'iluminazione reciproca delle due tradizioni teoriche: tanto la riproduzione delle forme astratte del capitale, quanto la riproduzione sociale sono meglio comprese in un'analisi della riproduzione del capitale in quanto determinazione reciproca delle forme astratte e del metabolismo tra essere umano e natura (cfr. p. 141). Nell'ambito dei molteplici percorsi che si possono seguire nel ricostruire quel "progetto interminato" che è *Il Capitale*, proprio questa proficua e argomentativamente solida commistione di approcci conferisce una certa rilevanza al tentativo di ricostruire filosoficamente la critica dell'economia politica dal punto di vista della riproduzione.



**DAL RIFIUTO DEL LAVORO ALLA MOLTITUDINE,  
DI ROBERTO NIGRO<sup>1</sup>  
ANTONIO NEGRI, DI ELIA ZARU<sup>2</sup>**

DOMENICO BERNI

Stando a Spinoza e Nietzsche, l’etica costituisce la verità di ogni tentativo filosofico e pertanto il criterio per determinarne il valore<sup>3</sup>. Se, quindi, la portata di un pensiero si definisce in base al contributo che esso è in grado di offrire all’affermazione di una forma di vita, dei desideri e degli affetti che la attraversano, allora quello di Antonio Negri può essere considerato tra i più significativi degli ultimi decenni. Dal *lungo Sessantotto* italiano ai recenti conflitti globali, i suoi sforzi si sono rivolti all’elaborazione di concetti in grado di leggere le contraddizioni del capitalismo contemporaneo e, soprattutto, ad alimentare l’immaginazione e la prassi dei movimenti sociali che hanno tentato di opporvisi – anticipandone talvolta l’emersione e le caratteristiche, come avvenuto con la pubblicazione delle opere *Impero* e *Comune*, scritte insieme a Michael Hardt. Fondamentale, per Negri, è la tesi operaista secondo cui l’antagonismo soggettivo delle forze produttive determina lo sviluppo del capitale; essa lo ha condotto a teorizzare la generalizzazione dello sfruttamento e dell’estrazione di valore a tutti i settori della società e gli aspetti dell’esistenza, dovuta alla risposta del capitale alle lotte sociali degli anni Sessanta, e quindi la comparsa, sul finire del millennio, di un nuovo soggetto rivoluzionario, la *moltitudine*. Negri comincia a lavorare su questa categoria negli anni della sconfitta del movimento, mentre è in carcere come migliaia di altri militanti, all’alba di un decennio segnato dalla controffensiva capitalista e dalla disillusione.

All’esame di questa fase determinante per il pensiero negriano è dedicato *Dal rifiuto del lavoro alla moltitudine*, di Roberto Nigro. Dopo aver delineato l’emergere del conflitto di fabbrica e la nascita dell’operaismo, infatti, questa introduzione si concentra soprattutto sui tentativi di Negri di trovare una risposta a quelli che l’autore chiama, con un’espressione di Félix Guattari, *Anni d’inverno* (cfr. p. 14 ss.). In particolare, il testo si sofferma sul confronto con Marx e Spinoza, visto come il presupposto delle riflessioni sul capitalismo globale che troveranno espressione sistematica nella tetralogia scritta con Hardt.

Nigro si concentra su due momenti di *Marx oltre Marx*, per mostrare come Negri tragga dai *Grundrisse* un pensiero della soggettività rivoluzionaria e dell’antagonismo. Il primo è relativo alla definizione del lavoro come *non-capitale*, utilizzata per affermare la

1 DeriveApprodi, Bologna 2024, 176 pp.

2 DeriveApprodi, Bologna 2024, 80 pp.

3 L’affermazione dovrebbe risultare ovvia nel caso di Spinoza. Per quanto riguarda Nietzsche, cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2008, §6, pp. 11-12.

contingenza del rapporto tra lo sviluppo delle forze produttive e quello del capitale (cfr. p. 76). Da una parte, tale definizione rimanda alla separazione della forza lavoro da qualsiasi mezzo o oggetto di lavoro, definisce quindi il lavoro come *esclusione dalla ricchezza oggettiva*, come povertà assoluta. Si tratta, in altre parole, dell'esistenza dell'operaio in quanto mezzo per la valorizzazione. Dall'altra, però, qualifica positivamente il lavoro in quanto unica attività produttrice di valore<sup>4</sup>. Per Negri è centrale il passaggio tra i due aspetti della definizione: è possibile concepire positivamente il non essere capitale del lavoro nel momento in cui la negatività in cui esso consiste si riferisce a se stessa, ossia quando la forza lavoro nega la sua esistenza come mezzo di produzione. Quando l'operaio blocca la produzione si scopre come unica fonte della ricchezza, e diviene possibile in tal modo concepire il superamento del sistema capitalistico (cfr. pp. 74-76).

