





# Le forme dell'associazione in Marx

Quaderni 21  
Materialisti  
2022

 MIMESIS

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

*Direttore:* Mario Cingoli

*Direttore responsabile:* Janiki Cingoli.

*Coordinatore scientifico:* Vittorio Morfino.

*Segretario di redazione:* Didier Contadini.

*Comitato di redazione:* Anastasia Barone, Giacomo Clemente, Cristina Degan, Simona de Simoni, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Emilia Marra, Andrea Moresco, Luca Pinzolo, Stefano Pippa, Carla Panico, Gianluca Pozzoni, Emanuele Tarasconi, Sebastiano Taccola, Magda Taverna, Ferdinando Vidoni, Elia Zaru.

*Comitato scientifico:* Étienne Balibar, Giorgio Bertolotti, Armando Boito, Gian Mario Bravo †, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti †, Roberto Finelli, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Stefano Petrucciani, Alberto Postigliola †, Paolo Quintili, 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](mailto:quadernimaterialisti@unimib.it)

*Progetto grafico:* Béatrice Sebe

Numero 21 (2022)

Mimesis Edizioni (Milano - Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

ISSN: 1972-3792

Isbn: 9788857598680

© 2023 – 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

## LE FORME DELL'ASSOCIAZIONE IN MARX

INTRODUZIONE <i>di Luca Basso</i>	11
ASSOCIAZIONE, ORGANIZZAZIONE, SOCIALISMO. NOTE A PARTIRE DAL CONFLITTO TRA MARX E BAKUNIN <i>di Gianfranco Ragona</i>	17
LA COMUNE, LA DEMOCRAZIA E IL PRIMO PENSIERO MARXISTA RIVOLUZIONARIO <i>di Marco Vanzulli</i>	27
L'INTELLETTO ASSOCIATO. ORGANIZZAZIONE, APPROPRIAZIONE E ASSOCIAZIONE IN MARX <i>di Maurizio Ricciardi</i>	91
FANON, MARX E LE COMUNITÀ IMMAGINATE <i>di Jamila Mascat</i>	115

## ARCHIVIO

NOTE SUL CONCETTO DI CRISI. MARX, NIETZSCHE, HAYEK <i>di Andrea Ampollini</i>	131
IL ROMPICAPO DELL'IDENTITÀ OPERAIA TRA PAROLA E LAVORO. JACQUES RANCIÈRE STUDIOSO DEL MOVIMENTO OPERAIO <i>di Edoardo Girardi</i>	147
POSITIVITÀ, DESTINO, ALIENAZIONE: RILEGGERE <i>IL GIOVANE HEGEL</i> DI GYÖRGY LUKÁCS <i>di Anna Nutini</i>	163

SPINOZA E LA «TOLLERANZA»? IL CAPITOLO XX DEL <i>TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO</i> <i>di Francesco Toto</i>	183
LA LOGICA POLITICA DELLA MOLTITUDINE NELLA FILOSOFIA MODERNA <i>di Artur Tretiak</i>	201
STATO, COMMERCIO ESTERO, MERCATO MONDIALE. LOGICA DELL'ASTRAZIONE E DELLA CONTRADDIZIONE NELLA CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA DI MARX <i>di Giuseppe Quattromini</i>	211
LA QUESTIONE DELL'ILLUMINISMO IN LOUIS ALTHUSSER <i>di Julien Pallotta</i>	231
BALIBAR E L'EUROPA: IL PROGETTO DI UN SOCIALISMO DEMOCRATICO OLTRE LA NAZIONE <i>di Teresa Pullano</i>	245
LINGUAGGIO E SOGGETTIVITÀ IN SPINOZA <i>di Domenico Berni</i>	253

#### DOCUMENTI

PERCHÉ IL TEATRO? <i>di Louis Althusser</i>	265
--	-----

#### RECENSIONI

EDUARDO YALÁN DONGO ED ENRIQUE LEÓN VERASTEGUI, <i>LA REAPROPIACIÓN DEL SENTIDO: INTRODUCCIÓN A UNA SEMIÓTICA MARXISTA</i> <i>di Angelo Nizza</i>	291
RUDY LEONELLI, <i>ILLUMINISMO E CRITICA. FOUCAULT INTERPRETE DI KANT</i> <i>di Andrea Cavazzini</i>	295
ROBERTO FINELLI, <i>FILOSOFIA E TECNOLOGIA, UNA VIA DI USCITA DALLA MENTE DIGITALE</i> <i>di Simone Lanza</i>	299
RICCARDO BELLOFIORE, <i>SMITH RICARDO MARX SRAFFA. IL LAVORO NELLA RIFLESSIONE ECONOMICO-POLITICA</i> <i>di Federico Simoni</i>	307

LUCA BASSO, GIORGIO CESARALE, VITTORIO MORFINO, STEFANO PETRUCCIANI (A CURA DI), <i>SOGGETTIVITÀ E TRASFORMAZIONE. PROSPETTIVE MARXIANE</i> E STEFANO PETRUCCIANI, <i>MARX IN DIECI PAROLE</i> <i>di Emanuele Lepore</i>	315
ELIA ZARU, <i>CRISI DELLA MODERNITÀ. STORIA, TEORIE E DIBATTITI (1979-2020)</i> <i>di Vittorio Morfino</i>	321
STEFANO PIPPA, <i>IL SOGGETTO SURINTERPELLATO. IDEOLOGIA, CONFLITTO E RESISTENZA IN ALTHUSSER E PÊCHEUX</i> <i>di Angelo Foscari</i>	325





# LE FORME DELL'ASSOCIAZIONE IN MARX



## INTRODUZIONE

LUCA BASSO

Il tema monografico del presente numero della rivista, *Le forme dell'associazione in Marx*, è connesso a una giornata di studi, svoltasi a Roccella Jonica (RC) il 18 settembre 2021, in collaborazione con l'associazione *Scholé*. Tale iniziativa ha costituito il terzo seminario annuale dell'associazione *Spazio Marx*, che presenta l'obiettivo di valorizzare la straordinaria ricchezza del pensiero marxiano, senza però trascurare la cospicua eredità del marxismo novecentesco. Il primo seminario annuale, che si era svolto sempre a Roccella due anni fa, era stato incentrato sulla parte dedicata alle forme precapitalistiche nei *Grundrisse*. Il secondo seminario annuale, realizzato su Zoom a causa delle problematiche legate al Covid, era stato dedicato alla cooperazione nel primo libro del *Capitale*, anche sulla base di una riarticolazione del problema per l'analisi del capitalismo contemporaneo. È presente un «filo rosso» nelle tre iniziative, consistente nell'analisi delle forme sociali, comunitarie, associative (senza far coincidere tali elementi). Della questione posta si tenta di cogliere lo statuto teorico, la caratterizzazione storica e le implicazioni politiche.

La problematica delle forme dell'associazione in Marx si rivela particolarmente complessa. Alla base del discorso sta la nozione di società non all'interno di una modernità genericamente intesa, ma in quanto risultante in modo specifico, per un verso, dalla rivoluzione economica, la Rivoluzione industriale, e, per l'altro, dalla rivoluzione politica per eccellenza, la Rivoluzione francese (due riferimenti costantemente presenti nelle opere marxiane): si tratta della società ottocentesca, o, per essere più precisi, di quell'assetto che inizia a formarsi nel passaggio fra il XVIII e il XIX secolo (seppur con modalità differenti da paese a paese), che si configura come distruzione della società divisa in ordini, vale a dire dell'antica società per ceti. Viene meno l'idea di una società dotata di un suo ordine intrinseco, basato su *libertates* e privilegi, su stabili gerarchie, sulle norme della tradizione, sui rapporti patriarcali. Si tratta di costruire, faticosamente ma anche dinamicamente, una società, fondata sul riconoscimento di individui liberi e uguali, pur con l'ambivalenza di tali elementi.

In questo senso, Marx per lo più ritiene che il concetto di società, a rigore, riguardi solo la società borghese, in quanto è determinato dalla misura in cui il ricambio organico tra uomo e natura è diventato specificamente storico. Perché si dia società, è necessario uno stadio molto sviluppato in cui gli individui entrino in un contatto reciproco universale e in cui le relazioni sociali si rendano autonome fino a diventare una sorta di seconda natura: per indicare le forme precapitalistiche, invece, Marx adopera termini come tribù,

comunità (*Gemeinwesen*), in quanto elementi «naturali». La società moderna borghese, nel suo peculiare carattere storico, si dà come il prodotto della reciproca azione degli individui, con le sue linee di frattura, non configurandosi in termini unitari. Nei *Grundrisse*, Marx afferma che, nelle forme precapitalistiche, «possono sorgere grandi individualità. Ma non c'è qui da pensare a uno sviluppo libero e completo né dell'individuo [*Individuum*], né della società [*Gesellschaft*], giacché un tale sviluppo è in contraddizione con il rapporto originario»<sup>1</sup> dell'uomo con la comunità. Con il sistema capitalistico, invece, si verifica la tendenza allo scompaginamento di tutte le forme comunitarie. Infatti, proprio della società è un elemento di dinamismo e quindi anche la possibilità di una sua trasformazione. D'altronde, nel primo libro del *Capitale* Marx rimarca che «anche nelle classi dominanti albeggia il presentimento che la società odierna non è un solido cristallo, ma un organismo capace di trasformarsi e in costante processo di trasformazione»<sup>2</sup>.

Risulta proficuo compiere un lavoro lessicologico in Marx, tenendo presente, per un verso, la sua importanza per la comprensione dei testi e dei problemi, per l'altro, il fatto che non sempre Marx è rigoroso nella scelta dei termini: sono presenti oscillazioni, anche legate al differente profilo delle varie opere, alcune maggiormente dotate di un carattere complessivo, altre maggiormente legate alla contingenza politica. Il lemma «società», *Gesellschaft*, è particolarmente presente nel lessico marxiano degli anni '40 e '50. Fin dai primi scritti, e in particolare nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, risulta operante il confronto-scontro con la modalità hegeliana di interpretare il rapporto fra società civile, *bürgerliche Gesellschaft*, e Stato, *Staat*. Successivamente, nell'*Ideologia tedesca* è contenuta la seguente definizione: «La società civile [*bürgerliche Gesellschaft*] comprende tutto il complesso delle relazioni [*Verkehr*] materiali fra gli individui all'interno di un determinato grado di sviluppo delle forze produttive»<sup>3</sup>. Il termine *Verkehr*, ricorrente nell'*Ideologia tedesca*, letteralmente significa «traffico»: Marx spiega che costituisce una sorta di equivalente del francese *commerce*. Come mette in luce Étienne Balibar in *La filosofia di Marx*, *Verkehr* cattura sia la dimensione produttiva sia la dimensione comunicativa del rapporto<sup>4</sup>. In ogni caso, cruciale si rivela il nesso società-relazione: la società si fonda sulle relazioni fra gli individui, prima che sugli individui. Nei *Grundrisse*, pur nei consistenti mutamenti categoriali rispetto all'*Ideologia tedesca*, in gran parte ritornano gli elementi indicati. In primo luogo, emerge il plesso società-capitale-mercato mondiale.

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 [...]  
In virtù di questa sua tendenza, il capitale spinge a superare sia le barriere [*Schranken*] e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della natura.<sup>5</sup>

In secondo luogo, nei *Grundrisse* viene riaffermata con forza la centralità del rapporto sociale: «La società non consiste di individui, bensì esprime la somma delle relazioni

1 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1997<sup>3</sup>, II, p. 111.

2 K. Marx, *Prefazione alla prima edizione*, in *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1989<sup>5</sup>, p. 34.

3 K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1993<sup>9</sup>, p. 65.

4 Cfr. É. Balibar, *La filosofia di Marx*, tr. it. di A. Catone, Roma, manifestolibri, 1994, p. 42.

5 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, pp. 11-12.

[*Beziehungen*], dei rapporti [*Verhältnisse*] in cui questi individui stanno l'uno rispetto all'altro»<sup>6</sup>. Se decisivo, perlomeno fino ai *Grundrisse* compresi, è il lemma «società», ciò non significa che essa venga ipostatizzata: anzi la società, in quanto fondata sul potere sociale del denaro (e del capitale), che allo stesso tempo unifica e fraziona gli individui, è oggetto dell'operazione critica marxiana. Si assiste a una decostruzione della società: è presente una critica rispetto a ogni opzione sacrificale rispetto alla società. Nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels sottolineano che i comunisti non intendono sacrificarsi alla società, secondo una prospettiva socialista, ma sacrificare la società esistente. È vero che talvolta viene adoperata l'espressione «società comunista», ma tale elemento risulta connesso a una profonda dislocazione rispetto all'accezione di società messa in discussione.

Per quanto concerne l'elemento della comunità, i termini-chiave sono *Gemeinschaft*, *Gemeinwesen* e *Gemeinde*. Ci soffermiamo sui primi due. *Gemeinschaft* denota la comunità in senso stretto. Nell'*Ideologia tedesca* essa viene delineata in termini ambivalenti, sulla base di una costitutiva duplicità; da un lato, la «comunità apparente», sottoposta a critica da Marx, in quanto legata «a doppio filo» alla forma-Stato e funzionale al sistema capitalistico, con il potere sociale del denaro, dall'altro, la «comunità reale», volta a destituire la comunità apparente, ma a partire dai presupposti che essa apre. Viene adoperato il lemma «comunità» anche per denotare lo scenario comunista. Appare molto significativo il fatto che Marx, dopo l'*Ideologia tedesca*, non utilizzi quasi più il termine «comunità» per caratterizzare il comunismo. Una delle ragioni di tale scelta potrebbe essere la seguente: *Gemeinschaft*, comunità, indica una perimetrazione, fisica e metaforica, di un territorio, con le sue strutture di disciplinamento. E un segno distintivo della riflessione marxiana è l'assunzione strategica, sia sul piano teorico-analitico sia sul piano politico, del mercato mondiale, con il superamento dei confini nazionali che esso comporta. L'intero itinerario di Marx, dal *Manifesto del partito comunista* all'Associazione internazionale dei lavoratori, si contraddistingue in termini internazionalistici. La posta in gioco dell'universalismo si rivela cruciale: risulta operante una critica immanente all'universalismo moderno (ad esempio, si pensi, già nella *Questione ebraica*, alla posizione rispetto all'emancipazione politica), ma comunque una posta in gioco universale è sottesa al suo discorso. In questo senso, la comunità, legata a doppio filo alla forma-Stato, non può connotare in modo vero e proprio il comunismo.

Più complessa è la questione del lemma *Gemeinwesen*, spesso volto a indicare, più che la comunità in senso stretto, l'essenza comune, che riceve declinazioni molto differenziate all'interno del percorso marxiano: talvolta, nei primi scritti, insieme all'aggettivo *politisch*, viene a indicare la comunità politica, talvolta viene associato al lemma *Gattungswesen*, ente generico, talvolta viene adoperato (ad esempio, si tenga in considerazione l'analisi delle forme precapitalistiche nei *Grundrisse*) per denotare sia le forme precapitalistiche, sia l'«essere comune» del denaro. Ma il lemma *Gemeinwesen* rivela anche declinazioni espansive. Engels, in una lettera a Bebel del 1875, propone una riflessione molto significativa al riguardo:

Dal momento che [...] lo Stato è solamente un'istituzione transitoria, di cui nella lotta, nella rivoluzione ci si serve per reprimere con la forza i propri avversari, è pura assurdità il parlare di libero Stato popolare: finché il proletariato ha ancora bisogno dello Stato,

6 Ivi, I, p. 242.

non se ne serve nell'interesse della libertà ma della repressione dei suoi avversari, e non appena si può parlare di libertà lo Stato in quanto tale cessa di esistere. Perciò noi proporremo di mettere ovunque al posto di Stato *Gemeinwesen*, una buona vecchia parola tedesca che può fare molto bene le veci del termine francese *commune*.<sup>7</sup>

Il comunismo non può che essere concepito al di là della logica dello Stato. Il termine polimorfo *Gemeinwesen* risulta maggiormente adeguato per comprendere le sue caratteristiche. Risulta, poi, molto significativo l'accostamento con *commune*, che, a maggior ragione essendo la lettera del 1875, non può non richiamare la Comune di Parigi, con la fondamentale sperimentazione politica che essa ha aperto. A differenza di quanto potrebbe risaltare da un vecchio luogo comune, non ci si trova di fronte, per così dire, a una sorta di visione comunitarista del comunismo, dal momento che in Marx la realizzazione individuale, ovviamente non concepita in termini atomistici, come avviene nelle «robinsonate» degli economisti politici classici e dei contrattualisti, ma a partire dall'uomo come «animale sociale», e con un carattere storicamente situato, si è sempre trovata al centro della sua prospettiva comunista, dai primi agli ultimi scritti. Occorre aggiungere che la dimensione comune in Marx gioca un ruolo centrale, a nostro giudizio non però sulla base dell'ipostatizzazione di una comunità, ma in termini dinamici, con un carattere pratico, nella sua connessione a un'azione comune degli individui della classe in grado di scardinare lo «stato di cose presente», di interrompere il dispotismo del capitale. Senza poter soffermarsi sulla centralità della questione della lotta di classe, ci limitiamo a sottolineare la connessione fra l'azione comune richiamata e l'elemento della classe, che, pur poggiando su un dato economico, in Marx rivela una valenza intrinsecamente politica, sulla base di un continuo «scambio» fra movimento sociale e movimento politico.

Arriviamo al terzo (e ultimo) elemento: si tratta del concetto di associazione. Ovviamente, come precedentemente messo in luce, non sempre Marx risulta rigoroso sul piano terminologico, e spesso è presente una porosità fra la dimensione sociale, quella comunitaria e quella associativa. È molto significativo il fatto che Marx, da un certo momento in poi, e in particolare dopo l'*Ideologia tedesca*, tenda a definire il comunismo in termini di associazione piuttosto che di comunità. I lemmi usati sono *Verein*, *Vereinigung*, *Assoziation*. Tra i vari passi, due appaiono molto significativi al riguardo. Nel primo, contenuto nel *Manifesto del partito comunista*, Marx ed Engels definiscono il comunismo come un'«associazione [*Assoziation*]» in cui «il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»<sup>8</sup>, a testimonianza della centralità della questione individuale. L'elemento dell'associazione, più che l'elemento della comunità, permette di mantenere aperto il rapporto fra l'«individuale» e il «collettivo», senza asservire il secondo al primo. Per riprendere l'affermazione del *Manifesto*, il «ciascuno» si trova alla base del «tutti». Non a caso, nel terzo libro del *Capitale* il comunismo viene definito come «regno della libertà»: forte è la tensione verso la libertà, ovviamente concepita in modo radicalmente differente che nel liberalismo, e quindi rompendo il nesso fra libertà e proprietà privata. In merito al concetto di associazione, molto significativo si rivela un passo, contenuto nel primo libro del *Capitale*, in cui il comunismo viene inteso come «un'associazione di uomini liberi [*Verein freier Menschen*] che lavorino con mezzi di

7 F. Engels a A. Bebel, 18-28/03/1875, in K. Marx - F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, tr. it. di A. Montefusco, Roma, Edizioni Alegre, 2011, p. 249.

8 K. Marx - F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma Bari, Editori Laterza, 1994, p. 121.

produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come una sola forza-lavoro sociale»<sup>9</sup>. Si tratta di dar vita a un controllo cosciente della produzione secondo un piano, tenendo insieme il carattere antagonistico del movimento e la consapevolezza della necessità di un'organizzazione, in cui siano presenti assetti autoritativi, ma non secondo una gerarchia staticamente definita. Al riguardo viene adoperato per lo più il termine «associazione», e non il termine «comunità». Può essere interpretato come un limite del discorso marxiano il fatto che il termine «associazione» possieda un carattere abbastanza indeterminato, e che in tal senso rischi di risultare elusivo in merito alla questione delle strutture autoritative presenti, e alla modalità con cui vengono regolati i rapporti fra gli individui. Pur con alcuni problemi aperti e pur con la genericità con cui spesso viene delineato il comunismo, il termine «associazione» risponde a un'esigenza molto forte in Marx, quella di pensare (e praticare politicamente) la reciprocità fra dimensione individuale e dimensione collettiva. La critica radicale alla proprietà privata non sta a indicare il dominio della proprietà comune sulla proprietà individuale, muovendosi in direzione di una coimplicazione fra proprietà individuale, fortemente distinta dalla proprietà privata, e proprietà comune. Il percorso compiuto in questo numero monografico è dedicato al campo problematico, di cui abbiamo fornito alcune coordinate generali. Degli articoli presenti Gianfranco Ragona si concentra sul confronto-scontro fra Marx e Bakunin, nel contesto dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori, Marco Vanzulli tratta la Comune di Parigi nel suo carattere espansivo, fra democrazia e comunismo, Maurizio Ricciardi approfondisce la questione del comunismo come associazione. Siccome il tema indicato trova numerose riarticolarioni, sul piano teorico e politico, nel Novecento, l'articolo di Jamila Mascat è dedicato a Frantz Fanon, fra marxismo e postcolonialismo. Anche collegandosi alle problematiche affrontate nel precedente seminario di *Spazio Marx*, nel *Capitale* emerge l'importanza della cooperazione, che comporta un potenziamento e insieme un superamento delle capacità puramente individuali. La plasticità della forza-lavoro permette, quindi, anche di andare al di là dell'individualità del singolo lavoratore, sulla base di una «forza di massa» irriducibile a sommatoria dei singoli componenti: «Nella cooperazione [*Zusammenwirken*] pianificata con altri l'operaio si spoglia dei suoi limiti individuali e sviluppa le facoltà della sua specie [*Gattungsvermögen*]]»<sup>10</sup>.

---

9 K. Marx, *Il capitale* cit., p. 110.

10 Ivi, p. 371.





# ASSOCIAZIONE, ORGANIZZAZIONE, SOCIALISMO. NOTE A PARTIRE DAL CONFLITTO TRA MARX E BAKUNIN

GIANFRANCO RAGONA

1. Se osservassimo il socialismo come se fosse inquadrato in una fotografia panoramica, scorderemmo agli inizi un insieme di pensatori per lo più isolati; un mondo del lavoro frantumato, fatto di contadini spossessati, migranti, artigiani impoveriti, allevatori sradicati; la paura diffusa di fronte a un mondo in repentino cambiamento, con le città che si trasformano, brulicano di un'umanità confusa e povera, inquinate e preda di malattie, un mondo ai più incomprensibile, dai tratti finanche crudeli: del resto, avrebbe sancito Marx nel suo *opus magnum*: «il capitale viene alla luce grondante sangue e sporczia dalla testa ai piedi, da ogni poro»<sup>1</sup>.

Proprio il comune interesse per la «questione sociale» accomunò i diversi socialisti delle origini: criticavano il crescente individualismo, la concorrenza e in particolare quella tra i lavoratori, predicando per contro la cooperazione e l'associazione; prendevano di mira le dottrine economiche dominanti, che giustificavano miseria e asservimento dell'uomo; osteggiavano non di meno le dottrine politiche liberali, che mentre parlavano di diritti naturali dell'uomo, rimuovevano la sua fondamentale essenza sociale. I primi socialisti tutti, quindi, svilupparono un'attenzione specifica nei confronti della «classe più numerosa e più povera», per usare la celebre espressione di Saint-Simon, anche se il classismo agli albori era di natura descrittiva, non già politica, visto che in generale Owen, Fourier e compagni propendevano per pacifiche politiche di collaborazione con i capitalisti illuminati o di buon cuore.

2. Pochi lustri dopo l'introduzione del termine socialismo nel dibattito politico, cioè intorno agli anni Quaranta, tra alcuni giovani pensatori che avevano studiato Hegel, si affermò un lessico specifico, destinato a duraturo successo: «positivo», «negativo», «contraddizione», «spirito» ecc., parole che parevano annunciare l'ineluttabile avvento di crisi e rivoluzione. Ecco, ad esempio, cosa scriveva un giovane, Jules Elysard, su una rivista tedesca nel 1842:

---

<sup>1</sup> Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Libro I, tr. it. di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1975, p. 934. Sulla vicenda del primo socialismo, rimando agli studi di Gian Mario Bravo, in primis alla celebre *Storia del socialismo, 1798-1848* (1971), Roma, Editori Riuniti, 2014. Si veda quindi, tra i titoli «classici», J. Droz, *Storia del socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 4 voll. 1973-1981 (ed. or. *Histoire générale du socialisme*, Paris, PUF, 1972-1978). Una rivalutazione recente del socialismo prima di Marx, si trova in A. Honneth, *L'idea di socialismo*, tr. it. di M. Solinas, Milano, Feltrinelli, 2016.

Sostengo che mai le contraddizioni sono state acute come oggi; affermo che l'eterna contraddizione che dura da sempre, ma che, nel corso della storia, non ha fatto che crescere e svilupparsi, tra libertà e non-libertà, ha raggiunto nella nostra epoca uno sviluppo analogo ai periodi di decomposizione del mondo pagano ed è pervenuta al suo apogeo. Non avete letto sul frontone del tempio della libertà elevato dalla Rivoluzione queste parole misteriose e terribili: Libertà, Uguaglianza, Fratellanza? Non sapete e non sentite che queste parole significano la distruzione totale dell'attuale ordine politico e sociale?

E ancora, con riferimento alla contraddizione, al soggetto storico in formazione, alla potenza dello spirito, al progresso, questo ventottenne scriveva:

Ma d'altra parte si manifestano intorno a noi dei fenomeni precursori: sono il segno che lo spirito, vecchia talpa, ha compiuto il suo lavoro sotterraneo e presto riapparirà per render giustizia. Vengono costituite dappertutto, e soprattutto in Francia e in Inghilterra, associazioni nello stesso tempo socialiste e religiose, le quali, totalmente al di fuori del mondo politico attuale, attingono la loro presente vitalità a fonti nuove e sconosciute, si sviluppano e si propagano in segreto. Il popolo, la classe della povera gente che forma senza alcun dubbio l'immensa maggioranza dell'umanità, la classe di cui in teoria sono già stati riconosciuti i diritti, ma la cui nascita e la cui situazione hanno finora condannato alla miseria e all'ignoranza e perciò ad una schiavitù di fatto, la classe che costituisce il popolo propriamente detto, assume dappertutto un atteggiamento minaccioso, comincia a contare i suoi nemici, le cui forze sono inferiori alle sue, ed a chiedere l'effettiva applicazione dei suoi diritti, che tutti le hanno già riconosciuto.<sup>2</sup>

Jules Elysard altri non era che Michail Bakunin.

Pochi anni dopo, il movimento del lavoro comparve prepotentemente sulla scena, cioè l'associazionismo operaio divenne una potenza: dopo aver fatto la sua apparizione nelle lotte dei Canuti di Lione tra gli anni Trenta e Quaranta, nel 1848, a Parigi ma non solo, calca la scena quale nuovo soggetto storico<sup>3</sup>. E compare nel contempo un testo sbalorditivo, scintillante, entusiasmante, destinato a un successo ineguagliato: il *Manifesto del partito comunista*.

3. Senza alcuna pretesa di fornire nuove interpretazioni del *Manifesto*<sup>4</sup>, in questa sede vorrei però sottolineare alcuni aspetti, per lo più dimenticati dai non specialisti, in relazione al tema dell'associazione.

L'opera di Marx e di Engels è insieme assai semplice e assai complessa. È semplice, perché scritta con un linguaggio non esoterico, che dà vita a una esposizione lineare e organica, con una un'idea centrale nitida: l'esigenza di rovesciare i rapporti sociali esistenti per l'abolizione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, obiettivo da raggiungersi attraverso l'unione e l'associazione dei lavoratori. Il *Manifesto*, tuttavia, è anche un'opera molto complessa, e per diverse ragioni: tra esse, il fatto di essere l'espressione

2 J. Elysard, *Die Reaktion in Deutschland. Ein Fragment von einem Franzosen*, «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» 251 (1842), pp. 985-1002. Cito dalla tr. it. di D. Tarantini, *La reazione in Germania*, Trieste, Edizioni Anarchismo, 2009, pp. 62-63.

3 Cfr. F. Rude, *Les révoltes des Canuts: 1831-1834*, postface inédite de L. Frobert, Paris, la Découverte, 2007; L. Frobert, *Les Canuts ou La démocratie turbulente. Lyon, 1831-1834*, Paris, Tallandier, 2009.

4 Utilizzo qui K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, nuova edizione, con un saggio storico-critico di B. Bongiovanni, Torino, Einaudi, 1998.

di un mondo diversificato e articolato, che potremmo definire come la sinistra politica e sociale dell'epoca, ieri come oggi divisa in molte correnti e alquanto litigiosa; ma, a differenza di quanto accade nei primi lustri del XXI secolo, di carattere spiccatamente internazionalista: cartisti in Inghilterra; rivoluzionari polacchi; democratici tedeschi; repubblicani francesi, nazionalisti italiani ecc. Rispetto a questo mondo, il *Manifesto* si pone come proposta unificante per i militanti rivoluzionari più coscienti.

Per poter condurre una politica di questo tipo, i comunisti cui Marx s'indirizza devono in primo luogo fare i conti con il proprio passato, coi socialisti precedenti, e con le diverse ipotesi analitiche e programmatiche in campo. A ciò è consacrato il terzo capitolo dell'opuscolo, *Letteratura socialista e comunista*, in cui non sono attaccati in nessun modo gli anarchici, che di fatto non esistevano ancora come movimento; neppure la critica di Proudhon viene svolta in nome del suo «anarchismo». Questa sezione prende di mira prima di tutto quelle manifestazioni di socialismo *nella forma*, che esprimono un certo anticapitalismo, ma rimpiangendo il passato, e perciò risultano incapaci di «comprendere il corso della storia moderna»<sup>5</sup>. In secondo luogo, viene attaccato quel socialismo «conservatore» o «borghese» che invece capisce bene che la società non funziona, ma desidera rimediare agli «*inconvenienti sociali*»<sup>6</sup> per far funzionare meglio la società così com'è: si tratta di coloro che vogliono la società borghese senza le tensioni e le contraddizioni della società borghese; che vogliono il capitalismo senza le ingiustizie e i mali sociali del capitalismo. Si tratta della «sinistra» modernizzatrice, che però della modernità respinge il conflitto, o lo vuole ammorbidire: non intende, insomma, abolire le condizioni che producono crisi ricorrenti e miseria crescente, ma esige – scrive Marx – «miglioramenti amministrativi» che «diminuiscono le spese che la borghesia deve sostenere per il suo dominio e semplificano il suo bilancio statale»<sup>7</sup>. È quel socialismo, che si spinge a dire che «i borghesi sono borghesi – nell'interesse della classe operaia»<sup>8</sup>.

Insieme con il socialismo detto «piccolo-borghese», il socialismo e il comunismo critico-utopistici presentano aspetti contraddittori. Sono interessanti sul lato della disamina e della critica del capitalismo (colgono per esempio gli effetti distruttivi delle macchine sull'uomo, l'ipocrisia delle giustificazioni intellettuali dello sfruttamento, il senso della divisione del lavoro, la miseria dei lavoratori, la guerra come conseguenza della concorrenza tra capitalismi... insomma forniscono «materiale preziosissimo per illuminare gli operai»<sup>9</sup>), ma si limitano a proporre l'immagine ideale di un socialismo fatto di microesperimenti comunitari, magari sostenuto dall'alto, dallo Stato o dai filantropi, senza capire il significato della politica autonoma di classe quale *trait-d'union* tra la critica e l'immagine utopica del futuro: pensano insomma che l'avvenire sia a portata di mano. C'è qui la forma generale della critica che Marx ed Engels impiegheranno contro Bakunin più tardi: la critica dell'utopismo e dell'antipolitica<sup>10</sup>.

Comunque, regolare i conti con il socialismo precedente, e in fondo con l'anarchismo *ante litteram*, non significa per Marx andare alla ricerca di un modello da imitare o ripro-

5 Ivi, p. 35.

6 Ivi, p. 41.

7 Ivi, p. 42.

8 Ivi, p. 43.

9 Ivi, p. 45.

10 Sulla critica marxista dell'anarchismo si vedano ad es.: Cfr. G. Backhaus, *Introduzione a Critica dell'anarchismo*, Torino, Einaudi, 1974, pp. VII-XXXIX; G.M. Bravo, *Critica dell'estremismo. Gli uomini, le correnti, le idee del radicalismo di sinistra*, Milano, Il Saggiatore, 1977.

porre contro gli altri. Significa invece superare e conservare, dove sia opportuno, quanto è vitale per esempio dell'utopismo, per rifonderlo in una forma inedita di associazione, e questa forma nuova è il partito politico di classe. Il contributo decisivo fornito da Marx e da Engels alla storia del socialismo è esattamente la scoperta del partito quale *forma di associazione con scopi politici* adatta alla nuova realtà del lavoro: non eterna, pertanto, ma conforme ai tempi nello spazio politico europeo industrializzato.

Sul punto, la critica successiva degli anarchici non avrebbe mai colto nel segno, almeno sotto il profilo storico: quella forma era infatti perfettamente adeguata alla composizione di classe dell'epoca. Dal punto di vista teorico, invece, soprattutto dopo la nascita del Partito socialdemocratico tedesco e dei diversi Partiti socialisti nazionali, la critica anarchica avrebbe colto nel segno, indicando che se il partito, da strumento della classe, cioè frutto della sua associazione cosciente, si fosse trasformato nel soggetto principe della politica, riducendo la classe a meccanismo di perpetuazione della stessa classe dirigente, allora avrebbe reso perenne la subordinazione dei lavoratori e dei popoli, la loro oppressione e pure lo sfruttamento<sup>11</sup>. Anni dopo, in tutt'altro contesto, l'idea del partito strumento sarebbe diventato uno degli assi della meditazione innovativa di Raniero Panzieri<sup>12</sup>, il quale, sia detto a scanso di equivoci, non condivideva l'approccio anarchico al problema del potere, ben sintetizzato da una frase di Bakunin: «[...] ci chiamano anarchici. Noi non protestiamo contro questa definizione perché siamo realmente nemici di ogni autorità, perché sappiamo che il potere corrompe sia coloro che ne sono investiti che coloro i quali devono soggiacervi. Sotto la sua nefasta influenza gli uni si trasformano in despoti ambiziosi e avidi, in sfruttatori della società in favore della propria persona o casta, gli altri in schiavi»<sup>13</sup>.

Si ricordava sopra come nel *Manifesto* non compaiano motivi di critica diretta dell'anarchismo, sia perché come movimento esso di fatto ancora non esiste, ma anche perché in questa sede il ruolo storico dello Stato – associazione di carattere nazionale, definito quindi nello spazio e nel tempo – è piuttosto chiaro. Parlando di rivoluzione, Marx sostiene che il primo passo è la conquista della democrazia, convinto che il suffragio universale possa portare il proletariato al dominio nello Stato: potere «della immensa maggioranza nell'interesse della immensa maggioranza»<sup>14</sup>. Il secondo passo della rivoluzione è la cosiddetta dittatura del proletariato, che nel *Manifesto*, in realtà, si riduce a «interventi despotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione», con misure che oggi appaiono del tutto compatibili con uno Stato sociale organizzato<sup>15</sup>: niente a che fare con forme esasperate di autoritarismo o con il totalitarismo, come avrebbero sostenuto alcuni anarchici più tardi, commettendo un peccato di anacronismo<sup>16</sup>. Il terzo passo della rivoluzione, però,

11 Tra le più serie ed efficaci critiche del marxismo e in generale del socialismo politico o di Stato, si veda G. Landauer, *Appello al socialismo*, tr. it. di P. Finistrella, Roma, Castelveccchi, 2019. Per una disamina simpatetica delle posizioni di Stirner, Proudhon, Bakunin, cfr. G. Berti, *Libertà senza rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, Manduria - Bari - Roma, Piero Lacaita Editore, 2012, in particolare il capitolo secondo, *La sconfitta del comunismo*, pp. 87-160.

12 Sul punto, e in generale sulla sua figura, rimando a M. Quirico - G. Ragona, *Socialismo di frontiera. Autorganizzazione e anticapitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018, pp. 87-106.

13 Cfr. M. Bakunin, *Stato e rivoluzione*, tr. it. di N. Vincileoni - G. Corradini, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 162. Sui temi generali, rimando a G. Ragona, *Anarchismo*, Roma - Bari, Laterza, 2013.

14 *Il manifesto* cit., p. 19.

15 Ivi, p. 32.

16 Sul punto, si veda ad esempio il capitolo consacrato a *Marx totalitario* in G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Manduria - Bari - Roma, Piero Lacaita Editore, 1998, pp.

presenta l'aspetto più utopico del testo, ossia l'abolizione dello Stato. Da un lato, Marx sancisce dapprima che «Il potere statale moderno non è che un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese»,<sup>17</sup> cioè è sempre Stato di classe, non mai neutrale; tuttavia, alla fine del secondo capitolo, egli afferma recisamente che, «quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione [...] il pubblico potere perderà il suo carattere politico»<sup>18</sup>, perché non esistendo più le classi, non servirà un comitato incaricato di gestire lo sfruttamento e l'oppressione di una classe su un'altra. Il che è anche coerente con il convincimento che lo Stato, per come lo conosciamo, e in quanto rapporto sociale storicamente determinato, non è sempre esistito, e non esisterà per sempre: del resto, «il comunismo abolisce le verità eterne»<sup>19</sup>. Questo non significa che non esisteranno istituzioni, perché dove c'è associazione ci sono norme (concordate, discusse, modificate continuamente, ma norme); ma lo Stato, o i soviet, o i consigli, non rappresenteranno un potere organizzato per il dominio, ma piuttosto una risorsa per la vita libera di soggetti che, pur tra le loro diversità e particolarità, saranno fondamentalmente uguali: «il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti» nel comunismo<sup>20</sup>.

La ragione del conflitto storico tra anarchici e «marxisti», pertanto, non risiede tanto nel destino dello Stato, ma ruota intorno al problema del suo possibile uso nella fase rivoluzionaria, riguardando di conseguenza la questione dell'associazione partitica. Ad esacerbare i toni di una polemica storica sarebbe stata la *querelle* intorno all'ingresso della bakuniniana Alleanza internazionale per la democrazia socialista, un'organizzazione segreta che pretendeva di fare dell'entrismo nell'Associazione Internazionale dei Lavoratori, un partito di associazioni operaie e rivoluzionarie situate per lo più nelle diverse nazioni europee<sup>21</sup>.

4. Per dare un'idea del conflitto che raggiunse il suo culmine tra la fine del 1871 e il 1872, con il congresso dell'Aja della Prima Internazionale, faccio riferimento a due documenti principali: la *Circolare del Congresso antiautoritario di Sonvillier* (12 novembre 1871) e il più celebre *Le pretese scissioni nell'Internazionale*, di Marx e di Engels<sup>22</sup>.

Preciso due cose, in via preliminare: il conflitto non fu in realtà tra «anarchici» e «marxisti», o tra «socialisti autoritari» e «socialisti libertari», ma tra Marx e seguaci e

---

567-600.

17 *Il manifesto* cit., p. 9.

18 Ivi, p. 32.

19 Ivi, p. 30.

20 Ivi, p. 32. Per interpretazioni diverse del testo, si veda almeno, di parte marxista, G.M. Bravo, *Il Manifesto e i suoi interpreti*, Roma, Editori Riuniti, 1978, e A. Burgio, *Modernità del conflitto. Saggio sulla critica marxiana del socialismo*, Roma, DeriveApprodi, 1999.

21 Su questi aspetti rimando a G. Ragona, *Anarchici e «marxisti»*, «Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica» XII (2020), 2. pp. 27-33, il cui contenuto riassumo nel paragrafo seguente.

22 Per il primo, cfr. *Circolare del Congresso antiautoritario di Sonvillier*, in J. Freymond et al. (a cura di), *La Première Internationale*, Genève, Librairie E. Droz, 1962-1971, tomo II, pp. 261-265; per il secondo documento, si veda: K. Marx - F. Engels, *Le pretese scissioni nell'Internazionale. Circolare privata del Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori*, in *Scritti. Ottobre 1871-novembre 1873*, a cura di G.M. Bravo - M. Ceretta - G. Ragona, Milano, Pantarei, 2018, pp. 73-115 (il volume è ora raccolto quale vol. 23 nelle *Opere* di Marx e di Engels pubblicate dalle edizioni di Lotta comunista, tese a completare l'edizione italiana degli scritti marx-engelsiani, iniziata dagli Editori Riuniti ma interrotta all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso).

Bakunin e seguaci, oppure, più precisamente, visto che non si trattò semplicemente di un conflitto tra «personalità», tra socialisti politici e antipolitici.

In secondo luogo, fu certo decisivo il peso della «repressione» della Comune (le fratture e i conflitti si acuiscono dopo le sconfitte), ma non si deve dimenticare il ruolo giocato dal convincimento, proprio di Marx, di Bakunin e della maggior parte dei militanti dell'epoca, che il grande rivolgimento sociale e politico fosse alle porte, e pertanto le differenze teoriche sui temi dello Stato, del partito, del soggetto sociale protagonista del cambiamento (operai, contadini, ecc.) dovevano essere considerate alla stregua di impellenti questioni pratiche, sulle quali non era possibile mediare, magari attraverso il pacato confronto, perché in esse era in gioco il futuro dell'umanità.

La Circolare «anarchica» prendeva di mira l'autoritarismo del Consiglio generale e le risoluzioni «accentratrici» della Conferenza di Londra, che si era svolta dal 17 al 23 settembre 1871, in luogo del Congresso generale dell'Internazionale, rimandato a causa della guerra franco-prussiana. In quella sede, in effetti, era stata formulata una pressante raccomandazione alla costituzione del proletariato in partito politico<sup>23</sup> e furono assunte decisioni importanti relative alla struttura organizzativa dell'Internazionale, incaricando il Consiglio di Londra (che dell'associazione era organo di governo, e in esso giocava un ruolo cruciale Marx) di rivedere lo Statuto e i Regolamenti. Gli anarchici avevano protestato contro l'annullamento del Congresso generale e avevano interpretato la convocazione di una Conferenza a Londra come un espediente per affermare la linea centralista e partitista promossa da Marx e sodali. Essi si erano dati convegno a Sonvillier, chiamando a raccolta le opposizioni a quella linea «autoritaria», che contestavano con veemenza: diffusero con un certo scalpore il loro documento tra tutte le sezioni dell'Internazionale.

Engels rintuzzò l'attacco accusando gli anarchici di «scagliare il pomo della discordia tra i militanti», di fomentare gli «intrighi». Del resto, cosa pensavano gli anarchici, che un'organizzazione orientata all'emancipazione del proletariato dovesse avere alla propria testa «un mero ufficio statistico e di corrispondenza»?<sup>24</sup>

Al fondo, la questione era delicata e importante: da un lato, Engels prendeva sul serio l'idea anticentralista dei bakuniniani; dall'altro, li accusava del contrario, cioè di essere dei subdoli organizzativisti e finanche autoritari, tanto convinti della necessità di un'avanguardia, da strutturarla in modo segreto (questa l'accusa verso l'Alleanza della democrazia socialista, creata da Bakunin nel 1868 per diffondere i principi della dottrina anarchica e per dare una casa comune agli anarchici).

Sul piano formale, Engels e Marx avevano tutte le ragioni per respingere dapprima l'ingresso di una componente organizzata all'interno dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori, e poi di richiedere lo scioglimento di ogni componente autonoma e segreta che continuamente si riformava. Sul piano del confronto delle idee, inoltre, Marx ed Engels disponevano di argomenti ben solidi e convincenti contro gli anarchici, in particolare su un punto decisivo:

Nel vostro programma, c'è una frase che [...] è inadeguata. Nell'art. 2 si legge: «Essa [l'Alleanza] vuole in primo luogo l'eguaglianza politica, economica e socia-

23 Come avrebbe confermato lo stesso Consiglio generale nella seduta del 5 marzo 1872, riprendendo la risoluzione londinese sull'«Azione politica della classe operaia», che incitava a costituire partiti operai su basi nazionali, per la conquista del potere di Stato: cfr. K. Marx - F. Engels, *Opere* cit., vol. 23, p. 114.

24 F. Engels, *Il Congresso di Sonvillier* cit., p. 61

le delle classi». / L'eguaglianza delle classi, interpretata letteralmente, sfocia nell'«armonia del capitale e del lavoro», quale viene predicata con tanto assillo dai socialisti borghesi. Non è l'eguaglianza delle classi – un controsenso logico, impossibile a realizzarsi – ma, all'opposto, l'abolizione delle classi, questo effettivo segreto del movimento del proletariato, a formare il grande fine dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori.<sup>25</sup>

Infine, avevano ragione di stigmatizzare il paternalismo e l'avanguardismo che caratterizzava il rapporto tra gli anarchici e la classe lavoratrice, giudicata alla stregua di un minore da educare, forgiare, guidare: gli anarchici non vedevano la maturità di questa classe, che aveva attraversato le lotte dal 1848 al 1871 e in queste lotte aveva sviluppato quella capacità politica autonoma già indicata come una necessità per la trasformazione socialista del mondo nelle pagine del *Manifesto*: «Per costoro [gli anarchici] la classe operaia è materia grezza, un caos, che, per prender forma, ha bisogno del soffio del loro Spirito Santo»<sup>26</sup>.

Tuttavia, su due punti, il giudizio di Engels e Marx sugli anarchici risultava frettoloso e per noi, osservatori del XXI secolo, problematico. Nelle *Pretese scissioni*, Engels scrive:

Tutti i socialisti, per anarchia intendono questo: una volta raggiunto il fine del movimento proletario, l'abolizione delle classi, scompare il potere dello Stato, che serve a mantenere la grande maggioranza produttrice sotto il giogo di una esigua minoranza sfruttatrice, e le funzioni governative si trasformano in semplici funzioni amministrative.<sup>27</sup>

Se il fine del socialismo, nelle sue principali varianti, è l'abolizione dello Stato, e se si prende sul serio questo obiettivo, tutto il problema riguarda la necessità di adattare i mezzi al fine. Quindi, si tratta di impostare seriamente la questione della coerenza etica tra gli uni e l'altro: ecco in cosa consisteva e avrebbe continuato a consistere la critica libertaria al socialismo politico, cioè la critica dell'associazione partitica della classe operaia. Ecco a cosa puntavano, tra le altre cose, gli anarchici di Sonvillier quando scrivevano:

La società futura non dev'essere altro che l'universalizzazione dell'organizzazione che l'Internazionale si sarà data. Dobbiamo dunque aver cura di ravvicinare quanto più possibile questa organizzazione al nostro ideale [...]. L'Internazionale, embrione della futura società umana, è tenuta a essere, fin da ora, l'immagine fedele dei nostri principi di libertà e federazione.<sup>28</sup>

Obiettivamente, il problema dell'etica socialista cui essi si richiamavano, non può essere liquidato tanto facilmente da noi lontani osservatori, diffidenti di fronte a ogni concezione deterministica e scienziata del cambiamento politico e sociale.

25 *Il Consiglio generale al comitato centrale dell'Alleanza Internazionale della Democrazia socialista*, 9 marzo 1869, in K. Marx - F. Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, a cura di G.M. Bravo - M. Ceretta - G. Ragona, Milano, Pantarei, 2018, pp. 43-44, riprodotta con lievi correzioni formali in K. Marx - F. Engels, *Le pretese scissioni nell'Internazionale* cit., p. 82.

26 *Le pretese scissioni* cit., p. 107.

27 *Ivi*, p. 114.

28 *Circulaire du Congrès de Sonvilier* cit., p. 265.

5. A distanza di tanto tempo da quegli eventi e alla conclusione di ciò che potremmo definire la fase classica del socialismo, con le sue conquiste, i suoi fallimenti, le sue divisioni – socialdemocratici, comunisti, anarchici, ecc. –, fase ricompresa tra la prima rivoluzione industriale e la fine del XX secolo, quindi circa duecento anni di storia, si tratta di compiere una sorta di passaggio evolutivo, recuperando però il senso del socialismo quale modo di vita del tutto alternativo al capitalismo. Come il capitalismo è stato in grado di mutare e di rinnovarsi, mantenendo però inalterato il suo carattere distruttivo della vita, generica e del pianeta, anche il socialismo deve mutare e rinnovarsi, mantenendo fermo l'obiettivo fondamentale di stabilire un modo di vita fondato sull'eguaglianza nell'accesso alle risorse necessarie alla vita, sul rispetto dell'essere umano e del mondo, dell'ambiente e delle altre specie: è la sfida che si para davanti a chi non sia rassegnato, e la rassegnazione è un sentimento da privilegiati o da disperati. Le distinzioni nominalistiche non hanno più senso alcuno, perché non c'è tempo per alcun ripiegamento settario: bisogna «frenare la catastrofe», cioè dar luogo subito a una sorta di battaglia di arresto, in nome di ciò che *deve unire* le diverse tendenze del socialismo. Per trovare quanto congiunge e combina, è necessario partire da e confrontarsi su questioni elementari, cioè fondamentali.