Il secondo è l'interpretazione del cosiddetto *Frammento sulle macchine*, forse l'elemento chiave per la teorizzazione del passaggio al post-fordismo e alla produzione biopolitica. Vi si legge infatti che, a un certo grado di sviluppo del capitale fisso, il lavoro immediato cessa di essere la principale fonte del valore e, conseguentemente, il tempo di lavoro cessa di esserne la misura; piuttosto è il *general intellect*, il sapere sociale prodotto dalla cooperazione e delle relazioni umane, la sorgente della ricchezza. Detto altrimenti, viene a cadere la distinzione tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo, e il soggetto produttivo si determina pertanto come *individuo sociale* (cfr. pp. 77-80).

Relativamente a Spinoza, invece, Nigro si rifà a Rancière per sottolineare che Negri trova nel pensiero del filosofo olandese la garanzia della consistenza ontologica della lotta di classe, e a Macherey per evidenziare in che modo rintracci in esso una concezione della democrazia come prassi immanente alla moltitudine. Secondo Negri, quest'ultima contrappone Spinoza al canone maggiore del pensiero politico moderno, secondo cui il momento costitutivo del corpo politico coinciderebbe con la sottomissione a un'istanza sovrana trascendente. Nigro ricostruisce, inoltre, l'utilizzo di Spinoza per smarcarsi dal pensiero debole: Spinoza è, per Negri, un *anti-Heidegger*, nel senso che vi ritrova il rifiuto della teleologia e della mediazione dialettiche presenti nella concezione contingente e fattizia dell'esistenza heideggeriana, ma senza lo scivolamento verso il vuoto e la morte che ritiene caratterizzate in ultima istanza l'*Esserci* (cfr. pp. 94-96).

I conflitti scoppiati in Francia tra gli anni Ottanta e Novanta renderanno evidente la comparsa del nuovo soggetto produttivo e conflittuale. Negri ne analizza la composizione nella rivista *Futur Antérieur*, applicando al contesto metropolitano gli strumenti operai della *inchiesta* e della *conricerca*; secondo Nigro, il lavoro attorno a questa rivista ribadisce è uno dei numerosi esempi dell'impossibilità di scindere, in Negri, teoria e prassi politica, e ne testimonia inoltre, dal punto di vista del metodo, la fedeltà all'Operaismo.

Anche secondo Andrea Zaru la riflessione negriana è caratterizzata dallo stretto rapporto tra teoria e prassi e dalla capacità di modificare le proprie categorie al variare della congiuntura. In *Antonio Negri*, Zaru ricostruisce meticolosamente gli esiti di questo costante processo di *ammodernamento* dei concetti marxiani, finalizzato a individuare le caratteristiche del conflitto tra capitale e forze produttive nel capitalismo contemporaneo (cfr. *passim*); la prospettiva utilizzata è quella della centralità del nesso *produzione-costituzione*. Contro il costituzionalismo borghese, secondo il quale i rapporti tra costituzione formale e materiale si determinano come conformità della seconda alla prima, Negri

<sup>4</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, vol. 1, pp. 279-280.

pensa che l'antagonismo dei rapporti sociali sul piano della costituzione materiale possa determinare la crisi di quella formale e che, dunque, non possa darsi una dottrina dello Stato senza tenere conto del conflitto tra capitale e forze produttive. In altre parole, lo Stato, o la sua estinzione, sono un prodotto della lotta di classe (cfr. pp. 23-24).

Il testo si compone di cinque capitoli, ciascuno dedicato a un concetto, che ricostruiscono l'articolazione di tale nesso nella contemporaneità: dopo quello di *Costituzione* troviamo quello di *Impero*, cioè il tentativo di una nuova costituzione formale globale a seguito del crollo dell'URSS e dell'affermazione della globalizzazione, poi quello di *moltitudine*, il nuovo soggetto produttivo, seguiti da *democrazia* e *comunismo*, che rappresentano invece la posta in palio della lotta di classe.