Tra queste c'è la questione storica dello Stato, oggetto di analisi e studio da parte del mondo anarchico lungo i secoli. Non che siano mancati contributi diversi, si pensi almeno ai marxisti Antonio Gramsci e Nicos Poulantzas<sup>29</sup>, ma la riflessione scaturita nel mondo libertario *dopo* la rivoluzione spagnola rimane decisiva (e problematica, naturalmente)<sup>30</sup>. Per contro, l'illusione che fu della socialdemocrazia europea e di parte del comunismo novecentesco, da Kautsky a Lenin, che lo Stato fosse un alcunché di neutrale, che si trattava di conquistare e di piegare alle esigenze di cambiamento, si è rivelato uno degli errori strategici più grandi nella vicenda del movimento operaio. Che lo Stato, poi, in quanto associazione politica destinata a estinguersi per diventare pura amministrazione delle cose, sia cresciuto in maniera ipertrofica nei paesi del socialismo realizzato, non può seriamente essere rubricato *esclusivamente* tra gli errori od orrori di Stalin e dello stalinismo<sup>31</sup>.

È vero che nel Novecento è nell'arena della statualità che i lavoratori hanno conquistato miglioramenti decisivi per la propria condizione di vita, almeno dove e quando il movimento operaio e democratico è stato capace di imporre la lotta di classe negli apparati istituzionali, facendo leva sui rapporti di forza non sfavorevoli nella società. Oggi, però, viviamo una fase di vera e propria reazione e lo Stato appare per quel che è, Stato capitalista, ovvero permeato dalla logica del Capitale in tutte le sue manifestazioni. Per dirla altrimenti, siamo in una fase storica che presenta una obiettiva sussunzione reale dello Stato al Capitale: con la logica dell'accumulazione, dell'impresa, dello sfruttamento, che ha colonizzato tutti gli ambiti della statualità, almeno nel mondo «centrale».

Da ciò, i rivoluzionari dovrebbero trarre le dovute conseguenze, sul piano organizzativo, facendo *mutatis mutandis* ciò che fece Marx nel suo tempo: cioè non si tratta di

29 Su Gramsci la letteratura è oramai sterminata; sul tema specifico cfr. almeno il recente A. D'Attorre, *Gramsci e lo Stato*, «Filosofia politica» 3 (2020), pp. 479-498; per quanto riguarda Poulantzas, rimando a M. Quirico - G. Ragona, *Socialismo di frontiera* cit., pp. 135-152.

30 Rimando allo studio di M. Larizza, *Stato e potere nell'anarchismo*, a cura di M. Ceretta, Milano, Franco Angeli, 2010.

31 Sul punto si vedano le considerazioni di M. Rubel, *Marx critico del marxismo*, tr. it. di S. Toni, Bologna, Cappelli, 1981. L'edizione originale, più ampia, è stata ristampata per le cure di Louis Janover: Paris, Payot&Rivages, 2000.



rimpiangere il Partito, la classe operaia che si fa popolo, lo Stato che non c'è più o quel capitalismo, ma di studiare il popolo e col popolo, non lontano da esso, e ipotizzare nuove forme di associazione adeguate a organizzare le istanze di cambiamento e capaci di prefigurare, qui e ora, l'immagine della società futura.

Concludo sul tema della classe, il più spinoso, a ben guardare, perché è a esso che si lega la questione dell'associazione e dell'organizzazione. Nel corso dei decenni, anarchici e «marxisti» si sono accapigliati sul punto. L'insistenza sul «compito storico» della classe operaia nel favorire, attraverso un partito e la conquista dello Stato, il passaggio da un modo di produzione a un altro, risultava indigesto ai seguaci di Bakunin. Oggi, il classismo è del tutto marginale nei dibattiti nel cosiddetto anarchismo post-classico<sup>32</sup>, ma in realtà risulta marginale anche nelle visioni più discusse, e in qualche caso molto interessanti, circa il socialismo del XXI secolo.

Ad esempio, Heinz Dieterich, a cui si deve l'espressione *Socialismo del XXI secolo*, nel suo libro del 2006, come si usa dire, molto citato ma poco letto, almeno in Europa, afferma che la prospettiva di una civiltà post-borghese e socialista appare oggi come un compito di cui deve farsi carico non già la tradizionale classe operaia, bensì «un soggetto emancipatore che scaturisce dalla comunità solidale delle vittime del capitalismo neoliberale» ed è pertanto una associazione «multiculturale, multi-etnica, interclassista (*klassenübergreifend*)»<sup>33</sup>. E su questa linea, prospettive all'acqua di rosa, come quella di Axel Honneth nel suo *L'idea del socialismo*,<sup>34</sup> o più radicali (nel senso della profondità analitica e spirituale) come quella di Erik Olin Wright (*Per un nuovo socialismo e una reale democrazia. Come essere anticapitalisti nel XXI secolo*)<sup>35</sup> e di Nancy Fraser (*Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo*)<sup>36</sup>, rinunciano a recuperare una centralità politica e morale della classe lavoratrice nell'auspicato processo di superamento del capitalismo.

Tra le prospettive più eccentriche e – ora sì – politicamente radicali, Il Comitato Invisibile, in tre contributi intitolati *L'insurrezione che viene* (2007), *Ai nostri amici* (2014), *Adesso* (2017)<sup>37</sup>, stabilisce nettamente: «La vera domanda comunista non è 'come produrre' ma 'come vivere'. Il comunismo è la centralità della vecchia questione etica [...] e non quella del lavoro»<sup>38</sup>.

Eppure ancora oggi il lavoro salariato si presenta come parte naturale delle nostre vite, come aspetto necessario per la sussistenza, benché il ruolo del lavoro nella società sia cambiato profondamente nel tempo, e la sua presunta naturalità sia stata più volte messa in discussione, come nota con ottimi argomenti Kathi Weeks<sup>39</sup>. Paradossalmente si sta osservando un processo di liberazione dal lavoro, operato però dal Capitale stesso nelle nazioni

32 Sul punto si veda P. Adamo, *L'anarchismo americano nel Novecento. Da Emma Goldman ai Black Bloc*, Milano, Franco Angeli, 2016, e al suo saggio *L'anarchismo post-classico e i nuovi movimenti*, «La Società degli individui» 54 (2015), 3, pp. 57-72.

33 H. Dieterich, *Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts. Wirtschaft, Gesellschaft und Demokratie nach dem globalen Kapitalismus*, Berlin, Kai Homilius Verlag, 2006, p. 151.

34 Cfr. A. Honneth, *L'idea di socialismo*, cit.

35 E.O. Wright, *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia*, tr. it. di N. Augeri, Milano, Punto Rosso, 2018.

36 N. Fraser, *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo*, tr. it. di A. Gasparini, Roma, Castelvecchi, 2020.

37 Ora raccolti in italiano: cfr. Roma, Nero, 2019.

38 Ivi, pp. 350-351.

39 Cfr. K. Weeks, *The problem with work. Feminism, Marxism, antiwork politics, and postwork imaginaries*, Durham - London, Duke University Press, 2011.

di più antica industrializzazione: con la peculiarità che, sebbene non dominante, rimane intatto il carattere servile del *rapporto* di lavoro salariato, non del lavoro in sé e per sé, come ci insegna Marx. Quando riesce, il singolo entra nel rapporto di lavoro portandovi la sua capacità di lavoro e ne esce deprivato della sua umanità; quando non riesce, viene privato della sua umanità per altre e innumerevoli vie. Il risultato insomma non cambia.

Che un soggetto sociale tanto frantumato e ferito possa assumere un ruolo politico, cioè possa farsi popolo rivoluzionario sulla strada del socialismo del XXI secolo, è difficile da immaginare. Ma la domanda, come associarsi e da dove partire, rimane all'ordine del giorno e richiede un surplus di impegno analitico e di immaginazione.

I socialisti del XXI secolo, quindi, senza paura di sporcarsi il pedigree, stanno tra i gilet gialli, ma anche tra chi osteggia il green pass. Tanto col popolo No TAV, quanto con chi lotta contro il caporalato e i CIE. Con l'insorgenza degli operai che residuano e con chi non ha più energie per cercarselo un lavoro.

C'è poco altro da fare: si ricomincia come nell'Ottocento, prima del conflitto tra Marx e Bakunin: in basso, nel popolo e col popolo reale.

# LA COMUNE, LA DEMOCRAZIA E IL PRIMO PENSIERO MARXISTA RIVOLUZIONARIO

MARCO VANZULLI

Una Parigi che lavorava, pensava, lottava, dava il proprio sangue – quasi dimentica, nel suo portare in grembo una società nuova, dei cannibali alle sue porte –, radiosa nell'entusiasmo della sua storica iniziativa!\*

La Comune di Parigi ha lasciato un'impronta fortissima nell'immaginario socialista. Un autogoverno di due mesi – 72 giorni di rivoluzione e 54 giorni di Assemblea della Comune – a partire dal 18 marzo 1871, quando quasi suo malgrado il Comitato centrale della Guardia nazionale si trovò sola autorità rimasta in città, e il *popolo* parigino prese il potere e si diede un'organizzazione politica. Si ebbe davvero, nel 1871, un governo nuovo, di cui è difficile trovare degli antecedenti, in ragione della soggettività (per quanto, o proprio perché composita) politica che ne fu la protagonista. Un governo nuovo che si richiamava peraltro a una lunga tradizione, di cui l'ultimo grande riferimento era stato la Comune rivoluzionaria creata nel 1789 dopo la presa della Bastiglia e divenuta insurrezionale nel 1792. Alla Presa della Bastiglia era seguito un attacco all'Hôtel de Ville, dove venne ucciso il prevosto Flessel, sostituito il giorno dopo dal sindaco Bailly, con la riaffermazione dell'antico principio della Comune dell'elezione dal basso degli amministratori pubblici. Venne creata la Guardia nazionale, e il suo comando affidato a La Fayette. Il 9 agosto 1792, sotto la minaccia incombente delle truppe austro-prussiane – anche allora i prussiani e anche allora la guerra! –, i rappresentanti delle sezioni in cui era stata divisa Parigi nel 1790 occuparono nuovamente l'Hôtel de Ville, nominarono Santerre nuovo comandante della Guardia nazionale al posto del sostituto di La Fayette, Mandat – anche lui assassinato nel fatidico Hôtel de Ville, teatro, con la sua Place de la Grève, di tante vicissitudini anche nel 1871. Santerre guidò l'attacco alle Tuileries, da dove Luigi XVI sarà prelevato, imprigionato nella torre del Temple e dichiarato decaduto il giorno dopo (il suo destino si compirà a gennaio, sotto la lama di una ghigliottina) proprio a vantaggio della Comune. Questa iniziativa rivoluzionaria segna una notevolissima differenza rispetto all'atteggiamento incerto verso il potere costituito che avrà la Guardia nazionale nel 1871, e subito dopo anche la Comune, troppo a lungo vittime del malinteso di un possibile riconoscimento e legittimazione da parte dal governo di

\* K. Marx, *La guerra civile in Francia*, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871)*, a cura di M. Vanzulli, Napoli - Roma, La Città del Sole - Editori Riuniti, 2008, p. 307.

Versailles. Un punto che sarà segnalato da Marx, da Lenin, da Trotsky e da molti altri. Una rivoluzione «poco sicura di se stessa, lenta ad affermarsi», esitante, dirà uno dei più riconosciuti storici della Comune<sup>2</sup>. E anche il resto fu tutto differente tra le due rivoluzioni: nel settembre 1792 la coalizione austro-prussiana venne battuta a Valmy e la Rivoluzione si avviava verso il periodo giacobino. All'interno dell'arco degli eventi della Grande Rivoluzione si ha anche la sconfitta della Comune insurrezionale e la sua demolizione amministrativa, che, cominciata con il Terrore giacobino, proseguita negli anni del Direttorio, verrà coronata dall'istituzione napoleonica della figura dei prefetti e dalla nomina governativa degli stessi sindaci<sup>3</sup>. Parigi, dopo la bufera del '48 e i successivi aggiustamenti reazionari, sarà ormai, a partire dal 1851, una città del tutto privata di ogni prerogativa municipale. Sarà questa una ferita mai rimarginata, che si riaprirà con la fine del Secondo Impero nel settembre 1871.

Certo si può discutere su quanto la Comune del 1871 si rifacesse al modello della Comune sorta durante la Grande rivoluzione, e però va comunque anticipato qui che, se la storia non si ripete mai, la maggior parte dei comunardi non guardavano indietro né volevano ripetere ciò che era accaduto in un tempo anche per loro ormai remoto, erano consapevoli di venire dopo il fallimento di quella rivoluzione, e gli stessi giacobini erano stati trasformati dalla loro militanza contro l'Impero e dalle esigenze nuove che l'epoca poneva. La reazione al centralismo imperiale aveva infatti rafforzato il federalismo, cui s'ispirerà la Comune, e che sarà fatto proprio da tutti i comunardi, blanquisti compresi, dal settembre 1870<sup>4</sup>. Del resto, com'è stato notato, diversamente da quanto era accaduto nel 1789, nel 1830 e nel 1848, la Comune non ispirerà né provocherà alcun moto rivoluzionario in altri paesi, non fece parte di una più vasta crisi europea, ma sarebbe stata un evento tutto francese (e legato alle lacerazioni provocate dalla guerra franco-prussiana)<sup>5</sup>. È indubbio anche che è stata la Comune del 1871 a dare forma a quella che sarà da allora in poi considerata la Comune per antonomasia, gloriosa per la sua stessa fragilità e per la sua tragica fine, l'eroico martirio di migliaia di comunardi<sup>6</sup> (e quante figure da romanzo, e quanti esempi di dignità nelle pagine dei suoi cantori, a partire da Louise Michel e Lissagaray<sup>7</sup>!), provocato dalla brutale repressione voluta da Adolphe Thiers

2 J. Rougerie, *Paris libre 1871*, Paris, Editions du Seuil, 1971, p. 6 [«la longue histoire des hésitations d'une révolution qui est en train de naître, peu sûre d'elle, lente à s'affirmer»].

3 Luigi Filippo nel 1830 ripristinò l'eleggibilità dei sindaci e dei consiglieri comunali, ma mantenne la nomina governativa dei prefetti.

4 Cfr. P. Milza, «L'année terrible». *La Commune*, Paris, Perrin, 2009, p. 125.

5 Cfr. R. Tombs, *The Paris Commune 1871*, London - New York, Longman, 1999, pp. 214-215. Questo argomento porta lo storico a concludere che la Comune rappresenterebbe il «crepuscolo» del periodo rivoluzionario iniziatosi col 1789. Sulla tesi di Rougerie della Comune come crepuscolo ci soffermeremo più avanti.

6 Impiego naturalmente il termine «comunardo», ormai tradizionale, nonostante l'indicazione contraria di J. Rougerie, che in *Paris libre 1871* cit., p. 5, sostiene di preferire il termine «communeux» (che potremmo forse tradurre con «comunalisti»), più diffuso all'epoca di «communard», allora carico di una valenza peggiorativa. Questa è rimasta, del resto, oppure «comunardo» è appellativo molto positivo, a seconda di chi lo usa. Lo stesso Rougerie, peraltro, in altri testi lo utilizza. P. Milza, «L'année terrible». *La Commune* cit., p. 183, osserva che entrambi i termini, «communeux» e «communard», erano peggiorativi: «communeux», coniato come «partageux», il più impiegato appunto all'epoca, sia a Parigi che a Versailles, mentre «communard» era sinonimo di rivoltoso, saccheggiatore, ubriacone, incendiario e sanguinario.

7 Dell'opera di quest'ultimo Marx stesso corresse la traduzione tedesca, mentre quella inglese fu opera di sua figlia, Eleanor Aveling Marx.

con l'intento dichiarato di spegnere per lungo tempo la forza del socialismo. Thiers, che, a capo del potere esecutivo dell'Assemblea nazionale di Bordeaux nata dalle elezioni dell'8 febbraio, aveva progettato e diretto da Versailles l'assedio della Parigi comunarda, riassume in sé e personifica l'odio della Francia borghese verso l'auto-organizzazione proletaria rappresentata dalla Comune. Non a caso nella *Guerra civile in Francia* Marx sintetizzerà così la sua figura: «questo gnomo mostruoso, ha incantato la borghesia francese per quasi mezzo secolo, poiché è la più perfetta espressione intellettuale della loro stessa corruzione di classe»<sup>8</sup>. Non la Comune della Grande Rivoluzione, dunque, ma la Comune del 1871 è forse ancora oggi, quando conosciuta, un riferimento attraverso cui guardare agli odierni tentativi di costruire una democrazia di base, autonoma, comunitaria, una democrazia del lavoro, che parte dal territorio ma non prescinde dall'elemento sociale, dalla gerarchia delle classi.

La Comune è nome che rimanda a tradizioni di democrazia cittadina, conduce al solo evocarlo in una dimensione della politica antica e sempre nuova, al di là del *main stream* del pensiero liberale e delle sue discussioni unicamente centrate sulle forme della democrazia rappresentativa e i suoi meccanismi, sulle critiche metodologiche all'idea di una democrazia diretta, tratteggiata come un fantoccio ad uso di una facile confutazione (si pensi a Robert A. Dahl o a Giovanni Sartori, tanto per fare due nomi novecenteschi). La Comune invece, nel suo significato tradizionale di municipalità autonoma, richiama un antico ordine di emancipazione politica, di cui protagonisti furono le comunità locali<sup>9</sup>,

8 K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 278. A Thiers si deve inoltre il sistema di forti e fortificazioni, l'«enceinte de Thiers», che tanta importanza ebbe durante l'assedio di Parigi e la guerra tra comunardi e versagliesi. Voluta da Thiers, fu fatta costruire tra il 1841 e il 1844, durante il regno di Luigi Filippo, per fortificare un'area di poco inferiore agli 80 km<sup>2</sup> comprendente 95 bastioni e 16 forti, alcuni dei quali furono poi teatro di battaglia della guerra civile del 1871. Sulla successiva haussmannizzazione di Parigi, i suoi effetti sociali e una ricostruzione del dibattito storiografico al riguardo, cfr. R. Tombs, *The Paris Commune 1871* cit. pp. 21-30.

9 A proposito della tradizione autonomistica che risale alle richieste medioevali dei mercanti borghesi contro i signori feudali, P. Milza, «L'année terrible». *La Commune* cit., pp. 119-121, osserva che non devono venire idealizzate: secondo lo storico, non fu un fenomeno molto rivoluzionario all'inizio, quando si trattava di richieste in cui spesso all'alta borghesia si affiancava l'aristocrazia locale contro i vescovi e in cui il contrasto si risolveva perlopiù pacificamente con la concessione di una «carta comune». Una complessa storia medioevale, resa leggendaria dalla memoria collettiva che ne ha conservato l'immagine di una resistenza opposta dal «popolo» delle città alle potenze feudali. L'origine poi del «comunismo» parigino s'inscrive nel conflitto secolare tra la capitale e la monarchia. Étienne Marcel non era un uomo del popolo, ma rappresentava l'insoddisfazione dell'alta borghesia commerciale nei confronti del peso delle tassazioni imposte dalla fiscalità reale. A partire dalla morte di Étienne Marcel, nel 1358, Parigi sarà considerata una città pericolosa per il potere monarchico, e il divorzio tra la città e la Corte si accrebbe nel corso della Guerra dei Cent'anni. Soltanto nel 1528 Francesco I eleggerà a propria sede il Castello del Louvre, un gesto simbolico che non ricomporrà le due entità politiche e a partire da Luigi XIV sarà Versailles il vero centro politico del regno, le cui istituzioni toglieranno alla borghesia ogni prerogativa. Cfr. anche in J. Bruhat - J. Dauvry - E. Tersen, *La Comune del 1871*, Milano, PGreco, 2020, pp. 88 e 103, l'idea, in particolare di Tersen che la Comune del 1871 non debba nulla alle comuni medievali, poco conosciute allora e poco radicate nella coscienza popolare, e il collegamento, in particolare con Étienne Marcel è da intendersi come successivo al 1871, affermazione che H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, Paris, La fabrique éditions, 2018, pp. 124-125 e 129-134, contesta sostenendo che la coscienza storica, quando è inserita nella prassi, non perde niente della storia precedente, e dà degli esempi di riferimenti a questa antica storia comunale nei programmi e manifesti della Comune del 1871, ricordando anche la voce *Comune* dell'*Enciclopedia* di Diderot.

propense a costituirsi come popolo in armi, nella loro esigenza di autoamministrarsi, autogoverno dalla base, in cui non c'è distinzione tra legislativo ed esecutivo<sup>10</sup> – un punto, questo, sottolineato da Marx e Lenin, i quali peraltro contestano il legame della Comune di Parigi con le forme medievali e successive (prima della Comune Marx ammoniva i francesi a «non ripetere il passato, ma costruire il futuro»<sup>11</sup>) e ne rilevano invece il carattere inedito, ponendolo all'interno di una concezione progressiva della storia dell'emancipazione. Nel linguaggio politico, la parola «Comune» riporta così in vita tutta una storia secolare di aspettative mai realizzatesi di un governo locale dal basso, opera dei cittadini animati dall'esigenza di amministrare se stessi secondo uguaglianza e giustizia sociale. La Comune è una forma che ebbe certo molti contenuti<sup>12</sup>. Nell'Europa tardo-medievale, è la borghesia nascente che si unisce in Comune, per guadagnare spazio e indipendenza, o è Comune quella parte della popolazione che difende gli usi collettivi del suolo e un'organizzazione mutualistica. In entrambi i casi, la Comune medievale sorge dal basso contro l'amministrazione dall'alto e i soprusi dei signori e dei vescovi. E si organizza come milizia cittadina, il popolo in armi, quella che poi sarà la Guardia nazionale della Rivoluzione. E proprio la Guardia nazionale, che era stata imborghesita e indebolita da varie riforme, ultima delle quali quella di Napoleone III<sup>13</sup>, ridiventata popolare e democratica, e accresciutasi in modo irresistibile a partire dal 4 settembre, è all'origine dell'autogoverno parigino del marzo 1871. Del resto, la Comune, associazione libera di lavoratori, è quella stessa che si ritrova nel pensiero socialista ottocentesco<sup>14</sup>. La forza evocatrice della parola «Comune» è quella di un governo che non è lo Stato (o è uno Stato di altro tipo, come dirà Lenin), non è il potere dominante, e anzi ad esso deve opporsi per poter sorgere e organizzarsi liberamente. Lo si vede chiaramente già quando la parola è ripresa nelle rivendicazioni del settembre 1870 a significare la decentralizzazione nella amministrazione dei venti *arrondissements* e anche degli ottanta quartieri di Parigi. Anche nel manifesto del Comitato centrale dell'8 ottobre di quell'anno, redatto, secondo Rougerie, dai suoi elementi più moderati proudhoniani (in particolare Émile Leverdays), lo Stato è visto come potere centrale che opprime la libera municipalità, quello

10 «Questo nome, che avrebbe dovuto poi risuonare tanto a lungo nella storia d'Europa e muovere tante passioni, si rifaceva alla vecchia espressione medioevale '*Avec notre force commune*' e significava non l'amministrazione comunale, bensì la sua difesa da parte di tutti i cittadini. La Comune era un'associazione, un patto giurato, una congiura per la difesa delle libertà municipali; era, in poche parole, il municipio in armi» (G. Pistoso, *La Comune di Parigi*, Milano, Mondadori, 1978, pp. 14-15).

11 Cfr. K. Marx, *Secondo indirizzo dell'Associazione internazionale dei lavoratori sulla guerra franco-prussiana*, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871)* cit., pp. 237-238.

12 «La Commune en France, idéologie et institution, apparaît donc comme une forme dans laquelle peuvent entrer des contenus différents et dont peuvent s'emparer des forces sociales et politiques opposés. Chaque fois que la municipalité parisienne veut participer aux événements politiques, elle prend le nom de Commune. À toutes les époques de crise, le peuple de Paris cria: 'Commune'» (H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., p. 133).

13 Sciolta da Carlo X nel 1827, venne ricostituita da Luigi Filippo nel 1830. Sul ruolo della Guardia nazionale dal 1830 al 2 dicembre 1851, cfr. K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1997, cap. III, pp. 105-107.

14 Cfr. J. Rougerie, *La Commune de 1871*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, pp. 79-84, che ricorda per esempio Théodore Dézamy, Constantin Pecqueur, molto citato da Marx, e si domanda retoricamente a proposito di Fourier: «è il falansterio qualcosa di diverso da una comune?».



Stato che dovrebbe essere ridotto all'esistenza federalistica di riunione delle comuni di Francia, e viene ripetuta insistentemente la richiesta delle elezioni comunali, per passare dall'essere una folla (*foule*) a diventare una città (*cit *). In questo testo il riferimento alla Comune del 1792 restava positivo, per  marcava una differenza: la nuova Comune non sar  pi  legata ad alcun centralismo e si afferma decisamente la contrariet  all'idea di una dittatura o anche di un'egemonia di Parigi sulla Francia<sup>15</sup>.

L'unit , cos  come ci   stata imposta fino ad oggi dall'Impero, dalla monarchia e dal parlamentarismo,   solo la centralizzazione dispotica, non intelligente, arbitraria o onerosa. L'unit  politica, come la vuole Parigi,   l'associazione volontaria di tutte le iniziative locali, il concorso libero e spontaneo di tutte le energie individuali in vista di un obiettivo comune, il benessere, la libert  e la sicurezza di tutti. La rivoluzione comunale, avviata dall'iniziativa popolare del 18 marzo, inaugura una nuova era di politica sperimentale, positiva e scientifica.   la fine del vecchio mondo governativo e clericale, del militarismo, del funzionarismo, dello sfruttamento, dell'agguattaggio, dei monopoli, dei privilegi, a cui il proletariato deve la sua servit , la patria, le sue disgrazie e disastri.<sup>16</sup>

Come mostrano questi passi della «Déclaration au peuple français» del 19 aprile, il programma della Comune, si trattava di un autogoverno senza Stato o di uno Stato di tipo diverso. Su questo punto tutti erano d'accordo, non solo i proudhoniani, col loro federalismo autonomistico, ma anche i neogiacobini e i blanquisti, che la dura centralizzazione sperimentata sotto il Secondo Impero aveva fatto evolvere<sup>17</sup>. Del resto, l'idea

15 «[...] des politiques autoritaires ont reproché souvent à la Commune de 92 d'avoir exercé une pression funeste sur la représentation nationale. Nous croyons que cette action fut salutaire et qu'elle sauva la France en délivrant le sol français de l'étranger. La vérité, c'est que, depuis 94, le pouvoir central a toujours non pas seulement opprimé, mais violemment supprimé la vie municipale de Paris, créant ainsi une déplorable source de haines et de malentendus entre la capitale et les départements. Il ne faut plus que de pareils abus se produisent. Mais la commune de Paris, comme toute autre commune, doit se contenir sévèrement dans les limites de sa propre autonomie. Elle ne peut avoir la prétention d'exercer un contrôle sur les résolutions ou les actes des pouvoirs nationaux définitifs ou provisoires, législatifs ou exécutifs, sauf le cas où ces actes et résolutions attenteraient aux droits, libertés garanties et intérêts de la cité parisienne». Il redattore principale era, secondo Rougerie, Émile Leverdays, che lascerà Parigi nel febbraio, e non sar  quindi un membro della Comune, cfr. J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., pp. 43-45. Il testo anche in L. Dautry - L. Scheler, *Le Comit  central républicain des vingt arrondissements de Paris (septembre 1870 - mai 1871). D'après les papiers inédits de Constant Martin et les sources imprimées*, Paris, Editions Sociales, 1960, pp. 85-88. Cfr. anche I. Cervelli, *Verso la Comune. A margine di una lettera di Marx a Kugelmann*, «Studi Storici» 50 (2009), 4, p. 902.

16 Il testo in J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., p. 155. Traduzione mia. Il testo integrale in B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français*, Neuchâtel, G. Guillaume fils, 1871, pp.180-184.

17 Rougerie contesta l'interpretazione di Lissagaray, poi ripetuta da altri storici, che la «Déclaration au peuple français» sia da intendersi come un testo fondamentale proudhoniano, con l'argomento che i suoi principali redattori furono Vall s e Delescluze, e soprattutto quest'ultimo, e ne loda il carattere di programma «ragionevolmente costruito», cfr. ivi, pp. 156-157. P. Milza, «L'année terrible». *La Commune* cit., p. 231, ribadisce invece come innegabile che la *Déclaration* sia imperniata sull'idea proudhoniana dell'autonomia assoluta della Comune applicata a tutti gli ambiti (risorse, imposte, magistratura, polizia, istruzione, difesa). Essa per  non si opponeva sistematicamente a un progetto giacobino di centralizzazione, perch  entrambi i campi avevano conosciuto dalla fine dell'Impero una rapida evoluzione, e le tesi «proudhoniane», come l'autonomia delle comuni, l'esercizio delle libert  parigine, la necessit  di rompere la centralizzazione resa insopportabile dal cesarismo napoleonico erano diventate patrimonio comune degli insorti insieme al motivo repubblicano dell'unit  nazionale e anche del primato



del rifiuto del potere e della stessa sospettosità verso l'istituto della delega, che faceva del delegato un privilegiato, uno che si elevava sopra la base che lo aveva eletto, non era del tutto estranea allo stesso orizzonte giacobino. La Rivoluzione francese nasce proprio sull'idea di mantenere l'eguaglianza degli uomini, impossibile sotto l'Assolutismo. Per il tardo Illuminismo, il potere, appunto quello assolutistico, era di per sé cattivo. Adirittura Robespierre sottolineò sempre di non essere un Cromwell perché non voleva esercitare il potere, che apparteneva al popolo. Louise Michel, dopo aver ricordato la propria convinzione anarchica, riteneva che fosse proprio il timore di prendere delle misure dispotiche, o più generalmente ingiuste, a riportare, dopo lunghe discussioni, i membri della Comune a conclusioni concordi<sup>18</sup>. Ciò potrebbe spiegare la coesione programmatica della Comune, che peraltro ha avuto diverse interpretazioni a seconda delle componenti politiche che ne sono state valorizzate. E su questo punto dell'autogoverno, della vera democrazia, s'incentrerà l'analisi marxista a partire dalla *Guerra civile in Francia* di Marx – che loderà esplicitamente la «Déclaration» –, cui Lenin (e anche Trotsky) costantemente si rifarà, aggiungendovi l'esperienza dello Stato dei soviet. Diversa da questo futuro e dal passato con i suoi modelli comunali e giacobini, la temperie in cui si trova ad agire, nel 1871, la Comune. Diverse le condizioni sociali e ideologiche che danno origine alla questione centrale, quella della democrazia realizzata dai comunardi, che si trovarono all'interno di un'esperienza nuova, che permise loro di foggare una democrazia socialista, anarchica, dal basso, senza gerarchie. Davvero, con tutti i suoi limiti, nella Comune di Parigi il pensiero comunista avrà il modello di una democrazia inedita, di altra natura e superiore rispetto alla democrazia parlamentare<sup>19</sup>, e dal modo in cui ha saputo confrontarsi con questa concezione della democrazia si misura la qualità, oltre che della sua ricezione della Comune, del suo stesso socialismo o comunismo. Il pensiero socialista ottocentesco unirà i due motivi che insieme costituiscono la specificità storica della Comune: l'autonomia di governo e la risoluzione egualitaristica della questione sociale. Così termina emblematicamente lo scritto di Andrea Costa sulla Comune di Parigi: «la Rivoluzione del 18 marzo 1871 può riassumersi in due parole. Essa voleva il Comune libero. E, sulla base del Comune libero, l'Eguaglianza sociale»<sup>20</sup>. Un motivo comunissimo, cui si lega l'idea ottocentesca della Comune acceleratrice di un'emancipazione certa e anzi ormai prossima. Basti pensare all'opera di Benoît Malon, *La terza sconfitta del proletariato francese*, pubblicata nello stesso 1871, in ottobre, dopo la

---

di Parigi. Per il duro giudizio di Lissagaray su questo testo, cfr. P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871* [1876], Paris, La Découverte, 2000, pp. 212-215, cap. XVI.

- 18 «C'est que le pouvoir est maudit, et c'est pour ça que je suis anarchiste [...]. La Commune était partagée entre une majorité ardemment révolutionnaire, une minorité socialiste raisonnant trop parfois pour le temps qu'on avait, semblables en ce point que la crainte de prendre de mesures despotiques ou injustes les ramènent aux mêmes conclusions» (L. Michel, *La Commune. Histoire et souvenirs*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 149 e 150-151). Louise Michel divenne anarchica però successivamente, durante il viaggio di deportazione in Nuova Caledonia, come racconta lei stessa, cfr. *ivi*, p. 310.
- 19 «La Comune è ciò che per la prima volta, e finora anche per l'unica, rompe con il destino parlamentare dei movimenti politici operai e popolari», cioè con la «sinistra», definita come «l'insieme del personale politico parlamentare che si dichiara il solo capace di assumere le conseguenze generali di un movimento politico popolare singolare [...] il solo capace di fornire un 'esito politico' ai 'movimenti sociali'» (A. Badiou, *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, tr. it. di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2004, pp. 35 e 37).
- 20 A. Costa, *Il 18 marzo e la Comune di Parigi*, in M. Bakunin, *La Comune e lo Stato*, Roma, Savelli, 1977, p. 28.



disfatta della Comune. Nonostante il durissimo annientamento dell'esperienza comunarda, appena avvenuto, Malon esordisce subito scrivendo che i vinti «sono assai vicini alla vittoria», i loro sacrifici e le loro sofferenze non sono stati inutili, hanno anzi affrettato «l'aurora del giorno in cui l'umanità, sbarazzatasi dai preti che inebetiscono, dai soldati che uccidono, dai capitalisti che derubano, si rallegrerà dello spettacolo di tutti i suoi figli uguali, solidali, lavoratori e liberi)»<sup>21</sup>. La Comune si trova così sospesa tra un'eredità ricevuta e una da trasmettere, tra un ideale moderno di libertà municipale e l'orizzonte universalistico e internazionalistico di emancipazione dell'umanità.

Il nuovo consiglio municipale aveva un profilo nettamente popolare: trentatré operai, perlopiù di mestiere, artigiani, «operai di transizione» sono stati chiamati<sup>22</sup>, cinque piccoli padroni, tra cui Eugène Pottier, l'autore del testo de *L'Internazionale*, proprietario della migliore impresa parigina di disegni su stoffa, quattordici impiegati, contabili, dodici giornalisti e più o meno lo stesso numero di rappresentanti delle professioni liberali<sup>23</sup>. Diciassette erano gli eletti della Comune, otto o nove i blanquisti, di cui uno dimissionario ad inizio aprile, la stampa radicale e il partito rivoluzionario ebbero nove eletti, ventuno gli eletti dai clubs, mentre i quindici eletti del partito moderato o borghese si dimisero tutti dopo qualche giorno. Gli altri eletti rappresentavano il partito repubblicano. Qui dominava il giacobinismo, ancora si sentiva l'influenza degli uomini del '48, ma si sarebbe trattato di un'influenza solo politica che non escludeva il socialismo, la cui legittimità era contestata solo da due o tre membri di questo raggruppamento. I decreti di tipo socialista furono infatti generalmente votati all'unanimità, ricorda Benoît Malon<sup>24</sup>. Fu il blanquista Émile Eudes a prendere la parola all'inizio della prima seduta del neo-eletto Consiglio municipale di Parigi il 29 marzo 1871 e a proporre per il Consiglio stesso il nome di Comune di Parigi. La proposta fu approvata all'unanimità<sup>25</sup>. Se anche per alcuni dei suoi membri e dei suoi protagonisti la Comune guardava indietro alla Grande Rivoluzione<sup>26</sup>, questo elemento ideologico va compreso alla luce delle analisi storiche, non corrispondendo, com'è noto, l'immagine che gli attori storici hanno di se stessi a ciò che essi sono e al modo in cui agiscono. Il programma della Guardia nazionale – ricostituitasi in senso democratico dopo tutte le riorganizzazioni subite nel corso e dopo la Rivoluzione, ultima appunto quella di Napoleone III, che ne metteva in minoranza la componente popolare – le permetterà appunto di riassorbire dai quartieri l'elemento popolare, un aspetto che si palesa già nel manifesto davvero notevole del 14 settembre 1870 del Comitato centrale dei venti *arrondissements*, che – nato come forza a sostegno del repubblicanesimo, creò un comitato di vigilanza in ogni *arrondissement* ed espresse la voce del popolo nei confronti del governo, contribuendo a realizzare, secondo Malon,

21 Cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., p. 6.

22 Cfr. J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871* cit., p. 154.

23 Cfr. P. Milza, «L'année terrible». *La Commune* cit., p. 113.

24 Cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., pp. 134-139. Questo l'elenco degli internazionalisti: Varlin, Theisz, Avrial, Malon, Langevin, Victor Clément, Duval, Frankel, Assi, Vaillant, Beslay, Pindy, Chalain, Clémence, Eugène Gérardin, Lefrançais, Dereure (cfr. *ivi*, p. 134).

25 Cfr. il resoconto degli interventi della seduta riportato in J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., p. 47.

26 Descrivendo la cerimonia della proclamazione della Comune del 28 marzo 1871, Benoît Malon commenta che ciascuno riandava nel suo cuore alle grandi giornate eroiche della «prima rivoluzione», di cui la cerimonia della proclamazione era «l'immagine vivente», e su tutti i visi si leggevano, secondo Malon, oltre alla gioia e alla speranza, il patriottismo, cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., p. 125.

che ne fu uno degli esponenti, la separazione politica del proletariato dalla borghesia<sup>27</sup> – conteneva già molti elementi delle riforme politiche e sociali poi realizzate dalla Comune, tra cui il principio dell'eleggibilità e revocabilità di tutte le cariche – peraltro già espresso nel Programma elettorale di Belleville del 1869<sup>28</sup> –, le misure a favore del diritto alla casa. Il Comitato centrale dei venti *arrondissements* esprimeva in sé la democrazia popolare dal basso, a partire dal quartiere, e comprendeva tra i suoi membri internazionalisti e blanquisti, tra cui Malon, Millièrè, Vallès, Lefrançais, Vaillant, Longuet; metteva al primo posto le misure di «*securité publique*», chiedeva l'elezione delle municipalità, l'affidamento alla Guardia nazionale della gestione della polizia, da sopprimere e mettere così nelle mani della municipalità eletta, e il popolo in armi (tutti i cittadini dai 18 ai 60 anni), l'elezione e la responsabilità personale e diretta di tutti i funzionari, il diritto assoluto di stampa, di riunione e di associazione, la requisizione degli alloggi vuoti per risolvere la questione abitativa, l'espropriazione di tutti i generi di prima necessità, il loro razionamento e redistribuzione secondo principi egualitari, il «controllo popolare» di tutte le misure prese per la difesa di Parigi, l'invio di commissari per fare sollevare la provincia. Non c'è qui ancora opposizione al governo, che, malgrado tutte le ragioni d'insoddisfazione verso di esso (che sfoceranno poi nella presa temporanea dell'Hôtel de Ville il 31 ottobre da uomini guidati da Flourens e Blanqui), sarà sostenuto da tutta la sinistra fino ad ottobre, in ragione della sua funzione di difesa nazionale. Le disposizioni del manifesto s'intendevano valide non solo per il tempo dell'emergenza bellica, ma si facevano valere come principi generali<sup>29</sup>. Rougerie lo ha considerato un testo «difensivista» e «rosa» più che rosso, e però notava che ciò che, in questo primo manifesto, inquietava les «*honnêtes gens*» e il governo repubblicano, erano le parole che paiono risorgere dal 1792 e dal 1793: «requisizione», «espropriazione», «controllo popolare», «popolo in armi»<sup>30</sup>. Le disposizioni e i principi del manifesto di settembre dei venti *arrondissements* saranno confermati nella riunione del 24 febbraio 1871, in cui la Guardia nazionale, al cui interno si fa sentire anche l'influenza della branca parigina dell'Internazionale, si forma come Comitato centrale dei battaglioni federati e adotta i propri statuti.

La democratizzazione della Guardia nazionale è la base della democratizzazione generale, della democrazia di base che animerà i giorni della Comune. Nella maggior parte dei quartieri, quelli a più forte presenza popolare, si organizzano spontaneamente i comitati. Il metodo democratico di elezione degli amministratori, la loro revocabilità, fortemente elogiato da Marx e da Lenin come passo necessario per l'eliminazione dei corpi separati della burocrazia e del governo (e che da allora in avanti sarà un punto fondamentale, su cui valutare il carattere delle rivoluzioni che seguiranno), nasce proprio con le elezioni dei capi dei battaglioni della Guardia Nazionale dopo il 4 settembre 1870. Un metodo animato dallo spirito dei militanti repubblicani e socialisti, che elessero alla

27 Cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., pp. 41-42.

28 Il Programma di Belleville è un manifesto per le elezioni del 1869, redatto da militanti rivoluzionari e ripreso nei suoi discorsi in quell'occasione da Gambetta, che sarà eletto nel collegio elettorale operaio del nord-est parigino (ma sarà poi sostituito da Rochefort). Il testo richiedeva, oltre a molte libertà democratico-repubblicane come la libertà di associazione, di riunione, la separazione di Chiesa e Stato e l'istruzione laica e popolare, l'elezione di tutti i funzionari pubblici e la soppressione dell'esercito permanente.

29 Cfr. P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871* [1876] cit., p. 61 e L. Dautry - L. Scheler, *Le Comité central républicain des vingt arrondissements de Paris (septembre 1870 - mai 1871). D'après les papiers inédits de Constant Martin et les sources imprimées* cit.

30 Cfr. J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., pp. 34-37, in cui si trova anche il testo.

loro testa uomini come Blanqui, Rigault, Pyat, Flourens, Delescluze, Varlin, Malon, Vermorel, Ferré, Millière, Brunel, in quei giorni prima dell'assedio prussiano, cominciato il 19 settembre, in cui il contingente della Guardia nazionale passò da 100.000 a 400.000 effettivi. Questa Guardia Nazionale – riorganizzatasi così in senso democratico fin da settembre, con a capo dei battaglioni socialisti, blanquisti, internazionalisti, forte per il radicamento nei quartieri popolari<sup>31</sup> – spaventò a morte il nuovo governo repubblicano, e ne divenne la preoccupazione principale, ancora più di quella costituita dal nemico prussiano. Era qui la preoccupazione per una città ribelle, che sotto il Secondo Impero aveva eletto solo deputati d'opposizione, repubblicani, poi sempre più di sinistra, che aveva votato in maggioranza No al plebiscito del maggio 1870, la preoccupazione per il principio di auto-organizzazione della città dei lavoratori, di quel popolo che dalle colline in cui era stato spinto sempre di più al di fuori della città propriamente detta (il centro e la parte occidentale di Parigi erano abitati prevalentemente dalle classi agiate), avrebbe potuto riprendersi la città: «*Belleville descend*», cioè le orde dei proletari esiliati dei quartieri periferici che si buttavano sul cuore della città, era l'immagine che atterriva gli abbienti borghesi parigini<sup>32</sup>. Con i tedeschi, infatti, il governo guidato da Thiers pensò sempre di poter trattare, come poi avvenne, anche se le condizioni furono quelle imposte da Bismarck, ma verso i comunardi non avviò mai alcuna trattativa: era forse anche possibile una qualche, sia pur temporanea, conciliazione con le rivendicazioni delle forze popolari, in fondo, qualche accomodamento, incoerente e paternalistico, l'aveva tentato lo stesso Napoleone III, ma ora la guerra e le sue vicende avevano coalizzato le diverse forze disperse repubblicane di sinistra e socialiste intorno a un progetto comune nato lavorando insieme alle masse cittadine nei quartieri, unendo i motivi ideali e politici ai concreti problemi sociali, e quindi Thiers, messo in agitazione dalle insurrezioni del 31 ottobre e del 22 gennaio, mirava ormai risolutamente all'annientamento delle forme di organizzazione politica del proletariato. Con Bismarck invece la negoziazione era possibile e, anche dopo l'armistizio del 28 gennaio – sofferto come una resa inaccettabile dal popolo parigino e da tutti i futuri comunardi, in grande maggioranza ardenti patrioti, a cui si aggiunse l'umiliazione dell'ingresso trionfale dei prussiani che rimasero a Parigi dal 1 al 3 marzo<sup>33</sup> – Thiers trovò la collaborazione del primo ministro prussiano, ora

31 Cfr. V. Mancini, *La Comune di Parigi. Storia della prima rivoluzione proletaria*, Roma, Savelli, 1975, pp. 89-90.

32 Cfr. J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., p. 17-20.

33 In questo senso è emblematica la vicenda militare di Louis Rossel, che va dal tentativo di far destituire l'inetto comandante in capo dell'Armata del Reno, Bazaine, e dalla sua azione di forza per recuperare la piazzaforte di Metz, all'imprigionamento e al passaggio alle milizie organizzate da Gambetta durante la guerra franco-prussiana, fino alle dimissioni dall'esercito regolare per il disgusto provocatogli dal trattato di pace con i prussiani e quindi al suo unirsi, per questa ragione – combattere a fianco di coloro che non si erano arresi ai tedeschi –, alla Parigi comunarda, nel cui esercito ricoprì varie cariche fino a guidarlo. Lo lascerà l'8 maggio, lamentando la totale confusione e mancanza di gerarchie chiare nell'azione della Comune. Non parteciperà quindi all'eroica difesa finale, ma sarà catturato dopo e condannato a morte. Alla vigilia dell'esecuzione scriverà delle memorie assai critiche verso il governo comunardo, ma concluderà: «Io preferisco tuttavia aver combattuto con questi vinti anziché con questi vincitori». Molto duri però i giudizi sull'inefficienza dell'azione militare di Rossel nell'*Histoire* di Lissagaray, cfr. in particolare il capitolo XX, che commenta la sostituzione di Cluseret da parte di Rossel come delegato alla Guerra, P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871* cit., p. 260 sgg. La disistima di Lissagaray per Rossel è poi così forte che elimina ogni tratto eroico alla sua esecuzione e alla sua morte, cfr. *ivi*, cap. XXXV, pp. 414-419.

anche neo-cancelliere imperiale tedesco, che gli restituì gradualmente i soldati che gli servivano per combattere la Comune, tra i quali anche il generale Mac Mahon, prigioniero dalla sconfitta di Sedan. Durante il periodo della Comune i prussiani non se n'erano andati: osservavano gli avvenimenti parigini dai forti a nord e ad est della città, in cui si erano ritirati secondo gli accordi presi col governo francese. Forse il pericolo che rappresentavano, per quanto ingente, è stato esagerato da una parte della storiografia, se si considerano la stanchezza delle truppe tedesche e i problemi di Bismarck in Germania, che lo avevano spinto ad affrettare le trattative di pace<sup>34</sup>. Comunque sia, nella riunione del Consiglio generale dell'Internazionale del 23 maggio, Marx vi vedrà «sempre la vecchia storia» e paragonerà l'accordo tra Bismarck, Thiers e Favre a un episodio dell'XI secolo, quando, durante un conflitto tra cavalieri francesi e cavalieri normanni, vi fu un'insurrezione di contadini: «i cavalieri immediatamente scordarono le loro differenze e si coalizzarono per abbattere il movimento dei contadini»<sup>35</sup>. Del resto, la condotta dell'esercito francese prima della disfatta di Sedan era già dettata dalla preoccupazione di un'insurrezione di Parigi<sup>36</sup>. Anche la Comune dovette arrivare a chiarezza su questo punto e nella *Déclaration* del 19 aprile, in cui il Consiglio della Comune esponeva il proprio programma, verso la fine si trova scritto: «La lotta tra Parigi e Versailles non è di quelle che possano terminare con compromessi illusori»<sup>37</sup>. Vi si parlava dell'azione dei comunardi come de «la révolution qui s'accomplit», e vi si ritrovavano in sintesi in un testo breve tutti i principi dell'azione comunarda in corso<sup>38</sup>.

Comunque, le considerazioni sul ruolo della Guardia nazionale non bastano certo a giustificare la tesi della Comune come il culmine della Rivoluzione francese, se non altro per il fatto che la Comune non fu la Comune della Guardia Nazionale (ammesso

34 Cfr. J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871* cit., p. 137.

35 [Resoconto degli interventi di Karl Marx e Friedrich Engels dai verbali della riunione del Consiglio generale del 23 maggio 1871], in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871)* cit., p. 609.

36 «L'esercito francese ha perso ogni capacità di iniziativa. I suoi movimenti sono dettati più da necessità politiche che da esigenze militari. Ci sono almeno 300.000 uomini in vista del nemico. Se i loro movimenti devono essere governati non da ciò che avviene nel campo nemico, ma da quel che succede o può succedere a Parigi, possono già considerarsi battuti a metà» (F. Engels, *Note sulla guerra*. IV, 8 agosto 1870, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871)* cit., pp. 27-28). Le operazioni militari potevano anche essere lette come una farsa per tenere tranquilli i parigini fino all'arrivo dei prussiani, cfr. la lettera di Marx ad Engels del 2 settembre 1871.

37 «La lutte engagée entre Paris et Versailles est de celles qui ne peuvent se terminer par des compromissions illusives».

38 J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., p. 6, ha infatti scritto che la *Déclaration au peuple français* del 19 aprile è il testo in cui la Comune è riuscita a scoprire e a svelare la propria ragione e definirsi in modo coerente. Mentre, per L. Basso, *La Comune di Parigi*, in M. Sala (a cura di), *La Comune di Parigi nella biblioteca Basso*, Firenze, Leo S. Olschki, 2005, p. 183, questa dichiarazione non conteneva «sostanziali rivendicazioni di ordine sociale. Il punto focale della dichiarazione è l'affermazione del principio comunalistico», che le dava però, come riconosce lo stesso Basso, la libertà di effettuare riforme decise in senso economico e politico. In J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871* cit., p. 212, invece: «Viene così prospettato, in termini generosi, se pur vaghi, il passaggio dal momento politico al momento sociale, e, in pari tempo, si mette in rilievo il nesso esistente tra la liquidazione del vecchio Stato, il problema nazionale e il problema operaio. Nonostante la timidezza dell'enunciato, infatti, tutti i membri della Comune, anche i più moderati, si rendono conto del carattere sociale della rivoluzione»; si nota qui che il passaggio deciso verso l'azione sociale sarà dato dalla pressione costante dei *clubs* e delle associazioni di quartiere e di mestiere sul consiglio della Comune.

anche che quest'ultima rappresentasse ancora, nel 1871, semplicemente i principi ideologici della Rivoluzione), e anzi una delle sue debolezze fu rappresentata proprio dal contrasto sempre presente, ma riemerso nel corso del fatale mese di maggio, cioè proprio nei momenti più drammatici che avrebbero richiesto coesione e direzione unitaria – tra Comune stessa e Comitato centrale della Guardia Nazionale, che del resto trovò spazio d'azione proprio a causa delle divisioni nella Comune. Un'ironia della storia, secondo Lefebvre, diede al Comitato centrale un ruolo rivoluzionario che non avrebbe voluto. Prima con l'insurrezione del 18 marzo e poi con la crisi finale della Comune, che sarebbe stata causata dalle sue divisioni interne, da un assurdo Comitato di Salute pubblica, voluto dai blanquisti<sup>39</sup> e dai giacobini nostalgici, che diedero ai rivoluzionari forza e propulsione all'inizio, contribuendo a vincere le incertezze legalistiche, ma che, una volta al potere, senza programma politico, furono una forza divisiva, che sembrava agire in modo da dare ragione al monito di Marx di lasciar perdere le immagini del 1792-1793<sup>40</sup>. La questione militare fu la più grande spina nel fianco della Comune, e anche la discussione sulle questioni politiche e sociali avvenne all'interno di un contesto bellico che si faceva sempre più grave e minaccioso. Questo sfondo spiega anche il contrasto che si ebbe a fine aprile a proposito della creazione del Comitato di Salute pubblica, la scissione all'interno della Comune tra maggioritari e minoritari, con le diverse posizioni comprese tra le due posizioni estreme consistenti, da un lato, nel mettere in primo piano la difesa militare della Comune e rimandare le riforme politiche e sociali, dandosi quindi una struttura più verticistica e decisionistica, oppure, d'altro lato, nel mantenere separata la questione militare da quella politica e governare la Comune secondo i principi egualitaristici e libertari che ispiravano molti dei suoi membri. Alla fine, quasi alla vigilia dell'ingresso dei versagliesi a Parigi, il Comitato Centrale riprese il controllo della guerra quando ormai questa era diventata l'unica politica. Una necessità, per quanto ormai tardiva, per chi sostiene che il più grande errore del Comitato centrale della Guardia nazionale sia stato quello di passare il potere alla Comune in marzo<sup>41</sup>. Sorprende il lettore delle cronache della Comune il resoconto del 19 maggio, quando la resistenza di Parigi stava ormai cedendo, che vede la Comune, ormai estenuata dalle continue controversie e dalle discussioni tra le diverse commissioni e istituzioni, impegnata in un dibattito sulla

39 Con l'eccezione di Gustave Tridon. Cfr. la ricostruzione della sua personalità intellettuale e politica e le ragioni della sua scelta in I. Cervelli, *Verso la Comune. A margine di una lettera di Marx a Kugelmann* cit., pp. 837-909.

40 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., p. 144.

41 «Il Comitato centrale, forte del suo rinnovato prestigio, né intende sciogliersi né è aiutato a circoscrivere esattamente i limiti della sua azione. Ha appena deposto solennemente i suoi poteri nelle mani della Comune che il giorno dopo (30 marzo) si sente autorizzato a proclamare il suo appoggio ai decreti dell'Assemblea eletta. Il 31 incarica Cluseret di organizzare la Guardia nazionale: in seguito alle proteste della Comune fa marcia indietro, revocando la propria decisione. Ma l'indomani reclama per sé la direzione dell'Intendenza, e non attende un decreto ufficiale per cominciare ad appropriarsene. Come il Comitato dei venti circondari dopo il 18 marzo, così il Comitato centrale, una volta eletta la Comune, attraversa una profonda crisi di identità, che fino ai giorni della catastrofe nessuno avrà la capacità di risolvere. Ai clamori provocati dalle sue arbitrarie ingerenze non corrisponde comunque un qualsiasi intervento della Comune per iniziare seriamente l'opera di costruzione di un'armata popolare di tipo nuovo, sicché le preoccupazioni del Comitato si rivelano niente affatto infondate» (V. Mancini, *La Comune di Parigi. Storia della prima rivoluzione proletaria* cit., pp. 160-161). Per P. Milza, *L'année terrible». La Commune* cit., p. 131 la concorrenza tra Comune e Guardia nazionale fu il più grande fallimento dell'organizzazione insurrezionale di marzo.

statalizzazione dei teatri<sup>42</sup>. Ma sorprende anche leggere che il 22 maggio, quando ormai i versagliesi stavano entrando in città e tutto era perduto, il Comitato centrale votò delle condizioni di pace tra Versailles e la Comune. Una proposta di conciliazione assurda, rifiutata dalla stessa Unione repubblicana come irrealistica (lo era fin da marzo, figuriamoci all'inizio della «semaine sanglante»), e anche dannosa, perché sconcertò e rese incerti i quartieri in cui fu affissa<sup>43</sup>. Anche se per poco, la crudeltà degli eventi, la carneficina a spese dei parigini cancellò presto questo episodio. Seguì presto la pubblicazione di un appello alle armi del Comitato di Salute pubblica<sup>44</sup>.

I manifesti lanciati dai futuri rivoluzionari fin da settembre, i cui estensori furono spesso uomini di posizioni politiche in principio non coincidenti, costituivano già una base programmatica per il governo comunardo, anche se naturalmente essi non valevano già di per se stessi da terreno d'intesa per l'amministrazione della città e per le misure specifiche da adottare. Ci si poteva dunque aspettare un'assemblea conflittuale e rissosa come molti parlamenti delle democrazie rappresentative degli Stati liberali. Invece, sulla base dei documenti, si può dire che, nonostante le discussioni continue che avvennero quasi ininterrottamente nei due mesi della Comune, di giorno e di notte, un'assemblea permanente, quella della Comune risenti meno di altre della conflittualità delle assemblee, e su molti punti di capitale importanza le differenze ideologiche (su tutte l'opposizione sempre citata tra la corrente giacobina e la corrente proudhoniana) si sciolsero anche del tutto nella deliberazione dei decreti e delle misure amministrative concrete da prendere, in nome di un'omogeneità della sua ispirazione socialista, che accomunava, fatte salve le differenze di tradizione politica, la maggior parte dei suoi membri. È stato scritto che i comunardi non sarebbero stati uniti da null'altro che dall'esistenza stessa della Comune<sup>45</sup>. Affermazione di ontologia politica per così dire, l'associazione intesa come effetto della mera congiuntura. E se la Comune fosse durata di più, se non avessero agito tanti fattori limitanti e costringenti, il suo sviluppo sarebbe passato per ulteriori conflitti e scissioni. Ma queste congetture lasciano il tempo che trovano: la Comune fu l'effetto di quelle limitazioni e costrizioni. E però fu una convergenza efficace, non sapremo mai quanto momentanea o destinata a durare, sia pure passando attraverso complicazioni e trasformazioni<sup>46</sup>. Tanto più che non si trattò di un mero consiglio municipale, ma per il fatto che, isolato dal resto della Francia, si trovò ad agire libero di potere plasmare una nuova società, fu un vero e proprio organo legislatore e di governo, come mostrano i decreti emanati già dalla fine di marzo. La Comune aveva nominato nove commissioni: Guerra, Finanza, Rifornimenti, Affari esteri, Educazione, Giustizia, Polizia (*Sûreté générale*), Lavoro e commercio, Servizi pubblici. A capo di ciascuna

42 Cfr. P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871* cit., pp. 289 e 308.

43 Cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., pp. 404-405.

44 Cfr. *ivi*, pp. 406-407.

45 Cfr. J. Nicholls, *Revolutionary thought after the Paris Commune, 1871-1885*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 68-69. Per l'autrice, la coesistenza nella Comune, invece di attenuare le differenze ideologiche tra i suoi membri, servì ad accentuarle; in particolare, la divisione tra maggioranza e minoranza si mantenne e anzi accentuò negli anni '70 e '80, in cui si produsse un'inversione rispetto ai giorni della Comune: i membri sopravvissuti della minoranza furono più visibili e attivi di quelli della maggioranza.

46 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., pp. 126-127, per il quale però l'unità ideologica tra diverse tendenze – proudhoniana, blanquista, fourierista e internazionalista le principali –, avvenuta sulla base del motto «France, République, Travail», fu un compromesso instabile, sempre rimesso in questione, che esploderà con l'instaurazione della Comune.

vi era un delegato che rappresentava una sorta di ministro, esse erano infatti il potere esecutivo di una Comune a cui non mancarono certo i momenti della discussione e della deliberazione. Anche troppi, secondo alcuni, data la situazione in cui questo governo si trovava ad operare, così si spiega per esempio la critica del socialista Edouard Vaillant, per cui quello comunardo era «un piccolo parlamento chiacchierone»<sup>47</sup>. E come dimenticare le parole con cui iniziava la lettera di dimissioni da delegato alla guerra di Louis Rossel: «mi sento incapace di portare ancora la responsabilità di un comando in cui tutti deliberano e nessuno obbedisce»<sup>48</sup>.

Tra i molti dibattiti, quello sulla democrazia restò fondamentale, e di esso fece parte anche la scelta di interrompere la pubblicità delle sedute dell'assemblea comunale, un punto assai controverso e legato al forte anti-autoritarismo diffuso tra la popolazione. Le stesse commissioni dovevano sottoporre quotidianamente le proprie scelte e decisioni alla Comune, a cui spettava l'ultima parola. E però le commissioni restavano legate agli *arrondissements*, che avevano commissioni ed associazioni che si occupavano dell'organizzazione locale in molti ambiti, come la ripartizione e distribuzione delle risorse e dei rifornimenti, dei disoccupati, delle scuole, per cui si può parlare nel governo della Comune di una democrazia diretta, coordinata col potere centrale – quello che risiedeva all'Hôtel de Ville. Com'è stato scritto, «la Comune era molto di più del consiglio eletto all'Hôtel de Ville»<sup>49</sup>. Una coordinazione non priva di preoccupazioni, per esempio da parte dei *clubs*, insofferenti nei confronti della delega intesa come limitazione all'esercizio di una sovranità popolare piena e intera; di qui il motivo, così importante per lo spirito comunardo, del controllo dei delegati e l'esplicitazione del ricorso alla revoca qualora necessario<sup>50</sup>. Il legame col governo dei quartieri era così fondamentale che quando ci fu la scissione all'interno della Comune, tra i maggioritari favorevoli al Comitato di Salute pubblica e i minoritari contrari, questi ultimi reagirono con un Aventino presso – così dissero – i troppo trascurati *arrondissements*. Si legga per esempio quanto scrisse il comunardo anarchico Gustave Lefrançais nello stesso 1871:

Ci si dimentica troppe volte che il movimento comunalista doveva avere per obiettivo incessante di rimettere agli stessi cittadini, per mezzo delle loro assemblee di quartiere, la cura di regolare i loro interessi collettivi e locali, e che l'amministrazione centrale doveva essere soltanto la coordinatrice e l'esecutrice delle decisioni prese nelle riunioni locali, invece di rimanere, com'era prima, l'unico giudice e direttore degli interessi di tutti.<sup>51</sup>

Molti documenti testimoniano che di fatto buona parte dell'azione sociale della Comune dipese dalla pressione delle associazioni dei cittadini nei *clubs*, nei quartieri e nelle associazioni di mestiere, rivendicando con orgoglio che la Comune fu una rivoluzione unica nella storia proprio perché unanime e anonima, cioè senza leaders. Significativo di questo atteggiamento in cui la «base» è consapevole che il potere le appartiene di

47 «un petit parlement bavard», citato in J. Rougerie, *La Commune de 1871* cit., p. 62.

48 «[...] je me sens incapable de porter plus longtemps la responsabilité d'un commandement où tout le monde délibère et où personne n'obeit» (in B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., p. 309. La lettera è riportata qui nella sua interezza, pp. 309-312).

49 D. Gluckstein, *The Paris Commune: A revolution in democracy*, London, Bookmarks Publications, 2006, p. 21.

50 Cfr. *ivi*, pp. 64 e 91.

51 G. Lefrançais, *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*, Neuchâtel, Imprimerie G. Guillaume fils, 1871, p. 260, traduzione mia.

diritto e la delega è un male forse necessario ma rischioso, che non deve però dare al delegato statuto e dignità sopra il popolo stesso, è per esempio il giudizio che appare su «Le Prolétaire» a proposito del decreto che abolisce il lavoro notturno nei forni: lo approva, ma ricorda che «il popolo non deve ringraziare i suoi mandatarî semplicemente perché hanno fatto il loro dovere» e rimprovera ai delegati della Comune di «atteggiarsi a provvidenza invece di comprendere tutti i lavoratori in una serie di riforme fondamentali, quali il massimo delle ore lavorative e il minimo salariale»<sup>52</sup>. Come non pensare, per contrasto, a quegli ordinamenti politici, non solo di tipo «autoritario», ma anche «democratico», che invece aspirano e hanno introiettato nelle masse la credenza nella necessità di affidarsi all'uomo della provvidenza, o che, appunto, si atteggia a provvidenza? La Comune non lasciò per l'indomani, per il compimento della rivoluzione, per il suo successo, la costruzione della nuova società, ma si mise immediatamente all'opera e ne diede l'esempio, cominciò a viverla. Si può certo, com'è stato fatto, rimproverare alla Comune la pessima condotta militare (la stessa sottovalutazione della guerra civile), a sua volta dipendente dalla guida politica (troppo deliberativa e democratica, come pure è stato detto, in un momento in cui sarebbe stata indispensabile la direzione centralizzata del partito al potere – è la critica di Trotsky), però va sottolineato che la specificità della Comune per cui ancora oggi la ricordiamo è di essere stata appunto una comune, non un'insurrezione parigina, la sua unicità è in questa azione dei lavoratori francesi che si mettono non solo a lottare ma a vivere socialisticamente, e non aspettano di poterlo fare senza impedimenti. Avremmo altrimenti solo strategia e tattica rivoluzionaria. Se sotto questo punto di vista la Comune è stata lacunosa, è perché ci ha lasciato molto di più.

Del resto, è stato detto che la Comune non fu tanto l'opera dei militanti quanto degli strati popolari, già fortemente mobilitati durante l'assedio, e ancora attivi durante il periodo comunardo, come dimostra la diffusione e proliferazione dei *clubs*, «vere cellule di democrazia diretta», diffusi soprattutto nei quartieri popolari del centro, i primi sei *arrondissements*, e quasi assenti nei quartieri borghesi; proibiti a febbraio, ricompaiono in aprile arrivando ad essere oltre cinquanta, frequentati da uomini e donne, è stato detto, più della piccola borghesia che del popolo, s'inscrivevano nella tradizione politica delle società popolari della Grande rivoluzione. Essi furono centrali nella dinamica della democrazia parigina durante la Comune:

i rapporti fra la Comune e i clubs, essendo mancato il tempo per coordinarli, si mantennero duplici: da una parte di adesione completa, dall'altro di critica permanente. Le masse popolari appoggiavano l'assemblea dell'Hôtel de Ville, le sottoponevano proposte e consigli utili, collaboravano. Ma, nello stesso tempo, la sorvegliavano continuamente e a volte perfino la minacciavano. Ma proprio in questo duplice atteggiamento dei club sta il vero significato della democrazia politica quale la intendevano i comunardi del 1871.<sup>53</sup>

La Comune fu poi l'opera della vivacità delle organizzazioni operaie, delle camere sindacali e dei membri della sezione parigina dell'Internazionale e della forte partecipazione alle riunioni pubbliche; la Guardia nazionale restava poi una forma importantissima di socialità e politicizzazione popolare, «vera spina dorsale della Comune di Parigi e luogo d'incontro e di convivialità funzionante quasi permanentemente»<sup>54</sup>. Questa

52 Cfr. J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871* cit., p. 219.

53 Ivi, p. 180, sui *clubs*, pp. 169-180.

54 Cfr. P. Milza, «L'année terrible». *La Commune* cit., pp. 244-249.



tensione per la democrazia di base ha fatto dire che la Comune era utopistica, nel suo stesso rifiuto del Comitato di Salute pubblica, per l'ideale libertario che animava molti dei suoi membri, preoccupati che il potere potesse diventare strumento di oppressione di una parte sul resto della società o di un capo, come era accaduto nel bonapartismo. Di qui l'assenza totale di gerarchia in seno agli organismi della Comune, anche all'interno di ogni commissione, in cui i membri che ne facevano parte, quasi dieci uomini, erano tutti sullo stesso piano, con eguali poteri<sup>55</sup>. Con questa intenzione, un decreto del 1 aprile sopprimeva il titolo e la carica di generale in capo nell'esercito comunardo, un provvedimento che affiancava anti-autoritarismo e antimilitarismo<sup>56</sup>.

C'è poi una questione più generale. Se certo la Comune era stata più volte evocata, fin da settembre, tanto più intensamente quanto più le autorità negavano le tanto richieste e sospirate elezioni municipali, a questo grido spontaneo si accompagnava un lavoro di organizzazione politica. È questo uno dei punti su cui la letteratura sulla Comune ha più disputato. E non a caso. È un punto gravido di conseguenze e che si collega con l'identità dei comunardi. La tesi della spontaneità della Comune si lega si lega talvolta a un'interpretazione che scredita i comunardi come attori politici e storici con un progetto politico e sociale da realizzare. Torneremo più avanti su questo punto, a cui si collega però una questione centrale nelle interpretazioni sulla Comune: erano i comunardi uomini legati al passato della Rivoluzione francese e delle insurrezioni primo-ottocentesche o erano gli uomini di una nuova rivoluzione, l'incipiente manifestazione delle rivoluzioni e delle organizzazioni socialiste a venire?

Occorre qui citare lo storico Jacques Rougerie, i cui testi fanno parte di una linea interpretativa che inserisce la Comune nella tradizione repubblicana, sminuendo o perfino negando il motivo marxista della lotta di classe<sup>57</sup>. La sua lettura è nota: per lui la Comune fu un'insurrezione sociale del XIX secolo, il suo socialismo ricorderebbe le esperienze tentate nel '48: si sarebbe trattato cioè meramente di dare lavoro a chi non lo aveva, sulla base dell'associazionismo operaio cooperativo e libero. Un programma del genere però non è certo poca cosa, implica molte scelte e categorie sociali, politiche ed economiche già avanzate. Lo stesso Rougerie chiosa a proposito delle cooperative ideate nei pochi giorni della Comune, che esse non erano volte al profitto, ma all'attribuzione egualitaristica al produttore di tutto il valore del suo prodotto<sup>58</sup>. Un'interpretazione che appare dunque fortemente riduttiva alla luce della documentazione che lo stesso Rougerie produce, tra cui un'analisi del decreto del 16 aprile sulle officine abbandonate e la loro statistica, inventariazione e conversione in cooperative, o la democrazia operaia nelle stesse officine, con il programma specifico, elaborato tra gli altri da Frankel di una Comune della classe operaia. Il socialismo del XX secolo, scriveva lo storico francese,

55 Una scelta che per P. Milza, «*L'année terrible*». *La Commune* cit., p. 130, non mancava di nobiltà, e però era foriera di germi di morte che non tarderanno ad avere ragione della Comune e aumentava gli interminabili dibattiti rendendo difficile giungere a delle decisioni. Alla stessa pagina è citato Jules Vallès che nel suo «*Cri du peuple*» del 2 aprile proclamava: «*Pas de président, pas de maire, pas de général en chef: ce sont des images de monarchie, une première étape vers la tyrannie*».

56 E che fu esiziale alle sorti militari della Comune, con la troppo prematura abolizione della coscrizione obbligatoria, secondo J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871* cit., p. 240.

57 Cfr. anche le opere di Jeanne Gaillard e William Serman, inquadrate nella linea «repubblicana» da R. Tombs, *The Paris Commune 1871* cit. pp. 204-207.

58 Cfr. J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., pp. 186-187, e poi la discussione documentata da p. 173 sulla «questione suprema», cioè se la Comune fu un governo socialista.

può certo interrogarla, interpretarla, cercarvi i propri riferimenti, ma non deformarla<sup>59</sup>. E, appoggiandosi, ma forzandolo, al pensiero di Marx, sostiene che il 1871 fu l'ultima delle rivoluzioni parigine, francesi, del XIX secolo, ammonendo «Che non ci si aspetti dai comunardi [*Communeux*] delle realizzazioni che saranno quelle del socialismo del XX secolo»<sup>60</sup>. La Comune rappresenterebbe così un crepuscolo più che un'aurora<sup>61</sup>. Tale questione è evidentemente mal posta. L'operaio del 1871 non è certo più quello di vent'anni prima, e tuttavia il proletariato parigino includeva ancora elementi e mestieri tradizionali. Dal punto di vista dello sviluppo industriale e operaio, quella della Comune fu un'epoca di transizione:

Qual è dunque il «momento» storico che non contiene ad un tempo le sopravvivenze del passato e i germi di uno sviluppo a venire? Sta qui l'originalità della Comune e sta qui, anche, la complessità del movimento. Gli insorti del 1871 non hanno infranto completamente i vincoli col passato e tuttavia preannunciano l'avvenire.<sup>62</sup>

Un'altra lettura, quella di David Harvey, attualizza fortemente il proletariato preindustriale comunardo a quello che si ritrova ora nel capitalismo avanzato: proponendo di considerare la città, più che la sola fabbrica, come primo luogo di produzione del plusvalore, Harvey osserva che quello della Comune di Parigi era un tipo di proletariato assai diverso da quello a cui la sinistra ha attribuito un ruolo di avanguardia: era caratterizzato da impieghi incerti, episodici e temporanei, un proletariato che non poteva essere organizzato sul luogo di lavoro. La Comune avrebbe anticipato così una situazione che si trova ora nel capitalismo avanzato, con la sua diminuzione del proletariato di fabbrica. Occorre allora riconoscere, secondo Harvey, le capacità rivoluzionarie dei produttori urbani disorganizzati<sup>63</sup>. Torneremo più avanti sulla composizione sociale dei comunardi. Anche Rougerie trova però un'eredità nuova della Comune, o perlomeno un atteggiamento che prospetta il quadro nuovo del comunismo novecentesco con la sua diffidenza verso la democrazia repubblicana, quando, riferendosi alla Francia, scrive che l'atroce repressione della Comune determinerà il sospetto verso la Repubblica «borghese» da parte della classe operaia alla fine del XIX secolo, socialisti, anarchici, sindacalisti rivoluzionari, poi comunisti. Nella difficoltà di riconciliare *La Marsigliese* e *L'Internazionale*, Jaures dovette spesso cercare di convincere i proletari che la Repubblica era «la cosa di tutti» mentre della Comune preferiva non parlare<sup>64</sup>. Il fatto era che la Comune aveva segnato una rottura definitiva, dopo la quale le vecchie idee e le forme precedenti di associazione rivoluzionaria persero la loro potenza. I militanti francesi del periodo successivo alla Comune si allontanarono dallo stesso riferimento al modello della Grande rivoluzione, venne meno il legame che prima del marzo 1871 e durante i due mesi di governo comunardo alcuni o molti sentivano ancora tra la propria azione politica e quel passato glorioso<sup>65</sup>.

59 Cfr. *ivi*, p. 6.

60 Cfr. *ivi*, p. 176.

61 Cfr. J. Rougerie, *Procès des communards*, Paris, Julliard, 1964, p. 241. Lo stesso Rougerie, rispetto a questa sua formula precedente, che pure non rinnega, riporta un testo comunardo anonimo del 15 aprile 1871, che chiama la Comune esplicitamente «l'alba», cfr. *Paris libre 1871 cit.*, pp. 245-247.

62 Cfr. J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871 cit.*, pp. 382-384.

63 Cfr. D. Harvey, *Rebel cities: From the right to the city to the urban revolution*, London - New York, Verso, 2012, pp. 129-130.

64 Cfr. J. Rougerie, *La Commune de 1871 cit.*, p. 122.

65 Cfr. J. Nicholls, *Revolutionary Thought after the Paris Commune, 1871-1885 cit.*, pp. 8 e 81-111.

Se si tiene presente questa problematica, non si può dire che la Comune sia sorta a caso, in modo del tutto estemporaneo e impreveduto, senza cioè che prima di essa non vi sia stato un lavoro di organizzazione politica. Attraverso una rassegna delle interpretazioni non solo di destra o ostili alla Comune, ma in questo caso soprattutto di quelle più lievemente critiche, Henri Lefebvre ha mostrato come la tesi della spontaneità del movimento insurrezionale ne presupponga l'irresponsabilità, l'assenza di obiettivi. Lefebvre peraltro sostiene di volere evitare la dicotomia spontaneità – organizzazione, e però in un altro punto del suo testo sostiene che la Comune sia nata spontaneamente. Nel 1870 e 1871 per Lefebvre si ebbe un'insurrezione spontanea del popolo contro lo Stato burocratico e militare, contro l'esercito permanente, contro la polizia, i giudici, il fisco, istituzioni che lo avevano oppresso e che odiava: sopprime queste istituzioni, si entrerà in una vita nuova, nella festa perpetua della libertà. Questa, per Lefebvre, l'utopia spontanea del popolo parigino, una spontaneità che portava in sé senso e realtà nuovi (e l'ingenuità che trova in molti manifesti, che già parlavano della fine dell'antagonismo di classe e delle costrizioni del potere). E però, seppure la spontaneità contenga l'impulso fondamentale e necessario che permette a una teoria rivoluzionaria di entrare nelle masse e diventare forza politica, essa è insufficiente: la spontaneità è insufficiente, si fa schiacciare «spontaneamente» e va alla deriva verso posizioni riformiste o reazionarie se l'organizzazione politica non interviene ad orientarla. Lefebvre nota poi che un elemento sociale che rafforzò la spontaneità fondamentale dell'insurrezione comunarda furono gli intellettuali declassati, uomini attivissimi nella Comune, e che, a causa del loro carattere marginale nella società stabilita, avevano qualche cosa d'indefinito e d'illimitato nella loro volontà e portarono il loro romanticismo rivoluzionario nel linguaggio e nella prassi della Comune. Si trattò per Lefebvre di un autentico gruppo sociale, catalizzatore dei movimenti spontanei e come questi ultimi, necessario e insufficiente per condurre a termine una rivoluzione<sup>66</sup>. La tesi del movimento non spontaneo ma organizzato è quella propria delle interpretazioni di sinistra o delle critiche di sinistra della Comune, ma con delle eccezioni relevantissime, su tutte quella di Lenin. La si ritrova per esempio nel volume di Bruhat, Dautry e Tersen, che contestano la tesi storiografica dello «spontaneismo popolare». Certo, il Comitato centrale non ebbe in alcun modo la guida della giornata del 18 marzo (né gli internazionalisti, alcuni di loro però furono protagonisti fin da subito, tra di loro Avrial, Duval e Varlin), i cui fatti furono una reazione all'azione e alla provocazione di Thiers, e però agì immediatamente, coordinandosi col moto popolare, che era già politico, così come fu politica l'occupazione di Parigi, l'insediamento all'Hôtel de Ville, la bandiera rossa posta sul suo tetto: «Si tratta di opporre, secondo una tattica più volte sperimentata, le masse popolari a tutto ciò che potrebbe inquadrate, guidarle o coordinare la loro azione»<sup>67</sup>. La crescita dell'associazionismo sindacale alla fine dell'Impero ne è un elemento importante, senza il quale non si comprendono le misure che saranno prese dalla Comune. Vi era stata, a partire dal 1860, una rinascita del movimento operaio francese, che contro l'Impero, aveva unito le proprie forze con quelle dell'estrema sinistra repubblicana<sup>68</sup>. Ciò, «il richiamo alla tradizione rivoluzionaria democratico-repubblicana, è un elemento positivo perché mobilita energie rivoluzionarie non socialiste, che non sarebbero quindi disposte a battersi per il socia-

66 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., pp. 53-54, 145, 152-153 e 320-321.

67 Cfr. J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871* cit., 126, 130 e 164.

68 Cfr. J. Rougerie, *La Commune de 1871* cit., pp. 9-11.

lismo ma sono disposte a battersi contro l'ordine politico e sociale esistente»<sup>69</sup>. Certo, Lissagaray contesterà proprio che questa intesa coi repubblicani abbia tenuto e criticherà duramente la «frazione radicale-liberale» che abbandonò la Comune dopo le elezioni<sup>70</sup>. Sono del resto i repubblicani moderati ad avere impedito che una Comune come corpo legislativo nascesse prima, il 4 settembre 1870, con un'operazione politica che allontanava da questa tendenza il popolo parigino, che del resto si accontentava ancora di un semplice cambio di governo. Sarà la delusione provocata presto dal governo di Difesa nazionale a prepararlo ulteriormente alla insurrezione non solo politica, ma sociale, e alla Comune<sup>71</sup>. E comunque, duramente osteggiato dalla persecuzione della polizia bonapartista nel maggio 1870, il lavoro di organizzazione politica verrà certo accelerato dagli eventi dei mesi precedenti: la guerra e l'assedio estenuante, avvenuto durante un inverno rigidissimo che porterà Parigi alla fame e alla disperazione, una città che si vedeva svuotata dalla maggior parte degli elementi borghesi (e allora che la società sia basata su un'opposizione di classe appare evidente, come sempre, per le diverse scelte che sono possibili alle diverse classi di fronte alle emergenze), il conflitto politico contro le organizzazioni popolari voluto da Thiers, spinto a ciò anche dai grandi capitalisti e speculatori finanziari che stavano dietro di lui e che lui rappresentava. La fuga e l'assenza di parte del corpo sociale, la componente alto-borghese e parte di quella borghese, è un elemento importante che comporta una semplificazione della composizione di classe e rende estremamente più agevole la realizzazione del corso democratico.

In questo contesto, avviene, un'accelerazione della maturazione politica di molti militanti e membri della Guardia nazionale e dei comitati, favorita da quei membri che già si muovevano verso un cambiamento rivoluzionario<sup>72</sup>. Elemento non trascurabile della radicalizzazione popolare alla vigilia della Comune fu poi la reazionaria Assemblea nazionale uscita dalle elezioni dell'8 febbraio imposte da Bismarck, espressione principalmente dei rurali delle province monarchiche, particolarmente orleaniste, come orleanista era stato anche Thiers, nemico giurato delle classi popolari e del socialismo. Quest'Assemblea antipopolare il 10 marzo prese come propria sede Versailles, la città reale invisata ai *citoyens*, tenendosi lontana dal popolo di Parigi (che aveva votato prevalentemente per repubblicani e socialisti), intendendo così dominarlo dall'esterno, e che aveva già cominciato ad opprimere limitando la paga della Guardia nazionale, annullando brutal-

69 L. Basso, *La Comune di Parigi* cit., p. 165.

70 Cfr. P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871* [1876] cit., pp. 179-180 (cap. XI).

71 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., pp. 99-106.

72 Cfr. V. Mancini, *La Comune di Parigi. Storia della prima rivoluzione proletaria* cit., che ha insistito sulla politicizzazione delle proteste, sull'instancabile lavoro di rivoluzionari come Varlin e altri, che entrarono nei battaglioni della Guardia nazionale e nel Comitato centrale. «La Révolution libératrice, libertaire, se prépare, se construit lentement, et dans la rude discipline et l'éducation syndicales»; a Parigi, nell'ultimo anno dell'Impero, ogni professione ha ormai la propria associazione, cfr. J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., pp. 20-24, che nel ricordare il possente movimento che si sviluppa alla fine degli anni '60 sotto l'impulso dei militanti dell'Internazionale, ricorda, primo fra tutti Varlin, «de loin l'une des plus extraordinaires figures de l'histoire ouvrière française», e di cui sono riportati degli articoli di giornale, in cui tra l'altro si trova la critica dello Stato accentratore e autoritario che nomina i dirigenti che controllano il mondo del lavoro, facendo dei lavoratori dei meri ingranaggi incoscienti, cfr. E. Varlin, *Les sociétés ouvrières*, in «La Marseillaise», 11.3.1870, in *ivi*, p. 22. Varlin, ucciso a 31 anni durante la «semaine sanglante», è stato definito dal compagno Malon come la personalità preponderante dell'Internazionale parigina dopo il 1868, in contatto con quasi tutti i movimenti operai europei, cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., pp. 481-482.

mente la moratoria sui debiti e sugli affitti stabilita ad agosto e ristabilendo integralmente il pagamento immediato dei debiti, in una città ancora prostrata dagli effetti dell'assedio, con una popolazione in buona parte rimasta priva di occupazione, piccoli borghesi caduti nella condizione di proletari. Un odio cieco e un volontario atteggiamento di provocazione politica, un attacco di classe e un estremo affronto a Parigi e al suo patriottismo, che doveva radicalizzare parte degli stessi repubblicani, doveva mostrare di che pasta erano fatti gli altri, e doveva lasciare solo il popolo parigino, che non poteva quindi che puntare sulle proprie autonome organizzazioni. D'altronde, vale anche il ragionamento inverso: la politica così decisamente ostile dell'Assemblea nazionale a maggioranza conservatrice, che abbandona anche i modi paternalistici che erano stati propri del governo di Napoleone III (soprattutto nella prima metà degli anni '60) rivela la preoccupazione, il timore nei confronti del popolo parigino che si stava già organizzando da sé. C'è una dialettica tra oppressione e organizzazione popolare nella storia concreta, e non una direzione univoca. Lefebvre ha visto in questo attacco del nuovo governo a Parigi un fenomeno sociologico davvero notevole: un'intensificazione dell'odio di classe nella maggior parte dei «ricchi», soprattutto in provincia, tra i proprietari fondiari e una frazione significativa della borghesia (mentre un'altra frazione rimaneva liberale, repubblicana moderata), che, sostenendosi sull'ideologia religiosa, condusse a un'offensiva generalizzata contro il patriottismo popolare dei «poveri» di tendenza socialista<sup>73</sup>.

Le rivendicazioni di tipo sociale erano infatti presenti fin dal settembre nei movimenti cittadini per le elezioni. Però con gli eventi immediatamente successivi al 18 marzo si ha rapidamente uno spostamento dal tema del repubblicanesimo alle questioni sociali nella misura in cui i lavoratori emergevano in primo piano nel movimento delle Guardie Nazionali<sup>74</sup>. La specificità e la forza della Comune è consistita in effetti nell'aver impostato, dalla posizione delle classi subalterne, una serie di misure sociali, che hanno permesso di scorgere una nuova forma di società. La sua debolezza stava invece nella sua disorganizzazione politica. Questo è un punto estremamente delicato. Va ricordato sempre che si sta discutendo di un governo durato soltanto due mesi, che ha dovuto operare in condizioni particolarissime che ne hanno limitato l'autonomia: il governo di una capitale isolata di un paese che aveva appena perso una guerra, con l'invasore che ne occupava il territorio, nel quale le altre eterogenee Comuni cadono presto (con la caduta di Marsiglia, a inizio aprile, si estingue il movimento comunardo nelle altre città francesi) e con un governo nazionale che fin da principio ha inteso esclusivamente annientarlo. E però, essendo *questo* la Comune, essendo cioè sorta in un contesto del tutto sfavorevole a un suo sviluppo ulteriore, può forse valere l'osservazione che la ricchezza di figure drammatiche e di personaggi ormai leggendari sia inversamente proporzionale a una più compatta organizzazione gerarchica partitica che, nelle rivoluzioni che hanno avuto un maggior successo o un decorso non così breve, permette l'emergere cronachistico e narrativo solo di pochi leader e dei loro oppositori. Avrebbe potuto forse essere Auguste Blanqui il leader della Comune? Blanqui, imprigionato in Occitania, eletto testa di serie in molti quartieri parigini, che la Comune voleva scambiare con l'arcivescovo Darboy e altri ostaggi, proposta rifiutata ostinatamente da Thiers: «Sapeva – come scrisse Marx – che con Blanqui avreb-

73 H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., p. 208.

74 «Le mouvement purement de défense républicaine au début prenait de suite couleur sociale par cela seul que des travailleurs le conduisaient» (P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871* cit., p. 137).

be dato alla Comune una testa»<sup>75</sup>. Il prestigio di Blanqui era assai grande, ma forse non sarebbe stato accettato in modo eguale da tutti e certo non avrebbe annullato il desiderio di partecipazione diretta, che è uno degli aspetti prominenti dell'esperienza comunarda. Del resto, lo stesso Marx, riportava, nel *Primo abbozzo della Guerra civile in Francia*, un articolo del «The Daily News», che lamentava in questo modo nella Comune l'assenza di un'autorità riconosciuta: «È irritante» («Daily News» 6 maggio. Corrispondenza da Parigi), «comunque, e scoraggiante che, quale che sia l'autorità posseduta dalla Comune, cambi continuamente di mano, e che non sappiamo oggi in chi risiederà il potere domani... In tutti questi perpetui cambiamenti si vede più che mai l'assenza di una mente che comanda. La Comune è un concorso di atomi equivalenti, ciascuno geloso dell'altro e nessuno che abbia il supremo controllo sugli altri». E Marx, poche righe sopra denunciava l'idolatria del capo e dell'autorità come pregiudizio borghese: «Ciò indigna il borghese che ha un immenso bisogno di idoli politici e di 'grandi uomini'»<sup>76</sup>.

Comunque sia, sono proprio alcuni dei decreti contenenti le misure sociali della Comune che costituiranno, a partire dallo stesso Marx, la ragione principale dell'ammirazione verso questo autogoverno popolare. E però è stata anche rilevata la mancanza di una tendenza unitaria, cioè di un piano politico in queste misure, che sostenesse i diversi decreti. Per esempio, da Lissagaray, che enumera anche le misure minori, e le critica in quanto disorganiche, proposte di soggetti diversi non interagenti gli uni con gli altri (salva solo la *Délégation du Travail*, guidata dall'internazionalista Léo Frankel). Una confusione istituzionale, destinata a complicarsi sempre di più, peggiorata dalla creazione il 28 aprile del Comitato di Salute pubblica<sup>77</sup>. Un proscenio politico estremamente complesso, dunque, quello della Comune, che porta inevitabilmente alla domanda: chi erano i comunardi?

I comunardi non erano comunisti, o meglio i comunisti vi costituivano una minima parte (e tra essi quasi nessun «marxista»<sup>78</sup>): vi erano socialisti utopisti, anarchici, collettivisti. La maggioranza nel Consiglio della Comune era costituita da neogiacobini «romantici», come sono stati chiamati, per la loro idealizzazione del 1793<sup>79</sup>, di cui i rappresentanti più significativi furono i due vecchi nemici Félix Pyat e soprattutto Charles Delescluze – che sarà l'ultimo leader della Comune. Su questi neogiacobini, nello stesso maggio 1871 ebbe parole durissime Bakunin, che – pur criticando il giacobinismo come ideologia borghese, il cui limite era stato l'attestarsi sull'emancipazione solo politica, nell'aver cioè sviluppato il solo «intelletto politico», per usare le parole di uno scritto giovanile di Marx<sup>80</sup>, e non intenderne l'incompletezza rispetto alla vera emancipazio-

75 K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 318.

76 K. Marx, *Primo abbozzo de «La guerra civile in Francia»*, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871)* cit., pp. 478-479.

77 Cfr. *ivi*, pp. 241-244. Lissagaray condanna peraltro anche l'Aventino della minoranza che abbandonò il consiglio comunale, cfr. *ivi*, pp. 290-291 (cap. XXIV).

78 J. Rougerie, *Paris libre* cit., pp. 189-190, cita i soli Auguste Serrailier, mandato dall'Internazionale e da Marx, ed Elisabeth Dmitrieff, mentre Frankel ancora non sarebbe stato marxista. D'altra parte, Rougerie osserva opportunamente che Marx pensava che il suo pensiero e la sua pratica dovessero esprimere il «movimento reale della classe operaia», e pertanto la comune, in quanto «movimento reale» faceva senza saperlo del marxismo.

79 Una parodia del 1793, secondo H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., p. 40, che sostiene che questa imitazione del 1793 contribuì non poco al fallimento della Comune.

80 Cfr. K. Marx, *Glosse critiche in margine all'articolo: «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»*, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. III. 1843-1844*, a cura di N. Merker, Roma,

ne, che è economico-sociale – riteneva storicamente uomini come Danton, Robespierre, Saint-Just «gli ultimi eroi della classe borghese», autori della Grande Rivoluzione, da ammirare per «la grande potenza rivoluzionaria» e le qualità che possedevano in misura eminente, «il fuoco sacro, il culto della giustizia, della libertà e dell'uguaglianza». L'anarchico russo negava invece qualsiasi continuità, dopo il 1830 e il 1848, tra gli uomini della Grande Rivoluzione e i neogiacobini che stavano agendo in quei giorni nella Comune di Parigi, «giacché quelli di oggi non sono che dei pallidi fantasmi e degli aborti ridicoli, delle caricature degli eroi del secolo passato»<sup>81</sup>. Altrove Bakunin ebbe parole meno dure, riconoscendo anzi la continuità e anche la tempra umana dei leggendari giacobini del 1793 ai neogiacobini comunardi, in particolare a Delescluze, ribadendo però la loro natura di epigoni e il carattere anacronistico del giacobinismo, che avrebbe necessariamente dovuto spostarsi verso la rivoluzione economica e sociale richiesta sempre più dalle masse popolari<sup>82</sup>.

Quanto all'Internazionale, la sua sezione parigina venne fondata nel gennaio 1865 da Henri Tolain, Eugène Varlin e Benoît Malon, operai autodidatti. Tutti erano stati membri della delegazione di lavoratori francesi all'Esibizione di Londra del 1862, voluta da Napoleone III, che portò all'incontro di questi operai con i rappresentanti delle *trade unions* e con Marx ed Engels. La sezione parigina dell'Internazionale fu sciolta tre volte negli anni immediatamente precedenti la Comune<sup>83</sup>. Gli operai che vi aderivano erano assai diversi ideologicamente, e, come nella stessa Internazionale, il pensiero marxiano non era tra loro certo dominante. Il loro operaiismo era intriso di elementi proudhonisti e anarchici. Senza parlare di Tolain, proudhonista, considerato nei primi anni il membro più influente della sezione parigina, che aveva sempre difeso, anche nei congressi dell'Internazionale, le posizioni mutualistiche e la proprietà privata, e che, eletto deputato all'Assemblea nazionale nelle elezioni dell'8 febbraio 1871 dai lavoratori di Parigi, dopo la proclamazione della Comune era rimasto in carica, nonostante l'esplicita indicazione data dall'Internazionale a tutti i rappresentanti dei lavoratori di abbandonare l'Assemblea reazionaria. Sarà espulso il 12 aprile dalla sezione parigina dell'Internazionale,

---

Editori Riuniti, 1976, p. 214.

- 81 M. Bakunin, *Tre conferenze agli operai della Valle di Saint-Imier*, in *La Comune e lo Stato* cit., pp. 52-53.
- 82 M. Bakunin, *Preambolo per la seconda parte dell'«Impero knuto-germanico»*, in *ivi*, p. 78: «Vi sono poi i giacobini sinceramente rivoluzionari: gli eroi, gli ultimi rappresentanti onesti della fede democratica del 1793, capaci di sacrificare e la loro unità e la loro autorità tanto amate alle necessità della rivoluzione, piuttosto che piegare la loro coscienza davanti alla prepotenza della reazione. Questi giacobini magnanimi, alla cui testa si pone naturalmente Delescluze – anima grande e forte carattere – vogliono il trionfo della rivoluzione innanzi tutto. Ma siccome non c'è rivoluzione senza masse popolari, e siccome in queste è oggi eminentemente sviluppato l'istinto socialista, i giacobini non possono più fare altra rivoluzione che non sia economica e sociale; e così giacobini di buona fede, lasciandosi vieppiù trascinare dalla logica del movimento rivoluzionario, finiranno per diventare dei socialisti loro malgrado».
- 83 Louise Michel in *La Commune. Histoire et souvenirs* (1898) cit., pp. 29-35, descrive e documenta la prima volta che, nel marzo 1868, gli internazionalisti comparvero come accusati davanti a un tribunale. Erano in quindici, tra cui Camélinat, Delahaye e Tolain. Allora se la cavarono con una piccola multa. L'Internazionale fu dissolta, e questa era, secondo Louise Michel, la maniera migliore per farla crescere: la propaganda fatta dal tribunale rese l'Internazionale più popolare, e il numero degli internazionalisti aumentava ad ogni dissoluzione dell'associazione. In maggio fu, tra gli altri, la volta di Malon e Varlin di essere giudicati. Questa volta ci furono condanne alla prigione, sebbene di pochi mesi, che in un processo successivo, nello stesso 1868, arrivarono anche a un anno di detenzione (ancora, tra gli altri, Malon e Varlin).

espulsione ratificata in seguito dal Consiglio generale. Lefebvre distingue l'azione degli internazionalisti a titolo individuale – furono animatori di comitati locali, comandanti di battaglioni della Guardia nazionale, animatori e rivoluzionatori del Comitato centrale, promotori di manifesti e azioni politiche e sociali – dall'azione dell'Internazionale, che, priva di una teoria politica, esitò, rimanendo più vicina a un movimento che a un partito, oscillando, nella sua disomogeneità, tra un repubblicanesimo puro e semplice e l'organizzazione professionale, in senso strettamente economico, delle varie branche della classe operaia. Lefebvre conclude così che gli internazionalisti prima e durante la Comune contribuirono a dare un contenuto rivoluzionario, socialista e proletario al movimento parigino, ma non ne diressero le forze sociali, neanche prepararono e orientarono il movimento, e, nonostante tutto ciò che si può dire sull'apoliticità e il riformismo dei proudhoniani, la sola ideologia che presentasse allora un progetto politico, per quanto contraddittoriamente lacerato appunto tra riformismo e rivoluzionarismo, e la sola ideologia di cui fossero armati gli uomini della Comune (giacobinismo e blanquismo dovendosi intendere alla stregua di meri atteggiamenti d'azione), era il federalismo di Proudhon<sup>84</sup>.