Se entrambi gli autori ricostruiscono la definizione di *Impero* e la distanza dalle teorie liberali e socialdemocratiche, nel testo di Zaru viene tracciata anche l'evoluzione subita dal concetto nel corso degli anni e ne vengono discusse le principali obiezioni. A oggi, le più cogenti sono forse quelle relative al superamento dell'imperialismo, rispetto alle quali Zaru sottolinea che parlare di *Impero* non implica la fine delle gerarchie tra Stati e dei tentativi imperialisti ma rimanda piuttosto a un'accumulazione capitalista articolata in flussi globali multidirezionali, non strutturata sul modello centro-periferia (cfr. pp. 32-34). Tuttavia, posto che lo scenario multipolare attuale e la crisi del progetto imperialista statunitense segnalano ancora l'utilizzabilità del concetto, Zaru si chiede se sia ancora efficace, nell'attuale congiuntura, pensare alle funzioni di *governance* del capitalismo globale in termini di ordine<sup>5</sup>.

I capitoli relativi alla moltitudine e alla democrazia presentano diverse assonanze con le conclusioni di Nigro, con la differenza che Zaru si concentra maggiormente sul confronto con il testo che non sulla letteratura secondaria. Anche secondo Zaru, Negri trova in Spinoza una critica alla mistificazione giuridica dello Stato e una teoria della democrazia fondata sul nesso tra produzione sociale e costituzione politica, mentre nelle teorie contrattualiste il ruolo dell'antagonismo viene escluso appellandosi a una metafisica del potere. Secondo Negri, la democrazia spinoziana è invece *assoluta*, poiché vi è coincidenza tra titolarità ed esercizio del potere, *immediata*, poiché non vi è trasferimento del potere a un'autorità sovrana, e *universale*, avendo come base l'universalità umana<sup>6</sup>. Entrambi gli autori sottolineano, inoltre, la stretta relazione tra la riflessione negriana su Spinoza e le tesi de *Il potere costituente*: la democrazia trovata in Spinoza è, infatti, una prassi collettiva che, nel suo dispiegarsi, trasforma l'ordine politico; essa si esprime, per via della sua assolutezza e della sua immediatezza, come potere costituente, come rivoluzione (cfr. p. 57 ss.).

Ciò rimanda a un'importante determinazione del concetto di moltitudine: il suo essere in ultima istanza un processo organizzativo e un programma politico. Come, in Marx, non vi è classe senza conflitto di classe, così non vi è moltitudine senza un *fare moltitudine*, senza chiedersi cosa può diventare la moltitudine e tentare di rispondere sul piano della prassi. Questo processo di costituzione di una soggettività antagonista anticipa, per Negri, il comunismo. La transizione – sottolinea Zaru nell'ultimo capitolo – non ha

5 A tal proposito, può essere utile richiamare le riflessioni sul *regime di guerra* recentemente proposte da Michael Hardt e Sandro Mezzadra. Cfr. M. Hardt, S. Mezzadra, *Un regime di guerra globale*, in "Euronomade", <https://www.euronomade.info/un-regime-di-guerra-globale/>

6 In realtà, dal punto di vista filologico, le donne sono escluse dal governo democratico. Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, Cap. 11, §4, pp. 1781-1783.

luogo in un momento successivo all'abolizione del modo di produzione capitalistico, bensì è l'effetto stesso della lotta di classe. La distanza con il Socialismo Reale è grande: secondo il Lenin di Negri "stato comunista" è un ossimoro. Nell'ambito della *produzione biopolitica*, quando, cioè, la riproduzione della vita è messa a valore, tale concezione del comunismo coincide con la riappropriazione del *Comune*, termine con cui Negri e Hardt indicano l'esito della cooperazione sociale, e l'invenzione di istituzioni realmente democratiche per il suo governo (cfr. pp. 63-71).

# *L'ECOSOCIALISMO DI KARL MARX, DI KOHEI SAITO<sup>1</sup>*

DIDIER CONTADINI

Il volume di Kohei Saito edito da Castelvecchi in un’edizione ben curata è il precipitato del lavoro di dottorato dell’autore ed è un testo importante per l’attuale dibattito marxiano sulla crisi ecologica. Esce in Italia a soli cinque anni dall’edizione originale e per questo l’operazione di Castelvecchi è ancor più meritoria. Nel mentre, Saito ha sviluppato le proprie idee, anche in maniera discorde da quanto afferma nell’opera che stiamo qui presentando, in *Hitoshinsei no Shihonron* (2020)<sup>2</sup>, a cui ha fatto seguito il più recente *Slow Down. How Degrowth Communism Can Save the Earth* (2024)<sup>3</sup>. Castelvecchi ha aperto una via nel mercato editoriale italiano e oggi è disponibile anche la traduzione dell’opera in giapponese del 2020, *Il capitale nell’antropocene*<sup>4</sup>, finora tradotta solo in spagnolo. Per la lettura di quest’ultima, che ha avuto molto successo all’estero, il volume che stiamo qui analizzando rimane una premessa indispensabile.