Pressoché tutti i libri che si occupano della Comune hanno un capitolo o una sezione dedicati alla discussione della questione se si trattò di una rivoluzione *socialista*. Se socialista fu senz'altro la sua azione su molti punti, e se si vuole anche la sua ispirazione principale, tuttavia, dal punto di vista storico, non è possibile, neanche da parte dei commentatori più entusiastici, una risposta risolutamente affermativa. Il poco tempo a disposizione del governo comunardo, la diversità tra le sue anime, giacobina e blanquista, mutualista e socialista, il contrasto tra i suoi membri, tra le sue istituzioni, su tutte appunto quello tra il Comitato centrale della Guardia Nazionale e la Comune stessa, ma anche le diverse impostazioni e i contrasti tra le commissioni in cui la Comune divise i propri lavori e il proprio governo, e poi il conflitto con Versailles, l'assedio e la guerra civile, sono tutti elementi che rendono le diverse scelte fatte valutabili da differenti angolazioni ideologiche e storiche. In una lettera del 1874 Engels scrisse che la Comune «dal punto di vista intellettuale fu assolutamente figlia dell'Internazionale, seppure questa non avesse mosso un dito per farla, ed entro tali limiti l'Internazionale ne fu anche con piena ragione considerata responsabile», e fu, viceversa, grazie alla Comune che l'Internazionale divenne una «potenza morale»<sup>85</sup>. Un aspetto da tenere sempre presente, infatti, in chiave storica in generale e di storia delle idee, è l'effetto della Comune nel formare e foggiare, nel chiarire a se stesse e differenziare le formazioni socialiste e anarchiche che seguiranno, un vero e proprio spartiacque nella storia del movimento operaio. Anche Bakunin, concludendo nel maggio 1871 una conferenza agli artigiani svizzeri di Saint-Imier, esclamava:

Non è senza ragione che i giornali borghesi accusano l'Internazionale di aver prodotta questa magnifica sollevazione di Parigi. Sì, diciamolo con fierezza, sono i nostri fratelli internazionalisti che col loro lavoro perseverante hanno organizzato il popolo di Parigi e hanno reso possibile la Comune<sup>86</sup>.

Questo già dimostra come lo stesso riferimento all'Internazionale, e al socialismo, non fosse affatto univoco dal punto di vista dei riferimenti teorici e della stessa azione politi-

84 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., pp. 150-151 e 358.

85 F. Engels, Lettera a Friedrich Adolph Sorge del 12 [17] settembre 1874, in K. Marx - F. Engels, *Lettere 1874-1879*, Milano, Edizioni Lotta Comunista, 2006, p. 35.

86 M. Bakunin, *Tre conferenze agli operai della Valle di Saint-Imier* cit., p. 69.



ca. Bakunin era più vicino alle posizioni dei proudhonisti e vi erano tendenze anarchiche da lui stesso influenzate, mentre coloro che si rifacevano più direttamente a Marx ed Engels erano una minoranza. Altrove però lo stesso Bakunin riconosce che «la maggioranza dei membri della Comune non erano propriamente socialisti, e se essi si sono mostrati tali, ciò si deve al fatto che sono stati ineluttabilmente trascinati dalla forza delle cose, dalla natura del loro ambiente, dalla necessità della loro posizione, e non dalla loro intima convinzione», i veri socialisti della Comune (tra cui Bakunin menziona il solo «nostro amico Varlin») erano quattordici o quindici, sovrastati dalla maggioranza giacobina<sup>87</sup>.

Che la Comune non potesse dunque essere intesa come una rivoluzione *sic et simpliciter* socialista lo sapevano bene i contemporanei. Solo la propaganda malintenzionata dei governi, in primo luogo naturalmente quello francese, la spacciava per una rivoluzione comunista, per un dispotismo dell'Internazionale, e del suo «grand chef», Marx. In polemica con la tesi di Henri Lefebvre, che vede egemone, all'interno della Comune, la dottrina proudhoniana a cui si deve l'idea centrale del programma comunardo, cioè quella dei consigli di cittadini che gestiscono direttamente e democraticamente le questioni che sono interesse di tutti, e l'ispirazione decentralizzatrice, di matrice anarchica<sup>88</sup>, Jacques Rougerie osserva che si sbaglia a ridurre il giacobinismo a dittatura autoritaria: nel giacobinismo dal 1793 ai neogiacobini che si ritrovarono a capo della rivoluzione parigina del 1871, il progetto decentralizzatore è fondamentale, e lo si ritrova ripetuto costantemente nella Costituzione del 1793, col motivo di non governare troppo dal centro, ma di lasciare spazio all'autonomia locale delle Comuni e delle entità territoriali minori all'interno delle Comuni stesse<sup>89</sup>. Inoltre, contesta che gli internazionalisti di Parigi possano essere qualificati come proudhoniani, come emerge dalle loro biografie<sup>90</sup>, o anche come moderati, come in altra storiografia, e li avvicina invece al giacobinismo, addirittura alla tradizione dei *sans-culottes*, riportando così la loro azione all'indietro verso la Grande Rivoluzione e decontestualizzandola dall'operismo di quegli anni. Vi era, ricorda Rougerie, «la prodigiosa memoria della Parigi popolare» e nei club il linguaggio riprendeva le parole del '92 e del '93, così come il calendario rivoluzionario, la Comune nasce il 7 germinale, fiorisce nel floreale e muore nel pratile. Delescluze era un simbolo di questa continuità: era stato commissario della Repubblica nel 1848, ma non il solo a coltivare la passione per la grande Rivoluzione; il comunardo Vermorel aveva ripubblicato nel 1866 e 1867 i classici della Rivoluzione, Robespierre, Danton, Marat, Saint-Just. L'uomo del popolo si sentiva ancora della Montagna<sup>91</sup>. Benoît Malon però aveva scritto che Delescluze, benché per il suo passato appartenesse ai rivoluzionari del '48, non professava un giacobinismo stretto ed era invece accessibile a idee più avanzate, tenendosi all'esterno dei due partiti della Comune: aveva votato a volte con la maggioranza, altre volte con la minoranza, e la sua influenza si faceva sentire sulle due frazioni della Comune, di cui fu il capo più influente<sup>92</sup>. Però, tra vecchie idee dei sanculotti e nuovo socialismo otto-

87 M. Bakunin, *Preambolo per la seconda parte dell'«Impero knuto-germanico»* cit., p. 78.

88 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., pp. 139 e 147.

89 J. Rougerie, *La Commune de 1871* cit., pp. 81-82.

90 Cfr. J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871* cit., p. 164, per cui la trentina di aderenti all'Internazionale eletti al Consiglio della Comune erano per due terzi proudhoniani e per un terzo blanquisti (vicini a Marx solo Frankel e Serrailier).

91 Cfr. J. Rougerie, *La Commune de 1871* cit., pp. 92-93.

92 Cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., pp. 140-141. Di Vermorel peraltro qui Malon ricorda che aveva fin da principio il presentimento della sconfitta, e, pur disperando del successo della rivoluzione, era pronto a morire per essa. Di Delescluze ricorda anch'egli la morte

centesco è il primo aspetto che prevale nel comunardo del 1871, secondo Rougerie, che nega che «la ribellione comunalista [sia] la prima delle vere rivoluzioni socialiste», non vi prevarrebbe l'antagonismo di datore di lavoro e salariato, di padrone e proletario, la moderna lotta di classe insomma, ma l'antagonismo si esprimerebbe ancora in vecchie coppie categoriali come pigro/lavoratore, parassita/produttore, godimento/lavoro, i termini «proletario», «servo» e «schiavo» sono usati come sinonimi, e il nemico prossimo restano il droghiere, il prete e il proprietario immobiliare<sup>93</sup>. Resta nondimeno che la massa degli insorti fu di lavoratori, come conclude lo Stesso Rougerie, se anche non si tratti ancora di operai nel senso moderno del termine né per la natura della loro professione né per il modo di lavoro, fu anche per lui, quella del 1871, l'insurrezione della Parigi del lavoro, a mezza strada tra la figura ottocentesca di popolo e il proletariato industriale<sup>94</sup>. Se anche si può argomentare che non fosse ancora «luogo comune», troviamo però, per esempio, chiaramente espressa in più occasioni la dicotomia dell'emancipazione politica raggiunta dalla borghesia con la Rivoluzione francese e dell'emancipazione proletaria, che sarebbe ormai all'ordine del giorno<sup>95</sup>. E, contrariamente alla lettura di Rougerie, troviamo un deciso antigiacobinismo negli internazionalisti, per esempio in Malon, che fa propria la tesi dei giacobini come «rappresentanti dichiarati della borghesia», considerando l'«idea giacobina» come «nient'altro che la continuazione dei procedimenti inquisitoriali e monarchici applicati alla rivoluzione», pur ammettendo la «vittoria sul passato» costituita dalla Grande rivoluzione, che, sebbene avesse dato il potere alla sola borghesia, aveva aperto la strada a trasformazioni più radicali. Peraltro, nel suo libro Malon oppone costantemente la scissione, nella Comune, tra la maggioranza giacobina e la minoranza socialista, di cui faceva parte<sup>96</sup>. Altrove Rougerie fa riferimento ai progetti

---

cercata sulle barricate durante la «semaine sanglante», e sintetizza così la sua figura durante la Comune: «Quoique jacobin, son profond dévouement pour le peuple l'avait attaché à la révolution communale, dont il fut le chef le plus influent» (ivi, p. 478).

- 93 Cfr. J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., pp. 40 e 244-245. Per un avvicinamento dell'insorto del '71, per la sua mentalità e condotta, aspirazioni politiche e sociali, alla *sans-culotterie* quale descritta da A. Soboul (in *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire*, Paris, Clavreuil, 1958, poi in *Les Sans-culottes*, Paris, Seuil, 1968), cfr. ivi, pp. 224-244. Qui Rougerie si sforza di mostrare che, come i sanculotti, i comunardi erano innanzitutto anticlericali e antireligiosi; poi detestavano gli speculatori, i mercanti, i profittatori, coloro che si erano proditoriamente arricchiti durante l'assedio; in terzo luogo, odiavano i proprietari degli appartamenti che si arricchivano grazie agli affitti così onerosi per le famiglie proletarie (un odio ricambiato: Rougerie ricorda che nei processi ai comunardi furono i proprietari gli accusatori più implacabili, coloro che ottennero le condanne più dure); i comunardi come i sanculotti odiavano poi i ricchi in generale, consideravano nemici tutti coloro che non facevano lavori manuali, tra cui anche gli studenti, e particolarmente quelli di medicina. Rougerie si pone però la questione che diversamente dai sanculotti, il comunardo sarebbe anche un socialista, e non lo nega, solo che attenua questa dimensione socio-politica del suo atteggiamento con l'argomento che il socialismo non sarebbe sceso fino a penetrare profondamente lo strato popolare, ancora imbevuto delle vecchie idee di confisca, tassa sui ricchi e organizzazione egualitaristica, e comunque vecchie idee dei sanculotti e nuovo socialismo ottocentesco si confondevano inestricabilmente nei comunardi.
- 94 Cfr. ivi, p. 263. Giudizio condiviso da P. Milza, «L'année terrible». *La Commune* cit., pp. 205-206.
- 95 Cfr. un articolo pubblicato sul «Journal Officiel» del 20 marzo, citato in J. Bruhat - J. Dauvry - E. Tersen, *La Commune del 1871* cit., p. 98.
- 96 Cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., pp. 12-13 e 532. Cfr. anche: «Le plus grand malheur était que la majorité, trop imbue du côté jacobin et théâtral de la Grande Révolution, était naturellement disposée à négliger les réalités, à ne pas tenir assez compte des obstacles, à trop sacrifier les principes, importés dans la politique par la nouvelle école socialiste, à la souveraineté du but, chère à l'école autoritaire. C'est surtout cette tendance que la minorité

di socialismo associativo elaborati dalle associazioni operaie e ribadisce che l'organizzazione del lavoro da parte dei lavoratori stessi associati si basava sulla Comune dei mestieri e sulle cooperative operaie, avvicinati, sembra di capire, alle idee che stavano alla base degli *Ateliers nationaux* del '48. Cita un testo della Commissione Lavoro in cui vede mescolati temi vecchi e nuovi:

La Comune non è soltanto l'autonomia amministrativa, ma anche e soprattutto il diritto assoluto del gruppo comunale di creare la propria organizzazione politica come mezzo per realizzare lo scopo supremo della rivoluzione, l'affrancamento del lavoro, l'abolizione dei monopoli e dei privilegi della burocrazia e della feudalità speculatrice e capitalistica.<sup>97</sup>

E osserva che il quadro delle occupazioni degli insorti del '71 differiva poco da quello del '48. Tra le differenze, la minor quantità di operai artigiani del tessile e della sartoria, effetto dell'evoluzione del lavoro a Parigi nei vent'anni tra le due rivoluzioni; più significativa la presenza degli impiegati tra i rivoluzionari del '71, che costituirono i quadri per l'insurrezione del «*Tout-Paris du travail*», mentre erano quasi assenti nel '48<sup>98</sup>. Occorre tenere presente poi che l'assemblea comunale rivoluzionaria era ben equilibrata tra membri ultracinquantenni e membri sotto i trent'anni, vi erano cioè uomini della generazione del '48 e giovani rivoluzionari formati interamente sotto l'Impero, tra cui operai trentenni, internazionalisti, poco sensibili alle nostalgie storiche e preoccupati soprattutto dai problemi sociali. Inoltre, la stragrande maggioranza dei comunardi erano salariati, più di due terzi erano operai, in particolare metallurgici, edili e operai a giornata senza qualifica<sup>99</sup>. Non considera invece fondamentale soffermarsi sulla differenza generazionale, per comprendere ciò che avveniva di nuovo alla vigilia della Comune, Henri Lefebvre, che innanzitutto, rileva quello che ritiene un fatto storico e sociologico d'estrema importanza: l'azione dell'Internazionale (che però, come s'è visto, con contraddizioni che si trovano sovente nel suo testo, altrove sminuisce), che aveva eliminato ogni sopravvivenza delle società segrete che prima del '48 davano le parole d'ordine tanto agli operai quanto ai repubblicani borghesi; ed era nella prassi delle lotte operaie che s'era formata una nuova coscienza di classe del proletariato, che, con tutti i limiti e le ingenuità, aveva aperto e lasciata scorgere la possibilità storica dell'eliminazione della borghesia e del capitalismo. Inoltre, il durissimo assedio aveva prodotto una disintegrazione della vita quotidiana, cioè dei modelli e ruoli sociali ammessi e riconosciuti; aveva cancellato le frontiere tra vita civile e vita militare, tra la massa della popolazione e il popolo in armi, a cui aveva fatto seguito una ricostruzione dal basso all'alto basata sulla vita dei quartieri, dei club, dei battaglioni della Guardia nazionale, che avevano ridato vita e cementato la comunità, fornendola di una volontà nuova, che tendeva a diventare politica, facendo saltare le barriere tra vita privata e vita sociale, tra la strada e la casa, tra la vita quotidiana e la vita politica<sup>100</sup>. Fu una rivoluzione socialista-popolare in senso ampio per Lelio Basso:

socialiste combattit sans trêve dans la majorité» (ivi, pp. 148-149). Cfr. anche ivi, pp. 295-296.

97 «La Commune, ce n'est pas seulement l'autonomie administrative, mais encore et surtout le droit absolu pour le groupe communal de créer son organisation politique comme un moyen pouvant réaliser le but de la révolution, l'affranchissement du travail, l'abolition des monopoles et privilèges de la bureaucratie et de la féodalité agioteuse et capitaliste» (citato in J. Rougerie, *La Commune de 1871* cit., p. 67).

98 Cfr. Ivi, p. 101.

99 Lo nota P. Milza, «*L'année terrible*». *La Commune* cit., pp. 184, 196 e 203-204.

100 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., pp. 148-149 e 162-164.

essa non è una rivoluzione proudhoniana né una rivoluzione marxista, non ha un pensatore che l'abbia ispirata né una scuola cui richiamarsi, non ha un leader che l'abbia guidata, ma è lo sbocco collettivo di una tradizione collettiva che recava con sé questo immenso bagaglio di elaborazione popolare, questo deposito di aspirazioni e di rivendicazioni di cui sarebbe difficile ricercare, caso per caso, la paternità, perché sono il prodotto di un secolare processo storico, di cui sono state protagoniste le masse.<sup>101</sup>

Il marxismo ottocentesco e del primo Novecento, a partire dallo stesso Marx, era molto vicino o appunto contemporaneo alla Comune, così da poterne giudicare le componenti ideologico-politiche all'opera senza necessità di studi storici, ed era perciò immune dalle idealizzazioni successive. E tuttavia colse bene il carattere ideale e valoriale della Comune come movimento di massa e la portata internazionalistica della sua azione: «la Comune ha annesso alla Francia gli operai di tutto il mondo»<sup>102</sup>. Aspetto critico e aspetto ideale nei giudizi sulla Comune si trovano così intrecciati nel pensiero di Marx e di Lenin. Quest'ultimo, peraltro, si propone già di mettere in guardia i militanti socialisti da un'idealizzazione acritica della Comune. Non una rivoluzione comunista in senso proprio, dunque la Comune, e tuttavia fin da subito un riferimento per il pensiero marxiano e poi marxista. Ciò su cui si concentrò subito Marx, e dopo di lui Lenin, è il mutamento della forma-Stato che avvenne ad opera della Comune. Un tema, insieme ad altri della storia dei fatti e delle idee della Comune di Parigi del 1871, su cui tornare nell'indagare la posizione di Marx verso l'inedito governo popolare della capitale francese.

### *Marx ed Engels*

Anche se nel 1869, in una lettera a Kugelmann, Marx si era espresso per il carattere imminente rivoluzionario della situazione politica in Francia<sup>103</sup>, un anno e mezzo dopo il suo giudizio è diverso:

Le circostanze nelle quali si trova ad agire la classe operaia francese sono dunque estremamente difficili. Ogni tentativo di rovesciare il nuovo governo, nel corso della crisi attuale, con il nemico che quasi bussa alle porte di Parigi, sarebbe una follia disperata. I lavoratori francesi devono compiere il proprio dovere come cittadini; ma, al tempo stesso, non devono lasciarsi illudere dai *souvenirs* nazionali del 1792 [...]. Non devono ripetere il passato, ma costruire il futuro. È bene che approfittino con calma e risolutezza delle opportunità offerte dalla libertà repubblicana, per dedicarsi alla propria organizzazione di classe. Ciò infonderà loro una nuova potenza erculea per la rigenerazione della Francia e per il nostro compito comune, l'emancipazione del lavoro. Dalle loro energie e dalla loro saggezza dipende il destino della Repubblica».<sup>104</sup>

101 L. Basso, *La Comune di Parigi* cit., p. 162.

102 K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 304.

103 «In Francia ha luogo un movimento interessantissimo». «I parigini studiano seriamente il loro passato rivoluzionario per prepararsi all'imminente nuova lotta rivoluzionaria» (K. Marx, Lettera a L. Kugelmann del 3 marzo 1869, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XLIII. Lettere gennaio 1868 - luglio 1870*, a cura di M. Montinari, Roma, Editori Riuniti, 1975, p. 647).

104 K. Marx, *Secondo indirizzo dell'Associazione internazionale dei lavoratori sulla guerra franco-prussiana* cit., pp. 237-238.

Questo il giudizio di Marx sulla situazione francese nel settembre del 1870. Alla proclamazione, il 4 settembre 1870, della Repubblica francese, Marx ed Engels s'impegnano perché essa sia sostenuta internazionalmente, e in particolare, nelle riunioni del Consiglio generale dell'Internazionale, che aveva sede a Londra e in quel momento valeva anche come Consiglio federale britannico dell'Internazionale, si adoperano per il riconoscimento della Repubblica da parte della Gran Bretagna. La discussione all'interno del Consiglio generale su questo tema si amplia talvolta alla considerazione della forma-repubblica in quanto tale. Per esempio, nella riunione del Consiglio generale del 28 marzo 1871, Engels afferma che, sebbene la società americana fosse tanto oppressiva quanto quella inglese, tuttavia là «la repubblica ha fornito un terreno favorevole alla mobilitazione degli operai»<sup>105</sup>. D'altronde, dal '48 agli anni '60, Marx si era impegnato proprio «sui temi dell'unificazione nazionale tedesca su basi democratiche, con la proposta della repubblica unitaria, fondata sull'ampia alleanza, non solo politica, con i settori emergenti dell'opposizione borghese delle città e con la piccola e la piccolissima borghesia contadine»<sup>106</sup>. E Marx aggiunge, infatti, dopo Engels, nella stessa riunione del 28 marzo 1871 sopra citata, che, nonostante il carattere retrivo e conservatore del repubblicanesimo piccolo-borghese, un movimento per la repubblica contiene in sé la tendenza ad ampliarsi e a diventare «sociale»<sup>107</sup>. Per ragioni analoghe, Marx riteneva che senza l'indipendenza e unificazione nazionale irlandese, non si potesse agire rivoluzionariamente in Inghilterra, e quindi, essendo l'Inghilterra la «metropoli del capitale», la rivoluzione europea tutta sarebbe stata compromessa<sup>108</sup>.

105 [Resoconto degli interventi di Marx ed Engels dai verbali della riunione del Consiglio generale dell'Internazionale del 28 marzo 1871], in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII. Luglio 1870 - ottobre 1871* cit., p. 592.

106 G.M. Bravo, *Marx e la Prima Internazionale*, Bari, Laterza, 1979, p. 11. Dal 1866, dopo Sadowa, non c'erano più prospettive per una rivoluzione nazionale, con una borghesia tedesca sempre giudicata vile e un proletariato ancora debole, e Marx ed Engels, come anche Schweitzer (ma non Liebknecht e Bebel), valutavano l'unità nazionale sotto la grande Prussia il terreno più indicato per la lotta di classe, cfr. F. Mehring, *Vita di Marx*, tr. it. di F. Codino - M.A. Manacorda, Roma, Editori Riuniti, 1976<sup>2</sup> [1966], pp. 434-435.

107 «Il citt. Marx era convinto che nessun movimento repubblicano potesse diventare qualcosa di serio senza diventare sociale. Coloro che tiravano le fila dell'attuale movimento naturalmente non comprendevano ciò» ([Resoconto degli interventi di Marx ed Engels dai verbali della riunione del Consiglio generale del 28 marzo 1871] cit., p. 592).

108 In Irlanda esistevano condizioni specifiche, illustrate assai bene da Mehring: Marx era infatti convinto che «l'emancipazione della classe operaia inglese, da cui a sua volta dipendeva l'emancipazione del proletariato europeo, aveva come presupposto necessario la liberazione degli irlandesi. La caduta dell'oligarchia terriera inglese, pensava Marx, era impossibile fin tanto che essa conservava in Irlanda i suoi avamposti ben fortificati. Appena la cosa fosse stata nelle mani del popolo irlandese, appena esso avesse preso a darsi le leggi e a governarsi da sé, appena fosse diventato autonomo, l'annientamento dell'aristocrazia terriera, che in gran parte era composta da *landlords* inglesi, sarebbe stato infinitamente più facile che in Inghilterra, poiché in Irlanda questa non era soltanto una questione semplicemente economica, ma una questione nazionale [...]. La borghesia inglese, per parte sua, aveva in comune con l'aristocrazia inglese l'interesse a trasformare l'Irlanda in un semplice terreno da pascolo, che fornisse al mercato inglese carne e lana al prezzo più basso possibile. Ma aveva un interesse anche maggiore a mantenere l'economia irlandese così come si trovava allora. Per l'aumento costante della concentrazione della proprietà terriera, l'Irlanda riforniva il mercato inglese del lavoro con la sua sovrappopolazione e quindi provocava l'abbassamento dei salari e della posizione materiale e morale della classe operaia inglese. In tutti i centri industriali e commerciali dell'Inghilterra la classe operaia era divisa nei due campi ostili dei proletari inglesi e irlandesi. L'operaio inglese comune odiava l'operaio irlandese come

Di questa tendenza ad un'universalizzazione del socialismo Marx dà mostra in altri testi di questi mesi. Ad ogni modo, qui questo riferimento alla repubblica non va considerato come riferito alla repubblica in sé, come forma sociale, ma piuttosto alla repubblica intesa come la forma politica più adatta alla lotta di emancipazione del proletariato, giacché la riflessione marxiana è improntata – perlomeno dal 1844 con le *Glosse critiche in margine all'articolo: «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»*<sup>109</sup>, ma già la critica dell'emancipazione solo politica di Rousseau nella *Questione ebraica*<sup>110</sup>, andava in questa direzione – ad un deciso rifiuto dello Stato, evidente tra l'altro proprio nella *Guerra civile in Francia*, ove Marx scrive:

Il grido di «Repubblica sociale», col quale la Rivoluzione di Febbraio era stata annunciata dal proletariato di Parigi, esprimeva soltanto una vaga aspirazione ad una Repubblica che non avrebbe dovuto solamente prendere il posto della forma monarchica di dominio di classe, ma dello stesso dominio di classe. La Comune è stata la forma positiva di questa Repubblica.<sup>111</sup>

Ancora, nel *Secondo abbozzo* di quest'opera, è scritto:

Con lo stesso ritmo con cui il progresso dell'industria sviluppava, ampliava ed intensificava l'antagonismo di classe fra il capitale e il lavoro, il potere governativo assumeva sempre più il carattere di un potere nazionale del capitale sul lavoro, di una forza politica organizzata per imporre l'asservimento sociale, di un mero motore del dispotismo di classe. A ruota di ogni rivoluzione popolare, che segna una nuova fase progressiva nella marcia (sviluppo) (corso) della lotta delle classi (lotta di classe) [*marking a new progressive phase in the march (development) (course) of the struggle of classes (class struggle)*], il carattere repressivo del potere statale si presenta più spietato e più spoglio di qualunque travestimento.<sup>112</sup>

La *Guerra civile in Francia*, un Indirizzo della Associazione Internazionale dei Lavoratori, è stata scritta da Marx sulla base dei resoconti dei giornali e di quelli di alcuni militanti nella seconda metà di aprile e nel mese di maggio del 1871, cioè contemporaneamente alla seconda parte della breve storia della stessa Comune. Verrà letto ai membri del Consiglio generale il 30 maggio, due giorni dopo la fine dei massacri di Parigi e

---

un concorrente e si sentiva di fronte a lui come un membro della nazione dominante, e appunto per questo si faceva strumento degli aristocratici e dei capitalisti contro l'Irlanda, rafforzando così il loro dominio sopra se stesso [...]. Se il compito principale dell'Internazionale era di affrettare la rivoluzione sociale in Inghilterra, metropoli del capitale, l'unico mezzo per riuscirci era di dare l'indipendenza all'Irlanda. L'Internazionale doveva prendere partito apertamente in favore dell'Irlanda, e il Consiglio Generale aveva lo speciale compito di far sorgere nella coscienza della classe operaia inglese la convinzione che per essa l'emancipazione nazionale dell'Irlanda non era una questione di giustizia astratta e di sentimenti umani, ma la prima condizione per la sua propria emancipazione sociale» (F. Mehring, *Vita di Marx* cit., pp. 390-392).

109 Cfr. K. Marx, *Glosse critiche in margine all'articolo: «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»* cit.

110 Cfr. K. Marx, *La questione ebraica*, tr. it. di R. Panzieri, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 36-37.

111 K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 296.

112 K. Marx, [Second Draft of *The Civil War in France*], in K. Marx - F. Engels, *Collected Works*, vol. 22, London, Lawrence & Wishart, 1986, p. 548, tr. it. di S. Bracaletti, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII* cit., pp. 555-556.

conoscerà subito un'enorme diffusione<sup>113</sup>. Un testo d'occasione, potremmo allora dire, non uno studio storico. E tuttavia, è rilevante, pur nella veemenza fiammeggiante dello stile del testo, l'attenta ricostruzione delle diverse notizie in un quadro di analisi coerente e attendibile, con la tipica capacità di Marx di collegare gli avvenimenti della cronaca al contesto storico-sociale attraverso un giudizio teorico, che include le vicende individuali, i piccoli affari, dei suoi avversari, a partire naturalmente da Thiers, con, per usare le parole di Engels,

quella meravigliosa facoltà [...] di afferrare chiaramente il carattere, la portata e le conseguenze necessarie di grandi avvenimenti storici nel tempo in cui questi avvenimenti stanno ancora svolgendosi sotto i nostri occhi o si sono appena compiuti [...] scritto nel quale l'importanza storica della Comune di Parigi è esposta in tratti brevi, forti, ma così acuti e soprattutto così veri, come non si è mai più riusciti a fare in tutta l'enorme letteratura sull'argomento.<sup>114</sup>

Così esprime Marx, alla vigilia della guerra civile, la posizione in cui veniva a trovarsi la parte che avrebbe dato vita alla Comune:

La rivoluzione degli operai di Parigi del 4 settembre costituiva il solo titolo legale dell'Assemblea nazionale che aveva sede a Bordeaux e del suo esecutivo. Altrimenti l'Assemblea nazionale avrebbe dovuto immediatamente lasciare il posto al *Corps législatif*, eletto a suffragio universale e disperso dalle armi della rivoluzione. Thiers ed i suoi *ticket-of-leave men* avrebbero dovuto capitolare per dei salvacondotti e garanzie contro un viaggio alla Caienna. L'Assemblea nazionale, con il suo potere delegato di stabilire i termini della pace con la Prussia, era soltanto un episodio della rivoluzione. La sua vera incarnazione era Parigi armata, che aveva dato inizio alla Rivoluzione, che per essa aveva sopportato un assedio di cinque mesi con gli orrori della carestia, che aveva gettato le basi, attraverso la sua resistenza prolungata a dispetto del «piano» di Trochu, di una tremenda guerra di difesa nelle province; e ora gli schiavisti ribelli di Bordeaux intimavano a Parigi, con insulti grossolani, di deporre le armi e di riconoscere che la rivoluzione popolare del 4 settembre non aveva avuto altro intento che il semplice trasferimento del potere dalle mani di Luigi Bonaparte e dei suoi tirapiedi a quelle dei suoi rivali monarchici; oppure Parigi doveva porsi innanzi come il campione sacrificale della salvezza della Francia che doveva essere salvata dalla rovina e rigenerata solo attraverso il rovesciamento rivoluzionario delle condizioni politiche e sociali che avevano generato l'Impero e che, grazie alle sue amorevoli cure, erano maturate fino alla completa corruzione. Parigi, consumata da una carestia di cinque mesi, non ha esitato un momento. Ha deciso eroicamente di affrontare tutti i rischi di una resistenza contro i cospiratori francesi, persino con i cannoni prussiani che la sorvegliavano dalle sue stesse fortezze. Tuttavia, aborrendo la guerra civile in cui Parigi stava per essere spinta, il Comitato centrale ha continuato ad insistere in un atteggiamento meramente difensivo, nonostante le provocazioni dell'Assemblea, le usurpazioni dell'esecutivo, e la minacciosa concentrazione di truppe all'interno ed intorno a Parigi.<sup>115</sup>

113 «La *Guerra civile in Francia* ebbe nel solo 1871 ben trenta edizioni, in undici lingue diverse. Nessuno dei precedenti scritti di Marx aveva conosciuto altrettanta fortuna e diffusione» (E. Ragonieri, *Marx e la Comune*, «Studi Storici» 12 (1971), 4, p. 662). In questo saggio di Ragonieri si possono trovare informazioni sulla storia della redazione della *Guerra civile in Francia* e un'analisi comparata delle tre versioni del testo.

114 F. Engels, *Introduzione del 1891* a K. Marx, *La guerra civile in Francia*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 11 e 13.

115 K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., pp. 286-287.

Il tema centrale dello scritto marxiano sulla Comune è riassunto nella celeberrima frase: «la classe operaia non può semplicemente impadronirsi della macchina statale così com'è, e manovrarla per i propri fini»<sup>116</sup>. E quindi la Comune ha cambiato la struttura dello Stato, attraverso una serie di riforme fondamentali: innanzitutto, «la soppressione dell'esercito permanente, e la sua sostituzione con il popolo in armi»; poi l'eliminazione della struttura parlamentare, sostituita da «un corpo di lavoro esecutivo e legislativo al tempo stesso»; la revocabilità di tutti i funzionari, a cominciare dalla polizia, resa dipendente direttamente dalla Comune, fino a magistrati e giudici<sup>117</sup>, spogliati così, afferma Marx, della loro «finta indipendenza»; la cessazione della burocrazia come classe separata dal restante corpo sociale anche attraverso l'equiparazione degli stipendi degli amministratori ai salari operai<sup>118</sup>; l'abolizione del carattere pubblico della Chiesa e invece l'istituzione del carattere popolare dell'istruzione, liberata così «da ogni ingerenza della Chiesa e dello Stato». Su quest'ultimo punto, le disposizioni della Comune sulla religione erano volte a toglierle carattere pubblico, minando con ciò buona parte del potere sociale della Chiesa. La religione non era combattuta in quanto tale, ma nella sua prerogativa tradizionale di potere politico. Restava come questione privata, affare di coscienza. La soluzione non era ispirata all'anticlericalismo di principio di molti comunardi (si pensi agli anarchici), ma si trovava invece ad essere conforme all'atteggiamento marxiano verso la religione (e ciò non significa, beninteso, che fu realizzata in conformità ad esso), secondo il quale non dalla critica della religione bisognava partire per trasformare la società ma dalla modificazione delle relazioni sociali. Fare solenni dichiarazioni di ateismo, fossero pubbliche o private, per Marx, non serviva a nulla.

La sostituzione della rappresentanza con la delega, la fine della burocrazia e dell'amministrazione come corpo separato era la riforma fondamentale, che, come si trova nel Primo abbozzo della *Guerra civile in Francia*, la faceva finita con

l'inganno secondo cui amministrazione e governo politico erano dei misteri, delle funzioni trascendenti che potevano essere affidate solo alle mani di una casta addestrata, una casta di parassiti statali, di sicofanti ben pagati e di fruitori di sinecure, nei posti più alti, una casta che assorbiva le intelligenze delle masse e le rivolgeva contro esse stesse nei posti inferiori della gerarchia. Sbarazzandosi completamente della gerarchia statale e rimpiazzando gli arroganti padroni del popolo con i suoi funzionari sempre revocabili, una responsabilità fittizia con una responsabilità reale, in quanto essi operano continuamente sotto pubblica sorveglianza.<sup>119</sup>

116 Ivi, p. 293.

117 Questo principio dell'elezione dei funzionari, secondo P. Milza, «*L'année terrible*». *La Commune* cit., pp. 238-240, fu tra gli articoli programmatici più apertamente calpestati dalla Comune. Lo si ritrova nel Manifesto dei venti *arrondissements*, nel progetto di accordo con Versailles pubblicato da Pierre Denis nel «*Cri du peuple*» del 5 aprile e nella *Déclaration au peuple français* del 19 aprile. E però, secondo lo storico francese, la nomina dei funzionari civili produrrà pratiche clientelari del tutto opposte ai principi democratici espressi dal manifesto, certo a causa della mancanza di quadri (tre quarti dei funzionari competenti erano passati nel campo di Versailles) e di tempo per organizzare dei concorsi o delle elezioni settoriali, vista l'urgenza di fare ripartire l'amministrazione pubblica.

118 F. Jellinek, *The Paris Commune of 1871*, London, Victor Gollancz, 1937, p. 391, nota peraltro che i 6.000 franchi all'anno a cui la Comune fissò lo stipendio dei propri funzionari, misura che intendeva abolire il politico di professione, eliminandone tanto il prestigio quanto il profitto, era in realtà un buono stipendio, dal momento che in media un artigiano qualificato riceveva 1.560 franchi all'anno.

119 K. Marx, *Primo abbozzo de «La guerra civile in Francia»* cit., pp. 488-489.



In questo modo, la politica non permette più la formazione di una classe politica staccata dalla base, come avviene nelle democrazie rappresentative. Non è la fine della politica *tout-court* (come nelle critiche di certi commentatori che vedono annullata per Marx, la dimensione politica nell'«amministrazione delle cose»), ma è la fine di una politica come corpo separato e innalzato sull'assemblea dei cittadini. Come scriverà anche Engels in una lettera a Bebel del 1875 tutta contro il programma dei lassalliani, la Comune, «rivoluzione del proletariato», «non era già più uno Stato nel senso proprio», e a tale riguardo osserva: «noi proporremmo di mettere ovunque al posto di 'Stato' *Gemeinwesen*, una buona vecchia parola tedesca che può fare molto bene le veci del francese *commune*»<sup>120</sup>. Questo dunque il passaggio che, secondo *La guerra civile in Francia*, la Comune aveva cominciato a realizzare:

Una volta stabilito a Parigi e nei centri secondari il *régime* della Comune, il vecchio governo centralizzato avrebbe dovuto, anche nelle province, cedere il passo all'autogoverno dei produttori [...]. Le poche ma importanti funzioni che ancora sarebbero rimaste ad un governo centrale non dovevano essere soppresse, come è stato falsamente affermato in modo intenzionale, ma dovevano essere assolte da funzionari comunali, quindi strettamente responsabili. L'unità della nazione non doveva essere spezzata, ma doveva al contrario essere organizzata dalla costituzione comunale, e diventare una realtà attraverso la distruzione del potere dello Stato che pretendeva di essere l'incarnazione di quell'unità indipendente, e superiore, alla nazione stessa, mentre non ne era che un'escrescenza parassitaria. Mentre gli organi meramente repressivi del vecchio potere governativo dovevano essere amputati, le sue funzioni legittime dovevano essere strappate ad un'autorità che usurpava un primato sulla società stessa, e restituite agli agenti responsabili della società.<sup>121</sup>

Nel primo e nel secondo indirizzo della *Guerra civile in Francia*, Marx chiama lo Stato «boa constrictor», «incubo ormai senza forze»<sup>122</sup>. La Comune andava dunque in direzione del comunismo, se un principio fondamentale del comunismo è, come Marx scriverà pochi anni dopo, che «non esiste più alcuna funzione governativa [e] la distribuzione delle funzioni generali è diventata un fatto amministrativo che non attribuisce alcun potere»<sup>123</sup>.

Si tratta da parte della Comune della fondazione di «autentiche istituzioni democratiche», di una democrazia inedita, diversa qualitativamente dalla democrazia formale borghese, di cui può rappresentare il completamento – un punto, anche questo, ripreso fortemente da Lenin, mentre in Trotsky, come si vedrà, l'insistenza sulla necessità della democrazia sarà biasimata come motivo borghese, e maggiore sarà la distanza dall'istanza elettorale e democratica *tout-court*, verso la quale polemizzerà in nome dell'efficacia dell'azione rivoluzionaria e della funzione del partito. Prima forma di governo non repressiva, quella della Comune: il suo vero segreto è stato questo: «Era essenzialmente un governo della classe operaia, il prodotto della lotta della classe dei produttori contro quella della classe sfruttatrice, la forma politica infine scoperta con cui compiere l'e-

120 Lettera di F. Engels a A. Bebel del 18-28 marzo 1875, in K. Marx - F. Engels, *Lettere 1874-1879* cit. pp. 52 e 54-55.

121 K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., pp. 297-298.

122 K. Marx, *Primo e Secondo abbozzo de «La guerra civile in Francia»*, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871)* cit., pp. 483, 538-539.

123 K. Marx, *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin (1874-1875)*, in K. Marx - F. Engels, *Critica dell'anarchismo*, a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1972, p. 357.

mancipazione economica del Lavoro»<sup>124</sup>. Socialmente si trattò di un governo della classe operaia a cui si associarono «bottegai, commercianti, artigiani», cioè quella parte della borghesia avvantaggiata in particolare dal decreto della Comune del 17 aprile 1871 che aveva stabilito la rateizzazione di tutti i debiti in tre anni senza interessi, alleviando così appunto la situazione della piccola borghesia a danno dei suoi creditori, la media e grande borghesia e gli speculatori. Più in generale, Marx osserva che la piccola borghesia vedeva nella Comune l'unica salvezza al governo che avrebbe potuto seguire all'Impero, che l'aveva annichilita politicamente e moralmente<sup>125</sup>. E c'era poi «la miseria delle masse», che «stava in stridente contrasto con l'ostentazione senza vergogna di lusso sfarzoso, appariscente e degradato»<sup>126</sup>. Sulla trasformazione rivoluzionaria della piccola borghesia, così nel volume di Bruhat, Dautry e Tersen:

Essa è partigiana degli operai della capitale per esasperazione, per patriottismo frustrato dalla capitolazione recente, per spirito repubblicano contro la maggioranza monarchica e per altre ragioni ancora più intrinseche al proprio strato sociale, come la legge sulle cambiali. Così essa è pronta, qualora se ne presenti l'occasione, e siano gli altri comunque a prendere iniziative, a saldarsi con il popolo, persino su posizioni politiche rivoluzionarie.<sup>127</sup>

Marx mostra inoltre come la Comune di Parigi avrebbe rappresentato la liberazione dei contadini francesi, e questo Versailles lo temeva più di ogni altra cosa perché allora l'insurrezione sarebbe stata generale. Ecco una delle ragioni della necessità che Thiers sentiva di spegnere l'autogoverno parigino il prima e il più completamente possibile. C'era stato a fine aprile un appello della Comune indirizzato «Ai lavoratori delle campagne». Vi si diceva che gli interessi di tutti i lavoratori erano gli stessi, e il suo motto era: «La terra al contadino, lo strumento all'operaio, il lavoro per tutti»<sup>128</sup>.

Marx elenca le riforme comunarde del lavoro, elogiata poi anche da Lenin: l'abolizione del lavoro notturno nei forni, l'abolizione delle multe comminate ai lavoratori, la gestione operaia delle officine abbandonate. E poi le misure finanziarie, che, rileva Marx relativizzando così il proprio giudizio alla situazione concreta in cui la Comune si trovò ad operare, furono «notevoli per la loro avvedutezza e moderazione, potevano essere sol-

124 K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 313.

125 K. Marx, *Primo abbozzo de «La guerra civile in Francia»* cit., p. 496.

126 K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 295. P. Milza, «L'année terrible». *La Commune* cit., p. 67, riconosce a Marx che questo contrasto fu una leva potente dell'insurrezione popolare, ma non rileva la dinamica delle classi nei fatti del 1870-1871 esposta ne *La guerra civile in Francia* e contesta così l'interpretazione marxiana sostenendo che la rivoluzione comunarda non sarebbe riconducibile al solo proletariato urbano, aggiungendo che dall'altra parte non vi era la sola controrivoluzione borghese. Una critica ripresa più avanti nel libro. Tra l'altro Milza, p. 69, nota che la piccola borghesia guadagnava dai 1.200 ai 5.000 franchi all'anno e anche per questo la linea di demarcazione tra piccola borghesia e classi popolari era estremamente incerta. Cfr. anche su quest'ultimo punto J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., p. 13, che sottolinea la difficoltà di stabilire una precisa dicotomia tra artigiani e proletari nella Parigi dell'epoca sulla base del tipo di lavoro vigente a Parigi nel 1871. Frequente era una figura intermedia tra artigiano e operaio moderno.

127 Cfr. J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871* cit., p. 127.

128 Testo riportato non integralmente in J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., pp. 190-192, scritto dalla giornalista femminista André Léo. L'appello ai contadini fu diffuso nelle campagne, ma non recepito. Rougèrie ricorda che fu un esercito di rurali che massacrò i comunardi (cfr. *ivi*, p. 193). Per il testo completo, cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., pp. 169-173.

tanto quelle compatibili con la situazione di una città assediata». Le riforme della Comune non avevano la classica pretesa d'infalibilità dei governi, ma venivano rese pubbliche in modo che restassero aperte al dibattito e alla deliberazione generale. E perciò: «La grande misura sociale della Comune è stata la sua stessa esistenza operante»<sup>129</sup>. La lezione fondamentale da trarne è appunto quella che non si può semplicemente impadronirsi della macchina dello Stato, che si limiterebbe così a subire un cambio di manovratore, dalla classe borghese al proletariato, rimanendo però inalterata e riproducendo così la propria struttura. No, i comunardi avevano dato vita a un rinnovamento del governo della cosa pubblica, trasformando con ciò la forma e la sostanza della politica.

La Comune mostra in tal modo l'inadeguatezza della concezione dell'estinzione dello Stato che era stata prospettata nel *Manifesto del partito comunista*, e fa cadere l'idea di una centralizzazione del potere nelle mani dello Stato post-rivoluzionario, come Marx ed Engels ammettono nella prefazione all'edizione del 1872<sup>130</sup>, anche se Marx, nella famosissima lettera a Kugelmann del 12 aprile 1871, citata e commentata anche da Lenin in *Stato e rivoluzione*, si rifà per questo motivo dello «spezzare» la macchina dello Stato al proprio scritto sul *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*:

Se rileggi l'ultimo capitolo del mio «18 brumaio», troverai che io affermo che il prossimo tentativo della rivoluzione francese non consisterà nel trasferire da una mano ad un'altra la macchina militare e burocratica, come è avvenuto fino ad ora, ma nello *spezzarla*, e che tale è la condizione preliminare di ogni reale rivoluzione popolare sul continente. In questo consiste pure il tentativo dei nostri eroici compagni parigini.<sup>131</sup>

Comunque, questo «spezzare», questa nuova amministrazione consiste proprio in quelle riforme che Marx elogia ne *La guerra civile in Francia*, la responsabilità e revocabilità degli eletti e dei funzionari di fronte alla collettività e non a dei meri individui-elettori. Viene scardinato in tal modo il modo il principio borghese della rappresentanza, e mostrata la strada verso una democrazia di tipo nuovo, una democrazia popolare, «governo del popolo per opera del popolo»<sup>132</sup>. E poi, come ha notato Étienne Balibar, che ne sottolinea l'importanza ancora maggiore rispetto al modo della delega delle funzioni collettive, si ha, nella gestione comunarda, la penetrazione della pratica politica nella sfera del «lavoro», della produzione. In altri termini, la fine della separazione assoluta, sviluppata dal capitalismo, tra «politica» ed «economia», non nel senso di «politica economica», cosa per niente nuova, e neanche soltanto per il trasferimento del potere politico ai lavoratori, ma perché essi possano esercitarlo in quanto lavoratori, trasferendo nella sfera della produzione tutta una parte della pratica politica<sup>133</sup>. Marx si è fatto insegnare la teoria politica rivoluzionaria dai movimenti rivoluzionari realmente esistenti, che producevano un'elaborazione collettiva all'interno di contesti reali, non ha cercato di imporre a questi le proprie ideazioni. Un punto che Lenin ha messo in luce in *Stato e rivoluzione*, ma anche prima: «Nel settembre 1870 Marx definì l'insurrezione una follia.

129 K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 304.

130 K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 33-34.

131 K. Marx, Lettera a Ludwig Kugelmann del 12 aprile 1871, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XLIV. Lettere luglio 1870 - dicembre 1873*, Roma, Editori Riuniti, a cura di N. Benvenuti - M. Montinari, 1990, pp. 198-199. Cfr. K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cit., p. 197.

132 K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 318.

133 Cfr. É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, François Maspero, 1974, p. 96.

Quando però le *masse* si sollevano, Marx vuole marciare con loro, imparare insieme con loro nel corso della lotta, e non solo declamare istruzioni burocratiche»<sup>134</sup>.

Un segno del carattere autenticamente proletario della Comune Marx lo trova nell'assenza di violenza gratuita e di crudeltà che caratterizzò l'opera della rivoluzione comunarda, a differenza di quanto avvenuto nelle rivoluzioni borghesi (e a differenza della stessa reazione guidata da Thiers, non soltanto dopo la disfatta della Comune, ma per tutto il corso della guerra civile) con le eccezioni dettagliate delle esecuzioni dei generali Lecomte e Clément Thomas a Montmartre il 18 marzo<sup>135</sup>. Quest'assenza di crudeltà, di violenza gratuita è un carattere di un nuovo ethos. E così anche Marx rileva una nuova moralità di Parigi, liberatasi della feccia internazionale della «depravata Parigi del Secondo Impero», ora «le strade di Parigi erano sicure, e senza nessuna polizia di nessun tipo», e le contrappone l'immoralità del «vecchio mondo di Versailles – quella assemblea di spiriti maligni di tutti i defunti *régimes*»<sup>136</sup>. Quest'indulgenza fu presa dal partito dell'ordine e da Versailles come debolezza. Certo, nella sua ritrosia nel comprendere la necessità di impegnarsi pienamente nella guerra civile, nel volerla evitare, vi è l'incomprensione della situazione rivoluzionaria da parte, prima ancora della Comune, del Comitato centrale dei battaglioni della Guardia Nazionale, che Marx giudica «colpevole di un errore decisivo», non avere cioè marciato subito su Versailles<sup>137</sup> (e qualcuno ci aveva pensato, per esempio Paul Brunel, militare della Guardia nazionale e poi della Comune, lo aveva proposto con ardore, e anche, secondo Louise Michel, il comitato di Montmartre incitava all'offensiva contro l'odiata reggia<sup>138</sup>), che resterà sguarnita di truppe fino al 2 aprile; ma fin dalla notte del 18 marzo la maggior parte del Comitato centrale respinse questa prospettiva, per scrupolo di legalità, rifiuto della guerra civile e timore dei prussiani<sup>139</sup>. Anche questo giudizio verrà ribadito da Lenin, ma in genere da tutti gli storici e studiosi della Comune<sup>140</sup>. Qui sta uno dei punti dolenti dell'amministrazione comunarda, il caos in cui versò il suo esercito, tanto che in una lettera a Marx dell'8 aprile, Lafargue propose che intervenissero in aiuto della Comune le competenze militari di Engels<sup>141</sup>.