Il testo di Saito è complesso e articolato. Da un punto di vista stilistico, esso eredita purtroppo alcuni difetti tipici di un lavoro di dottorato con ripetizioni, ridondanze, argomenti sospesi e sviluppati in capitoli successivi che non facilitano la lettura né l’emersione dei nuclei teorетici forti. Da un punto di vista contenutistico, il lavoro si sviluppa su più livelli che si incrociano e si attraversano lungo tutta l’opera. Anzitutto, su un uso delle fonti che attinge abbondantemente dal *corpus* di appunti e quaderni di lavoro ancora inediti, reperibili solo nella forma manoscritta custodita negli archivi Marx-Engels<sup>5</sup>. Poi, su un richiamo di numerose teorie economiche e scientifiche, con l’intento di far emergere la trama dei dibattiti e dei problemi nei quali si muovono la ricerca e il pensiero di Marx. Infine, su un confronto, non sempre esplicitato, con svariate altre teorie ecomarxiste (il marxismo occidentale, J. Moore, J. O’Connor, J. Bellamy Foster, P. Burkett, ...), con l’intento di definire per contrasto il proprio spazio

1 Castelvecchi, Roma 2023, 388 pp.

2 Per il pasticcio editoriale internazionale intorno a questo testo, si veda J.N. Bergamo, *Marx e la decrescita. Il caso Saito*, in “Le parole e le cose<sup>2</sup>. Letteratura e realtà”, 28 marzo 2023, <https://www.leparoleelecose.it/?p=46483>.

3 La “Monthly Review”, alla quale Saito era inizialmente vicino, ha discusso il testo in una nota editoriale nel vol. 6, n. 2, 2024, pp. c2-71, tr. it. di A. Cocuzza, *Due punti di vista (entrambi sbagliati) su Marx, decrescita e produttivismo*, in “Antropocene. Rassegna internazionale di Ecologia e Socialismo”, 27 giugno 2024, <https://www.antropocene.org/index.php/530-due-punti-di-vista-entrambi-sbagliati-su-marx-decrescita-e-produttivismo>.

4 Feltrinelli, Milano 2024.

5 Cfr. <https://search.iisg.amsterdam/Record/ARCH00860/ArchiveContentList>.

teorico e l'originalità della propria proposta all'interno del dibattito accademico internazionale sull'ecomarxismo.

In quest'opera, Saito è ancora sostanzialmente vicino alle teorie di John Bellamy Foster e Paul Burkett – i due rappresentanti principali della scuola della *frattura metabolica* (*Metabolic rift*) – pur presentando già alcuni lievi slittamenti, il principale dei quali riguarda il concetto marxiano di *Stoffwechsel*, tradotto in italiano con “ricambio materiale”, “ricambio organico”, “ricambio materiale organico” o, ancora, con “metabolismo” – scelta adottata dalle traduttrici Emma Lenzi e Mariangela Pietrucci (cfr. p. 13 nota 18). A differenza di Burkett e Foster, Saito afferma che, come il concetto di ricambio metabolico, così anche il concetto di frattura metabolica è “trans-storico”. Infatti, per Saito, al di là delle condizioni particolari di alcune classi sociali – come i servi della gleba del feudalesimo –, tutti i modi di produzione storici – feudalesimo compreso – hanno avuto un rapporto (più o meno) conflittuale con l'ambiente nel quale si sono sviluppati. Dunque, la frattura metabolica sarebbe una forma di inadeguata e sperequata relazione con l'ambiente sempre esistita, solo successivamente *sussunta* all'interno delle dinamiche di produzione e riproduzione capitaliste per portare avanti gli scopi intrinseci di questa forma sociale. Senza che sia dichiarato, ci sembra di poter riconoscere un duplice intento di Saito nell'estendere all'indietro la temporalità dei fenomeni registrati sotto questo concetto. Anzitutto, evitare di cadere in un qualsiasi tipo di richiamo nostalgico a un idillico e inesistente passato di fusione delle (piccole) società umane con la natura (cfr. per esempio pp. 45-46). In secondo luogo, permettere a Saito stesso di identificare sin nelle prime riflessioni di Marx un'attenzione per il tema del disequilibrio ecologico, derivantegli da una certa sensibilità a lui affine che è ravvisabile già in quella Sinistra hegeliana a cui Marx era legato in gioventù, affinità che è identificabile nei ragionamenti intorno al processo di alienazione nella trasformazione materiale del mondo.