E però va ricordato a questo punto un giudizio del Primo abbozzo della *Guerra civile in Francia* a proposito della fallita insurrezione del 31 ottobre:

La vittoriosa instaurazione della Comune a Parigi all'inizio del novembre 1870 (già inaugurata del resto nelle grandi città del paese e destinata ad essere imitata in tutta la Francia) avrebbe non solo strappato la difesa dalle mani dei traditori ed infuso nella guerra il suo entusiasmo, come mostra l'attuale lotta eroica di Parigi, ma avrebbe anche

134 Il riferimento polemico è ai giudizi di Plekhanov nei confronti della Rivoluzione russa del 1905, cfr. V.I. Lenin, *Prefazione alla traduzione russa delle lettere di Marx a Ludwig Kugelmann* (1907), in *Opere*, vol. 12, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 99.

135 Cfr. K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 287 sgg.

136 Ivi, p. 307. Marx definisce *en passant* la «guerra degli asserviti contro i loro asservitori, la sola guerra giustificabile nella storia» (ivi, p. 316). Ragionieri, *Marx e la Comune* cit., p. 676, ravvisa in ciò lo spunto di una nuova riflessione sul carattere della guerra contemporanea e sulla pace.

137 Cfr. K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 290.

138 Cfr. L. Michel, *La Commune. Histoire et souvenirs* (1898) cit., p. 131.

139 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., p. 253.

140 Pierre Milza, nel già citato «*L'année terrible*». *La Commune* cit., p. 27, ha parlato, al riguardo del 18 marzo, di una vittoria di Pirro: deliberando interminabilmente e rimandando l'offensiva contro Versailles, il Comitato centrale perse un'occasione che non avrebbe più avuto.

141 Cfr. J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871* cit., p. 165.

cambiato totalmente il carattere della guerra. Sarebbe diventata la guerra della Francia repubblicana, che innalzava la bandiera della rivoluzione sociale del XIX secolo, contro la Prussia, portabandiera della conquista e della controrivoluzione.<sup>142</sup>

Ci sono dunque delle oscillazioni nel pensiero di Marx sulla possibilità di successo della Comune<sup>143</sup>. Forse il 18 marzo era ormai troppo tardi, intervenire durante la guerra avrebbe portato con sé maggiori possibilità.

Léo Frankel, membro della sezione tedesca dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori di Parigi e della Commissione per il Lavoro e il commercio della Comune (in cui agivano, tra gli altri, anche Benoît Malon e Auguste Serrailhier, membro del Consiglio generale di Londra dell'Internazionale, che lo aveva mandato a Parigi il 28 marzo), scrisse a Marx a fine aprile chiedendogli consigli su come procedere. La risposta di Marx non ci è pervenuta, resta solo un abbozzo del 26 aprile che tratta fundamentalmente delle calunnie verso Serrailhier<sup>144</sup>. È stata invece conservata la risposta del 13 maggio a una lettera dello stesso Frankel e di Varlin, in cui Marx accenna di passaggio all'influenza di elementi non proletari della Comune come causa dei contrasti al suo interno che provocavano un'eccessiva perdita di tempo<sup>145</sup>. Questo della poca influenza operaia è un punto chiaro a Marx e confermato molto tempo dopo nella lettera del 22 febbraio 1881 a Ferdinand Domela Nieuwenhuis:

un governo socialista non giunge al potere in un paese se le condizioni non sono sviluppate tanto da consentirgli di prendere immediatamente le misure necessarie per tenere a freno il grosso della borghesia, in modo da avere il tempo – il che è necessario sopra tutto – per condurre un'azione duratura. Forse mi rimanderete alla Comune di Parigi; ma, tralasciando il fatto che si trattava solo dell'insurrezione di una città in condizioni eccezionali, la maggioranza della Comune non era socialista, e non poteva esserlo. Con un po' di buon senso, comunque, avrebbe potuto ottenere un compromesso con Versailles utile al popolo nel suo complesso – l'unico obiettivo che allora si poteva raggiungere. Il controllo della Banca di Francia, da solo, sarebbe bastato a stroncare, con la paura, l'orgoglio di quelli di Versailles ecc. ecc.<sup>146</sup>

142 K. Marx, *Primo abbozzo de «La guerra civile in Francia»* cit., p. 480.

143 Secondo A. Badiou, *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica* cit., pp. 16-22, vi è un'ambiguità nella lettura marxiana della Comune: da una parte Marx elogia i provvedimenti con cui era dissolto lo Stato, dall'altro rimprovera alla Comune di non avere avuto capacità statali, come la centralizzazione militare, la definizione delle priorità finanziarie, la posizione della questione nazionale. La mancata marcia su Versailles, il non essersi impossessata della Banca di Francia non erano, secondo Badiou, obiettivi alla portata della Comune. L'ambiguità marxiana verrà, secondo Badiou, realizzata dal partito, che «diventa il luogo politico di una tensione fondamentale tra il carattere non statale, o addirittura anti-statale, della politica di emancipazione e il carattere statale della vittoria e della durata di questa politica»; questa figura del partito-Stato sarà realizzata in maniera esaustiva da Stalin. È lecito chiedersi però se i limiti dell'interpretazione marxiana della Comune siano suggeriti a Badiou da una riflessione sulle difficoltà, anche teorico-politiche, che si presentavano a Marx in quegli anni, oppure se vi sia una proiezione sulla lettura marxiana del partito unico quale si paleserà nella storia del comunismo novecentesco. La difficoltà qui sta nell'evitare la doppia semplificazione di identificare, da una parte, Marx con questa storia, oppure di considerarlo ad essa del tutto estraneo. Sembra che la critica di Badiou dipenda dalla prima posizione.

144 Lettera di Marx a L. Frankel e L. Varlin del (circa) 26 aprile 1871, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XLIV. Lettere luglio 1870 - dicembre 1873* cit., pp. 207-208.

145 Lettera di Marx a L. Frankel e L. Varlin del 13 maggio 1871, in *ivi*, pp. 217-218.

146 Lettera di Marx a F. Domela Nieuwenhuis del 22 febbraio 1881, in K. Marx - F. Engels, *Werke*,

Ma da altre lettere e dai verbali delle riunioni del Consiglio generale dell'Internazionale si riesce a ricostruire l'adesione di Marx alla Comune, alla quale non fece mancare consigli, non tanto sulle riforme da realizzare, quanto sulla stessa lotta contro Versailles per resistere più a lungo<sup>147</sup>. Certo, soprattutto all'inizio, non era facile identificare quanto stesse avvenendo a Parigi. A parte la lacunosità e l'affidabilità delle notizie, vi erano ragioni che inducevano a ricercare, più che la novità, una continuità dei nuovi eventi con la storia del XIX secolo in Francia, che Marx conosceva così bene, in particolare con le conseguenze del '48<sup>148</sup>. Marx sapeva del resto che la Comune non era nata da un progetto rivoluzionario. All'inizio la Guardia nazionale si era trovata a capo di Parigi quasi inaspettatamente e, nonostante la consapevolezza degli insorti che ora la capitale fosse diventata una «*ville libre*», questa preoccupazione legalitaria (non sentita da tutti, l'azione nell'illegalità era per esempio proclamata dai blanquisti, che esaltavano come nata dall'illegalità la Comune del 1792; anche Louise Michel, pur elogiando costantemente la magnanimità, generosità, onestà dei comunardi, ne vede un segno di debolezza, e ne lamenta l'eccessivo rispetto per la legalità, lei che si era ripromessa di uccidere Thiers, ma poi, consigliatasi con Ferré, aveva desistito<sup>149</sup>) si era mantenuta per buona parte del periodo comunardo, contribuendo a determinare le incertezze e la debolezza politica della Comune. Anche i tumulti del 31 ottobre 1870 avevano avuto come richiesta principale alle autorità il rispetto della promessa del 4 settembre di indire le elezioni municipali. Il 18 marzo il Comitato centrale continuava a considerare autorità legittime i sindaci e i deputati repubblicani della città. Per Lefebvre, oltre alla sua mancanza d'azione dal punto di vista militare nelle iniziali ore decisive, la grande colpa del Comitato centrale consistette nell'aver trattato con i sindaci della città, permettendo così a Thiers di assestarsi e di consolidare la propria posizione. Qui, nell'attenzione legalistica e nel rispetto della democrazia di base, per cui furono sempre consultati i comitati locali (così fece il Comitato centrale che si rivolge ai comitati *d'arrondissement*), le aspre discussioni tra legalisti e non-legalisti, in cui prevalsero i primi, determineranno una rottura definitiva, che impedirà d'ora in avanti la conciliazione all'interno della Comune<sup>150</sup>. Ancora il 3 aprile, quando la guerra civile era ormai cominciata e i comunardi, nella loro sortita verso Versailles, erano stati sopraffatti dai versagliesi che non facevano prigionieri, la Comune, che del resto era stata incerta sull'opportunità di un attacco, aveva fatto affiggere per la città dei manifesti che attribuivano la responsabilità della guerra civile ai «cospiratori realisti». Ciò

Berlin, Dietz Verlag, Band 35, 1967, p. 160. Cfr. invece P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871* [1876] cit., p. 254 (cap. XIX): «Tous les décrets socialistes passèrent à l'unanimité – car, bien qu'ils aient voulu se différencier, ils furent tous des socialistes».

147 «Se la Comune avesse dato ascolto ai miei avvertimenti! Consigliai ai suoi membri di fortificare il lato nord del colle di Montmartre, il lato prussiano, ed essi avevano ancora il tempo per farlo; gli dissi in anticipo che altrimenti sarebbero caduti in trappola come topi; denunciavi loro Pyat, Grousset e Vésinier; li invitai a spedire subito a Londra tutte le carte che compromettevano i membri della difesa nazionale per tener in scacco in una certa misura la ferocia dei nemici della Comune – in tal modo il piano dei versagliesi sarebbe stato in parte sventato» (K. Marx, Lettera a Edward Spencer Beesly del 12 giugno 1871, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XLIV. Lettere luglio 1870 - dicembre 1873* cit., p. 220).

148 Cfr. su questo punto, E. Ragionieri, *Marx e la Comune* cit., p. 665 sgg.

149 «Oh! si ces hommes dévoués eussent eu, eux aussi, un moins grand respect de la légalité, comme elle eût été bien nommé la Commune révolutionnairement sur le chemin de Versailles» (L. Michel, *La Commune. Histoire et souvenirs* (1898) cit., pp. 131-132, e, per il proposito di uccidere Thiers per arrestare la reazione, cfr. *ivi*, p. 146).

150 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., p. 257.



spiega la ragione di entrambe le mancanze rilevate da Marx: il non aver marciato subito su Versailles e il non aver preso possesso della Banca di Francia<sup>151</sup>. La Guardia Nazionale e la Comune, nella gran maggioranza dei loro membri, non condividevano l'idea del diritto rivoluzionario alla violenza e al possesso, e non erano neanche pienamente consapevoli di opporsi all'autorità governativa con una Rivoluzione; troppo durò l'idea di una conciliazione. Così si spiega come mai non avvenne un'immediata marcia su Versailles (anche la disastrosa «*sortie torrentielle*» del 3-4 aprile non fu decisa dalla Comune, che semplicemente non la proibì), al posto della quale gli insorti parigini pensarono a legittimarsi tramite le elezioni che diedero vita alla Comune, lasciando passare così dieci giorni; e così si spiega anche il fatto che, invece di impadronirsi della Banca di Francia – creata da Napoleone nel 1800, e che da subito ebbe come azionisti i principali banchieri francesi –, i comunardi le chiesero un prestito<sup>152</sup>. Un'attenzione e una prudenza verso il patrimonio nazionale<sup>153</sup>, nessuna espropriazione quindi, e anche un rispetto della proprietà, il principio dell'indennizzo totale dei proprietari espropriati in nome della giustizia sociale è evocato spesso dai comunardi<sup>154</sup>. Duro il giudizio di Lefebvre, al riguardo. Ricorda come la Borsa

151 Ciò è sottolineato con decisione e quasi con sdegno anche nei severi giudizi di Lissagaray: «La Commune dans son indignation aveugle ne voyait pas les vrais otages qui crevaient les yeux: la Banque, l'Enregistrement et les Domaines, la Caisse des Dépôts et consignation, etc. Par là on tenait les glandes génitales de Versailles; on pouvait rire de son expérience, de ses canons [...]. Les élus du 26 mars n'étaient pas pour l'oser. Le Comité Central avait fait une grande faute en laissant filer l'armée versaillaise: la Commune en commit une cent fois plus lourde. Toutes les insurrections sérieuses ont débuté par saisir le nerf de l'ennemi, la caisse. La Commune est la seule qui ait refusé» (P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871* [1876] cit., p. 202).

152 Prima dell'elezione della Comune, il 19 marzo, Varlin e Jourde, delegati alle Finanze per il Comitato Centrale ottennero da Rotschild un prestito di 500.000 franchi, che servirono soltanto a pagare le circa 200.000 Guardie nazionali, che perlopiù vivevano del soldo, e a dare gli aiuti agli indigenti. La Banca di Francia versa a Jourde in favore della città di Parigi, e dietro ricevuta, un milione di franchi il 19 marzo e poi altrettanti il 22, 23 e 24 marzo, un risultato ottenuto senza violenza e tutto a vantaggio dei più bisognosi, come nota P. Milza, «*L'année terrible*». *La Commune* cit., pp. 105-106.

153 Tale attenzione e prudenza è testimoniata anche da un episodio descritto da Malon: verso il 10 maggio una compagnia inglese inviò un delegato alla Commissione delle finanze per offrire 50 milioni contro alcuni quadri, una vendita che avrebbe compreso un patto di riscatto. La Commissione delle finanze però, non riconoscendosi il diritto di disporre degli oggetti appartenenti alla nazione a vantaggio della sola città di Parigi, rifiutò nettamente. I giornali di Versailles annunciarono ugualmente che la Comune faceva commercio degli oggetti d'arte del Louvre, cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., pp. 165-166.

154 Per esempio da Vaillant nel suo intervento sulla riorganizzazione dei teatri del 19 maggio, in cui sostiene che la Comune deve cercare di creare dappertutto degli stabilimenti socialisti, ma, afferma, il carattere della rivoluzione del XIX secolo implica che il produttore sia sempre indennizzato totalmente, citato in P. Milza, «*L'année terrible*». *La Commune* cit., pp. 273-274. Si veda a tale riguardo L. Basso, *La Comune di Parigi* cit., p. 183: «Quando la Comune fu sconfitta e i suoi difensori trucidati seduta stante o mandati davanti alle corti marziali per essere poi fucilati o deportati, le accuse principali o quelle almeno di cui si servì la propaganda borghese erano essenzialmente due: le uccisioni di ostaggi e il delitto ben più grave per un regime borghese, gli attentati alla proprietà. In verità questi poveri comunardi massacrati dai versagliesi, se possono avere delle colpe dinanzi alla storia, sono proprio quelle di non avere attentato alla proprietà. Anche negli otto giorni che separano la presa del potere (18 marzo) dalle elezioni della Comune (26 marzo) nessuna lista di candidati presenta dei programmi sociali o rivoluzionari: l'accento è sempre posto sulle libertà politiche, la democrazia, l'autonomia, il federalismo, la laicità, come sulle misure straordinarie imposte dalla guerra (in materia di fitti, di scadenze di debiti, di processi civili e commerciali ecc., come pure in materia di difesa e di razionamento ed equa distribuzione dei viveri ecc.)».



funzionò normalmente durante la Comune; come la Banca di Francia, anche la Borsa costituiva una vera e propria «enclave versagliese a Parigi»: aveva registrato una caduta dei titoli prima della presa del potere da parte del Comitato centrale, mentre poi conobbe una crescita lenta ma continua. Gli uomini della Borsa erano certo dei reazionari, nemici della Comune, eppure anche i comunardi più audaci e rivoluzionari esitavano davanti alla porta di questo santuario del capitalismo; privi di un'idea definita del rapporto tra economia e politica, si astenevano dal fare ciò che era in loro potere per paralizzare il funzionamento del capitalismo. Lefebvre trova anche in testi più specifici, per esempio di organizzazione di mestiere il richiamo sì alla democrazia e il sostegno al Comitato centrale, ma poi rivendicazioni corporative, che mostrano il passaggio continuo dal politico all'economico senza sapere collegarli. Ciò spiega anche l'indecisione della Comune, soprattutto nei primi giorni, quelli più importanti per indirizzare l'esito ulteriore degli eventi. Per Lefebvre mancarono tra gli uomini del Comitato centrale e poi della Comune elementi di genio in grado di assolvere al compito immenso che avevano davanti. E quindi i suoi eroi e i suoi geni furono per lui eroi e geni collettivi, conformemente al predominio della volontà comune, di un atteggiamento collettivo e spontaneo. Di qui l'atteggiamento del Comitato centrale, che elude il proprio compito, non riconoscendo come rivoluzionario il proprio potere, subisce e non organizza la pressione della base, e, pur sapendo di rappresentare il popolo armato, insiste nel limitare il proprio compito alle elezioni municipali<sup>155</sup>. Si potrebbe estendere questa critica alla stessa Comune. Anche dopo resta il riferimento alle elezioni. Ancora all'inizio di aprile, quando era cominciata la guerra civile tra Versailles e Parigi, una proclamazione della Commissione esecutiva della Comune (Cournet, Delescluze, Pyat, Tridon, Vaillant e Vermorel) indirizzata ai dipartimenti addossa al governo di Versailles di aver cominciato la guerra civile e ribadisce i limiti della propria iniziativa, raggiungere le libertà comunali, non imporre nulla alle altre comuni di Francia, se non offrire loro un esempio e si giustifica sostenendo che la guerra e «l'uscita dalle proprie attribuzioni normali» da parte della Comune è stata fatta solo come risposta a Versailles e con grande rammarico. E si precisa che l'intento della Comune è soltanto quello di vedere Parigi, liberata dai realisti che la minacciano, pronta... a nuove elezioni<sup>156</sup>.

Una critica dell'impreparazione ideologica del Comitato centrale, dei suoi gravi errori iniziali, si trova anche ne *La Comune di Parigi* di Bruhat, Dautry e Tersen: il rispetto verso il carattere sacro della finanza che impedì che venisse immediatamente nazionalizzata la Banca di Francia costituì un «errore gravissimo. Uno dei più gravi commessi dalla Comune», con conseguenze fatali sulla lotta contro Versailles e sulla possibilità di realizzazione delle riforme sociali<sup>157</sup>. Una giustificazione della cautela dei comunardi nei riguardi della Banca di Francia la si trova invece in Rougerie, che ricordava che la maggior liquidità era stata trasferita a Brest in agosto, ma più in generale prendere la Banca, che era della Francia e non della sola Parigi, rischiava di provocare un crollo monetario. Rougerie ricorda il tentativo di Varlin, noto dal carteggio con Marx, di negoziare a Londra parte dei valori in titoli e depositi, ma rimarca che l'idea socialista di trasformare la banca in banca popolare e operaia era una questione di ampio respiro, di carattere nazionale,

155 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., pp. 266, 272-273, 289, 293 e 357-358.

156 Cfr. Il testo integrale della proclamazione della Commissione esecutiva in B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français*, cit., pp. 227-229.

157 Cfr. J. Bruhat - J. Dautry - E. Tersen, *La Comune del 1871* cit., pp. 137 e 232-233.



non risolvibile perciò nelle condizioni in cui operava la Comune<sup>158</sup>. L'irrisolutezza dei membri del Comitato Centrale della Guardia nazionale dopo aver preso l'Hôtel de Ville il 18 marzo la notava anche Albert Ollivier nel suo libro del 1939: ossessionati dall'assenza di un mandato popolare per le funzioni che ricoprivano, il loro primo atto fu quello di dare le dimissioni perché si votasse per la Comune. Una debolezza per degli uomini che nei loro recenti manifesti si erano espressi arditamente per la rivoluzione sociale. Persero l'occasione di attaccare Versailles nel momento migliore, persero il Mont-Valérien e non presidiarono la Banca di Francia. Persero assurdamente tempo a replicare per discolarsi dall'accusa di Versailles di avere assassinato a sangue freddo i generali Clément Thomas e Lecomte, facendo affiggere una dichiarazione sui muri di Parigi<sup>159</sup>. Un testimone e protagonista degli eventi come Benoît Malon riferisce come anche nei primi giorni dopo il 18 marzo la conciliazione col governo fosse intesa come una priorità e che comunque «la révolution communale» era nel proprio pieno diritto, non essendo stata la Guardia nazionale responsabile di alcuna azione di aggressione, ma solo di legittima difesa. Più in generale, però, afferma che la maggior parte delle indecisioni della Comune si comprendono in base al fatto che non era né un potere rivoluzionario né una rappresentanza legale<sup>160</sup>. Eppure gli insorti avevano subito preso il luogo per eccellenza del potere di Parigi, l'Hôtel de Ville, e con esso le altre sedi amministrative, i municipi, le caserme, i ministeri. Ma l'insurrezione non era partita di lì. Il 31 ottobre 1870 l'iniziativa era stata degli insorti e l'oggetto immediato dell'attacco un luogo determinato, l'Hôtel de Ville, e l'obiettivo dei capi dell'insurrezione, Flourens e Blanqui tra gli altri, era la presa del potere, che, seppure per pochissimo, riuscì. L'Hôtel de Ville venne preso e subito però ceduto al Governo di Difesa nazionale, in cambio di promesse (le tanto invocate elezioni municipali e nessuna repressione) che non saranno mantenute. Il 18 marzo, invece, l'iniziativa è del nuovo governo nazionale, è Thiers che tenta la prova di forza (con l'obiettivo non solo di prendere i famosi cannoni sulle alture di Montmartre diventati simboli popolari della Parigi libera, e di occupare i punti strategici, ma di disarmare la Guardia nazionale e la popolazione dei quartieri periferici, occupare i quartieri popolari, sciogliere i comitati e arrestarne i membri) e fallisce: a Parigi non ha più forza militare e la popolazione borghese ha abbandonato la città o resterà passiva; gli stessi uomini della sinistra sono colti di sorpresa dagli avvenimenti. È il popolo di Parigi a prendersi le strade, dappertutto, in tutti i quartieri. Sarà poi il Comitato Centrale a cercare di coordinare l'insurrezione<sup>161</sup>.

La presa delle sedi del potere il 18 marzo è un atto che doveva quindi essere inteso come un fatto decisivo complementare alla organizzazione locale, degli *arrondissements* e dei quartieri, già in corso da mesi. Il 27 marzo, il primo giorno di seduta della nuova assemblea comunale, era voce diffusa che Versailles stesse organizzandosi, non solo e non tanto per respingere un attacco degli insorti, ma soprattutto per attaccare la capitale con un esercito di almeno 400.000 uomini (Thiers riteneva che gliene bastassero 150.000<sup>162</sup>), che si stava riassetando in virtù dell'accordo tra Thiers e Bismarck. E senza dimenticarsi appunto dei prussiani, osservatori, per quanto euforici, non certo realmente neutrali.

158 Cfr. J. Rougerie, *La Commune de 1871* cit., pp. 70-71.

159 Cfr. A. Ollivier, *La Commune*, Paris, Gallimard, 1939, pp. 217-219.

160 Cfr. B. Malon, *La troisième défaite du prolétariat français* cit., pp. 93-97 e 296.

161 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., pp. 193, 210 e 213-214.

162 Cfr. P. Milza, «L'année terrible». *La Commune* cit., p. 133. Nel corso del conflitto con Versailles la Guardia nazionale non sarebbe riuscita a schierare più di 20.000 o 25.000 uomini allo stesso tempo, cfr. *ivi*, p. 317.

Questo spiega d'altra parte la rapidità – meno di una settimana – con cui la Comune si dotò delle sue strutture governative. In fondo, il tempo della Comune fu fin da subito, fin da prima della sua elezione, tempo di resistenza. I rapporti di forza furono forse a suo favore solo per pochi giorni, i primi dal 18 marzo, e anche allora in una congiuntura politico-militare che non permetteva di scorgere la possibilità di alcun successo duraturo.

Tuttavia regnava l'indecisione e l'incertezza, e i rivoluzionari non si sentivano legittimati alla posizione che avevano occupato. In una lettera a Liebknecht del 6 aprile 1871, riferendosi a Parigi che soccombe, Marx parla già di «colpa» (*Schuld*) dei comunardi, e la attribuisce, in francese, alla loro *honnêteté*, che ha concesso a Thiers di unire le sue forze, una *honnêteté* che ha ritenuto «stoltamente» (*törichterweise*) di poter evitare una guerra civile, quando questa era già cominciata nel momento in cui Thiers aveva cercato di disarmare Parigi e nel momento in cui l'Assemblea Nazionale aveva deciso la pace coi prussiani; già ora Marx, osservatore contemporaneo degli eventi in corso, rimprovera agli insorti di non aver marciato immediatamente su Versailles per la mera preoccupazione di risultare degli usurpatori, perdendo così del tempo prezioso nelle elezioni della Comune<sup>163</sup>. Nella più famosa lettera a Kugelmann del 12 aprile dello stesso anno, Marx usa il tedesco *Gutmütigkeit*, traducibile con «bontà», «indulgenza», del tutto analogo alla *honnêteté* della lettera a Liebknecht, anche se qui i toni sono entusiastici, nonostante tutti gli errori che Marx stesso ha rilevato nella condotta dei comunardi: «La storia non ha alcun simile esempio di simile grandezza!»; gli insorti sono elogiati per la loro «duttilità», «iniziativa storica» e «capacità di sacrificio». La critica e l'entusiasmo sono due voci che si sovrappongono in questi testi, che del resto già rimandano all'orizzonte aperto da questo evento, di cui Marx sottolinea sempre la portata storica. Ricorrono infatti le critiche al Comitato centrale della Guardia nazionale di non aver marciato subito su Versailles e di aver lasciato troppo presto il posto alla Comune, per uno «scrupolo di coscienza [*Gewissensskrupel*]» e per «'onorevole' scrupolosità [*'ehrenhaften' Skrupulosität*]», con il riconoscimento che si tratta però di un'azione del «nostro partito [*unsrer Partei*]»:

Ad ogni modo questa attuale insurrezione di Parigi – anche se sarà sopraffatta dai lupi, dai porci e dai volgari cani della vecchia società – è l'azione più gloriosa del nostro partito dopo l'insurrezione di giugno. Si confrontino questi parigini che danno l'assalto al cielo con i mansueti schiavi delle divinità celesti del Sacro romano impero tedesco-prussiano con le sue postume mascherate, che puzzano di caserma, di chiesa, di piccola nobiltà rurale e soprattutto di filisteismo.<sup>164</sup>

Sull'adesione di Marx alla Comune, quanto esposto è già indicativo, e tuttavia il ventaglio delle interpretazioni dei commentatori è vario: si va dall'estremo di Shlomo Avineri (la cui interpretazione è viziata però da disattenzione filologica, forzatura di alcuni passi marxiani e non considerazione di altri che la contraddicono) che ne sottolinea lo

163 Cfr. la lettera di Marx a Karl Liebknecht del 6 aprile 1871 in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XLIV. Lettere luglio 1870 - dicembre 1873* cit., p. 193; per il testo tedesco citato, cfr. K. Marx - F. Engels, *Werke*, Band 33, Berlin, Dietz Verlag, 1976, p. 200.

164 K. Marx, Lettera a Ludwig Kugelmann del 12 aprile 1871, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XLIV. Lettere luglio 1870 - dicembre 1873* cit., pp. 198-199; per il testo tedesco citato, cfr. K. Marx - F. Engels, *Werke*, Band 33 cit., pp. 205-206.

scetticismo e la distanza nei confronti di un progetto in cui non avrebbe mai creduto, perché inficiato dalla presenza piccolo-borghese, tanto da renderlo reticente e freddo nelle risposte ai comunardi internazionalisti<sup>165</sup>; al giudizio opposto di Franz Mehring:

Nessuno sapeva meglio di Marx che l'Internazionale non aveva fatto la Comune, ma egli la considerò sempre carne della sua carne, sangue del suo sangue. Naturalmente solo nel quadro tracciato dal programma e dagli statuti dell'Internazionale, secondo cui ogni movimento operaio che mirasse all'emancipazione del proletariato era cosa sua. Marx non poteva comprendere nel numero dei suoi più stretti compagni d'idee né la maggioranza blanquista del Consiglio della Comune, né la stessa minoranza che pur appartenendo all'Internazionale viveva e si muoveva sostanzialmente nell'ambito delle idee di Proudhon. Durante la Comune Marx, per quanto era possibile nelle circostanze di allora, si tenne in stretto contatto di idee con essa.<sup>166</sup>

Tra questi due estremi, la posizione più corretta sembra essere ancora quella di Mehring: sebbene, infatti, Marx non si fosse mai fatto illusioni sulle possibilità di successo della Comune, non ebbe nessun riserbo cinico verso di essa, ma un'adesione lucida e sentimentale nel momento in cui, non rinunciando ad un'analisi critica, coglieva tutta l'importanza ideale e storica di quello che stava accadendo a Parigi<sup>167</sup>. Basti citare un paio di estratti di un'altra lettera a Kugelmann, quella del 17 aprile 1871:

Non riesco assolutamente a capire come tu possa paragonare manifestazioni piccolo-borghesi à la 13 giugno 1849 ecc. con la lotta attuale a Parigi. Sarebbe del resto assai comodo fare la storia universale, se si accettasse battaglia soltanto alla condizione di un esito infallibilmente favorevole [...]. La lotta della classe operaia contro la classe capitalistica e il suo Stato è entrata, grazie alla lotta di Parigi, in una nuova fase. Qualunque sia il risultato immediato, un nuovo punto di partenza di importanza storica universale è conquistato.<sup>168</sup>

E quando ormai la fine era prossima, il 23 maggio, Marx affermava correttamente di temere «che la fine fosse vicina, ma che anche se la Comune fosse stata sconfitta, la lotta sarebbe stata soltanto rimandata. I principi della Comune erano eterni e non potevano essere distrutti; sarebbero stati ripetutamente affermati finché la classe operaia non si fosse emancipata»<sup>169</sup>. Si vede come si stia creando l'idea della Comune come momento aurorale, da Marx ribadita costantemente. Non un mito, com'è stato detto – chi conosce l'opera di Marx sa quanto poco le sue analisi ne avessero bisogno –, ma il riconoscimento di un fatto inedito nella storia occidentale, un governo proletario. Una posizione con-

165 Cfr. S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, tr. it. di P. Capitani, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 301-312.

166 F. Mehring, *Vita di Marx*, tr. it. di F. Codino - M.A. Manacorda, Roma, Editori Riuniti, 1976 [1966], p. 449.

167 Ciò vale del resto anche per Bakunin, come si evince da alcune sue lettere dell'aprile 1871 (cfr. M. Bakunin, *La Comune e lo Stato* cit., pp. 123-128). Bakunin non si faceva appunto illusioni sul destino della Comune, però anch'egli prevedeva che il sacrificio dei comunardi avrebbe rafforzato la classe operaia, chiarendole il suo compito storico.

168 K. Marx, Lettera a Ludwig Kugelmann, 17 aprile 1871, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XLIV. Lettere luglio 1870 - dicembre 1873* cit., p. 202.

169 Dal Resoconto della riunione del Consiglio generale del 23 maggio 1871, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871)* cit., p. 609.

divisa da Lenin, che così la chiosava: «Marx si rendeva conto che vi sono momenti nella storia in cui una lotta disperata delle *masse*, sia pure per un'impresa senza prospettive, è *necessaria* per l'ulteriore educazione di queste masse e la loro preparazione alla *prossima lotta*»<sup>170</sup>. Un giudizio appunto che intende la storia diretta verso un'emancipazione umana di cui è depositaria la classe operaia.

Il giudizio di Mehring sopra riportato, e cioè che l'Internazionale non avesse fatto la Comune, se certo nella sua nettezza non si può contraddire, è stato però rivisto dalla storiografia novecentesca, e, tra gli altri, dagli studi sull'Internazionale di Gian Mario Bravo, il cui giudizio molto chiaro è utile riportare:

La Comune di Parigi non fu un evento né improvviso né spontaneo, anche se scoppiò repentinamente e grazie a una ribellione subitanea di consistenti masse popolari della capitale francese. Non fu una pura rivoluzione di classe, anche se in essa il proletariato, in alleanza con altri gruppi sociali, rappresentò la forza dominante e universalizzante. Fu una rivoluzione costruttiva, non un mito e neanche un puro progetto astratto. Fu preparata nel corso degli anni '60 dall'opera politica congiunta di Marx e dell'Internazionale e dall'attività pratica sia degli internazionalisti sia dei militanti operai francesi. La Comune fu una creazione ideologica del movimento operaio internazionale.<sup>171</sup>

È certo però che la fine della Comune segnerà anche la fine dell'epoca della I Internazionale, come risulterà chiaro nella Conferenza di Londra dell'Associazione del settembre dello stesso 1871, che da parte di Marx significherà l'abbandono di un progetto egemonico innanzitutto sul proletariato inglese prima ancora che su quello europeo<sup>172</sup>.

Il dissidio con gli anarchici assunse poi il tono di un dibattito *ex post*, quando le strade si erano ormai definitivamente separate, e lo stesso vale anche per la Comune, rivendicata come anarchica da Bakunin. È una polemica nota, ma su cui occorre ancora soffermarsi un istante. Per Bakunin, la Comune era senz'altro una «negazione dello Stato», un evento d'importanza storica incomparabile, perché la Francia era storicamente «il paese per eccellenza della centralizzazione politica». D'altra parte, l'anarchico russo riconosceva l'impreparazione teorica dei comunardi, che, essendo per la maggior parte giacobini, furono trascinati non per intima convinzione ma solo esteriormente verso provvedimenti di tipo socialista, cosa che rese incerta e paralizzò la loro azione. Lo stesso popolo parigino era socialista solo per istinto, e ancora imbrigliato nelle idee tradizionali, tra cui in particolare, appunto, «il culto dell'autorità» giacobino. Queste tendenze convivsero con altre, quelle spontaneistiche, e quindi Bakunin, diversamente dalla linea dominante che si affermerà nella tradizione marxista, non rimproverava alla Comune la mancata centralizzazione, non vedeva alla radice del suo fallimento la mancanza di organizzazione politica, ma anzi la elogiava per non aver costituito un governo e per essersi affidata all'«azione spontanea e continuata delle masse, dei gruppi e delle associazioni popolari»<sup>173</sup>. A queste posizioni Engels replicava:

170 V.I. Lenin, *Prefazione alla traduzione russa delle lettere di Marx a Ludwig Kugelmann* (1907) cit., p. 99.

171 G.M. Bravo, *Marx e la Prima Internazionale* cit. 1979, p. 63.

172 Cfr. al riguardo M. Vanzulli, «Marx e la politica dell'Internazionale alla Conferenza di Londra», in *La critica tra scienza e politica. Scritti su Marx*, Roma, Aracne, 2015, in particolare le pp. 277-283.

173 M. Bakunin, *Preambolo per la seconda parte dell'«Impero knuto-germanico»* cit., pp. 76-77, 79-82.

Mi pare che si faccia grande abuso delle frasi di «autorità» e di centralizzazione. Io non conosco cosa più autoritaria di una rivoluzione [...]. E fu la mancanza di centralizzazione e di autorità che è costata la vita alla Comune di Parigi [...]. E quando mi si parla d'autorità e di centralizzazione come di due cose condannevoli in tutte le circostanze possibili, mi pare che coloro che parlano così, o non sappiano cosa sia una rivoluzione, o che non siano rivoluzionari che colla frase.<sup>174</sup>

Ancora più decisamente, un mese dopo la morte di Marx:

Cari compagni, La mia risposta alla vostra richiesta del 2 aprile riguardo all'atteggiamento di Karl Marx nei confronti degli anarchici in generale e di Johann Most in particolare vuole essere breve e chiara: Marx e io, a partire dal 1845 abbiamo sostenuto il punto di vista che 'una' delle conseguenze finali della futura rivoluzione proletaria sarà la progressiva dissoluzione e infine la scomparsa dell'organizzazione politica definita col nome di «Stato», un'organizzazione il cui scopo principale è stato da tempo immemorabile il garantire, con la violenza armata, l'oppressione economica della maggioranza che lavora da parte della minoranza abbiente. Con la scomparsa di una minoranza abbiente scompare anche la necessità di un potere repressivo armato o potere statale. In pari tempo siamo sempre stati dell'avviso che per pervenire a questo e agli altri fini ben più importanti della futura rivoluzione sociale, la classe operaia deve dapprima impossessarsi del potere politico dello Stato e con il suo ausilio schiacciare la resistenza della classe capitalistica e organizzare in modo nuovo la società. Ciò è già stato constatato nel 1847 nel *Manifesto comunista*, capitolo II, conclusione. Gli anarchici capovolgono l'intera questione. Essi dichiarano che la rivoluzione proletaria deve «incominciare» con l'abolizione dell'organizzazione politica dello Stato. Ma l'unica organizzazione che il proletariato vittorioso trova bell'e pronta è appunto lo Stato. È possibile che prima di poter svolgere le sue funzioni, esso debba venir trasformato. Ma distruggerlo in un istante come quello, significherebbe distruggere l'unico organismo a mezzo del quale il proletariato vittorioso può far valere il potere appena conquistato, può tenere a bada i suoi avversari capitalistici e imporre quella rivoluzione economica della società senza la quale l'intera vittoria dovrebbe necessariamente concludersi in una sconfitta e in un massacro della classe operaia simile a quello seguito alla Comune di Parigi.<sup>175</sup>

Ha scritto al riguardo Mehring che proprio per via di questa polemica «Engels più tardi, dopo la morte di Marx, nella lotta contro tendenze anarchiche lasciò cadere di nuovo questa riserva e riprese esattamente il vecchio punto di vista del *Manifesto*»<sup>176</sup>. Con i falsi usati dalla polizia francese per fare della Comune un complotto dell'Internazionale comincia anche la fama mondiale del nome di Marx, che, in una lettera a Kugelmann del 18 giugno 1871, scrisse: «Ho l'onore di essere in questo momento l'uomo più calunniato e più minacciato di Londra. Ciò fa veramente bene, dopo quel noioso idillio ventennale nel pantano». Comincia così il mito del Marx complottista rivoluzionario. Lo stesso vale, con la caduta della Comune, per l'organizzazione di cui la stampa sosteneva Marx essere il leader indiscusso, l'Internazionale. Le cose non stavano così, com'è ben noto, ma paradossalmente l'influenza di Marx nell'Internazio-

174 F. Engels, Lettera a Carlo Terzaghi del 14 gennaio 1872, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XLIV. Lettere luglio 1870 - dicembre 1873* cit., p. 381.

175 Lettera di Friedrich Engels a Philip Van Patten, 18 aprile 1883, in K. Marx - F. Engels, *Critica dell'anarchismo* cit., pp. 416-417.

176 F. Mehring, *Vita di Marx* cit., p. 454.

nale s'indeboli invece di rafforzarsi nell'epoca in cui il suo nome e quello dell'Associazione dei lavoratori venivano identificati a scopi propagandistici: «Quando l'Internazionale, tramite la Comune, divenne una potenza morale in Europa, iniziò subito il baccano. Ogni corrente voleva sfruttare il successo a proprio favore. Si verificò quella disgregazione che non poteva non verificarsi», scriverà Engels svolgendo delle considerazioni retrospettive sulla storia dell'Internazionale<sup>177</sup>.

La posizione di Engels sulla Comune coincide nelle linee generali con quella di Marx. Una fonte importante per vedere eventuali divergenze di dettaglio o la diversa prospettiva su aspetti anche specifici dell'esperienza comunarda avrebbe potuto essere il carteggio tra i due amici, ma Engels, dopo aver venduto le sue azioni nella Ermen e la società Engels di Manchester, nel settembre 1870 si era trasferito a Londra, dove s'incontrava di persona con Marx. L'impostazione engelsiana converge però con quella marxiana, e il suo riferimento resta *La guerra civile in Francia*. Analoga è la tesi della Comune come momento aurorale. Lo si coglie bene a distanza, per esempio quando, nel quindicesimo anniversario della Comune, Engels nota come si fosse trattato dell'evento più glorioso e tragico della storia del proletariato: per la prima volta nella storia i lavoratori avevano preso il potere in una grande capitale. Fu solo un sogno senza possibilità di successo, ma che aveva segnato una nuova partenza. Da allora, dice Engels, tutto ciò che gli avversari della classe operaia fanno contro di essa «lavora per noi, malgrado loro», al punto che, e l'affermazione si riferisce all'Internazionale, che non esisteva più, e ai partiti socialisti nazionali, la classe operaia non avrebbe più bisogno di un'associazione in senso stretto perché vive e cresce nella collaborazione spontanea dei lavoratori europei e americani<sup>178</sup>.

Come Marx, anche «il generale» notava fin da subito l'irrisolutezza della Comune, non solo prima ma anche dopo le elezioni, quando la Guardia nazionale aveva lasciato il posto alla Comune<sup>179</sup>. Engels parla di un tentativo di «mettere in conto alla Comune piani più o meno consapevoli, mentre in realtà le sue tendenze erano più o meno inconsapevoli» (lettera a Bernstein del 1 gennaio 1894). Nell'Introduzione del 1891 a *La guerra civile in Francia*, Engels confermava, e anzi accentuava il carattere proletario dell'esperienza comunarda, scrivendo che «nella Comune vi erano quasi soltanto operai o rappresentanti riconosciuti degli operai» –, le cui rivendicazioni avrebbero mirato all'eliminazione del contrasto tra capitale e lavoro, per quanto in modo confuso, e tale confusione è messa in relazione con il grado di sviluppo socio-politico degli operai parigini. Ricordava la composizione politica della Comune, con la prevalenza dei blanquisti, anche nella Guardia nazionale, «socialisti soltanto per istinto rivoluzionario», a cui attribuiva le scelte politiche, e poi secondariamente dei membri dell'Internazionale, con la prevalenza «della scuola socialista di Proudhon», a cui attribuiva le scelte economiche della Comune, nel bene e nel male: «in entrambi i casi l'ironia della storia – come avviene di solito quando dei dottrinari arrivano al potere – volle che gli uni e gli altri facessero precisa-

177 F. Engels, Lettera a Friedrich Adolph Sorge del 12 [17] settembre 1874 cit., p. 35.

178 Cfr. *Lettre d'Engels*, «Le Socialiste», 27.3.1886, poi in *Frederick Engels, Paul and Laura Lafargue. Correspondence*, Vol. I, Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1959, pp. 406-407.