Come enunciato nel titolo e nel sottotitolo, che è caduto nella traduzione italiana (*Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*), Saito vuole dimostrare la validità di tre tesi: primo, che la teoria marxiana è indispensabile al fine di pensare le dinamiche della crisi climatica e la soluzione per uscirvi; secondo, che le cose stanno così perché l'ecologia ha un “carattere sistematico” (pp. 13-15) nel pensiero di Marx o, ancora, che la riflessione ecologica è immanente alla sua critica dell'economia politica; terzo, che “non è possibile comprendere tutta la portata della critica” marxiana “dell'economia politica se si ignora la sua dimensione ecologica” (p. 15; cfr. anche p. 128).

Da un punto di vista marxiano, a nostro avviso è senz'altro condivisibile la prima tesi e si può accogliere anche la seconda con qualche distingue, mentre è difficile aderire immediatamente alla terza, che di fatto rovescia la prospettiva affermando che la critica dell'economia politica necessita della riflessione ecologica per potersi reggere in piedi. La domanda che sorge è allora la seguente: è necessario dimostrare che Marx è stato consapevolmente sensibile al carattere intrinsecamente anti-ecologico dei processi capitalistici per poter sostenere anche le altre due tesi? Per Saito, la risposta è: sì. Si tratta ora di comprendere se la sua è una proposta convincente.

In questa sede possiamo solo passare a volo di uccello sopra quelli che ci sembrano i quattro nodi fondamentali per la tenuta di tutta l'architettura del testo di Saito: a) la rivendicazione dell'esistenza sia del piano formale che di quello materiale nell'analisi del *Capitale*; b) la distinzione tra lavoro astratto e valore; c) l'implicita separazione tra processi socio-economici, analizzati dalle scienze sociali, e processi materiali, analizzati dalle scienze naturali; d) la questione della rendita fondiaria. Vediamoli separatamente.

a) Nelle pagine centrali dell'opera, Saito prende le distanze dall'impostazione interpretativa del *Capitale* avanzata da una certa tradizione marxista italiana e non solo (si veda ad es. la *Neue Marx-Lektüre*). La questione epistemologica è la seguente: dobbiamo leggere il *Capitale* come un movimento formale di categorie, per cui l'esigenza che spingerebbe Marx è conoscere il capitale “come concetto [...] per il tramite di un'esplosione sistematica”<sup>6</sup>, oppure l'analisi marxiana contiene sia una dimensione formale che una dimensione materiale, per cui le categorie economiche sono strettamente legate alle possibilità materiali di ciò a cui si riferiscono? Saito opta per la seconda impostazione individuando nell'articolo *A Ghost Turning into a Vampire* di Riccardo Bellofiore il modello di lettura da cui prendere le distanze. Qui si dichiara che il capitale è “*pura forma*”<sup>7</sup>, cioè che vi è una “irriducibilità dell'oggetto ‘reale’ all'oggetto di analisi”<sup>8</sup> poiché “la determinazione di forma rende la materia un contenuto adeguato alla forma”<sup>9</sup>. In tal modo, il contenuto (del *Capitale* e dei processi capitalistici) è già sempre determinato dalla forma secondo cui si dispiegano i processi capitalistici (e la loro esposizione nel *Capitale*). Questa interpretazione oblitera, per Saito, la dimensione storico-materiale della (nascita della) società capitalistica e, dunque, del contenuto del *Capitale*. Attraverso una lettura puramente formale non si colgono né il fatto che vi sono delle determinazioni materiali concrete che decidono del modo in cui i processi capitalistici hanno preso forma e si sono poi fissati riproducendosi, né il fatto che l'astrazione, anzitutto quella del lavoro, è un fenomeno al contempo trans-storico e determinato storicamente. Qui incontriamo uno snodo delicato.

b) Quando Saito distingue il lavoro concreto dal lavoro astratto, individua il carattere astratto nel fatto che – per dirlo con le parole di Marx – “ogni lavoro è dispendio di forza-lavoro umana in senso fisiologico e in questa proprietà di lavoro umano uguale, ovvero di lavoro astrattamente umano, esso costituisce il valore delle merci”<sup>10</sup>, cosa che, secondo l'autore, ne determina il carattere trans-storico. Dunque, crediamo di interpretare correttamente l'intenzione di Saito se affermiamo che per lui “astratto” vuol dire “minimo comun denominatore”, cioè l'insieme di aspetti che appartiene a tutte le forme di attività lavorativa (in riferimento a qualsiasi epoca). Si capisce allora perché Saito insista nel tenere distinti lavoro astratto e valore, che è qualcosa che viene determinato dal modo di produzione capitalistica e che, per l'autore, si caratterizza come l'incontro caotico di produttori individuali che solo con la convalida del mercato capiranno se hanno o meno prodotto qualcosa di socialmente utile (cfr. p. 136)<sup>11</sup>.

Saito non va oltre nell'approfondire questo aspetto, che presumibilmente troviamo articolato nei testi della scuola giapponese di Kuruma (cfr. p. 134), a cui egli rimanda. Non potendo qui approfondire tale influenza, ci limitiamo a constatare che egli pare qui

- 
- 6 R. Bellofiore, *A Ghost Turning into a Vampire: The Concept of Capital and Living Labour*, in R. Bellofiore, R. Fineschi (eds.), *Re-reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2009, p. 179.
- 7 Ivi, p. 181.
- 8 Ivi, p. 179.
- 9 Ivi, p. 181.
- 10 K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di R. Fineschi, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. XXXI, t. 1, La Città del Sole, Napoli 2009, p. 57.
- 11 Anche in questo caso viene richiamato Marx con il famoso passo del *Capitale* sul carattere sociale dei singoli lavori privati: cfr. ivi, p. 84. Notiamo di passaggio che qui come altrove appare con evidenza la torsione interpretativa che Saito compie. Per un altro esempio si confrontino ivi, pp. 84-85 e il presente libro di Saito a pp. 142-143.

indirizzarsi verso quelle interpretazioni che fanno del lavoro astratto una forma depotenziata del lavoro concreto – di cui la teoria sraffiana è la forma più estrema – e del valore un qualcosa che dipende fortemente dalla sfera della circolazione attraverso lo scambio che sancisce pubblicamente il valore della merce prodotta – di cui le teorie circolazioniste sono l'espressione più radicale<sup>12</sup>.

Sotto l'uno e l'altro aspetto, riteniamo la posizione di Marx ben diversa: il carattere astratto dipende in prima istanza dai rapporti di produzione e *poi* dalle forze produttive, e per questo genera (plus)valore nel processo di produzione; il valore, che è incorporato nella merce ma che è solo potenziale nella sua realizzazione, cioè dal punto di vista sociale, diventa con la vendita valore realizzato socialmente<sup>13</sup>.

È opinione di Saito che questa sua interpretazione gli consenta, per un verso, di mostrare che l'ordine generato *ex post* dal mercato (mondiale) produce una quantità enorme di sprechi, perché parte dal principio che le risorse a disposizione (compresa quella umana della forza-lavoro) sono infinite; per un altro verso, che essa gli permetta di puntare i riflettori sui processi di alienazione e reificazione che producono la “soggettività moderna che interiorizza la “razionalità” di questo mondo capovolto, così che” (p. 145) ognuno, facendosi portatore della merce e dei processi della sua produzione, si fa portatore della riproduzione di essi e, in un caso come nell'altro, della distruzione ambientale. Questo spostamento interpretativo del *focus* della critica marxiana produce come effetto l'individuazione del cuore del problema nel rapporto diretto tra il lavoro e la trasformazione materiale del mondo – in effetti annunciata da Saito già nel primo capitolo con la grande attenzione dedicata alla formula paratattica “umanesimo = naturalismo” (cfr. p. 65) di cui dice, appunto, che sarà la base a cui Marx si atterrà anche nel *Capitale*.