179 «Fin quando il Comitato centrale delle Guardie nazionali aveva condotto le cose tutto era andato bene, ma dopo le elezioni c'erano state solo chiacchiere e non fatti. Occorreva agire contro Versailles quando era debole, ma quell'opportunità era stata perduta e adesso sembrava che Versailles stesse avendo la meglio e respingesse i parigini» (dal Resoconto della riunione del Consiglio generale dell'11 aprile 1871, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871)* cit., p. 594).

mente il contrario di quello che prescriveva la dottrina della loro scuola», governarono cioè, pur tra molti errori, seguendo le esigenze del tempo, favorendo lo sviluppo della libertà di associazione, contraria ai principi degli uni e degli altri. Anche Engels lamentava l'incomprensibile «sacro rispetto col quale ci si arrestò riverentemente davanti alle porte della Banca di Francia. Questo fu anche un grave errore politico. La banca in mano alla Comune valeva più di diecimila ostaggi. Significava la pressione di tutta la borghesia francese sul governo di Versailles per spingere alla pace con la Comune». Rispetto a Marx, che scriveva per l'Internazionale, venti anni dopo Engels era molto più libero nell'additare le responsabilità della cattiva formazione socialista dei proudhoniani, del dogmatismo dei blanquisti, ma questi punti li affermava anche allora. Vent'anni dopo però Engels poteva affermare con decisione che, in una Parigi già sede di importanti branche della grande industria, il principio comunistico doveva affermarsi sull'anti-associacionismo basato sulla proprietà individuale propugnato da Proudhon, e perciò «la Comune fu la tomba della scuola socialista proudhoniana [...] ora scomparsa dagli ambienti operai francesi», in cui predomina «incontrastata» la teoria di Marx, mentre il proudhonismo è rimasto solo tra i membri della borghesia radicale<sup>180</sup>. Ribadiva qui Engels la metafora della macchina, della «vecchia macchina statale», fundamentalmente repressiva e i cui istituti si rivolgono dispoticamente contro la base da cui dovrebbero essere sorti, alla guida e amministrazione della quale non si può semplicemente subentrare; contro questo dominio degli apparati dello Stato la comune adottò «due mezzi infallibili», cioè il suffragio generale e la revoca degli amministratori e lo stipendio comune a quello degli altri lavoratori. Si realizzò così «la distruzione violenta del potere dello Stato esistente e la sostituzione ad esso di un nuovo potere, veramente democratico». Engels si riferiva esplicitamente alla rinata venerazione verso lo Stato, propria non solo dei borghesi ma anche di parte degli operai tedeschi, con un accenno polemico alla concezione hegeliana dello Stato come «realizzazione dell'Idea», da cui ci si aspetta verità e giustizia eterne, assuefatti a non poter concepire che gli affari pubblici possano essere curati in un'altra maniera. Se, rivolto agli anarchici, come si è visto, Engels insisteva sul motivo della centralizzazione e quindi della «statualità» della Comune, per cui lo Stato non si può distruggere e basta, lasciando subito spazio alla «libera associazione», dall'altro lato rivendicava con forza, contro lo statalismo del Partito socialdemocratico, che la Comune non era già più Stato. È infatti contro il Programma di Erfurt che il Partito socialdemocratico tedesco stava adottando, accantonando la rivoluzione in favore della politica intra-istituzionale, contro questa concezione positiva dello Stato che Engels

180 Per un'esposizione della storia della Comune condotta invece dal punto di vista del proudhonismo e fortemente critica verso la posizione marxiana, cfr. A. Ollivier, *La Commune* cit. Cfr. anche P. Milza, «L'année terrible». *La Commune* cit., pp. 123-124 e 196, che insiste sull'orientamento proudhoniano degli internazionalisti parigini, col loro mutualismo federativo, in contrasto con i giacobini della Comune, legati invece a posizioni autoritaristiche e all'estremismo insurrezionalistico del 1793-1794, un'opposizione che però per lo stesso Milza tende ad attenuarsi nelle scelte concrete fatte dai comunardi, con l'ammissione che socialisti e internazionalisti nel 1871 non hanno più molto a che vedere col pensiero proudhoniano (cfr. *ivi*, p. 342). Un giudizio, quest'ultimo, ispirato alla lettura delle opere di Rougerie, su cui cfr. J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., p. 162, per cui gli internazionalisti e i socialisti comunardi avevano ormai dei rapporti assai remoti col pensiero proudhoniano. Precisa più avanti Rougerie che Proudhon restava un riferimento per il movimento operaio francese, ma i tempi erano cambiati, e molte delle sue idee – tra cui lo scambio tra eguali, le cooperative di consumo, la banca del popolo – erano invecchiate sotto l'Impero, e con esse tutta la sua ricostruzione socio-economica, cfr. *ivi*, p. 190.

rammentava che esso «non è in realtà che una macchina per l'oppressione di una classe da parte di un'altra, nella repubblica democratica come nella monarchia», che se non immediatamente almeno la generazione successiva a quella proletaria che prenda il potere deve riuscire ad annullare del tutto, e, usando l'espressione di conio blanquista, affermava contro «il filisteo socialdemocratico» l'esperienza della Comune come «dittatura del proletariato», con una chiusa enfatica e recisa assai celebre<sup>181</sup>. L'espressione «dittatura del proletariato» a proposito della Comune non si trova in Marx. Ernesto Ragionieri, con un convincente riferimento ai testi, ha argomentato che ciò non fu casuale: la Comune non sarebbe stata, per Marx, una «dittatura del proletariato» per due ragioni: perché la sua composizione non era maggioritariamente socialista e perché non disponeva di un autentico esercito proletario – condizioni senza le quali non poteva fondare «una nuova forma di governo di classe»<sup>182</sup>. Non sarebbe allora «dittatura del proletariato» espressione blanquista ma espressione anti-blanquista, che si oppone cioè alla nozione blanquista di minoranza rivoluzionaria al potere, e l'uso esplicito del termine che Marx farà nella *Critica del programma di Gotha*, esprime un'organizzazione rivoluzionaria di transizione che ancora la Comune non poté essere<sup>183</sup>. E del resto, tutte le volte che l'espressione «dittatura del proletariato» è usata, qui da Engels, da Marx appunto nella *Critica del programma di Gotha*, essa è sempre da intendersi anche nell'ottica di una

- 181 F. Engels, *Introduzione del 1891* a K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., pp. 13, 20, 22-28. L'espressione, del resto, era assai diffusa all'interna del movimento comunardo, ma con accezioni opposte. In un testo del gennaio 1870, che J. Rougerie, *Paris libre 1871* cit., p. 27, trova anticipatore del progetto della Comune, Jean-Baptiste Millière (deputato socialista tra i protagonisti dell'insurrezione del 31 ottobre e che poi, pur essendosi rifiutato di far parte della Comune e pur non prendendo parte agli scontri, sarà fucilato il 26 maggio) parlava di «dictature révolutionnaire» che avrebbe dovuto essere assunta necessariamente dal popolo di Parigi in virtù dell'iniziativa che avrebbe preso e che avrebbe dovuto continuare «le temps nécessaire pour organiser la souveraineté du peuple dans toutes les communes de la République». Seguiva una serie di misure che avrebbe dovuto prendere «le peuple dictateur». Un testo interessante è tra l'altro proprio quello della rinuncia alla rivoluzione espressa dallo stesso Millière, socialista che aveva fatto il '48 e subito la repressione bonapartista. Nella seduta del Comitato centrale del 19 marzo all'Hôtel de Ville, Millière fa riferimento proprio alle giornate del giugno '48, dicendo che le vede ritornare con la repressione brutale che ne seguì: «L'heure de la Révolution sociale n'a pas encore sonné. Il faut y renoncer ou périr, en entraînant dans votre chute tous les prolétaires. Le progrès s'obtient par une marche plus lente. Descendez des hauteurs où vous vous placez. Victorieuse aujourd'hui, votre insurrection peut être vaincue demain» (citato in J. Rougerie, *Paris libre 1871*, cit., p. 116 e P. Milza, «L'année terrible». *La Commune* cit., p. 86). D'altra parte, una tendenza significativa tra gli insorti aborrisce la dittatura come forma di governo rivoluzionario. Il 22 marzo il Comitato centrale della Guardia nazionale, in un proclama di conciliazione rivolto alla città e all'Assemblea Nazionale, dichiarò che Parigi non voleva regnare ma essere libera, e non aspirava ad altra dittatura che a quella dell'esempio, non volendo imporre ad alcuno con la violenza la strada verso la Repubblica. Ancora, quando in seno alla Comune, a fine aprile, fu votato il Comitato di Salute pubblica, una parte divenne minoranza, non accettandolo come forma di dittatura che avrebbe cancellato la necessaria democrazia di base, e non tutti questi «socialisti minoritari» erano proudhoniani, cfr. J.-B. Millière, *La question sociale*, «La Marseillaise», in ivi, pp. 27-29; cfr. P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871* [1876] cit., pp. 135, 247 e 286.
- 182 La prima affermazione la si trova nella già citata lettera a Ferdinand Domela Nieuwenhuis; la seconda in un resoconto per il settimo anniversario dell'Internazionale del settembre 1871 – nel quale, oltre alle espressioni citate, Marx si riferisce esplicitamente alla necessità di «una dittatura proletaria», cosa che appunto la Comune non era stata, cfr. K. Marx - F. Engels, *Opere complete*. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871), cit., p. 707.
- 183 Cfr. E. Ragionieri, *Marx e la Comune* cit., pp. 688-691.



polemica interna al campo del socialismo, come si è in parte visto. Si può sostenere, d'altra parte, che Marx non poteva usare l'espressione «dittatura del proletariato» nella *Guerra civile in Francia*, testo scritto a nome del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori, in cui a più di uno, in particolare ai membri inglesi delle *trade unions*, tale espressione non sarebbe suonata né gradita né appropriata. E però, nel settembre 1871, secondo un resoconto, proprio a proposito della Comune, Marx avrebbe ricordato la necessità di una dittatura del proletariato e di un esercito proletario<sup>184</sup>. E del resto, se la dittatura del proletariato non denotava per Marx una società senza classi con un'organizzazione già pienamente socialista, essa era da intendersi come una fase di transizione, in cui il potere politico, passato o in corso di passare ai lavoratori, sarebbe stato usato per distruggere le basi economiche per l'esistenza delle classi. E sarebbe pertanto anacronistico supporre che Marx avrebbe differenziato un governo dei lavoratori da una dittatura del proletariato. E lo stesso vale per Engels, per il quale, sul tema, la sintonia e il confronto col pensiero dell'amico erano costanti dagli anni Quaranta. La Comune di Parigi rappresentava allora solo un rudimento di dittatura del proletariato. Gli insorti parigini non erano ancora ideologicamente preparati a un tale compito, ancora imbevuti dell'ideologia proudhoniana (dominante tra gli internazionalisti) e blanquista, ancora in parte legata alla condizione artigianale e protoindustriale delle loro condizioni lavorative. L'espressione «dittatura del proletariato» può venire erroneamente intesa se la si intende anacronisticamente come dominio del partito unico, ma per Marx ed Engels poteva intendere una dittatura di massa democratica, proprio in distinzione dalla concezione blanquista, come mostra l'articolo engelsiano del 1874, *Il programma dei rifugiati blanquisti della Comune*. Certo Marx era centralista e non avversava il potere alla maniera proudhoniana, ma la dittatura del proletariato era contenuta in germe nelle iniziative di autogoverno dal basso realizzate dalla Comune del 1871, che arricchì la concezione marxiana proprio su questo punto, come mostra appunto *La guerra civile in Francia*, testo in cui il mostro statale, col suo apparato burocratico, è trattato con tanto disprezzo come ancora non si era visto, e la regolazione della società libera che si autogoverna celebrata come non mai, una concezione però non nuova, ma che arricchisce e completa la formulazione giovanile della scissione di Stato e società civile<sup>185</sup>.

L'eredità di questa prima riflessione di Marx ed Engels, la ripresa della «dittatura del proletariato» costituirà il punto di riferimento dei rivoluzionari russi, di Lenin soprattutto<sup>186</sup>. Ma

184 Cfr. [Resoconto del discorso di Marx dalla cronaca giornalistica della riunione per l'anniversario del settimo anniversario dell'Internazionale tenutasi a Londra il 24 settembre 1871], corrispondenza di «The World», n. 3711, 15 ottobre 1871, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871)* cit., p. 707.

185 Cfr. M. Johnstone, *The Paris Commune and Marx's Conception of the Dictatorship of the Proletariat*, in J. Hicks - R. Tucker (eds.), *Revolution and Reaction. The Paris Commune 1871*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1973, pp. 80-95.

186 In *Stato e rivoluzione*, Lenin non cita mai la famosa Introduzione engelsiana alle *Lotte di classe in Francia* di Marx (6 marzo 1895, Engels morirà il 5 agosto di quello stesso anno), che aveva ben presente, come mostra il quaderno *Il marxismo sullo Stato*, in cui si spiega che questo testo di Engels non veniva preso in considerazione per le tendenziose mutilazioni che aveva subito nel corso della sua pubblicazione. Nel quaderno Lenin riportava dalla «Neue Zeit» come «i passi rivoluzionari» fossero stati tagliati, e come si fosse insistito con Engels perché omettesse la conclusione, «troppo rivoluzionaria». Nello stesso quaderno Lenin notava che quello che Bernstein aveva definito «il testamento politico di Engels» era stato falsificato. Lenin cita poi passi di lettere di Engels. In una a Lafargue del 3 aprile 1895 Engels scriveva: «[Liebknecht] mi ha giocato un bel tiro. Dalla mia Introduzione agli articoli di Marx sulla Francia del 1848-1850

qui si apre un'altra storia e un'altra età, che guarderà la Comune ormai da più lontano.

### *Lenin*

Sembra che uno stendardo rosso della Comune sia stato posto sopra il corpo imbalsamato di Lenin nella tomba al Cremlino. Si racconta anche che quando il governo rivoluzionario del 1917 aveva superato di un giorno i settantatré giorni della Comune sarebbe uscito a ballare di gioia nella neve<sup>187</sup>. Al di là di questa aneddotica, la comprensione storica deve partire dalla considerazione che in Lenin, come anche in Trotsky, la Comune è giudicata attraverso un confronto prospettico con le rivoluzioni russe, quella fallita del 1905 e quella vittoriosa del 1917. Nell'analisi di entrambi, il riferimento positivo costante è *La guerra civile in Francia* e quello negativo il raffronto tra Rivoluzione russa e Comune condotto da Kautsky (per quanto riguarda Lenin, anche quello condotto da Plekhanov). Nel 1901, a nome della redazione dell'«Iskra», Lenin chiede a Plekhanov un articolo sulla Comune; Plekhanov fa notare che la Comune appartiene ormai «alla storia antica»; Lenin non è d'accordo, ritiene che la Comune possa essere attualizzata. Dalla fine del 1904 al 1914, i riferimenti alla Comune si moltiplicano nei suoi scritti e discorsi. Attraverso la discussione della Comune si pongono le questioni decisive: in che modo conquistare il potere? Come conservarlo?<sup>188</sup> Già prima o nel corso del 1905 troviamo quindi ripetuti in Lenin, che si rifà anche a un altro testo noto a Marx, la *Histoire* di Lissagaray, gli elogi marxiani alle riforme politiche della Comune, l'abolizione dell'esercito permanente e della burocrazia, attraverso l'eleggibilità e revocabilità di tutti gli amministratori, col salario ridotto a un massimo di 6.000 franchi, la separazione della Chiesa dallo Stato e il carattere pubblico e popolare dell'istruzione (motivi più specifici di Lenin sono la parità di diritti agli stranieri e la partecipazione dei polacchi nell'esercito); a quelle economiche: l'abolizione del lavoro notturno dei fornai e delle multe nelle fabbriche, l'occupazione di fabbriche abbandonate dai loro proprietari e la loro riorganizzazione su base cooperativistica, la moratoria sugli affitti e le scadenze; e troviamo ripetute le critiche marxiane: non avere attaccato subito Versailles e non aver preso la Banca di Francia. I limiti della Comune sono spesso attribuiti alla mancanza di consapevolezza della sua

---

egli ha preso tutto ciò che poteva servirgli per sostenere quella *tattica a ogni costo pacifica e non-violenta* che gli fa comodo predicare da qualche tempo, soprattutto in questo momento, in cui si preparano a Berlino leggi eccezionali. Ma questa tattica io la predico solo per la Germania di oggi e del resto *con tutte le riserve del caso*. In Francia, Belgio, Italia, Austria, questa tattica non potrebbe essere seguita integralmente, e per la Germania può diventare inadatta domani» (corsivi di Engels). Ancora, lettera di Engels a Kautsky del 1 aprile 1895 (riportata in *Weg zur Macht*): «Con mia sorpresa vedo oggi nel 'Vorwärts' un estratto della mia Introduzione pubblicato senza dirmi nulla e così sconciato che io vi appaio come un pacifico fautore della legalità a ogni costo. Tanto più vorrei che il testo integrale apparisse ora sulla 'Neue Zeit' in modo da cancellare questa vergognosa impressione. Dirò a Liebknecht in modo molto preciso la mia opinione in proposito, e anche a tutti coloro, chiunque essi siano, che gli hanno offerto questa possibilità di deformare il mio pensiero». Il testo integrale dell'Introduzione alle *Lotte di classe in Francia* di Marx è stato pubblicato per la prima volta integralmente solo nel 1934, cfr. V. Gerratana, nota editoriale in V.I. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti, 1970, pp. 77-78.

187 Cfr. per es. G. Pistoso, *La Comune di Parigi*, Milano, Mondadori, 1978, p. 7.

188 Cfr. G. Haupt, *La comune di Parigi come simbolo e come esempio*, in *L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, tr. it. di R. Cazzola, Einaudi, 1978, pp. 48-49 e 61-63 [39-69].

componente blanquista e proudhoniana, a teorie fallaci sulle quali però si impose l'istinto rivoluzionario della classe operaia<sup>189</sup>. Lenin ricorda il riferimento anti-giacobino di Marx nel *Secondo Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori sulla guerra franco-prussiana*, del settembre 1870, in cui si consigliava ai lavoratori francesi di non guardare indietro al modello della Grande rivoluzione e li si spingeva invece al rafforzamento della propria organizzazione grazie alle libertà concesse dallo Stato repubblicano<sup>190</sup>. Riferendosi agli eventi rivoluzionari che stavano avvenendo, nel febbraio-marzo 1905, Lenin afferma: «Noi tutti nel movimento odierno viviamo sulla Comune»<sup>191</sup>. Circa tre mesi dopo, in *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, Lenin ammonisce dal rifarsi acriticamente alla Comune: «La parola 'Comune' [...] non dà nessuna risposta; confonde unicamente i cervelli con un suono lontano o... vuoto. Più ci è cara, mettiamo, la Comune di Parigi del 1871, meno ci è permessa citarla con leggerezza, senza esaminare i suoi errori e le condizioni particolari in cui si svolse». La Comune è definita qui sì «un governo operaio», che però «non sapeva e non poteva distinguere gli elementi della rivoluzione democratica da quelli della rivoluzione socialista, che confondeva i compiti della lotta per la repubblica con i compiti della lotta per il socialismo», oltre agli altri errori specifici che fece, e che sono più volte ricordati. In conclusione: «fu un governo, come *il nostro non deve essere*»<sup>192</sup>. Nello stesso periodo Lenin ribadisce che la Comune non aveva come obiettivo quello di realizzare una «dittatura socialista», ma una «dittatura democratica», e che in certe circostanze l'alleanza con la piccola borghesia da parte di rappresentanti del proletariato socialista è da considerarsi non solo consentita, ma perfino obbligatoria; nel caso specifico, queste circostanze erano quelle del capitalismo francese ancora poco sviluppato in un paese a maggioranza piccolo-borghese. Quello che la Comune doveva realizzare era così un «programma minimo» democratico. La Comune è già diventata leggendaria, e Lenin ammonisce contro l'uso acritico dello stesso nome «Comune» e dei suoi slogan: occorre invece studiare la lezione della Comune per non ripeterne gli errori (ancora: non aver preso la Banca di Francia, non aver lanciato un'offensiva contro Versailles, non avere avuto un chiaro programma), e seguirne le misure pratiche efficaci, che indicano in effetti la strada giusta, ma nella misura in cui corrispondono alla situazione russa, per cui lo slogan valido per Lenin è un altro: «dittatura democratica rivoluzionaria del proletariato e dei contadini»<sup>193</sup>.

In questo si vedono già le specificità leniniane: il tema della democrazia nuova, della vera democrazia, e quello dell'inclusione dei contadini. Su entrambi questi punti, si potrà ravvisare la distanza da Trotsky.

Riferendosi ancora al marxiano *Secondo Indirizzo sulla guerra franco-prussiana*, tra i limiti della Comune, Lenin nota anche l'accecamento delle illusioni patriottiche. Fu-

189 Cfr. V.I. Lenin, *Tre schemi di relazione sulla Comune di Parigi* (prima del marzo 1904), in *Opere*, 41, Roma, Editori Riuniti, 1968, tr. it. di I. Ambrogio, pp. 124-133; V.I. Lenin, *Schema di conferenza sulla Comune* (febbraio-marzo 1905), in *Opere*, 8, Roma, Editori Riuniti, 1969, tr. it. di A. Carpitella - E. Robotti - R. Vecchione, pp. 188-190.

190 Cfr. K. Marx, *Secondo Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori sulla guerra franco-prussiana*, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete. XXII (luglio 1870 - ottobre 1871)* cit., p. 238, e V.I. Lenin, *Schema di conferenza sulla Comune* cit., p. 189.

191 Ivi, p. 190.

192 V.I. Lenin, *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* (luglio 1905), in *Opere*, 9, tr. it. di E. Frisia, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 125.

193 V.I. Lenin, *Ultima parte dell'articolo «La Comune di Parigi e gli obiettivi della dittatura democratica»* (luglio 1905), in *Opere* cit., p. 125.

rono queste, già a settembre, a ingannare il proletariato parigino sul Governo di Difesa nazionale. Ed erano un portato dell'atteggiamento giacobino. Lenin, infatti, le fa risalire alla Grande Rivoluzione e cita con disapprovazione il giornale fondato da Blanqui – che pure, nota, «fu indubbiamente un rivoluzionario e un ardente fautore del socialismo» – alla nascita del Governo di Difesa nazionale, «La Patrie en danger». Proprio questa confusione tra patriottismo e socialismo fu il «fatale errore dei socialisti francesi», che li portò a unire i propri interessi con quelli di altre classi a loro ostili. Così si spiegano l'idea di giustizia nazionale, «l'eccessiva magnanimità» e l'aspirazione alla conciliazione col governo di Versailles che sono all'origine della poca determinazione rivoluzionaria responsabile dei due grandi errori sempre ripetuti, non aver preso la Banca di Francia e non aver attaccato subito Versailles. Una tale confusione tra patria e rivoluzione, per Lenin, il proletariato non può più farla. Del resto, questa lezione fu appresa dal proletariato europeo proprio grazie al sacrificio della Comune. La borghesia invece aveva le idee chiare su quale fosse il proprio «patriottismo», e il suo obiettivo primario divenne quello dell'annientamento dell'insorto proletariato parigino. La Comune è stata così «il più grande esempio del più grandioso movimento rivoluzionario del XIX secolo»<sup>194</sup>. Appunto, di un altro tempo. Al di là delle contingenze in cui si trovò ad operare la Comune, Lenin ne indica l'arretratezza sulla linea dello sviluppo storico, il suo eroismo coincide così con la sua immaturità epocale. Un'immaturità dovuta alla mancanza delle due condizioni necessarie per una vittoriosa rivoluzione sociale: forze produttive altamente sviluppate e un proletariato adeguatamente preparato. Però l'eccezionalità della Comune consiste nell'esser stato «un avvenimento senza precedenti nella storia»: per la prima volta il potere era passato nelle mani del proletariato. Ciò era avvenuto inizialmente in modo spontaneo, disorganizzato, confuso, e però il movimento assunse necessariamente un carattere socialista, perché, osserva Lenin, il controllo politico del proletariato non può che essere anticapitalistico. Solo i lavoratori rimasero fedeli alla Comune fino alla fine, mentre i repubblicani borghesi e la piccola borghesia presto la abbandonarono. Tuttavia, Lenin non può non rilevare l'assenza di un partito che avesse preparato i lavoratori a una situazione così difficile<sup>195</sup>.

Nel 1917 Comune del 1871 e Rivoluzione russa del 1905 sono appaiate da Lenin come modelli della nuova Rivoluzione russa, modelli che avevano dei difetti notevoli, e che però proprio per questo costituirono per il movimento proletario delle esperienze che hanno permesso di trovare la strada giusta. Prima di tutto si è appresa la necessità di avere, sia pure per una fase transitoria, uno Stato. Uno Stato diverso però da quello borghese, e qui è ripresa alla lettera la frase marxiana dello «spezzare» la macchina dello Stato<sup>196</sup>.

Da ciò si sviluppa il tema della democrazia. Il poco che la Comune riuscì a fare nel campo delle misure sociali è per Lenin testimonianza del suo carattere autenticamente popolare. Lenin è l'autore che più ha insistito su questo punto, e non solo naturalmente a proposito della Comune, che però riuscì, nei limiti della propria azione, ad attuare «di fatto la democratizzazione del sistema sociale», facendo ciò che la borghesia deve

194 Cfr. V.I. Lenin, *Gli insegnamenti della Comune* (marzo 1908), in *Opere*, vol. 13, tr. it. di I. Solfrini, Roma, Editori Riuniti, 1965, pp. 448-450.

195 Cfr. V.I. Lenin, *In memoria della Comune* (aprile 1911), in *Opere*, vol. 17, tr. it. di I. Solfrini, Roma, Editori Riuniti, 1970, pp. 123-127.

196 Cfr. V.I. Lenin, *Lettere da lontano* (marzo 1917), in *Opere*, vol. 23, tr. it. di I. Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 1970, Lettera terza, «Sulla milizia proletaria», pp. 324-326.

solo limitarsi a proclamare. In *Stato e rivoluzione* il tema della democrazia si unisce a quello dei modi e dei compiti dello Stato rivoluzionario.

Come il Soviet, la Comune rappresentò una «dittatura rivoluzionaria, cioè un potere che poggia direttamente sull'azione rivoluzionaria, sull'iniziativa immediata, dal basso, delle masse popolari, e *non sulla legge emanata dal potere statale centralizzato*», un potere di tutt'altra natura rispetto a quello delle repubbliche democratico-parlamentari borghesi. Ecco i caratteri fondamentali del «tipo di Stato» a cui appartengono Soviet e Comune:

1) la fonte del potere non è la legge, preventivamente discussa e votata dal parlamento, ma l'iniziativa diretta, locale, dal basso, delle masse popolari, la «conquista» diretta del potere, per usare un'espressione corrente; 2) la polizia e l'esercito permanente, in quanto istituti separati dal popolo e ad esso opposti, vengono sostituiti dall'armamento diretto di tutto il popolo; sotto questo potere, l'ordine pubblico è tutelato dagli *stessi* operai e contadini armati, dallo *stesso* popolo in armi; 3) i funzionari, la burocrazia o vengono sostituiti anch'essi dal potere diretto del popolo o, per lo meno, vengono posti sotto uno speciale controllo, e non soltanto vengono eletti, ma sono persino *revocati* alla prima richiesta del popolo e messi nella condizione di semplici delegati; da strato privilegiato, con «sinecure» e alte prebende borghesi, diventano operai di una particolare «specialità» e sono retribuiti in misura *non superiore* al salario abituale di un buon operaio. In questo e *soltanto* in questo sta la *sostanza* della Comune di Parigi, come Stato di tipo particolare.<sup>197</sup>

La nuova democrazia consiste dunque nel riportare alla base, al livello socio-economico operaio, le medie e alte gerarchie amministrative, eliminando così il mandarini-smo, con i suoi privilegi sociali ed economici. Il problema delle competenze è adombrato dal riferimento alla loro «particolare 'specialità'», dalla quale vanno tolte però le prerogative tradizionalmente associate a questi funzionari. Eliminare il potere e la separatezza della burocrazia sarà però un compito molto arduo all'interno della stessa Rivoluzione russa, e fonte di preoccupazione e riflessione negli ultimi anni di Lenin.

Se la repubblica democratica parlamentare è la più perfetta e avanzata forma di Stato borghese, essa mantiene tuttavia come entità poste al di sopra del popolo la macchina dello Stato, il parlamento nella sua separatezza, l'amministrazione, l'esercito permanente e la polizia, inibendo e soffocando così un'autonoma «vita politica delle masse, e la loro partecipazione all'organizzazione democratica di tutta la vita dello Stato, dal basso all'alto». La Comune di Parigi, a partire dal suo atto iniziale, la restituzione al popolo dell'esercito e della polizia (in questo atto sta, per Lenin, la sua essenza), ha costituito «un tipo *superiore* di Stato democratico». Questa operazione, peraltro, di per se stessa non costituisce il socialismo, sebbene ne sia una premessa indispensabile. L'attribuzione alla Comune di avere immediatamente introdotto il socialismo è perciò per Lenin da intendersi come un errore, perlopiù derivato dai tentativi diffamatori degli scrittori borghesi. Quello che la Comune stava cominciando a fare, così come i Soviet, non era «introdurre» delle riforme, ma realizzare un'organizzazione che, oltre a essere economicamente matura, fosse già presente «nella coscienza della schiacciante maggioranza del popolo», e così, pensando certo anche al grande ruolo avuto dalle organizzazioni femminili nella Comune, Lenin osserva che una vera democrazia non ci potrà essere finché le donne non prenderanno parte in modo indipendente alla vita

197 Cfr. V.I. Lenin, *Sul dualismo di potere*, in *Opere*, vol. 24, tr. it. di I. Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 1966, pp. 29-30.

politica, e pubblica in generale, finché esse non avranno, non solo nominalmente, ma di fatto raggiunto l'eguaglianza con gli uomini<sup>198</sup>.

Lenin portò con sé in Finlandia, dopo la rivoluzione del luglio 1917 una copia de *La guerra civile in Francia*. Questo fatto testimonia di come la riflessione leniniana sulla Comune sia mediata dal pensiero marxiano e comporti una discussione con esso. Basta leggere *Stato e rivoluzione* per rendersene conto. Nel terzo capitolo di quest'opera Lenin si occupa proprio della lettura marxiana della Comune, sottolineandone un punto centrale: la teoria dell'organizzazione politica proletaria non è in Marx un parto della sua fantasia, ma è basata «sull'esperienza del movimento proletario di massa e cerca di trarne insegnamenti pratici. Egli 'si mette alla scuola' della Comune, come tutti i grandi pensatori rivoluzionari non esitavano a mettersi alla scuola dei grandi movimenti della classe oppressa, senza mai far loro pedantemente la 'morale'»<sup>199</sup>. È rilevante per Lenin che della Comune Marx apprezzi in particolare il motivo della riduzione di tutti i salari pubblici al livello di «salari da operai»<sup>200</sup>, premessa indispensabile per una riorganizzazione socialista della produzione sociale. In sintonia ancora con il pensiero marxiano, *Stato e rivoluzione* conclude che la strada insegnata dalla Comune è quella della

completa distruzione della burocrazia. La possibilità di questa distruzione ci è garantita dal fatto che il socialismo ridurrà la giornata di lavoro, eleverà le *masse* a una vita nuova e metterà la *maggioranza* della popolazione in condizioni tali da permettere a *tutti*, senza eccezione, di adempiere le «funzioni statali», ciò che porta in ultima analisi alla *completa estinzione* di qualsiasi Stato in generale.<sup>201</sup>

Il tema della Comune si lega dunque indissolubilmente a quello della democrazia. La Comune ha creato quel tipo di rottura con lo Stato che si vede anche nei soviet, definiti da Lenin «nuovi apparati statali» i cui grandi vantaggi sono di creare la forza armata del popolo, di creare con il popolo stesso un legame indissolubile, controllabile e rinnovabile, e infine maggiormente democratico rispetto a tutti gli apparati precedenti proprio per l'eleggibilità e revocabilità dei funzionari senza necessità di formalità burocratiche, che non sono neanche necessarie per le decisioni politiche, perché nei soviet il legame con le professioni è diretto. Di democrazia diretta si tratta infatti, cioè dell'unione nei rappresentanti del popolo del potere legislativo e di quello esecutivo: «In confronto al parlamentarismo borghese, questo è un progresso di importanza storica mondiale nello sviluppo della democrazia»<sup>202</sup>. Ecco allora il ruolo della Comune nella storia mondiale, per Lenin. Essa ha costituito la prima tappa nella costruzione di una nuova democrazia, una democrazia che supera i limiti del parlamentarismo e realizza una forma democratica diretta. I soviet rappresentano evidentemente un passo ulteriore di questo stesso progresso. Essi sono il prodotto della «forza creativa popolare delle classi rivoluzionarie», necessari alla realizzazione della rivoluzione proletaria in Russia, che non potrebbe avvenire col vecchio apparato di Stato, che d'altra parte non potrebbe essere sostituito

198 Cfr. V.I. Lenin, *I compiti del proletariato nella nostra rivoluzione (Progetto di piattaforma del partito proletario)*, in *Opere*, vol. 24, cit., pp. 60-63.

199 V.I. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, a cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 112.

200 Ivi, p. 106.

201 Ivi, p. 199.

202 Cfr. V.I. Lenin, *I bolscevichi conserveranno il potere statale? (fine settembre 1917)*, in *Opere*, vol. 26, tr. it. di G. Garritano, Roma, Editori Riuniti, 1966, pp. 89-90.

da un altro così sul momento<sup>203</sup>. In un rapporto in cui osserva che, avendo raggiunto i due mesi e quindici giorni, cioè cinque giorni in più dell'esistenza del «precedente potere degli operai su tutto un paese o sugli sfruttatori e capitalisti: il potere degli operai parigini all'epoca della Comune del 1871», Lenin nota che i soviet si trovano però in una posizione più vantaggiosa della «precedente dittatura del proletariato», cioè appunto la Comune di Parigi, che Lenin definisce «un embrione del potere dei soviet», perché «i soldati, gli operai e i contadini russi hanno saputo creare un apparato che ha fatto conoscere al mondo intero le forme della loro lotta: il governo sovietico. Ecco quello che innanzi tutto cambia la situazione degli operai e dei contadini russi in confronto al potere del proletariato parigino. I proletari parigini non avevano un apparato statale e il paese non li capiva». Il potere dei soviet risulta così per Lenin invincibile<sup>204</sup>. Elementi si aggiungono di scritto in scritto di questi anni così importanti e densi di una rivoluzione in atto, in cui Lenin approfondisce vivendola l'esperienza politica dei soviet. Questi ultimi rappresentano «un tipo di democrazia che non è mai esistita nell'Europa occidentale», e che «ha avuto la sua prefigurazione soltanto nella Comune di Parigi»<sup>205</sup>. E però si precisano i vantaggi dei soviet sulla Comune. Il «nuovo tipo di Stato» che essi prefigurano era certo già stato abbozzato dalla Comune, ma lì «ciò era avvenuto per poche settimane, in una sola città, senza una precisa coscienza di quello che si faceva. Gli stessi uomini che crearono la Comune non la capirono: essi la crearono con l'istinto geniale delle masse risvegliatesi, e nessuna delle tendenze in cui erano divisi i socialisti francesi si rese conto di ciò che essa faceva. Noi ci troviamo in condizioni in cui, grazie al fatto che abbiamo potuto sfruttare l'esperienza della Comune di Parigi e del lungo sviluppo della socialdemocrazia tedesca, possiamo vedere chiaramente quello che facciamo creando il potere sovietico», che, frutto delle masse popolari, «nonostante tutta la rozzezza e l'indisciplina che c'è nei soviet, che è un residuo del carattere piccolo-borghese del nostro paese,

si applica non da settimane, ma da mesi, e non in una sola città, ma in un paese immenso, in più di una nazione [...]. Questa è una prova teoricamente indiscutibile che il potere sovietico è un nuovo tipo di Stato, senza burocrazia, senza polizia, senza esercito permanente, che sostituisce la democrazia borghese con una nuova democrazia, una democrazia che pone in primo piano l'avanguardia delle classi lavoratrici, rendendole capaci di esercitare il potere legislativo, il potere esecutivo e la difesa militare, e crea un apparato che può rieducare le masse.<sup>206</sup>

Al centro del celebre *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, troviamo ancora la questione della democrazia proletaria rispetto a quella borghese e la questione della dittatura del proletariato. Due questioni che per Lenin sono una sola. Kautsky aveva confuso tutta la questione, a parere di Lenin, considerando i bolscevichi dei non democratici e la loro posizione di tipo dittatoriale, ma:

«La questione della dittatura del proletariato è la questione dell'atteggiamento dello Stato proletario verso lo Stato borghese, della democrazia proletaria verso la democrazia borghese». Kautsky invece, come i liberali, parlava di democrazia in generale e non di

203 Cfr. *ivi*, p. 90.

204 V.I. Lenin, *Rapporto sull'attività del Consiglio dei commissari del popolo* (fine gennaio 1918), in *Opere*, vol. 26 cit., pp. 435-436.

205 V.I. Lenin, *Rapporto sulla revisione del programma e il cambiamento della denominazione del partito* (marzo 1918), in *Opere*, vol. 27, tr. it. di G. Garritano, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 109.

206 *Ivi*, pp. 115-116.

democrazia borghese, mentre se è normale per un liberale parlare di democrazia in generale, un marxista dovrebbe aggiungere: democrazia per quale classe? Nello Stato antico, che era una dittatura dei proprietari di schiavi, tra gli schiavisti vige la democrazia. Kautsky, inoltre, faceva dello stesso Marx un liberale, dimenticando che la dittatura del proletariato è «la sostanza della dottrina di Marx [...]». Kautsky *non può non sapere* che tanto Marx quanto Engels hanno parlato *ripetutamente* della dittatura del proletariato sia nelle lettere che nei testi a stampa, prima e soprattutto dopo la Comune »<sup>207</sup>.

Si ripropone qui, tra l'altro, la dicotomia spontaneità-organizzazione nell'azione comunarda, e Lenin sembra propendere per la Comune spontanea, istintuale, mentre l'organizzazione e la pratica cosciente sarebbero proprie del governo dei soviet. Nella *Lettera agli operai d'Europa e d'America*, Lenin ribadisce che la rivoluzione bolscevica si pone sulla linea inaugurata dalla Comune di Parigi: «Il 'potere sovietico' è il secondo atto storico mondiale o la seconda fase di sviluppo della dittatura del proletariato. Il primo atto è stata la Comune di Parigi», la quale, come mostrato da Marx nella *Guerra civile in Francia*, con una «geniale analisi», ha creato un nuovo tipo di Stato, lo Stato proletario, nel quale il proletariato ha lo strumento per schiacciare la borghesia, repressione necessaria perché, «non appena comincia l'espropriazione degli espropriatori», la resistenza della borghesia è furiosa e disperata<sup>208</sup>.

Come si vede, è difficile incontrare un giudizio di Lenin sulla Comune che non faccia riferimento approvandolo al giudizio di Marx. Anche in un testo del marzo 1919, di nuovo dedicato alla questione del rapporto tra democrazia borghese e dittatura del proletariato, Lenin cita la *Guerra civile in Francia*, ricordando come, proprio come il movimento dei soviet, che sta «abbracciando il mondo intero» e «prosegue l'opera della Comune», la Comune «non è stata un'istituzione parlamentare» perché ha cercato di spezzare lo Stato borghese sostituendolo con un'organizzazione di autogoverno dei lavoratori eliminando la distinzione tra potere legislativo ed esecutivo. Ancora, il soviet rappresenta il secondo passo, la Comune è stato il primo, sulla strada della realizzazione della democrazia dei lavoratori<sup>209</sup>.

### Trotsky

In *Trentacinque anni dopo: 1871-1906*, uno scritto redatto da Trotsky in realtà nel 1905, in una prigione zarista in attesa del processo per la sua partecipazione alla rivoluzione fallita, si trova subito l'analogia esplicita tra lo Stato e la macchina. «Lo Stato non è un fine in sé», scrive Trotsky, «è solo una macchina», «ma è un mezzo enorme di organizzazione, disorganizzazione e riorganizzazione delle relazioni sociali», una leva per una profonda trasformazione sociale o per una stagnazione organizzata, a seconda di chi lo controlli. I partiti politici devono perciò necessariamente lottare per arrivare al potere del governo per porre lo Stato al servizio della classe di cui rappresentano gli interessi. Ora, il partito che diventa sempre più forte con la crescita del capitalismo è quello proletario. Lo sviluppo capitalistico tende così alla dittatura proletaria, ma

207 V.I. Lenin, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* (ottobre-novembre 1918), in *Opere*, vol. 28, tr. it. di R. Platone, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 236-239.

208 V.I. Lenin., *Lettera agli operai d'Europa e d'America* (21 gennaio 1919), in *ivi*, pp. 436-437.

209 V.I. Lenin, *Tesi e rapporto sulla democrazia borghese e sulla dittatura del proletariato* (marzo 1919), in *ivi*, pp. 462-463 e 469-470.



quando questo succederà non dipende, per Trotsky, immediatamente dal livello delle forze produttive, ma delle relazioni della lotta di classe, dalla situazione internazionale e infine «da una serie di fattori soggettivi: tradizione, iniziativa, prontezza alla lotta. In un paese economicamente arretrato, il proletariato può giungere al potere prima che in uno Stato capitalistico avanzato». E qui Trotsky si riporta sulla Comune, in cui il proletariato prese il potere per due mesi in una Parigi piccolo borghese, mentre ciò non accadde neanche per un'ora nei grandi centri capitalistici dell'Inghilterra o degli Stati Uniti: «L'idea che la dittatura del proletariato sia in qualche modo automaticamente dipendente dalle forze tecniche e dai mezzi del paese rappresenta un pregiudizio di un materialismo 'economico' estremamente semplificato. Un tale punto di vista non ha nulla in comune col marxismo». Più avanti nello stesso testo Trotsky precisa che «è indiscutibilmente vero che quanto più è alta la forma di sviluppo capitalistico che il proletariato trova quando prende il potere, tanto più facile sarà far fronte ai suoi compiti socialisti, tanto più immediatamente potrà dare inizio all'organizzazione della produzione sociale, tanto più breve – *ceteris paribus* – sarà il periodo della rivoluzione socialista. Ma il punto è [...] che la scelta del momento in cui può assumere il potere statale non dipende per niente dallo stesso proletariato». Riferendosi a Marx, Trotsky illustra che in effetti i lavoratori parigini presero il potere nel marzo del 1871 non perché le relazioni produttive fossero maturate fino a consentire la dittatura del proletariato e neanche perché apparisse ai lavoratori che questa maturazione si fosse compiuta, ma perché erano stati forzati a ciò dal tradimento della borghesia nella questione della difesa nazionale. Il proletariato si trovò costretto a prendere il potere dalla sequenza degli eventi politici. Si potrebbe dire che il potere prese gli inconsapevoli futuri comunardi, e non viceversa. Un'imprevista conquista tutta dovuta alla congiuntura. Trotsky cita l'atteggiamento di Thiers, preoccupato in primo luogo di sollevare le forze reazionarie contro la Parigi proletaria che si stava organizzando per resistere a Bismarck. Quando prese il potere, il proletariato si mosse, «come per la forza del suo stesso peso di classe – con oscillazioni da una parte e dall'altra» sulla strada giusta: una corretta riforma dell'apparato di Stato e una giusta politica economica. «Se la Comune crollò, ciò non fu dovuto all'insufficiente sviluppo delle forze produttive, ma ad una serie di ragioni di natura politica: il blocco di Parigi e il suo isolamento dalle province, circostanze internazionali estremamente sfavorevoli, i suoi stessi errori». Dopo queste premesse, Trotsky specifica che la Comune di Parigi non era socialista, ma solo un «prologo», che aveva stabilito «la dittatura del proletariato, la premessa necessaria della rivoluzione socialista». La maggior parte della sua componente era infatti composta da lavoratori e agiva sotto la protezione della «guardia proletaria»<sup>210</sup>.

Seguono nello stesso scritto i motivi per cui l'esperienza comunarda non avrebbe mai potuto essere dimenticata dal proletariato russo: l'abolizione dell'esercito permanente e della polizia, il popolo in armi, la dispersione della burocrazia dei mandarini, il principio dell'elezione di tutti i funzionari e dell'equalizzazione dei loro salari, la separazione di Stato e Chiesa, tutte misure che vanno portate avanti fin dall'inizio di una rivoluzione. Sarà necessario però anche avere ampliato le basi della rivoluzione. Occorrerà coinvolgere ampi strati della popolazione rurale. A tal fine occorre che «l'avanguardia della rivoluzione, il proletariato urbano, stia al timone dello Stato», perché tutta l'esperienza storica

210 L. Trotsky, *Thirty-Five Years After: 1871-1906*, in *Leon Trotsky on the Paris Commune*, New York, Pathfinder Press, 1970, pp. 11-13 (traduzione mia).

«mostra che i contadini sono del tutto incapaci di avere un ruolo politico *indipendente*. La storia del capitalismo è la storia della subordinazione della campagna alla città»<sup>211</sup>.

Specificando che «la dittatura del proletariato non significa affatto la dittatura dell'organizzazione rivoluzionaria *sul* proletariato, ma la dittatura di tutta la società *attraverso* il proletariato», Trotski afferma che questo aspetto è stato mostrato dalla Comune di Parigi meglio di qualsiasi altra cosa ed è potuto avvenire in virtù del fatto che nella Comune di Parigi «tutto era basato sull'indipendenza politica dei lavoratori». Da questo punto di vista, i soviet dei lavoratori, eletti dalle masse e responsabili davanti alle masse, diffusi per tutta la Russia, saranno «un nuovo immenso passo in avanti rispetto alla Comune del 1871»<sup>212</sup>.

Un altro testo di Trotski sulla Comune si ha nel marzo 1917, scritto dall'esilio, a New York, poco dopo la Rivoluzione di febbraio. Trotski nota come spesso nella storia la rivoluzione abbia seguito la guerra, e questo non a caso, perché mentre in tempi ordinari le masse lavoratrici faticano perlopiù docilmente, la guerra le sconvolge, le strazia e le distrugge, permettendo loro di guardarsi intorno. I governanti sono costretti a fare nuove promesse e la borghesia deve annunciare che la guerra è fatta per la «giustizia», la «libertà» o per «una vita migliore». Le masse ingannate spesso finiscono con l'esplosione contro i governanti e la guerra provoca la rivoluzione. Ciò accadde con la rivoluzione del 1905, durante la guerra russo-giapponese e in Francia durante la guerra franco-prussiana, dove, «nonostante la sua breve esistenza, la Comune è rimasta il più grandioso evento nella storia della lotta operaia. Per la prima volta, sulla base dell'esperienza dei lavoratori parigini, il proletariato mondiale poté vedere che cosa sia la *rivoluzione proletaria*, quali siano i suoi obiettivi, e quali strade deve percorrere». In un contesto bellico e incipientemente rivoluzionario, Trotski ricorda come i lavoratori parigini si rifiutarono allora di consegnare le armi e diedero vita alle prime misure per «iniziare la produzione su base sociale [...] il primo passo verso l'organizzazione socialista della vita economica». È rilevante però che il primo provvedimento della Comune che Trotski menziona in questo breve testo è la conferma che fece la Comune dell'elezione di tutti gli stranieri al nuovo governo operaio. Ne mette cioè in rilievo l'internazionalismo, così come la rivoluzione che stava iniziando in Russia «è solo precorritrice delle sollevazioni popolari in tutta Europa e nel mondo intero», e così «la bandiera della Comune è la bandiera della Repubblica Mondiale del Lavoro»<sup>213</sup>.

Trotski torna sulla Comune in un testo più lungo del 1920, dove centrale è il confronto tra Comune e soviet, come si è visto anche in Lenin. Si tratta di *Terrorismo e comunismo*, scritto dedicato a polemizzare con le tesi da Kautsky sostenute in un libro omonimo, parte dell'attacco del socialdemocratico tedesco alla Rivoluzione Russa. Qui, dopo la rivoluzione, nell'infuriare della guerra civile, troviamo in Trotski toni decisamente più critici nei confronti della Comune, definita inizialmente come il primo «debole» tentativo storico della classe operaia di imporre la propria supremazia. Il modello della Comune perde ora buona parte della sua precedente leggendaria esemplarità. Trotski rileva infatti subito «il carattere estremamente limitato della sua esperienza, l'imaturità dei suoi partecipanti, la confusione del programma, la mancanza di unità fra i capi, l'indecisione dei piani, l'irrimediabile panico dei suoi organi esecutivi»<sup>214</sup>. Seguendo

211 Ivi, pp. 21-22 (traduzione mia).

212 Ivi, pp. 24-25 (traduzione mia).

213 L. Trotski, *The Paris Commune*, in *ivi*, pp. 26-29.

214 L. Trotski, *Terrorismo e comunismo*, in *Žižek presenta Trockij. «Terrorismo e comunismo»*, a cura di A. Caronia, Milano, Mimesis, 2011, p. 133.

e opponendosi a Kautsky, Trotsky si dedica quindi a un confronto tra la Comune e la rivoluzione bolscevica. Kautsky notava nel suo scritto che, mentre la Comune di Parigi non era stata preparata «artificialmente», ma era sorta inaspettatamente, prendendo i rivoluzionari di sorpresa, la Rivoluzione d'Ottobre era stata preparata con cura dal partito bolscevico. Appoggiandosi in particolare al resoconto di Lavrov sulla Comune, Trotsky ribatte su questo punto: «Si può già vedere (e più tardi sarà ancor più ovvio) che l'assenza di una lotta diretta per il potere da parte dei socialisti parigini fu spiegata con la loro goffaggine teorica e con la loro impotenza politica, e non con altre considerazioni tattiche»<sup>215</sup>. Una prima differenza rilevante tra comunardi e bolscevichi è stata poi che «mentre i comunardi si rifacevano principalmente a considerazioni di patriottismo, noi ci basammo sul punto di vista della rivoluzione internazionale. La sconfitta della Comune portò praticamente al crollo della Prima Internazionale. La vittoria del potere dei soviet ha condotto alla creazione della Terza Internazionale». E qui Trotsky fa un cenno al *Secondo indirizzo dell'Internazionale sulla guerra franco-prussiana*, in cui Marx ammoniva i parigini a non insorgere ma a creare invece un'organizzazione. Anche su questo punto è biasimato Kautsky: questo monito marxiano non era anti-rivoluzionario, era esattamente il contrario, e viene al proposito ricordata la preparazione alla base della Rivoluzione d'Ottobre, che avvenne dopo che i bolscevichi avevano ottenuto una schiacciante maggioranza nei consigli operai e militari di Pietrogrado, Mosca e di tutti i centri industriali del paese, trasformando i soviet in potenti organizzazioni guidate dal partito. «I comunardi non avevano fatto nulla del genere». Insomma, conclude Trotsky: «noi avevamo alle spalle l'eroica Comune di Parigi, dalla cui sconfitta avevamo imparato che i rivoluzionari devono prevedere gli avvenimenti e prepararsi»<sup>216</sup>.