Colpisce allora nel segno la critica, che da varie parti è stata mossa a Saito, di essersi scordato o aver ricacciato dietro le quinte la conflittualità tra capitale e lavoro per sostituirvi la conflittualità tra capitale e natura. Piuttosto che il rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione la contrapposizione, secondo l'autore, è tra l'essere umano alienato attraverso i processi di reificazione di cui è portatore e le esigenze della materialità (organica e inorganica, vivente e non vivente, interna ed esterna al corpo umano) che tradisce riproducendo i processi di produzione capitalistici. Certo, la lotta di classe non è del tutto obliterata, può essere anche richiamata *di principio* come la sola possibilità per dar vita a società (socialiste) ecologiche post-capitaliste, ma Saito, con questa serie di passaggi teorici, si è privato di un elemento essenziale del pensiero marxiano che tiene legati a doppio filo la critica ai processi capitalistici e la costitutiva contrapposizione (di portata politica) tra quei processi e chi è costretto “dalla vita” a metterli in opera, il proletariato. A nostro avviso tali passaggi teorici non sono essenziali per riconoscere che nella critica marxiana ai processi capitalistici vi sia la possibilità di assumere pienamente una visione ecologica ma, evidentemente, sono essenziali per Saito al fine di evitare di

12 Le interpretazioni del modo in cui Saito intende il valore potrebbero multiplicarsi date posizioni non chiare come quella del rovesciamento dell'accusa di Hans Immler ai testi marxiani di essere antropocentrici, come sarebbe dimostrato dalla definizione del valore “che assolutizza il lavoro umano come unica fonte di valore” (p. 9).

13 Cfr. la parte introduttiva del saggio di G. Carchedi, *L'arte del fare confusione*, in L. Vasapollo (a cura di), *Un vecchio falso problema. La trasformazione dei valori in prezzi nel “Capitale” di Marx*, Media Print, Napoli 2002, anche su [http://www.proteo.rdbcub.it/article.php3?id\\_article=151](http://www.proteo.rdbcub.it/article.php3?id_article=151). Non è l'intento di questo lavoro entrare nel dibattito che si sviluppa a partire dalla concezione marxiana come definita qui sopra, che vede numerosi ricchi contributi, tra i quali ricordiamo, per esempio, quello di R. Bellofiore con la sua proposta dell'ante-validation monetaria del valore.

cadere nel produttivismo e nello sviluppismo di sinistra, pericoli che gli paiono fortemente attuali.

c) Andiamo ancor più rapidamente sugli altri due punti che abbiamo segnalato più in alto. A nostro avviso, Saito procede con una implicita distinzione di ambiti. Il fatto che la critica dell'economia politica si inveri nella sua essenza ecologista attraverso l'abbandono della filosofia<sup>14</sup> e lo studio approfondito delle diverse discipline scientifiche (fisica, chimica, biologia, agronomia...) porta – involontariamente? – Saito a riconoscere due campi separati: quello delle dinamiche socio-politico-economiche, in cui sono le scienze umane (e in particolare, negli ultimi anni di vita di Marx, l'antropologia) a servire da strumento di analisi e di critica e quello delle dinamiche economico-ecologiche in cui sono le scienze naturali a fornire la norma e il contenuto della critica. A nostro modo di vedere, la conseguenza di questa separazione è che le scienze naturali, a cui Saito assegna lo statuto di linguaggio neutro ed universale, determinano la critica dell'economia politica e, a cascata, la critica alla società capitalista. Torna qui l'arretramento della lotta di classe, che decide anche del come debba interpretarsi il suo affidarsi alle scienze naturali. Insomma, Saito rischia di fare un giro di 360° e, dopo essere partito dalla confutazione delle accuse che imputano a Marx di essere un fautore dello sviluppo tecnico illimitato e del dominio tecnologico della natura (cfr. pp. 7, 23), finire per affidarsi acriticamente a questa stessa tecnica, come frutto pratico delle scienze, facendone l'arma da usare contro i processi capitalistici. L'unica differenza con i tecnocrati rischierebbe allora di ridursi alla scelta di sottolineare gli aspetti negativi che le scienze naturali permettono di individuare piuttosto che di esaltare, come fanno quelli, gli aspetti “salvifici” a cui ugualmente tali scienze fanno segno. Una scelta in fin dei conti morale. E dove è alto il rischio, denunciato già da Dario Paccino più di cinque lustri fa, di scivolare verso una visione tecnocratica del governo delle formazioni sociali, nascondendo la dimensione politica dei rapporti sociali di produzione<sup>15</sup>.

d) Infine, per quel che riguarda l'analisi del tema della rendita fondiaria, ci sembra che qui il contributo di Saito sia stimolante. In Marx, il tema della rendita fondiaria è legato principalmente alla questione della produzione agricola e, quindi, dei rendimenti produttivi e della crescita della popolazione. Anche in questo caso, Marx torna a più riprese sul tema. Però, come sappiamo, non lo porta a conclusione visto che i Libri II e III del *Capitale* provengono dal lavoro postumo di sistematizzazione degli appunti lasciati all'amico Engels (e non è questo il problema) e, soprattutto, che si tratta di appunti formulati da Marx prima dell'ultima versione del Libro I o mentre la sta ancora sistemandando. La ricerca di Saito, che arriva ad analizzare la produzione marxiana fino al 1868, è dunque qui particolarmente fruttuosa anche se incompleta<sup>16</sup>. Identificando e descrivendo le

14 Saito chiama questo primo periodo “filosofico” e gli oppone quello scientifico maturo dove avviene “il rifiuto di Marx degli interrogativi filosofici” (p. 65). Nel periodo giovanile, considerato da Saito con riferimento ai *Quaderni di Parigi*, pur trovandosi il tema feuerbachiano del ritorno all'unità tra esseri umani e natura come compito della società comunista (p. 30), manca la comprensione del modo di produzione capitalistico e l'essenza umana a cui si riferisce è estratta e astorica (p. 31). Ciononostante, seguendo l'interpretazione di un altro filosofo marxista giapponese, Masami Fukutomi, Saito afferma che già all'altezza di questi scritti giovanili la parte economica dei *Quaderni* (la prima parte) è quella “che ci fornirà una solida base per comprendere in modo coerente l'intero progetto di Marx” (p. 43).

15 D. Paccino, *L'imbroglio ecologico. L'ideologia della natura*, ombre corte, Verona 2021.

16 Si veda per esempio il tentativo di “completamento” del tema proposto da David Harvey in *The Limits to Capital*, Verso, London-New York 2006.

tappe degli anni '40-'50, poi dei *Manoscritti economici del '61-'63* e quindi dei *Manoscritti del '64-'65*, l'autore osserva che l'evoluzione del modo in cui Marx legge Ricardo è la cartina di tornasole della sua capacità matura di essere sensibile alle problematiche ambientali (crisi di fertilità, frattura metabolica città-campagna, deforestazione ecc.) che poi cerca di affrontare analizzando i trattati scientifici. È proprio a partire dal 1865 che Marx, leggendo la settima edizione della *Chimica agraria* di Liebig, si rende conto che ci sono "limiti naturali insormontabili" (p. 208) che non rendono più valida la precedente affermazione secondo la quale "le proporzioni di capitale investite successivamente nello stesso terreno restano ugualmente produttive"<sup>17</sup> (cfr. p. 187). Dunque, mentre prima aveva rifiutato la teoria dei rendimenti decrescenti di Ricardo perché rischiava di dare ragione a Malthus e alla sua visione deterministico-razzista sull'esaurimento delle risorse a causa della sovrappopolazione, Marx ora ammette la limitatezza della materialità dell'ambiente nonché la necessità che essa sia considerata nell'analisi economico-politica attraverso un'autonomizzazione del concetto di rendita (cfr. p. 192 nota 18). E con ciò può articolare più approfonditamente il tema della rendita senza cedere al tranello (teorico e politico) malthusiano (cfr. p. 207).

In conclusione, come suggerisce Francesco Saverio Oliverio<sup>18</sup>, anche per Saito si tratta di recuperare e costruire un immaginario e una pratica socialiste per affrontare la crisi ambientale (climatica, della biodiversità, dell'esaurimento delle risorse ecc.). Il suo tentativo merita dunque di essere ascoltato e interrogato nelle prospettive che apre, nelle questioni che pone e nei problemi che lascia inevasi. Il confronto con un punto di vista forte come questo e con il dibattito che innesca contribuisce senz'altro a chiarire i percorsi praticabili e quelli che non lo sono.

17 K. Marx, *Miseria della filosofia*, a cura di F. Codino, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 218.

18 Cfr. F.S. Oliverio, *Su "L'ecosocialismo di Karl Marx" di Kohei Saito*, in "Le parole e le cose<sup>2</sup>. Letteratura e realtà", 22 luglio 2024, <https://www.leparoleelecose.it/?p=49725>.





*Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2024  
da Puntoweb s.r.l. – Ariccia (RM)*