Ancora, riferendosi alla dichiarazione in cui il Comitato centrale della Guardia nazionale si disculpava dall'accusa di avere avuto parte nell'uccisione dei generali Clément Thomas e Lecomte, anch'essa citata da Kautsky, Trotsky commenta: «il tono sentimentale e patetico della risoluzione caratterizza molto chiaramente la timidezza politica di questi uomini di fronte all'opinione pubblica borghese». Ciò non deve sorprendere, per Trotsky, proprio in ragione del loro passato rivoluzionario assai modesto, della loro collocazione sociale spesso piccolo-borghese. E quindi,

la loro umanità sentimentale era il semplice rovescio della loro passività rivoluzionaria. Quegli uomini che, per volere del fato, avevano in mano Parigi, non capirono che era immediatamente necessario servirsi del potere conquistato: bisognava lanciarsi dietro Thiers, prima che potesse riprendere in mano la situazione, bisognava annientarlo, impadronirsi delle truppe, effettuare le necessarie epurazioni tra gli ufficiali, impadronirsi delle provincie. Naturalmente questi uomini erano sfavorevoli all'uso di severe misure per la repressione degli elementi controrivoluzionari. Le due cose erano intimamente legate. Non si poteva inseguire Thiers senza arrestare i suoi agenti a Parigi e senza fucilare i cospiratori e le spie. Quando si considera l'esecuzione dei generali controrivoluzionari come un «crimine» incancellabile, non si può agire contro le truppe da loro comandate. Durante una rivoluzione, il più alto grado di umanità coincide con il più alto grado di energia.<sup>217</sup>

215 Ivi, p. 135.

216 Ivi, pp. 135-136.

217 Ivi, pp. 136-137.

Tuttavia, prosegue Trotsky, c'è da considerare che «l'indecisione per tenerezza di cuore è, in generale, una caratteristica delle masse nel primo periodo della rivoluzione. I lavoratori passano all'offensiva solo sotto la spinta della ferrea necessità, come accadde in Russia, dove si ricorse al terrore rosso solo sotto la minaccia della distruzione da parte delle guardie bianche. Ciò che Kautsky presenta come il risultato di un sentire morale particolarmente elevato del proletariato parigino del 1871 è, in realtà, semplicemente una caratteristica della prima fase della guerra civile. Un fenomeno simile si è verificato anche nel nostro paese», quando, dopo aver conquistato il potere nell'ottobre quasi senza spargimento di sangue, i ministri del governo Kerensky vennero quasi subito lasciati liberi, così come il generale Krasnov dopo essere stato fatto prigioniero. «Questa era 'generosità' proprio nello spirito delle prime misure della Comune. Ma fu un errore». Krasnov continuò a combattere la rivoluzione, uccidendo migliaia di comunisti e tornò ad avanzare su Pietrogrado»<sup>218</sup>. Solo con l'indurirsi e l'organizzarsi della controrivoluzione, la stessa rivoluzione proletaria divenne più dura, e questa tendenza, «anche se solo in forma embrionale», la si ritrova anche nella Comune, e Trotsky cita al riguardo il Comitato di Salute pubblica, alcuni decreti, tra cui quello sugli ostaggi, l'attività terroristica della prefettura di Parigi guidata da Raoul Rigault. Ma su questo, com'è noto, la Comune era divisa, e Trotsky stigmatizza quella parte dei comunardi che vacillava tra «la finzione della democrazia e la realtà della dittatura». L'espressione usata da Trotsky – «finzione della democrazia» – va sottolineata. In Lenin non si troverebbe, a proposito della Comune una critica alla democrazia di questo tipo. Lenin, come si è visto, le negava il carattere di democrazia socialista, ma non di autentica rivoluzione democratica. Continua Trotsky:

Se la Comune di Parigi non fosse caduta, ma avesse continuato ad esistere, non c'è alcun dubbio che nelle condizioni di una lotta senza quartiere, si sarebbe trovata costretta a ricorrere a misure sempre più severe per sopprimere la controrivoluzione. Certo Kautsky non avrebbe allora avuto la possibilità di opporre gli umani comunardi agli inumani bolscevichi. Ma di contro, probabilmente, Thiers non avrebbe avuto la possibilità di operare il suo mostruoso salasso sul proletariato di Parigi. La storia, probabilmente, non sarebbe stata sconfitta.<sup>219</sup>

Trotsky non elogia la democrazia della Comune, vede nascondersi sotto il suo nome la mancanza di un chiaro programma di azione e la mancanza di responsabilità dei comunardi. Queste, dovute alla «organizzazione 'democratica' della Comune» furono «relazioni politiche che certamente nessuno riterrà degne di imitazione»<sup>220</sup>. Considera quindi Trotsky la Comune come guidata dal partito politico dei blanquisti e come «l'espressione della dittatura della città rivoluzionaria sulla campagna». Lo stesso era accaduto durante la Rivoluzione francese e sarebbe accaduto anche nel 1871 se la Comune non fosse stata sconfitta così presto. E ancora lamenta che la «dittatura» del Comitato centrale, sotto cui si tennero le elezioni, fu «sfortunatamente molto debole e formalista», e da questo punto di vista a poco contava e conterebbe sostenersi al suffragio universale. Anche il Consiglio cittadino di Pietrogrado del novembre 1917 fu formalmente eletto secondo un principio democratico che comprendeva anche i borghesi, un principio che consentiva una partecipazione anche più ampia di quella che si ebbe con la Comune di Parigi,

218 Ivi, p. 138.

219 Ivi, p. 139.

220 Ivi, p. 141.

ma il modo in cui si svolse questa elezione e l'esito a cui portò dimostrerebbero che il Consiglio eletto, che rimise tutto il suo potere al soviet di Pietrogrado, poneva «la realtà della dittatura del proletariato più in alto del 'principio' del suffragio universale». Ma, contrariamente a quanto dice Kautsky, che oppone la democrazia della Comune a quella della Rivoluzione d'Ottobre: «nella Comune di Parigi non si ebbe alcuna democrazia che esprimesse tutte le classi. I deputati borghesi – conservatori, liberali, gambettisti – ne furono esclusi». Sia nelle elezioni del Consiglio cittadino di Pietrogrado sia in quelle della Comune, dunque, la borghesia non partecipò oppure lasciò subito il Consiglio. Non l'avesse fatto i suoi membri sarebbero stati presto eliminati dal potere nel corso della rivoluzione socialista<sup>221</sup>.

Trotsky insiste dunque sulla relativizzazione del concetto di democrazia, poiché, alla luce della Rivoluzione russa, la situazione che si presentava al momento delle elezioni per la Comune sarebbe stata ancora prerivoluzionaria. Trotsky nota, infatti, che le elezioni per la Comune erano animate dalla speranza di pervenire a un accordo pacifico con Versailles; coloro che si trovarono a capo del movimento comunalistico erano ansiosi di raggiungere un compromesso, non erano pronti alla lotta; neanche le masse si erano liberate di queste illusioni: «Tutto ciò veniva chiamato democrazia». Trotsky rincara la dose, ricordando che addirittura nella sessione della Comune del 25 aprile, Jourde, attestando il vero, si compiaceva del fatto che la Comune non avesse ancora infranto il principio della proprietà privata: «Si sperava così di conquistare l'opinione pubblica borghese e di trovare una via di compromesso». E queste illusioni erano inestricabilmente legate alla «finzione della democrazia. Era la finta legalità che permetteva di pensare che il problema potesse essere risolto senza lotta». Appoggiandosi a questa idea di democrazia, i fautori del compromesso, da una parte, non riuscivano a conciliarsi con la borghesia, e dall'altra, «come sempre, tradirono il proletariato». Insomma, una democrazia interclassista non può conciliarsi con una guerra di classe. E ancora:

La Comune era la negazione vivente della democrazia formale, perché nel suo sviluppo essa significò la dittatura della Parigi della classe operaia sul paese contadino. È questo il fatto principale. Per quanto i dottrinali politici, nel cuore della stessa Comune, si avvinchiassero alle apparenze della legalità democratica, ogni azione della Comune, anche se insufficiente per la vittoria, era sufficiente a rivelarne la natura illegale.

All'inizio della Rivoluzione d'Ottobre: «In tutti i distretti del paese dove il regime della 'democrazia' visse troppo a lungo, si giunse inevitabilmente ad un aperto *coup d'état* della controrivoluzione»<sup>222</sup>.

Sempre in polemica con Kautsky, che contrapponeva l'entusiasmo e l'abnegazione dei lavoratori parigini del 1871, da un lato, e la vigliacca anarchia dei proletari russi del 1917-1919, dall'altro, Trotsky nota che questi ultimi, in un triennio di lotte a Pietrogrado, avevano espresso una storia eccezionale di eroismo e sacrificio, e, diversamente dai lavoratori parigini, erano privi di qualsivoglia carattere piccolo-borghese, aspetto che sarebbe stato di grande importanza per l'organizzazione rivoluzionaria.

Gli operai russi non avevano, come quelli francesi, quella lunga esperienza della democrazia e del parlamentarismo, che in un dato periodo rappresentò un fattore molto

221 Cfr. *ivi*, pp. 142-144.

222 Cfr. *ivi*, pp. 144-146.

importante dell'educazione politica del proletariato. Ma, d'altra parte, la classe operaia russa non aveva l'animo segnato dall'amarezza della dissoluzione e dal veleno dello scetticismo, che – speriamo non a lungo – frena ancor oggi la volontà rivoluzionaria del proletariato francese.

E mancava alla Comune un apparato amministrativo centralizzato e accuratissimo, necessario per un esercito in guerra. Il destino della Comune così era segnato fin da principio.

I lavoratori russi hanno dimostrato di essere capaci di maneggiare anche lo «strumento della guerra». Nei confronti della Comune si è compiuto un enorme passo in avanti. Non è una rinuncia alla Comune – dato che le tradizioni della Comune non consistono certo nella sua impotenza – ma la continuazione della sua opera. La Comune era debole. Per completarne l'opera, siamo divenuti forti. La Comune fu schiacciata. Noi infliggiamo colpi su colpi agli esecutori della Comune. Stiamo vendicando la Comune, e la venderemo.

Questo processo non ebbe modo di compiersi perché nella Comune non s'instaurò il corretto rapporto tra «avanguardia» (Guardia nazionale) e massa:

Se la Comune fosse durata più a lungo, questa relazione tra l'avanguardia e la massa del proletariato si sarebbe sempre più rafforzata. L'organizzazione delle masse operaie che si sarebbe formata e consolidata nel processo della lotta aperta, sarebbe divenuta l'organizzazione della loro dittatura, il Consiglio dei deputati del proletariato in armi.<sup>223</sup>

Su questo punto, più avanti Trotsky, contestando la lettura kautskyana de *La guerra civile in Francia*, sostiene che per Marx, che rimproverava il Comitato centrale della Guardia nazionale di aver troppo presto lasciato il posto alla Comune, la prima cosa da fare sarebbe stata costituire un organo per la lotta, un centro dell'insurrezione e delle operazioni militari contro Versailles, al posto dell'«autogoverno organizzato della democrazia del lavoro. Il turno di quest'ultimo sarebbe venuto più tardi [...]. Marx [...] voleva prima di ogni altra cosa una vittoria rivoluzionaria. Mai, in una parola, egli pone innanzi il principio della democrazia come qualcosa che stia al di sopra della lotta di classe». Si esprime anzi contro lo spirito artificiale del parlamentarismo: diversamente da Jaurès e da Kautsky, «Marx non ha niente in comune con la concezione della democrazia come ultimo, assoluto, supremo prodotto della storia». E questo è vero, se si vogliono uniformare le posizioni marxiane a quelle della socialdemocrazia tedesca secondinternazionalista, ma occorrerebbe distinguere – e qui Trotsky non lo fa – tra democrazia parlamentare e democrazia proletaria. Trotsky continua osservando che, a proposito della Comune, «Marx evita accuratamente l'uso della consueta terminologia democratica» e specifica che la Comune non era un organismo di tipo parlamentare, ma un'istituzione di lavoro che univa in sé potere legislativo ed esecutivo, mettendo al centro, «non la particolare forma democratica della Comune, ma la sua essenza di classe», e quelle misure che Marx elogia come democratiche, vengono invece caratterizzate da Trotsky come «dittatura rivoluzionaria». Insomma, per Trotsky, «una rivoluzione non è decisa dai voti» e conclude: «Come siamo lontani dalla democrazia formale!»<sup>224</sup>.

Qui Trotsky confonde la lotta per la autentica democrazia proletaria e la formale de-

223 Cfr. *ivi*, pp. 147-150.

224 Cfr. *ivi*, pp. 151-153.

mocrazia parlamentare borghese, mette cioè in secondo piano quella differenza che Lenin aveva messo invece al centro del proprio discorso sulla Comune e sulla Rivoluzione russa. È il classico tema se la democrazia, quella nuova, quella sostanziale e non solo formale, possa essere lasciata a un dopo imprecisato, quando si saranno vinti i nemici. Ma i nemici, da Thiers per i lavoratori parigini o dalle controrivoluzionarie Guardie bianche della guerra civile russa, non finiscono mai.

Un testo scritto l'anno successivo, nel febbraio del 1921, per il cinquantesimo anniversario della Comune, *Lezioni della Comune di Parigi*, venne pubblicato per la prima volta tre anni dopo. Trotsky scrive qui per il movimento dei giovani comunisti francesi. La Comune, letta quindi dalla prospettiva delle rivoluzioni comuniste dell'inizio del XX secolo, la russa, la tedesca e l'ungherese, è intesa così come un «presagio» della «rivoluzione proletaria mondiale». Le masse della Comune furono eroiche, capaci di sacrificio, ma «incapaci di scegliere la propria strada» perché indecise e irresolute. Trotsky sposta l'indecisione degli insorti già a settembre, è il primo a compiere questa operazione interpretativa. C'erano per lui, infatti, tutte le possibilità di prendere il potere il 4 settembre, cosa che avrebbe permesso al proletariato parigino di porsi alla testa in un colpo solo di tutti i lavoratori del paese. Invece il campo fu lasciato ai politici borghesi e ai piccolo-borghesi che si ritenevano dei socialisti. Del resto, il proletario parigino non aveva un partito né un leader a cui fosse strettamente legato dalle lotte precedenti, l'azione piccolo-borghese, con i loro giornalisti, i loro avvocati, i loro deputati fu tanto più dannosa. Trotsky è anche colui che più degli altri interpreti insiste sul danno fatto alla Comune dalla sua componente piccolo-borghese, e ciò è complementare alla sua polemica durissima contro la democrazia, mentre, come si è visto, Lenin, e anche Marx, enfatizzano la vera democrazia che la Comune seppe realizzare. Trotsky insiste invece fortemente sul ruolo indispensabile di quel partito di cui il proletariato di Parigi era privo. La rivoluzione così, invece che a settembre, scoppiò sei mesi dopo, troppo tardi, con Parigi ormai circondata: «Questi sei mesi si sono rivelati una perdita irreparabile. Se il partito centralizzato dell'azione rivoluzionaria si fosse trovato alla testa del proletariato francese nel settembre del 1870, l'intera storia della Francia e con essa l'intera storia dell'umanità avrebbe preso un'altra direzione». Del resto, il proletariato parigino si trovò col potere in mano il 18 marzo non perché lo avesse voluto deliberatamente, ma perché i suoi nemici avevano abbandonato Parigi. Ma lo stesso 18 marzo molto poteva essere fatto che non venne fatto, Thiers e i ministri avrebbero potuto essere fatti prigionieri, l'esercito avrebbe potuto essere smembrato spezzando il già tenue legame tra i soldati e i loro ufficiali. Anche questo fu dovuto alla mancanza dell'organizzazione di un partito centralizzato. Non era tale il Comitato centrale della Guardia nazionale, che altro non era che un consiglio di deputati dei lavoratori in armi e della piccola borghesia. Era certo un eccellente apparato per l'azione, ma in esso si riflettevano il lato forte e il lato debole delle masse, e più il secondo del primo: «lo spirito d'indecisione, di attesa, la tendenza ad essere inattivi dopo i primi successi». Era dunque lo stesso Comitato centrale della Guardia nazionale a dover essere innanzi tutto guidato, senza perdersi nell'immaginazione delle elezioni legali, per organizzare subito un violento attacco contro Versailles. Invece Parigi si proclamava una comune in mezzo alle altre, cercava un accordo, garantiva «il sacro principio della federazione e dell'autonomia», l'unica dittatura che concepiva era quella dell'esempio. Era questa una «chiacchiera idealistica», dello stesso tipo dell'«anarchismo mondano». «Insomma, questo non era altro che un tentativo di sostituire la rivoluzione proletaria che si stava sviluppando con

una riforma piccolo-borghese: l'autonomia comunale. Il vero compito rivoluzionario consisteva nell'assicurare al proletariato il potere su tutto il paese»<sup>225</sup>.

Il proletariato francese aveva perciò un lato debole, appunto un localismo e autonomismo di estrazione piccolo borghese. Il suo anticapitalismo era segnato da questo difetto del particolarismo. E così, la lotta contro il centralismo dispotico era in realtà quello che potremmo chiamare corporativismo, cioè «lotta per l'auto-preservazione di vari gruppi e sottogruppi della classe lavoratrice, per i loro piccoli interessi». Ci voleva dunque un partito, insiste Trotsky, «saldato da una disciplina ferrea, legato intimamente al movimento delle masse», capace di preparare attentamente l'azione. Da questo punto di vista, Trotsky compara il 18 marzo 1871 col 25 ottobre 1917 mostrando come quello che li differenziò fu l'organizzazione e la strategia rivoluzionaria, assente a Parigi e determinante a Pietrogrado<sup>226</sup>.

Il metodo dell'elezione, infine, quello della Guardia Nazionale, del comando dell'esercito, così centrale per la Comune, per Trotsky doveva valere solo preliminarmente, non tanto per dare dei capi ai battaglioni, ma come momento negativo volto ad eliminare i quadri controrivoluzionari. Ciò che conta per lui è che dietro le elezioni agisse, ancora, «un'organizzazione di partito, che avesse i propri uomini in tutte le unità militari». Il comando rivoluzionario dell'esercito, insiste, non è un compito che possa essere risolto per via elettorale, anche perché manifesta la propria sfiducia nel fatto che ampie masse di soldati sappiano scegliere i propri comandanti. Il metodo democratico deve essere accompagnato e anche in certa misura sostituito dalla scelta dall'alto, creando gerarchie in cui i capi abbiano potere incondizionato per poter condurre l'azione. «Se il particolarismo e l'autonomismo democratico sono estremamente pericolosi per la rivoluzione proletaria in generale, lo sono dieci volte di più per l'esercito. Lo si è visto nel tragico esempio della Comune». L'autorità del Comitato centrale si basava sull'essere stato eletto democraticamente. E nel momento in cui doveva agire cercò invece di costituire un corpo, la Comune, con più ampia base democratica: «Fu un grave errore in quel momento darsi alle elezioni». Ci furono così due organi eletti con il principio dell'elezione, di cui gli insorti francesi avevano fatto un feticcio. All'elezione occorre affiancare la nomina. La Comune avrebbe dovuto cioè sciogliere e riorganizzare completamente la Guardia nazionale, affidandola a una gerarchia di capi legati da stretta disciplina. Questa mancanza ne determinò la sconfitta. Tutto nella storia della Comune, pertanto, indica che: «una forte guida di partito è necessaria»<sup>227</sup>.

Il riferimento ai due principali autori e teorici della Rivoluzione russa è particolarmente significativo in un discorso sulla Comune. C'è però un passaggio epocale che comporta uno sfasamento che rischia di compromettere, almeno in parte ma certo in misura significativa, la correttezza del giudizio storico. In questo caso, insomma, il noto precetto per cui ogni storia è storia contemporanea (sul cui soggettivismo si potrebbe discutere, fu infatti formulato dal neokantiano Benedetto Croce) è fin troppo valido. In Trotsky è ancora più evidente che in Lenin. Il giudizio è quello della rivoluzione vittoriosa che parla di quella che dovette soccombere; l'insurrezione socialista delle ultime guerre europee del XIX secolo valutata dalla Rivoluzione bolscevica, che sorse dalle nuove guerre del nuovo secolo. Questa prospettiva avvera teleologicamente il giudizio

225 Cfr. L. Trotsky, *Lessons of the Paris Commune*, in *Leon Trotsky on the Paris Commune* cit., pp. 52-55 (traduzione mia).

226 Cfr. *ivi*, pp. 56-59 (traduzione mia).

227 Cfr. *ivi*, pp. 59-62 (traduzione mia).



sulla Comune oppure lo falsa togliendone la fisionomia storica specifica? È un problema che va posto. Certo, la Rivoluzione russa costringerà tutti a schierarsi e, chiudendo l'epoca della Seconda Internazionale, permetterà di vedere più nettamente le posizioni in gioco nello stesso schieramento socialista. La Comune verrà così allontanata in un tempo più remoto, vista come un momento prematuro e anticipatorio, annunciatore. E però anche la Comune aveva spezzato il campo socialrepubblicano, il pensiero borghese da quello socialista, come diventerà chiaro proprio nel passaggio, cui essa prelude, dalla Prima alla Seconda Internazionale.

Dell'analisi retrospettiva degli eventi del 1871 alla luce della Rivoluzione d'Ottobre fatta da Trotsky, Lefebvre elogia l'unità di esposizione dei fatti e del loro esame critico. Un metodo, tuttavia, non privo d'inconvenienti per il filosofo francese. Infatti, l'esposizione critica di Trotsky si trasforma in «una spiacevole tendenza a riscrivere la Storia al condizionale», basata cioè su una serie di *se*: se il proletariato parigino avesse avuto dei capi, una certa organizzazione politica e un partito avrebbe potuto prendere il potere fin da settembre, col crollo del bonapartismo. L'errore dell'analisi di Trotsky è dunque quello di trattare la Comune come la ripetizione delle rivoluzioni del 1905 e del 1917 in Russia. Partendo da Trotsky, ci si devono invece porre delle domande che Trotsky non si pone: era davvero rivoluzionaria la situazione sociale e politica del settembre 1870? Si può avere una situazione rivoluzionaria quando mancano degli elementi essenziali come la coscienza politica col suo «riflesso» nell'organizzazione e nell'esistenza di capi riconosciuti? Poi, ricorda Lefebvre, con la storiografia d'ispirazione stalinista, la tendenza a riscrivere la storia al condizionale diventerà puerile e caricaturale; sarà una storiografia che non intenderà chiarire il passato in nome del presente, ma fare l'apologia del presente in nome del passato, sulla base di questa tautologia: se il passato non fosse stato quello che fu, sarebbe stato il presente nel suo splendore incomparabile e nella sua grandezza miracolosa. È un po' come il sofisma che sottintende che se gli uomini del 1871 avessero conosciuto il marxismo, avrebbero vinto. Quel marxismo che nel 1871 ancora non esisteva. Quell'«assalto al cielo» che Marx fortemente sconsigliava prima dell'insurrezione parigina. Più avanti, Lefebvre nota due differenze fondamentali tra Comune e Rivoluzione d'Ottobre: una gran parte degli investimenti nella Russia zarista proveniva da capitali stranieri, diversamente dalla Francia del 1870, corrispondendo cioè al capitalismo finanziario monopolistico e imperialistico, non ancora sviluppato in Francia nel 1870, dove il capitalismo monopolistico si annunciava, si preparava, ma era ancora lontano. In secondo luogo, i contadini francesi servivano da massa di manovra e di riserva alla borghesia, invece di essere disposti ad allearsi col proletariato. Ma Lefebvre va ancora oltre. Occupandosi dell'unità ideologica dei comunardi, e non trovandola se non in una convergenza certo efficace ma momentanea, osserva che la Comune realizzò un'unità d'azione attorno a una parola d'ordine – «Francia, Repubblica, Lavoro» – assai vaga, un'unità d'azione tra il proletariato, l'artigianato, il piccolo e medio commercio, cioè tra la classe operaia e una frazione della piccola borghesia e della classe media contro la borghesia al potere e il suo Stato. Ora, per Lefebvre, un'eventuale chiarificazione ideologica tra i comunardi avrebbe nuociuto a questa unità d'azione. E ciò rende insostenibile l'ipotesi spesso evocata della necessità per la Comune di avere un partito politico centralizzato, monolitico, armato di un'ideologia e di una teoria rigorosamente coerente<sup>228</sup>. E tuttavia, più avanti – e non è l'unica oscillazione che s'incontra nel libro

228 Cfr. H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871* cit., pp. 63-65, 83-84 e 126-128.

di Lefebvre –, lo si è già accennato sopra, Lefebvre rimprovera all'Internazionale di essere stata priva di una teoria politica, di essere stata più un movimento che un partito, un movimento che in politica non andava molto più in là di un vago repubblicanesimo e che di fatto era sostanzialmente concentrato sull'organizzazione puramente economica delle branche di mestiere dei suoi membri, con l'effetto che l'azione dei comunardi si svolse a titolo individuale. L'azione comunarda, dunque, priva com'era del supporto di una teoria e di un partito, non seppe né preparare, né indirizzare e tanto meno dirigere il movimento rivoluzionario, il cui programma politico, nella misura in cui ce n'era uno, era dato dalla dottrina di Proudhon<sup>229</sup>.

Si è già vista sopra l'importanza della passione dei comunardi per la democrazia diretta, la loro diffidenza verso l'istituto della delega, il sospetto verso le gerarchie e anche le discussioni per gli effetti che ciò provocava, cioè le esitazioni e l'irrisolutezza sul piano politico e militare. Una maggior efficienza, pensavano alcuni, sarebbe stata garantita da un'organizzazione meno consiliare e più verticistica. La Comune dittatoriale (che fu oggetto di discussione tra i comunardi, per la maggior parte dei quali costituiva un ossimoro) o la Comune-partito avrebbe costituito certamente una trasformazione rispetto all'ispirazione originaria del consiglio municipale parigino del marzo 1871. La passione per la democrazia, per la partecipazione dei cittadini, che si facevano sentire alla base dell'amministrazione, dei luoghi di lavoro, della scuola, rifiutandosi di essere solo dei governati posti al termine dei provvedimenti imposti dai delegati, il rifiuto di ogni subordinazione economica e politica dell'individuo associato sono il legato fondamentale della Comune. Insomma, quando si insiste sul fatto che l'esercizio del potere della Comune fu sbagliato, come fa Trotsky, essa viene svuotata di ogni contenuto propriamente politico<sup>230</sup>.

229 Cfr. *ivi*, pp. 150-151.

230 Lo ha notato A. Badiou, *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica* cit., p. 22 (che non nomina Trotsky, ma lo comprende nella sua critica, rivolta a tutta quella che chiama «interpretazione classica», che va da Marx al maoismo).

# L'INTELLETTO ASSOCIATO. ORGANIZZAZIONE, APPROPRIAZIONE E ASSOCIAZIONE IN MARX

MAURIZIO RICCIARDI

## 1. *La nascita dell'associazione*

Nel lessico marxiano, il significato primario del termine associazione è quello di stabilire un'alternativa alla frammentazione individuale che caratterizza la società capitalistica. Più che il termine e il campo semantico che esso informa, è però necessario ricostruire il campo discorsivo nel quale esso si inserisce per comprendere pienamente la stratificazione storica di senso del concetto di associazione. Spesso, infatti, sono altri elementi della semantica marxiana del collettivo che finiscono per dare ad associazione la sua centralità politica. In particolare, due sono i termini che, con il loro statuto concettuale, contribuiscono in maniera decisiva a stabilire quella centralità: organizzazione e appropriazione. L'uso marxiano del concetto di associazione si colloca dunque all'interno di un campo di tensione polarizzato che risponde a due domande diverse e concorrenti: come ci si associa per combattere contro la borghesia e il capitale? Quale tipo di produzione associata può arrestare e impedire la riproduzione del rapporto di capitale? La presenza di questo campo di tensione stabilisce l'originalità dell'uso marxiano del termine rispetto alla tradizione semantica nella quale pure si inserisce.

Dalla fine del Settecento, nel linguaggio pubblico e in quello delle nascenti scienze sociali, il termine associazione è praticamente onnipresente. Il saint-simonismo ne fa uno dei suoi concetti fondamentali, ma anche in altri ambiti discorsivi, come quello degli *idéologues*, esso si presenta costantemente per rispondere alla necessità di una nuova teoria dello Stato e della società. Esso ha però un significato controverso, perché mentre viene proposta come segno di un nuovo rapporto sociale e della corrispondente obbligazione politica, l'associazione rimanda anche costantemente a un terreno di scontro dominato dagli effetti della legge Le Chapelier che, insieme al successivo decreto Allard, nel 1791 proibisce le associazioni operaie e contadine, accusate di introdurre delle società parziali, dei corpi intermedi, tra gli individui e il popolo sovrano. Questa legge, che Marx definisce senza mezzi termini «un colpo di Stato borghese» che sottrae «agli operai il diritto di associazione solo da poco conquistato»<sup>1</sup>, punta a garantire l'as-

1 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Hamburg 1890*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. II.10, Berlin, Dietz, 1991, p. 666, tr. it. di A. Macchiario - B. Maffi, Novara, DeAgostini - UTET, 2017, vol. I, p. 928. Conclude Marx: «Una coalizione

solata libertà d'impresa, di fronte alla quale diviene imperativo associarsi per evitare l'impotenza politica più assoluta. La negazione del diritto di associarsi – o, come si dirà in Germania, del *Koalitionsrecht* – sarà il massimo impedimento per le nascenti forme di sindacalizzazione sui luoghi di lavoro<sup>2</sup>. L'associazione è quindi il rimedio per l'individualismo negativo e coatto che le normative di tutta Europa impongono ed è alla base della critica dell'individualismo proprietario e della sua razionalità sociale.

Come già accennato, è soprattutto Saint-Simon a stabilire il quadro duraturo di un discorso che connette in maniera indissolubile l'«organizzazione dove tutti recano la propria capacità» e «la vera associazione», nella quale «l'unica disparità esistente è quella delle diverse capacità e dei diversi apporti, entrambi necessari, cioè inevitabili, e che sarebbe assurdo, ridicolo e funesto voler far scomparire»<sup>3</sup>. La capacità è allo stesso tempo un criterio organizzativo e un principio di individuazione che si pretende universale, perché non discriminatorio e fondativo di un ordine che promuove e valorizza il merito.

Negli anni Trenta, sulla spinta di moltissime associazioni saint-simoniane composte da operai o da donne, si impone una risemantizzazione del termine che tenta di coniugare il suo originario universalismo con le antinomie concrete che caratterizzano la società capitalistica. L'associazione non è dunque solo il rimedio al governo dispotico dei signori feudali, ma deve registrare sempre più l'onnipresenza e il peso dello sfruttamento.

L'uomo ha finora sfruttato l'uomo. Padroni, schiavi; patrizi, plebei; signori, servi della gleba; proprietari, contadini; fannulloni e lavoratori, questa è la storia progressiva dell'umanità fino a oggi; *Associazione Universale*, questo è il nostro futuro; *a ciascuno secondo la sua capacità, a ciascuno secondo le sue opere*, questo è il nuovo *Diritto*, che sostituisce quello della *conquista* e della *nascita*: l'uomo non sfrutta più l'uomo; ma l'uomo associato all'uomo sfrutta il mondo consegnato alla sua potenza<sup>4</sup>.

Queste coppie oppositive avranno una fortuna duratura anche all'interno della retorica marxiana. In questo contesto esse nominano i fronti polemici rispetto ai quali l'associazione dovrebbe trovare la propria legittimazione separando accuratamente passato e futuro. L'evoluzione sociale dovrebbe garantire il superamento non rivoluzionario di una condizione che è stata finora caratterizzata da «una manifestazione perpetua dell'antagonismo che esiste tra governati e governanti, una lotta che a nostro avviso caratterizza l'epoca critica o della *disassociazione* [*désassociation*]»<sup>5</sup>. Ora non viene solo riconosciuto che lo «sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo era lo stato delle relazioni umane nel passato»<sup>6</sup>, ma viene anche chiaramente individuata la figura che al presente è oggetto di quello sfruttamento. «L'operaio non è, come lo schiavo, la proprietà diretta del suo padro-

---

contro il dispotismo degli ex padroni artigiani equivale – pensate un po' – al ristabilimento delle corporazioni abolite dalla costituzione francese». Sul processo complessivo in cui si inserisce la legge Le Chapelier, cfr. S.L. Kaplan, *La fin des corporations*, Paris, Fayard, 2001.

2 H. Stein, *Pauperismus und Assoziation. Soziale Tatsachen und Ideen auf dem westeuropäischen Kontinent vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, unter besonderer Berücksichtigung des Rheingebiets*, «International Review for Social History» 1 (1936), pp. 1-120.

3 C.-H. de Saint-Simon, *L'organisateur août 1819-mars 1820*, in *Œuvres complètes*, Paris, Puf, 2019<sup>2</sup>, vol. III, pp. 2187-2188, tr. it. di M.T. Bovetti Pichetto, in *Opere*, a cura di M.T. Bovetti Pichetto, Torino, UTET, 1975, p. 499.

4 S.-A. Bazard et al., *Doctrine de Saint-Simon: exposition*, première année, 1828-1829, Paris, Au bureau de l'Organisateur, 1831, p. 38.

5 Ivi, p. 46.

6 Ivi, p. 162.

ne; la sua condizione, sempre temporanea, è fissata da una transazione tra loro; ma questa transazione è libera da parte dell'operaio? Non lo è, poiché è obbligato ad accettarlo sotto pena della sua vita, ridotto, come è, ad aspettarsi il suo cibo quotidiano solo dal suo lavoro del giorno precedente»<sup>7</sup>. Non viene tuttavia colta e valorizzata la novità politica rappresentata dal lavoro salariato. La condizione operaia è contrassegnata da una sorta di ritardo evolutivo della società all'interno del suo cammino verso l'associazione universale. Agli operai dovrebbe essere quindi garantita la condizione di associati a pieno diritto in una società alla cui produzione evidentemente contribuiscono in maniera essenziale.

Pur criticandone apertamente le degenerazioni affaristiche, Marx riconosce i meriti delle posizioni dei saint-simoniani, i quali quanto meno hanno messo «l'associazione al posto della concorrenza»<sup>8</sup>. Allo stesso tempo, tuttavia, egli evidenzia come l'organizzazione della società non possa essere considerata come un processo separato e indipendente dalla sua riproduzione materiale. «L'organizzazione della società creata dalle fabbriche è la vera organizzazione della società»<sup>9</sup>. La coniugazione di organizzazione e società impedisce di considerare il *Vereinwesen*, la struttura associativa – che, in particolare in Germania, è una parte assolutamente rilevante della costituzione stessa del sociale<sup>10</sup> – quale espressione di un'autocoscienza della società differente e autonoma dalla struttura dello Stato e dagli stessi rapporti di produzione.

Accanto alla traccia saint-simoniana per la declinazione marxiana del concetto di *Assoziation* è fondamentale l'esperienza del movimento operaio inglese. Nella sua inchiesta sulla condizione della classe operaia britannica, Friedrich Engels mostra come l'associazione sia stata l'unico mezzo per combattere il potere degli imprenditori e lo fa in maniera molto precisa a partire dalla legalizzazione dei sindacati nel 1824<sup>11</sup>. La ricerca engelsiana è notoriamente di grande rilevanza per Marx, che nella *Miseria della filosofia* ne riprende quasi letteralmente i termini scrivendo che «i primi tentativi degli operai di associarsi fra loro assumono sempre la forma di coalizioni», fino al punto in cui «il mantenimento dell'associazione diviene per gli operai più necessario ancora del salario». Gli economisti, che si stupiscono della disponibilità degli operai a tassarsi per finanziare la propria associazione, non comprendono che essa diviene fondamentale per organizzare una lotta che si dà come «una vera e propria guerra civile», all'interno della quale «la coalizione assume un carattere politico» perché esprime la posizione di una classe specifica<sup>12</sup>. L'associazione degli operai cartisti non punta più all'organizzazione di interessi universali, ma è un'espressione di parte, di una parte della società contro

7 Ivi, p. 175.

8 K. Marx, [A proposito del libro di Friedrich List «Das nationale System der politischen Ökonomie»], in K. Marx - F. Engels, *Opere complete* (d'ora in poi MEOC), vol. IV, a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 603.

9 Ivi, p. 595. Sul rapporto tra Marx e il saint-simonismo cfr. comunque le diverse letture di M. Larizza Lolli, *Il sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo industriale*, Torino, Giappichelli, 1976, che ne sottolinea i punti di distanza, e P. Dardot - C. Laval, *Marx, Prenom: Karl*, Paris, Gallimard, 2012, che tendono invece a valorizzare in maniera talvolta eccessiva le continuità: cfr. in particolare pp. 53-62 e pp. 238-241.

10 M. Ricciardi, *L'enigma del sociale. Crisi e transizione nel liberalismo tedesco del Vormärz*, «Il pensiero politico» 33 (2000), pp. 212-241.

11 F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz (d'ora in poi MEW), Bd. 2, 1957, pp. 432-434, tr. it. di R. Panzieri, in MEOC, vol. IV cit., pp. 439-440.

12 K. Marx, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons «Philosophie des Elends»*, in MEW, Bd. 4, 1959, p. 180, tr. it. di F. Codino, in MEOC, vol. VI, a cura di F. Codino, 1973, pp. 223-224.

un'altra parte. Da mezzo per ottenere un salario migliore nello scontro contro uno specifico padrone (coalizione), essa diventa per Marx lo strumento all'interno dello scontro politico di classe. Essa è la forma organizzativa corrispondente al criterio marxiano del politico, cioè alla lotta di classe.

## 2. *L'associazione degli egoisti*

Già negli anni Quaranta la questione dell'associazione eccede dunque l'orizzonte universalistico in cui l'avevano collocata i saint-simoniani per diventare il nome dell'organizzazione politica necessaria per contestare la modalità di appropriazione del prodotto sociale. Essa diviene così un concetto di movimento che, a differenza di quanto avviene in molte altre semantiche contemporanee, può essere utilizzato polemicamente per criticare la costituzione presente della società. Questo carattere polemico è assolutamente evidente nello scontro che contrappone Marx ed Engels a Max Stirner e che investe le forme politiche del collettivo e la posizione che al loro interno occupa l'individuo. Il confronto è tanto più rilevante e necessario perché anche per Stirner l'associazione [*Verein*] può essere solo un concetto di movimento, che egli identifica direttamente con il traffico [*Verkehr*] sociale, ovvero con le dinamiche che modificano in continuazione le posizioni individuali e collettive.

Al contrario, secondo Stirner, già l'etimo di società [*Gesellschaft*], che lui fa derivare da *Saal*, sala, quindi un luogo chiuso dove si rimane riuniti, segnala che a essere in primo piano non è il movimento, ma la statica confinata delle posizioni. Di conseguenza, in maniera tutt'altro che paradossale, anche la «prigione forma una società, una consociazione, una comunità (per es. la comunità del lavoro), ma non dà luogo ad alcun traffico a nessuna associazione»<sup>13</sup>. La differenza tra società e associazione è dunque data dalla mancanza nella prima di una comunicazione continuativa e priva di ostacoli tra gli individui che la compongono. In altri termini nella società non ci sarebbe alcun *commerce*, ma solo dei commerci, nessuna comunicazione politica, ma solo scambi mercantili. L'associazione esibisce invece il segno della sottrazione a questo stato di cose e perciò «ogni associazione nella prigione porta in sé il seme di un 'complotto' che, in circostanze favorevoli, potrebbe germogliare e dare frutti»<sup>14</sup>. L'associazione è per Stirner l'antitesi concettuale della società e quindi anche del suo Stato. Quest'ultimo è una «società di uomini non l'associazione di molti Io, ciascuno dei quali bada solo a sé». Esso impedisce la piena affermazione dell'Io, se non nella forma universale e moralistica dell'uomo, e ciò lo rende un «nemico» che dovrebbe essere sostituito dall'«associazione degli egoisti»<sup>15</sup>. Ciò che Stirner vuole combattere è l'esistenza autonoma tanto dello Stato quanto della società, che si «riuniscono senza la nostra unione [*Vereinigung*]», raggiungendo «un'esistenza propria, indipendente» che si contrappone costantemente a quella degli egoisti<sup>16</sup>. Lo Stato è dunque un «ordine della dipendenza», mentre la «dissoluzione della società è traffico o associazione»<sup>17</sup>. Di conseguenza Stirner nega che il comunismo possa essere considerato un'associazione. Esso è piuttosto uno di quei processi associativi destinati

13 M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, testo tedesco a fronte, a cura di S. Giametta, Milano - Firenze, Bompiani - Giunti, 2018, p. 540.

14 Ivi, p. 541.

15 Ivi, p. 451.

16 Ivi, p. 553.

17 Ivi, p. 750.

per i loro stessi presupposti a cristallizzarsi senza divenire un'unione, perché negano ogni spazio al movimento del *Verkehr*. Il comunismo finirebbe dunque per essere del tutto simile alla società, allo Stato, alla comunità, al popolo e al partito che sono tutti la più plateale negazione dell'associazione intesa come unione.

La critica stirneriana del comunismo ne rintraccia il fondamento nell'estensione indefinita del soggetto dei diritti la cui inviolabile esistenza era stata la dichiarazione più rilevante della Rivoluzione francese. L'idea che tutti gli uomini abbiano gli stessi diritti ha per Stirner un carattere profondamente religioso e, lungi dal contraddire la logica costitutiva della società, la conferma. «L'uomo è l'uomo in genere e intanto anche chiunque sia uomo. Ora, ognuno deve avere gli eterni diritti dell'uomo e, a parere dei comunisti, goderne nella perfetta 'democrazia' o, come meglio si dovrebbe dire – nell'antropocrazia»<sup>18</sup>. La semantica dell'uomo e dell'umanità è criticata e rifiutata perché anticipa quella del sociale e della società e, per molti versi, vi si sovrappone. La filosofia stirneriana approda così a una politica dell'egoismo che dovrebbe risolversi in un'unione senza passare per alcun rapporto sociale, senza cioè prevedere alcuna sociologia dell'egoismo<sup>19</sup>. Proprio perché i suoi individui non devono tenere conto dell'egoismo altrui, pretendere l'eguale distribuzione dei beni non significa altro che confermare il dominio dell'uomo, un essere astratto e inesistente che, non diversamente da quanto fatto dalla borghesia per il suo individuo, finisce per essere indicato come il titolare indifferente di tutti i diritti. All'uomo dei diritti corrisponde una società del sacrificio, nella quale ogni singolo deve essere pronto a rinunciare alla propria affermazione in nome dell'uguaglianza universale<sup>20</sup>.

Basandosi sugli scritti di Babeuf, Proudhon, Moses Hess e Wilhelm Weitling, Stirner considera il comunismo come l'estremo compimento di una società che fa dell'uguaglianza di tutti la base per l'affermazione di pochi, o comunque dell'impossibile affermazione dell'unico. Esso non sarebbe altro che la conferma di una sempre possibile cristallizzazione dell'associazione, che finisce per negare la superiorità assoluta dell'io individuale rispetto a ogni forma associativa e che anzi impone il dominio totale del collettivo sull'individuo. La sostituzione di una comunità proprietaria al possesso individuale<sup>21</sup> non risolve il problema di un'associazione che non può essere in nessun caso confusa con una comunità di beni.

### 3. Proprietà e individui

La risposta a queste tesi organizzata nell'*Ideologia tedesca* mette in discussione la semantica che storicamente ha connesso proprietà e individualità, facendo della prima la

18 Ivi, p. 455. Come scrive P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 2. L'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 570: «L'affermazione del soggetto non passa attraverso i diritti: la sua identità non dipende dall'appartenenza; il suo destino si gioca al presente e non coinvolge il futuro». Ma cfr. sulla posizione stirneriana B. Kast, *Max Stirners Destruktion der spekulativen Philosophie. Das Radikal des Eigners und die Auflösung der Abstrakta Mensch und Menschheit*, Freiburg - München, Karl Alber, 2016.

19 «Nell'unione tu porti tutta la tua potenza, le tue facoltà, e ti fai valere, nella società vieni adoperato con la tua forza lavoro; in quella tu vivi egoisticamente, in questa umanamente», scrive M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* cit., p. 768.

20 Cfr. T. Hünefeldt, *Der Einzige und sein Opfer. Max Stirners «egoistische» Aufhebung des Opferbegriffs*, «Archivio di filosofia» 76 (2008), 1/2, pp. 349-358.

21 M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* cit., p. 637.

condizione di possibilità della seconda. Marx ed Engels rilevano che mai come in quest'epoca di critica pratica della proprietà tra i proletari si sta sviluppando «al massimo l'individualità». Il presentarsi in massa degli individui all'interno della società non ne comporta dunque l'evanescenza. Lo stesso concetto di proprietà deve essere dunque storicizzato senza chiedere «asilo all'etimologia» che stabilisce un nesso inscindibile tra proprio e proprietà<sup>22</sup>. Il significato di quest'ultima non può essere ricavato separando artificiosamente i campi semantici in modo da arrivare a distinguere il «senso mercantile» dominato dai movimenti societari da quello autenticamente «individuale» caratterizzato invece da dinamiche che in realtà si riferiscono a qualità tanto commerciali quanto individuali. Il senso comune, in fondo accettato da Stirner, riserva «*propriété, Eigentum* [proprietà], *Eigentümlichkeit* [particolarità], *property, Eigenschaft* [qualità], *eigen* [proprio] al primo campo, mentre al secondo attribuisce termini come «*Valeur, value, Wert – commerce – Verkehr – échange, exchange, Austausch*»<sup>23</sup>. Separare la costituzione dell'individualità dalla sua semantica storica è dunque la posta politica in palio nella critica a Stirner e alla sua opposizione al comunismo. Si tratta di affermare l'esistenza delle condizioni materiali di sviluppo di una individualità non direttamente legata e ipotecata dalla forma di appropriazione che caratterizza la società borghese. L'individualità non può essere considerata come una sorta di nucleo che, preesistendo a ogni rapporto sociale, deve vedere garantita la propria libertà di affermazione e di movimento. Stirner non comprenderebbe dunque la radicalità della posizione comunista, perché «crede che i comunisti vogliono 'sacrificare' 'alla società', laddove essi, se mai, vogliono sacrificare la società esistente»<sup>24</sup>.

La critica marx-engelsiana dell'individualismo stirneriano si inserisce nel tentativo complessivo di risolvere filosoficamente i problemi posti dalla necessità pratica dell'associazione. In un primo momento la riformulazione della semantica del collettivo avviene sostituendo la comunità alla società e facendo ricorso ai predicati. «Nella comunità reale gli individui acquistano la loro libertà nella loro associazione e attraverso di essa»<sup>25</sup>. È tuttavia evidente che, nonostante i suoi quarti di nobiltà filosofici, l'attributo reale non dice molto sui due problemi fondamentali che l'associazione deve comunque risolvere,

22 Un riferimento essenziale di questa critica della proprietà è chiaramente il padre dell'*idéologie* A.-L.-C. Destutt de Tracy, del quale Marx ha letto e annotato gli *Éléments d'Idéologie. IV et V parties, Traité de la volonté et de ses effets*, Paris 1826, in K. Marx - F. Engels *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. IV.2, Berlin, Dietz, 1981, pp. 489-492. Tracy sarà peraltro importante anche per la definizione dei concetti marxiani di società e di cooperazione. Egli stabilisce un nesso necessario e inviolabile tra proprietà, individualità e personalità, affermando – come riportato da Marx – che «l'idea di proprietà e di proprietà esclusiva nasce quindi necessariamente nell'essere sensibile, solo grazie a ciò [l'individuo] è suscettibile di passione e di azione, e vi sorge perché la natura lo ha dotato di una proprietà inevitabile e inalienabile, quella della sua individualità [individuo]». Qualche pagina dopo, in un passo non riportato da Marx, Tracy aggiunge: «la nostra idea di proprietà è privativa ed esclusiva; porta con sé l'idea che la cosa posseduta appartiene a un essere sensibile, e appartiene solo a lui, a esclusione di tutti gli altri». Sull'ideologia come problema in Tracy e Marx rimando a M. Ricciardi, *L'ideologia come scienza politica del sociale*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine» XXVII (2015), 52, pp. 165-195: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/5282/5020>.

23 K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. I.5, Berlin - Boston, De Gruyter, 2017, p. 286, tr. it. di F. Codino, in MEOC, vol. V, a cura di F. Codino, 1972, p. 226.

24 Ivi, p. 268, tr. it. cit., p. 206. Fondamentale per la comprensione dei testi di Marx ed Engels con particolare riguardo a Stirner è ora: U. Pagel, *Der Einzige und die Deutsche Ideologie: Transformationen des Aufklärerischen Diskurses im Vormärz*, Berlin, De Gruyter, 2021.

25 K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke* cit., p. 96, tr. it. cit., p. 63.



e cioè come gli individui si associano e perché lo fanno. Questo problema organizzativo vale sia sul piano immediato, cioè quello dell'associazione come partito, sia sul piano complessivo, ovvero dell'appropriazione delle risorse societarie, che, come Marx ed Engels scrivono, criticando Stirner, non si può ridurre «alla solita frase borghese che ciascuno deve avere secondo le sue capacità [*Vermögen*], deve avere il diritto al libero guadagno»<sup>26</sup>. La frase è effettivamente di matrice «borghese», se si considera che nella sua celebrazione della capacità Saint-Simon contrappone scienziati, finanziari e *industriels* in genere all'inutilità sociale degli oziosi. Nei suoi seguaci il riferimento alle capacità assume un significato talvolta diverso, sebbene rimanga centrale la differenza tra i *travailleurs*, ai quali per le loro capacità spetta il potere di governo, e gli *ouvriers*, che invece devono lasciarsi guidare e ubbidire<sup>27</sup>. Quella frase, tuttavia, pone un problema che continua a tormentare la definizione dell'associazione negli scritti marxiani successivi. Nell'*Ideologia tedesca* essa viene dichiarata semplicemente falsa «fino a quando si riferisce al godimento in senso stretto». Viene invece affermata la necessità di trasformarla nel «principio: *A ciascuno secondo il proprio bisogno*», perché «la differenza nell'attività, nei lavori, non determina l'*ineguaglianza* né il *privilegio* nel possesso e nel godimento»<sup>28</sup>. Ciò nonostante, la misura della capacità non scompare, ma finisce per stabilire un momento quasi ineliminabile nella trasformazione comunista della società, uno stadio in cui la partecipazione del singolo viene comunque commisurata al suo contributo lavorativo.

Se il riferimento alle capacità è controverso, perché ignora le differenze materiali che caratterizzano la sociologia degli individui, altrettanto inaccettabile è, per la stessa ragione, quello a un individuo inteso come centro unico e autonomo di ogni mutamento, per cui se voglio cambiare l'«io reale, non debbo mutare la realtà, ciò che posso fare solo insieme con altri, ma debbo mutare me in me stesso»<sup>29</sup>. Non si tratta di negare che gli individui abbiano «sempre preso le mosse da se stessi», ma di chiarire che ciò è avvenuto muovendo dalle loro condizioni materiali e «non dal 'puro' individuo nel senso degli ideologi»<sup>30</sup>. In maniera diversa in ogni epoca si stabilisce innegabilmente una differenza tra l'«individuo personale e l'individuo contingente», tra la realtà individuale e la sua immaginazione, ma tale differenza «non è una distinzione concettuale,

26 Ivi, p. 262, tr. it. cit., p. 202. Non sono peraltro solo i saint-simoniani ad attribuire una rilevanza centrale alla capacità. Con un investimento forse ancora maggiore, il liberalismo che dagli *idéologues* arriva fino ai *doctrinaires* ne fa infatti il momento fondamentale della propria idea di cittadinanza, cfr. a questo proposito P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 95-103 e pp. 133-140.

27 E.B. Enfantin, *Religion saint-simonienne. Économie politique et politique. Articles extraits du Globe*, Paris, Imprimerie De Guiraudet, 1831, p. 104. Sul significato politico del saint-simonismo c'è una chiara differenza tra la lettura di K. Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, Dritter Band. Hamburg 1894*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. II.15, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 595, tr. it., di A. Macchioro - B. Maffi, Novara, DeAgostini - UTET, 2017, vol. III, p. 754 e F. Engels, *Anti-Dühring*, in MEOC, vol. XXV, a cura di F. Codino, 1974, pp. 248-249. Nella nota alle pagine marxiane del III libro del *Capitale* Engels arriva a sostenere che «nella revisione del manoscritto, Marx avrebbe profondamente modificato» il suo giudizio; cfr. comunque P. Hudis, *Engels über postkapitalistische Gesellschaft: Kontinuität oder Diskontinuität zu Marx' Konzeption der Alternative zum Kapitalismus?* in *Naturphilosophie, Gesellschaftstheorie, Sozialismus. Zur Aktualität von Friedrich Engels*, a cura di S. Raptic, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2022, pp. 349-368.

28 K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke* cit., p. 599, tr. it. cit., p. 572.

29 Ivi, p. 267, tr. it. cit., p. 205.

30 Ivi, p. 96, tr. it. cit., p. 64.

ma un fatto storico»<sup>31</sup>. La critica a Stirner si risolve nell'accusa che la sua associazione in definitiva non fa altro che replicare l'organizzazione del lavoro della società, come dimostrerebbe la sua specifica comprensione del denaro. «Egli muove dal presupposto che è necessario in genere un mezzo di scambio, e poi non conosce altro mezzo di scambio se non il denaro», non cogliendo così l'«indipendenza assunta dal mezzo generale di scambio tanto nei confronti della società quanto nei confronti degli individui»<sup>32</sup>. Questa incomprensione dell'autonomia della mediazione monetaria gli impedisce di accedere a una radicale storicizzazione dell'individualità che ne assuma la costante e costitutiva mobilità e modificabilità. La scelta di rimanere costantemente attenti alla storia dell'individuo spiega perché Marx ed Engels neghino la possibilità di un comunismo contadino. Diversamente da quanto sostiene Stirner, infatti, per loro la piccola proprietà contadina non può essere la base per un egoismo consapevole che salti la divisione parcellare della terra. Quest'ultima non è la negazione della proprietà comune della terra, ma la condizione di possibilità affinché i contadini possano accedere al processo associativo. Se ai contadini mancano i «mezzi per realizzare la prima condizione di una associazione comunista [*kommunistische Assoziation*], l'esercizio della coltivazione in comune, è perché la divisione parcellare era piuttosto una sola delle condizioni che provocarono più tardi il bisogno di una tale associazione»<sup>33</sup>. Emergono qui problemi di giudizio storico che torneranno a tormentare Marx quando dovrà affrontare le forme evolutive della proprietà contadina russa<sup>34</sup>.

La convinta affermazione qui espressa che un movimento comunista possa nascere «sempre soltanto dalla città» è rettificata qualche anno dopo quando Marx rileva che, nonostante tutte le innovazioni tecnologiche, il capitalismo non è in grado di stabilire le basi di un'agricoltura razionale, che ha invece bisogno «o della mano del piccolo coltivatore diretto, o del controllo dei produttori associati»<sup>35</sup>. Anche nella produzione agricola, dunque, possono esistere le condizioni sociali che consentono lo sviluppo di una razionalità soggettiva sottratta ai fini del profitto. L'associazione o i produttori associati devono fare i conti con le strutture storiche nelle quali sono inseriti per modificarle e ciò vale tanto per la produzione agricola quanto per le formazioni statali, che non possono essere in nessun caso considerate come gli esiti contingenti della volontà immediata dei singoli. «L'unione [*Vereinigung*] che si è avuta finora non era affatto arbitraria, come viene rappresentata ad esempio nel *Contrat social*, ma necessaria»<sup>36</sup>. Come dimostra la recente formazione di Stati nell'America del Nord e del Sud, la storia dello Stato in

31 Ivi, p. 101, tr. it. cit., p. 67.

32 Ivi, p. 453, tr. it. cit., p. 409. M. Bohlender, *Zur Kritik der revolutionären Subjektivierung bei Marx und Stirner*, in M. Bohlender - A.S. Schönfelder - M. Spekker, *Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2020, pp. 117-165 rileva che Marx ed Engels non colgono, o decidono di ignorare, gli effetti che la critica stirneriana del processo di costruzione dell'individuo potrebbe produrre sulla formazione stessa di un soggetto comunista. È però altrettanto vero che Stirner è del tutto indifferente alla situazione materiale in cui quella formazione potrebbe avvenire. Cfr. anche W. Eßbach, *Max Stirner – Geburtshelfer und böse Fee an der Wiege des Marxismus*, in K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, a cura di H. Bluhm, Berlin, Akademie Verlag, 2010, pp. 165-183.

33 K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, cit., p. 409; tr. it. cit., p. 363.

34 L. Basso, *Dalla Comune al comunismo. Marx e la Russia*, in M. Battistini - E. Cappuccilli - M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Milano, Meltemi, 2020, pp.259-275.

35 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 124, tr. it. cit., pp. 163-164.

36 K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke* cit., p. 100, tr. it. cit., p. 66.

quanto unione risponde a un processo storico complesso che non dipende da alcuna pianificazione, mentre è piuttosto la vita degli individui al loro interno a dipendere dalla più evidente casualità. Quindi il problema non è tanto la razionalità della fondazione dell'unione statale, ma cosa ne è degli individui, la cui vita dipende tanto dallo sviluppo delle forze produttive quanto dalle forme del traffico che con esse si affermano.

Il comunismo come associazione dovrebbe metterle in discussione entrambe in modo che esse non esistano «indipendentemente dagli individui». Tanto dal punto di vista storico quanto da quello economico lo sviluppo naturale è l'opposto di un «piano complessivo di individui liberamente associati» [*Gesamtplan frei vereinigter Individuen*]. Ciò che è davvero interessante di questa idea è che l'unificazione deve passare per una separazione, ovvero non si tratta di costruire un'universalità più ampia e comprensiva, ma fare i conti con la condizione stabilita dalla presenza universale del denaro, il quale fa sì «che tutto il traffico finora esistito sia stato solo traffico degli individui sotto determinate condizioni, non degli individui come individui». Le condizioni sono però attualmente date dall'opposizione tra lavoro accumulato, ovvero la proprietà privata, e il lavoro materialmente svolto. Ed è per questo che Marx ed Engels concludono che ormai molti economisti «contrappongono l'*association des individus* all'*association des capitaux*»<sup>37</sup>. La cesura politica tra associazioni contrapposte introduce un ulteriore elemento di complicazione terminologica in un campo discorsivo in cui *Verein* e *Association* sono il più delle volte utilizzati indifferentemente come sinonimi. Tenzionalmente, tuttavia, Marx riserva il secondo per il collettivo politico e polemico, non necessariamente organizzato, la cui azione si proietta verso il futuro contestando e superando la costituzione presente della società. In questo senso, come mostra l'impiego del sintagma «produttori o individui associati», l'associazione è un'intensificazione e allo stesso tempo una negazione dei processi societari sia dal punto di vista dei rapporti produttivi sia da quello delle relazioni sociali.

#### 4. Organizzare il collettivo

Questo uso politico del termine associazione comincia a delinarsi nella polemica contro Proudhon che finisce per trattare come sinonimi concorrenza e associazione, perché entrambe mirerebbero all'integrazione degli individui in società. Marx riconosce che, dal punto di vista terminologico, «*società, associazione*, sono denominazioni che possono darsi a tutte le società, alla società feudale, come alla società borghese, che è l'associazione fondata sulla concorrenza». Nonostante il passaggio tra le differenti forme associative sembri qui essere affidato al «corso dello sviluppo», Marx chiarisce l'importanza del contrasto che le differenzia, sostenendo che, in un futuro indefinito, «la classe lavoratrice sostituirà [...] all'antica società civile un'associazione che escluderà le classi e il loro contrasto [*Gegensatz*]»<sup>38</sup>. Presupposto di questo passaggio è dunque un antagonismo che ha a che fare con il modo di produrre, con i luoghi in cui ciò avviene, con i soggetti coinvolti.

L'associazione non esibisce una tensione universalistica, ma punta a diventare il collettivo di una parte nella sua lotta contro un'altra parte. Questa intensificazione concettuale raggiunge la sua chiara determinazione nel *Manifesto del partito comunista*, che è

37 Ivi, p. 109, tr. it. cit., p. 71.

38 K. Marx, *Das Elend der Philosophie* cit., pp 161 e 182, tr. it. cit., pp. 204 e 225.

rilevante proprio perché contiene una serie di innovazioni semantiche che non sempre però raggiungono solidità concettuale. L'associazione, dal punto di vista organizzativo, prende qui il nome di partito abbandonando il riferimento fino ad allora usuale alla lega. Contro tutte le posizioni politiche presenti è quindi necessario un «manifesto del partito», per dimostrare che in realtà non siamo di fronte a un «partito di opposizione», ma alla costituzione autonoma di una specifica parte della società. Il *Manifesto* è la dichiarazione di apertura di un processo organizzativo e associativo, che però in maniera paradossale non riguarda solo i comunisti come tali, perché essi «non costituiscono un partito particolare di fronte agli altri partiti operai»<sup>39</sup>. Il problema è dunque costituire un partito verso l'esterno, ma non una partizione all'interno del proletariato. Negli anni segnati dal passaggio organizzativo dalla *Lega dei giusti* alla *Lega dei comunisti*<sup>40</sup> maturano alcune posizioni che resteranno una costante teorica e politica negli anni successivi. L'affermazione che i comunisti non «erigono principi particolari, sui quali vogliono modellare il movimento proletario» non è semplicemente riconducibile alla convinzione che l'azione politica non può essere ridotta a una deduzione necessaria da alcune massime di giustizia. Essa rimanda piuttosto a un preciso giudizio sulle condizioni della sua praticabilità. «I comunisti sanno troppo bene che tutte le congiure sono non solo inutili, ma addirittura dannose. Essi sanno altresì che le rivoluzioni non si fanno in modo intenzionale e arbitrario, ma che sono state, sempre e ovunque, la conseguenza necessaria di circostanze che non dipendono affatto dalla volontà e dalla direzione di singoli partiti o di intere classi»<sup>41</sup>. La rinuncia alla pratica del complotto, che Stirner considerava il primo passo in ogni rivolta contro la società, nonché della *conjuratio* è il punto di partenza per l'azione politica e per la definizione ulteriore di quali siano le circostanze entro le quali essa deve avvenire. Il primo congresso della *Lega dei comunisti* afferma così che, contro ogni «astratta sistematicità», contro ogni «comunismo che sappia di caserma», la scelta è quella di tenere «i piedi su un terreno sicuro, tenendo sempre presente la situazione sociale, unica base da cui è sorto il comunismo»<sup>42</sup>.

L'*Associazione internazionale degli operai*, fondata nel 1864, è l'esito di questo insieme di riflessioni teoriche, politiche e organizzative. La specifica intenzione che essa annuncia – «l'emancipazione della classe operaia dev'essere opera dei lavoratori stessi» – ne fa un'organizzazione politica di classe oltre lo Stato e oltre gli Stati, così come è un partito che va oltre i partiti<sup>43</sup>. Essa risponde certamente alla necessità, condivisa da Marx ed Engels, dell'organizzazione autonoma e separata della classe operaia che viene ancora ribadita nel 1872: «nella lotta contro il potere collettivo delle classi possidenti, il

39 K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, testo tedesco a fronte, Milano, Edizioni Lotta comunista, 1998, p. 41. Cfr. anche le osservazioni di M. Rubel, *Remarques sur le concept de parti prolétarien chez Marx*, «Revue française de sociologie» 2-3 (1961), pp. 166-176; nonché la puntuale ricostruzione di M. Johnstone, *Marx and Engels and the concept of the party*, «The Socialist Register» 4 (1967), pp. 121-158, ora in *Class, party, revolution: A Socialist Register reader*, a cura di G. Albo - L. Panitch - A. Zuege, Chicago, Haymarket Books, 2018.

40 W. Seidel-Höppner, *Unter falschem Namen. Der Bund der Gerechtigkeit und sein Namenswandel*, «Jahrbuch für Forschungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung», 2013, pp. 47-57; M. Hundt, *Geschichte des Bundes der Kommunisten 1836 bis 1852*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993.

41 F. Engels, *Grundsätze des Kommunismus*, in MEW, Bd. 4 cit., p. 372, tr. it. di F. Codino, MEOC, vol. VI cit., p. 369.

42 Resoconto del *Congresso della Lega*, 9 giugno 1847, in MEOC, vol. VI cit., p. 609.

43 M. Piccinini, *L'Inghilterra come metropoli del capitale. Marx, l'Internazionale e la classe operaia*, in M. Battistini - E. Cappuccilli - M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx* cit., pp. 319-339.

proletariato non può agire come classe se non costituendosi esso stesso in partito politico distinto, opposto a tutti i vecchi partiti formati dalle classi possidenti»<sup>44</sup>. I presupposti politico-organizzativi della «costituzione del proletariato in partito politico» emergono in tutta chiarezza in una lettera scritta da Marx a Johan Baptist von Schweitzer il 13 ottobre 1868. Il tema sono i dibattiti interni all'*Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein*, l'organizzazione della quale Schweitzer ha assunto la presidenza dopo la morte di Ferdinand Lassalle, il suo fondatore<sup>45</sup>. Il problema che nuovamente si pone è la connessione tra organizzazione e movimento sociale di classe. «La setta – scrive Marx – cerca la *raison d'être* e il suo *point d'honneur* non in ciò che essa ha in comune con il movimento di classe, bensì nel *segno di riconoscimento speciale che la distingue* da tale movimento». Ritornano qui tutte le differenze politiche e organizzative sperimentate negli anni Quaranta e che avevano poi diviso l'*Internazionale* dall'organizzazione lassalliana, alla quale Marx imputa tra le altre cose di pretendere il possesso di una razionalità assoluta in grado di dare una risposta immediata a tutti i mali del presente. Proprio questa pretesa rivelerebbe però il suo «carattere religioso settario. E infatti ogni setta è religiosa»<sup>46</sup>.

Il fondamento teologico-politico di quel modello organizzativo ha come esito inevitabile la personalizzazione che Schweitzer ha imposto nello scontro interno e, ancora di più, la centralizzazione organizzativa che la nuova associazione esibisce. Contro di essa, Marx scrive che «che l'organizzazione *centralizzata* contraddice l'essenza dei sindacati nella stessa misura in cui si addice alle società segrete e ai movimenti settari». Anche se fosse possibile, e per Marx nelle condizioni tedesche è semplicemente impraticabile, la centralizzazione non è dunque proponibile e, osservazione di altrettanto interesse, Lassalle l'avrebbe introdotta prendendo a modello la costituzione francese del 1852, ovvero una costituzione che, come Marx aveva già abbondantemente sostenuto, legittimava la centralizzazione imperiale grazie alla frammentazione plebiscitaria e populistica del corpo sociale. Questa osservazione rompe una simmetria, poi ampiamente affermata e praticata, in base alla quale a una repressione centralizzata, o alla centralizzazione delle funzioni capitalistiche, si può rispondere solo con una struttura organizzativa altrettanto centralizzata. Nelle specifiche condizioni tedesche, la centralizzazione si risolve secondo Marx in un'espropriazione dell'azione politica autonoma da parte dei proletari. In Germania, in-

44 K. Marx - F. Engels, *Resolutionen des allgemeinen Kongresses zu Haag vom 2. bis 7. September 1872*, in MEW, Bd. 16, 1962, p. 149, tr. it. di G.M. Bravo, *Scritti. Ottobre 1871 - Novembre 1873*, a cura di G.M. Bravo - M. Ceretta - G. Ragona, Milano, Pantarei, 2018, p. 227.

45 Sulla storia di quel movimento sociale e organizzativo rimane fondamentale H. Zwahr, *Zur Konstituierung des Proletariats als Klasse. Strukturuntersuchung über das Leipziger Proletariat während der industriellen Revolution*, Berlin, Akademie Verlag, 1978.

46 Marx a Schweitzer, 13 ottobre 1868, in MEW, Bd. 32, 1965, pp. 568-571, tr. it. di S. Romagnoli - E. Cantimori Mezzomonti - M. Montinari, in MEOC, vol. XLIII, a cura di M. Montinari, 1975, pp. 618-620. Ma cfr. anche la lettera del 26 settembre 1868 a Engels (MEW, Bd. 32 cit., p. 168, tr. it. di S. Romagnoli - E. Cantimori Mezzomonti - M. Montinari, in MEOC, vol. XLIII cit., p. 181) nella quale Marx scrive che l'associazione lassalliana è sempre più minacciata «dal reale movimento operaio basato sulle trade unions e che partecipando a questo movimento, l'associazione ci rimetterebbe quel suo carattere peculiare che costituisce il suo *point d'honneur* e la sua *raison d'être*». Nella successiva lettera del 10 ottobre 1868 a Engels (in MEW, Bd. 32 cit., p. 180, tr. it. di S. Romagnoli - E. Cantimori Mezzomonti - M. Montinari, in MEOC, vol. XLIII cit., p. 194) in cui annuncia l'intenzione di dire molto esplicitamente a Schweitzer che «deve scegliere tra la 'setta' e la 'classe'». Marx attribuisce al retaggio lassalliano l'idea che «due organizzazioni non possono che nuocere», e che per il fatto che egli sia arrivato prima degli altri, questi siano obbligati moralmente, se non giuridicamente, a «disciogliersi in lui».

fatti, «dove l'operaio viene trattato fin dall'infanzia con provvedimenti burocratici e crede all'autorità, ai superiori, la cosa più importante è di *insegnargli a camminare da solo*». L'associazione politica deve dunque avere un carattere strutturalmente antiburocratico, come dimostra l'ulteriore critica alla scelta di eleggere un presidente, invece di limitarsi a un *chairman* nominato di volta in volta per dirigere le riunioni. L'organizzazione intesa in questo senso, conclude Marx, rende impossibile qualsiasi «forma dittatoriale»<sup>47</sup>.

Questo rifiuto della centralizzazione organizzativa e della personalizzazione della direzione politica non è una posizione occasionale e polemica, ma è direttamente connessa a quella che potremmo definire la teoria marxiana dell'azione, che riconosce il carattere non trasparente dell'agire individuale. Essa non prevede in nessun caso l'azione di un soggetto in grado di dare forma autonoma alla realtà al di fuori del rapporto e quindi del conflitto con altri soggetti presenti. La realtà è l'esito dell'insieme di azioni intenzionali e non intenzionali e la sua complessità opera una costante coazione sulle possibilità di azione. Comunicando a Schweitzer la sua comprensione per le difficoltà che si trova ad affrontare, Marx esprime chiaramente questa prospettiva, scrivendo: «non dimentico mai che ciascuno di noi dipende, ancor più che dalla propria volontà, dalle circostanze». Questa affermazione riprende la linea di condotta dettata ai comunisti negli anni Quaranta. Essa aveva trovato nel frattempo una veste teoricamente più raffinata nella celebre pagina del *Diciotto brumaio* nella quale Marx afferma che gli «uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione»<sup>48</sup>. L'associazione dei lavoratori, secondo Marx, non può iterare il punto di vista organizzativo di una struttura sovrana come lo Stato, perché non può pretendere di avere il pieno dominio delle circostanze in cui opera, così come in ultima istanza non può assumere come suo riferimento l'individuo astratto e la sua universalizzazione che di quella sovranità è il fondamento singolare e privato.

### 5. Appropriazione e circolazione

Proprio la critica dell'individuo astratto e la teoria dell'azione che ne deriva hanno come esito una razionalità provvisoria che funziona tanto nei processi organizzativi quanto nella critica politica della società. Si tratta di un'acquisizione che appare in tutta chiarezza negli interventi storici e politici di Marx, ma che emerge progressivamente anche nella critica del rapporto di capitale. Nel *Manifesto* essa affiora nella specifica idea di partito, nonché nella critica dell'individualismo proprietario all'interno del conflitto tra la

47 Sulla concezione lassalliana dello Stato cfr. R. Car, *The dictatorship of the conviction. Constitutional change and social conflict in Ferdinand Lassalle*, «Giornale di Storia Costituzionale» 21 (2011), pp. 59-84; T. Welskopp, *Der Staat als idealer Gesamtverein: Assoziation und Genossenschaft im Staatsverständnis der frühen deutschen Sozialdemokratie*, in P. Brandt - D. Lehnert, *Ferdinand Lassalle und das Staatsverständnis der Sozialdemokratie*, Baden-Baden, Nomos, 2012, pp. 90-110. Sul rapporto tra Marx e Lassalle cfr. da ultimo M. Neuhaus, *Zur Archäologie einer Hassliebe. Karl Marx und Ferdinand Lassalle*, in M. Neuhaus - K. Kinner (Hrsgg.), *Ferdinand Lassalle und der ADAV. Beiträge zum historischen Diskurs der Linken*, Leipzig, Rosa-Luxemburg-Stiftung, Sachsen, 2014, pp. 31-46.

48 K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. I.11, Berlin, Dietz, 1985, pp. 96-97, tr. it. di P. Togliatti, in MEOC, vol. XI, a cura di G.M. Bravo, 1982, p. 107.

proprietà privata e la «proprietà comunitaria [*gemeinschaftliches Eigentum*] che appartiene a tutti i membri della società»<sup>49</sup>. Risolvere l'antitesi tra le due forme di proprietà non fa del comunismo un'espropriazione generalizzata, quanto piuttosto un diverso modo di possedere. Nel 1848 lo scopo pratico e immediato è di rassicurare gli strati poveri, ma non proletari, garantendo che il comunismo non è una sorta di omogeneizzazione totale verso il basso delle condizioni sociali. La proprietà comune non è dunque l'antefatto del dominio della società sull'individuo temuto da Stirner. Non si tratta di abolire l'«appropriazione personale dei prodotti del lavoro, indispensabile alla conservazione e riproduzione della vita immediata, un'appropriazione che non residua alcun prodotto netto che possa dare il potere [*Macht*] sul lavoro altrui»<sup>50</sup>. L'appropriazione deve invece perdere il «suo carattere di classe», conservando l'agibilità individuale del singolo, il quale tuttavia dovrebbe distaccarsi dall'identificazione con la forma societaria della sua proprietà. Il regime di appropriazione privata, che riguarda i prodotti tanto del lavoro manuale quanto di quello intellettuale, viene di fatto abolito grazie all'azione dello Stato di cui i proletari devono appropriarsi, per strappare alla borghesia il dominio sul capitale. Esso diviene così inevitabilmente la rappresentazione dell'associazione, senza che nulla di nuovo venga proposto per l'organizzazione politica complessiva dello scontro di classe. Le «infrazioni dispotiche al diritto di proprietà» sono operate dallo Stato al quale spetta la titolarità dell'azione politica, mentre l'associazione finisce per identificarsi con esso.

Negli anni successivi, approfondendo l'analisi del dominio sistemico del capitale, viene meno la fiducia che sia sufficiente impadronirsi delle leve del potere statale per modificare la forma dell'appropriazione. Si tratta dunque di mettere in discussione prima di tutto la sovranità societaria che di quel dominio garantisce la riproduzione. Marx muove dalla constatazione che la «produzione non è immediatamente sociale», non è quell'«*offspring of association*», che permetterebbe agli individui di non essere governati da un «fato a loro estraneo»<sup>51</sup>. Questa puntualizzazione indica così un primo carattere ascrivito all'associazione stessa, ovvero il suo essere il rimedio alla casualità dell'esistenza. Ciò non significa eliminare ogni possibile contingenza, ma impedire che il meccanismo sociale si riproduca secondo regole oggettive che gli individui non possono determinare in alcun modo, facendo delle circostanze il solo e unico criterio dell'azione. L'associazione, quindi, permette l'emersione di un elemento soggettivo, che non è arbitrario rispetto alle circostanze date, perché è comune a molti individui che condividono la stessa condizione. L'uscita dalla casualità è dunque anche la fuoruscita da una forma storicamente determinata di individualità che sorge già nello scambio mercantile, grazie al quale secondo Marx ciascuno dei due contraenti «è riflesso in sé come soggetto esclusivo e sovrano [*ausschliessliches und herrschendes Subjekt*]», perché il suo ruolo è interamente determinato dalle regole del mondo delle merci. L'individuo moderno si esaurisce «in questa funzione di servizio, come mezzo per porsi soltanto come scopo a se stesso, come sovrano ed egemone [*das Herrschende und Übergreifende*]»<sup>52</sup>. L'associazione si profila dunque come antitesi a questa specifica individualità sovrana, che trova nella circolazione la sua genesi e la sua affermazione. «La circolazione – infatti – è il movimento nel quale l'espropriazione generale si presenta come generale appropriazione e la generale

49 K. Marx - F. Engels, *Il manifesto del partito comunista* cit., p. 45.

50 Ivi, p. 47.

51 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz, 1974<sup>2</sup>, p. 76, tr. it. di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1978, vol. I, p. 100.

52 Ivi, p. 156, tr. it. cit., p. 214.

appropriazione come generale espropriazione». All'interno di questo doppio processo, l'agire è privo di ogni reale intenzione soggettiva o collettiva, ma è determinato dalla «individuale collisione reciproca» che produce «una potenza societaria estranea [*fremde gesellschaftliche Macht*]» che sovrasta gli individui, rendendo la loro «interazione [*Wechselwirkung*] un processo e un potere [*Gewalt*] indipendenti da loro»<sup>53</sup>. È dunque la forma irrazionale e vuota dell'azione reciproca che gli individui esercitano gli uni sugli altri a produrre le circostanze che poi sfuggono alla possibilità del loro controllo.

La circolazione stabilisce le possibilità e i limiti dell'azione degli individui e anzi la «totalità del movimento societario stesso» e, nella sua specifica forma monetaria, essa è possibile perché il punto di partenza non è il «libero individuo societario». Il denaro, infatti, «nel mondo delle merci [...] vela materialmente il carattere societario del lavoro dei privati, e quindi i rapporti societari tra i lavoratori privati, invece di svelarli»<sup>54</sup>. Il denaro è l'oggetto rappresentativo che dà forma materiale e continuità a quella potenza societaria estranea. Ciò non significa che prima del capitale gli individui si muovessero liberamente all'interno di rapporti privi di gerarchie. Come Marx scrive a proposito del pagamento della decima, «i rapporti personali fra le persone nei loro lavori appaiono quindi come loro rapporti personali, e non travestiti da rapporti societari fra cose, fra i prodotti del lavoro»<sup>55</sup>. Quella premoderna non è una forma di lavoro associato che è possibile restaurare, così come non è un insieme di rapporti liberi e solidali che il capitale ha perversito. Anche quando si presenta come insieme di lavori fatti in comune, il lavoro associato premoderno esiste attraverso e grazie a rapporti personali di potere, al punto che, nelle attività di produzione e di riproduzione dell'esistenza, «le forze lavoro individuali operano di per sé soltanto come organi della forza lavoro collettiva della famiglia»<sup>56</sup>. Rafforzata dal vocabolario organicistico, la cooperazione immediata di tutti i membri della famiglia si presenta come naturalizzazione del lavoro che, proprio per questo, non solo non prevede alcun dissidio o attrito tra gli individui, ma rende legittimi i rapporti di dominio esistenti.

## 6. Il problema Robinson

L'associazione non punta dunque a recuperare una qualche libertà perduta o un'autonomia sociale negata. Dopo aver descritto questo scenario senza ritorno, in maniera a mio parere sorprendente, Marx, nel primo libro del *Capitale*, introduce a questo proposito una sorta di esperimento mentale. «Immaginiamo infine, per cambiare, un'associazione di persone libere [*ein Verein freier Menschen*] che lavorano con mezzi di produzione comunitari [*gemeinschaftlichen Produktionsmitte*] e dispensano [*verausgaben*] consapevolmente le loro forze lavoro individuali come una forza lavoro societaria (*gesellschaftliche Arbeitskraft*)»<sup>57</sup>. Questa condizione non è più quella di Robinson Crusoe, l'individualista sovrano, ma in fondo non è nemmeno così differente: rispetto al suo mondo, infatti, le stesse determinazioni del lavoro «si ripetono, ma *socialmente* anziché *indivi-*

53 Ivi, p. 111, tr. it. cit., p. 151. Sul concetto di interazione in Marx cfr. V. Morfino, *La «Wechselwirkung» in Marx ed Engels*, «Quaderni materialisti» 17 (2018), pp. 129-157.

54 K. Marx, *Das Kapital. Erster Band* cit., p. 75, tr. it. cit., vol. I, p. 154.

55 Ivi, p. 76, tr. it. cit., p. 156.

56 Ivi, p. 77, tr. it. cit., p. 157.

57 *Ibidem*.



*dualmente*». Quello che cambia è il processo di appropriazione, perché per Robinson tutti i prodotti del lavoro sono «oggetti d'uso per lui». Egli si appropria immediatamente di quello che produce, mentre ora il «prodotto complessivo dell'associazione è invece un prodotto sociale». Colpisce in questo esperimento mentale che le tanto criticate robinsonate diventino la pietra di paragone dell'associazione di uomini liberi come se le due individualità che le caratterizzano potessero essere comparate o contrapposte senza problemi. Manca intanto la mediazione costitutiva del denaro. Questi individui associati lavorano e consumano direttamente. Non hanno nemmeno il problema delle macchine e del lavoro morto in esse incorporato.

L'analogia con Robinson sembra motivata dal fatto che il *Verein*, l'associazione, dovrebbe essere la condizione di possibilità del ricongiungimento del produttore con se stesso. La sua riproduzione sarebbe mediata da uno scambio la cui ragione è solo il tempo di lavoro, che viene distribuito «secondo un piano sociale» e regola la giusta proporzione tra le diverse funzioni produttive e i diversi bisogni, mentre misura la partecipazione individuale di ogni produttore in termini sia lavorativi sia di consumo. Questo è davvero il rovescio sociale del mondo individuale di Robinson, del quale Marx poche pagine prima dice che, avendo salvato dal suo naufragio tutti gli strumenti necessari, poteva pianificare il suo tempo di lavoro in base alle sue necessità e alle difficoltà che incontrava. Non a caso, Marx scrive che in questo contesto le relazioni tra gli individui associati sono di una «semplicità cristallina sia nella produzione sia nella distribuzione». Ciò sarebbe possibile grazie un'evoluzione ideologica che consente di eliminare il «riflesso religioso» dalle relazioni sociali, facendo sì che i rapporti della «vita pratica quotidiana presentino ogni giorno all'uomo relazioni limpidamente razionali col proprio simile e con la natura»<sup>58</sup>. Solo grazie a questa consapevolezza questi «uomini liberamente associati» raggiungerebbero una conoscenza degli effetti del loro agire individuale tale da sottoporre la vita sociale «al loro controllo cosciente e conforme a un piano».

Marx è però ben consapevole che, «presupposta la produzione comunitaria [*gemeinschaftliche Produktion*], tanto per la società quanto per l'individuo, il problema fondamentale è il tempo: «economia di tempo – in questo si risolve infine ogni economia». Se così è, non basta assumere il tempo di lavoro come neutrale unità di misura dell'attività individuale, perché la tensione di ogni individuo a partire da se stesso e a valorizzare il proprio tempo «per procurarsi conoscenze in proporzioni adeguate o per soddisfare alle svariate esigenze della sua attività» difficilmente si coniuga con il riconoscimento immediato della necessità di una «ripartizione pianificata del tempo di lavoro nei diversi rami di produzione»<sup>59</sup>. Questa potenziale contraddizione non può essere risolta redistribuendo in maniera più equa il tempo di lavoro, rimanendo così all'interno della società presente. Si tratta piuttosto di pensare come il risparmio del tempo di lavoro possa coincidere con un aumento della produttività:

quindi in alcun modo *rinuncia al godimento*, bensì sviluppo di capacità [*Entwickeln von power*], di capacità atte alla produzione, e perciò tanto delle capacità atte al godimento. La capacità di godere è una condizione per godere, ossia il suo primo mezzo, e questa capacità è lo sviluppo di un talento individuale, è produttività. Il risparmio di tempo di lavoro equivale all'aumento del tempo libero, ossia del tempo dedicato allo sviluppo pieno dell'individuo, che a sua volta reagisce, come massima produttività, sulla produttività del lavoro<sup>60</sup>.

58 Ivi, p. 78, tr. it. cit., p. 158.

59 K. Marx, *Grundrisse* cit., p. 89, tr. it. cit., vol. I, p. 118-119.

60 Ivi, p. 599, tr. it. cit., vol. II., p. 410. I limiti dell'esperimento mentale marxiano sono chiaramente

Proprio queste considerazioni marxiane fanno risaltare l'assenza nell'esperimento mentale robinsoniano non solo di ogni riferimento alla mediazione costitutiva del denaro, ma soprattutto alla capacità delle macchine di aumentare la produttività del lavoro. I limiti del processo associativo vengono invece completamente imputati alla religione, e specificamente a quella protestante, che impedisce agli uomini di cogliere la forma reale dei loro rapporti. Sembra anzi che il processo ideologico sia più importante di quello materiale, con il risultato che la sovversione del rapporto di capitale finisce per essere affidata alla critica della teologia politica dello stesso rapporto. L'esperimento mentale assume così più la forma del *conte philosophique* che di una prognosi razionale su un eventuale futuro. Subito dopo Marx, torna alla realtà, ribadendo il carattere costitutiva del feticismo all'interno del mondo delle merci. Esso esibisce senz'altro la sua impronta teologico-politica, ma la sua soppressione non è determinata dal superamento dell'illusione religiosa. È persino discutibile che il superamento del feticismo possa effettivamente portare gli individui liberamente associati a vivere all'interno di rapporti *durchsichtig*, cioè limpidi o trasparenti. Come Marx chiaramente registra altrove, la loro stessa razionalità si costruisce e si modifica con la loro stessa attività, non solo grazie alle azioni intenzionali, ma anche attraversando forme di agire non intenzionale che rendono improbabile l'equiparazione di razionalità e trasparenza.

### 7. Complessità e capitale

Già da punto di vista della critica del rapporto capitalistico di produzione la scena presentata da Marx nel terzo libro del *Capitale* è ben più complessa. Anche in questo caso l'associazione non è l'opposto sistemico del rapporto sociale di capitale, ma sorge al suo interno, a partire da alcuni suoi elementi, come il sistema creditizio, definito «una leva potente» per il passaggio al «modo di produzione del lavoro associato»<sup>61</sup>. Nella sua analisi della funzione del credito e della finanziarizzazione del capitale, Marx individua una tensione tra il capitale privato, o forse meglio, la gestione privata del capitale, e le manifestazioni fenomeniche del «capitale societario [*Gesellschaftskapital*] (capitale di individui direttamente associati)»<sup>62</sup>. La specifica costituzione delle imprese lascia intravedere la «soppressione del capitale come proprietà privata entro i confini del modo stesso di produzione capitalistico». Questo processo determina quello che Marx chiama il «comunismo capitalista, cioè il risultato che ogni *massa di capitale appartenente a una sfera della produzione* acciuffi una parte aliquota del plusvalore complessivo nella proporzione in cui costituisce una parte del capitale societario complessivo [*gesellschaftliches Gesamtkapital*]»<sup>63</sup>. Già il 2 aprile 1858, in una celebre e programmatica lettera a Engels, Marx descrive il capitale azionario «come la forma più perfetta [di capitale M.R.]

---

colti anche da L. Basso, *Marx gegen die Robinsonaden. Die Frage der Vereinzelung*, in M. Bies - E. Mengaldo, *Marx konkret. Poetik und Ästhetik des Kapitals*, Göttingen, Wallstein, 2020, pp. 123-137, che scrive efficacemente che Marx finisce per porre la questione del «comunismo come una sorta di *Robinson societario*».

61 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., vol. III, p. 597, tr. it. cit., p. 757.

62 Ivi, p. 427, tr. it. cit., p. 552.

63 Marx a Engels, 30 aprile 1868, in MEW, Bd. 32 cit., p. 73, tr. it. di S. Romagnoli - E. Cantimori Mezzomonti - M. Montinari, in MEOC, vol. XLIII cit., p. 79.

(che trapassa nel comunismo) con tutte le sue contraddizioni»<sup>64</sup>. L'importanza attribuita alle società per azioni non dipende dalle dimensioni che possono raggiungere, ma dalla interazione di capitale industriale e capitale finanziario, di fabbrica e borsa, che le caratterizza. Questa loro specifica costituzione rivela la loro connessione con il capitale complessivo, il capitale societario, e con le norme impersonali che esso detta a individui e imprese. Su questa scena il problema non è più la produzione immediata delle merci.

A essere centrali sono le modalità di appropriazione di quel capitale societario i cui presupposti sono visibili già all'interno dell'attuale rapporto di produzione. A dissolversi è in primo luogo la figura dell'imprenditore sostituito dal manager, dal dirigente d'azienda, con una prognosi questa sì razionale e di lungo periodo che anticipa tanto la rivoluzione manageriale di James Burnham quanto la dissoluzione dello spirito borghese colta in modi e intenzioni diverse sia da Max Weber sia da Joseph H. Schumpeter. Queste funzioni di direzione del lavoro possono essere imposte all'attività degli individui espropriandoli di ogni potere, oppure come «nell'associazione» esse possono essere «una funzione particolare del lavoro accanto alle altre», senza presentarsi come la potenza [*Macht*]» che impone la «propria unità», facendo dello sfruttamento del lavoro l'esito di una «potenza estranea»<sup>65</sup>.

Nella società di capitale non solo la funzione di direzione è separata dalla proprietà, ma anche il «lavoro è completamente separato dalla proprietà dei mezzi di lavoro e del pluslavoro». Qui domina il lavoro come astrazione e l'indifferenza verso il lavoro diviene la caratteristica principale della stessa forza lavoro e del suo antagonismo nei confronti del capitale<sup>66</sup>. Qui non si tratta evidentemente di ripartirsi il lavoro, così come risulta implausibile il riferimento a un qualche comunismo dei piccoli proprietari o la riabilitazione della riproduzione nelle condizioni rurali di esistenza.

Il capitale si mostra sempre più come potenza societaria di cui il capitalista è funzionario e che è ormai priva di rapporto con ciò che può creare il lavoro di un singolo individuo; ma come potenza societaria alienata, resasi autonoma, che si contrappone alla società come cosa, e come potenza del capitalista grazie a questa cosa.<sup>67</sup>

In questo scenario Robinson non ha più alcuno spazio e quindi nemmeno il suo rovescio. La complessità raggiunta dal capitale non può essere oggetto di un'opera di mera semplificazione, perché non c'è più nessun rapporto tra proprietà, individuo e lavoro. Nel momento in cui, scrive Marx utilizzando un lessico quanto mai sfuggente, le condizioni della produzione possono diventare «generali, comunitarie, societarie»<sup>68</sup>, si può compiere «la riconversione del capitale in proprietà dei produttori, ma non come proprietà isolata dei produttori isolati, bensì come loro proprietà in quanto produttori associati,

64 Marx a Engels, 2 aprile 1858, in MEW, Bd. 29, 1967, p. 312, tr. it. di M.A. Manacorda - M. Montinari, in MEOC, vol. XL, a cura di M. Montinari, 1973, p. 329.

65 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. III.1, Berlin, Dietz, 1976, p. 236, tr. it. di L. Calabi, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 274.

66 G. Cesarale, *Soggetto automatico vs. soggettività: il rapporto di capitale e le condizioni dell'antagonismo*, in M. Gatto (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020, pp. 165-175.

67 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 260, tr. it. cit., vol. III, p. 337.

68 *Ibidem*. I tre aggettivi utilizzati da Marx sono: *allgemein, gemeinschaftlich e gesellschaftlich*.

come proprietà immediata della società [*Gesellschaftseigenthum*]<sup>69</sup>. La complessità è tale che società di capitale, estensione e intensificazione del credito, potenza della finanza portano nelle parole di Marx alla «soppressione del modo capitalistico di produzione entro i confini del modo capitalistico»<sup>70</sup>.

Questa situazione non è l'anticamera immediata del comunismo, non si tratta quindi di un'anticipazione che conferma l'ottimismo di una filosofia della storia, perché essa produce e riproduce «una nuova aristocrazia finanziaria, una nuova specie di parassiti sotto forma di progettisti, fondatori e dirigenti soltanto nominali». A scomparire non è l'appropriazione privata della ricchezza, ma il controllo diretto esercitato dai proprietari privati<sup>71</sup>. Suscitando l'immagine della condizione attuale di Amazon, Marx scrive che «quel che rischia il grossista che specula è proprietà sociale, non *sua*»<sup>72</sup>; ciò significa che siamo di fronte all'appropriazione privata di una ricchezza che per essere prodotta ha bisogno dell'intera società in forma intensa e dispiegata. Questa situazione non è leggibile con schemi interpretativi adeguati a stadi anteriori dello sviluppo del capitale, perché essa dà luogo un'espropriazione ampia e profonda al punto da cambiare il significato del riferimento all'estraneazione che perde qualsiasi carattere individuale, diventando una componente materiale della riproduzione stessa del capitale. È vero che permane e non è cancellabile il riferimento alla componente personale sulla quale il capitale deve necessariamente sostenersi. A questa espropriazione dispiegata, infatti, corrisponde l'«appropriazione della proprietà sociale a opera di pochi». Non si tratta di un superamento della forma capitalistica di appropriazione, ma di una sua nuova forma che fa della cooperazione una sorta di terra di confine in cui sfruttamento e associazione si incontrano e si scontrano in maniera contraddittoria.

Esemplare è in questo senso il caso delle fabbriche cooperative, nelle quali gli operai divengono il proprio capitalista. Come le società di capitale anch'esse vanno considerate come «forme di trapasso dal modo di produzione capitalistico a quello associato, solo che nelle une l'antagonismo è soppresso in modo negativo nelle altre in modo positivo»<sup>73</sup>. Nell'*Indirizzo inaugurale dell'Internazionale* questo giudizio risulta moderato e riarticolato. I termini sono quelli della polemica sotterranea con *The Philosophy of Manufactures* di Andrew Ure che aveva accusato di incompetenza l'economia politica della classe operaia<sup>74</sup>. Contro questa posizione, Marx ribadisce che all'opposto della cieca vigenza

69 Ivi, p. 428, tr. it. cit., p. 553.

70 Ivi, p. 429, tr. it. cit., p. 555.

71 Il rovesciamento nel suo opposto «della legge dell'appropriazione poggiante sulla produzione e circolazione delle merci, o legge della proprietà privata» avviene nella continuità delle forme giuridiche che la garantiscono. «La forma è la costante compravendita della forza lavoro: il contenuto è che il capitalista scambia sempre una parte del lavoro altrui già oggettivato, che si appropria incessantemente senza equivalente, contro una quantità sempre maggiore di altrui lavoro vivo». Come fa anche altrove, Marx rileva la presenza di due leggi, quella dell'ordinamento giuridico e quella dell'ordine economico, entrambe vigenti e cogenti, che, nonostante la loro contraddittorietà, non si annullano reciprocamente, ma sono entrambe essenziali per la riproduzione del rapporto di capitale. «Adesso la proprietà ci appare, dal lato del capitalista, come il *diritto* di appropriarsi *lavoro altrui non retribuito*, ovvero il suo prodotto, e, dal lato dell'operaio, come impossibilità di appropriarsi il prodotto proprio. La *separazione fra proprietà e lavoro* diviene conseguenza necessaria di una legge, che in apparenza scaturiva dalla loro identità», cfr. K. Marx, *Das Kapital. Erster Band* cit., pp. 522-523, tr. it. cit., vol. I, pp. 746-747.

72 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 430, tr. it. cit., vol. III, p. 556.

73 Ivi, p. 432, tr. it. cit., p. 558.

74 A. Ure, *The philosophy of manufactures: or, an exposition of the scientific, moral, and commercial*

della legge della domanda e dell'offerta con i suoi effetti devastanti c'è la possibilità del controllo della «produzione sociale attraverso la previsione [*Ein- und Vorsicht*] sociale che forma l'economia politica della classe operaia». Le fabbriche cooperative sono «grandi esperienze sociali» il cui valore però non «deve essere esaltato al di sopra della realtà». La loro rilevanza sembra essere soprattutto politica, perché rendono evidente che è possibile una «produzione su larga scala e in accordo con le esigenze della scienza moderna» che non sia sottoposta al comando diretto di una classe di capitalisti. Al loro interno i mezzi di lavoro non sono lo strumento «del dominio e dello sfruttamento»; esse dimostrano in definitiva «che il lavoro salariato, così come il lavoro degli schiavi, il lavoro dei servi, non è che una forma sociale transitoria e subordinata, destinata a sparire di fronte al lavoro associato»<sup>75</sup>. Marx, quindi, non enfatizza il loro significato economico, non le indica quali forme di transizione tra opposte modalità di produzione e appropriazione del prodotto sociale, ma come spazi di sperimentazione di un'azione autonoma complessiva che non può limitarsi e definirsi solo nei luoghi di lavoro, quanto piuttosto in quello che Marx stesso definisce il «sistema repubblicano e benefico dell'*associazione dei produttori liberi e uguali*»<sup>76</sup>.

Se le cooperative di produzione devono avere la priorità su quelle di consumo, anch'esse sono però legate al problema fondamentale che l'associazione deve comunque risolvere, riconoscendo che l'aumento della base materiale della vita non dipende tanto dall'espansione del pluslavoro, ma dalle condizioni «di produzioni più o meno ricche in cui si svolge»<sup>77</sup>. Queste condizioni sono legate alla presenza di macchine, quindi di lavoro morto, che supplisca alla altrimenti necessaria espansione del pluslavoro. Qui alla forma ideologico-religiosa assunta in precedenza dal feticismo se ne affianca un'altra, che individua direttamente nel capitale la forma della potenza estranea ed esterna alla quale gli individui sono sottomessi. Si potrebbe dire che solo ora la religione dello scambio mercantile diviene una vera e propria teologia politica del capitale. Qui il feticismo è feticismo del capitale e della società capitalistica, nella forma della «autonomizzazione del valore nei confronti della forza creatrice del valore»<sup>78</sup>. Non è solo la religione con l'idea di uguaglianza degli uomini e dei lavori il problema, ma l'ideologia del capitale stesso che in «questo modo stregato e capovolto si sviluppa ancora di più»<sup>79</sup>. Il lavoro perde ogni riferimento all'individualità della prestazione. Anzi la produzione di valore apparentemente sembra non dipendere più dalle prestazioni lavorative che, sebbene in maniera indiretta e quasi evanescente, sono parte integrante e insopprimibile di quella produzione. Con un'immagine potente ed efficace, Marx parla di «uno strato di lavoro

---

*economy of the Factory Britain of Great Britain*, London, Charles Nights, 1835.

- 75 K. Marx, *Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, in MEW, Bd. 16 cit., pp. 11-12, tr. it. di G.M. Bravo - M. Basso, in MEOC, vol. XX, p. 11.
- 76 K. Marx, *Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen*, in MEW, Bd. 16 cit., p. 195, tr. it. di G.M. Bravo - M. Basso, in MEOC, vol. XX cit., p. 195.
- 77 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 794, tr. it. cit., vol. III, p. 1011.
- 78 K. Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie. Zweiter Band. Hamburg 1885*, in K. Marx F. - Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. II.13, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 99, tr. it. cit., di A. Macchioro - B. Maffi, Novara, DeAgostini - UTET, 2017, vol. II, p. 137.
- 79 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 801, tr. it. cit., vol. III, p. 1020. Sulla critica marxiana della teologia politica del capitale cfr. M. Ricciardi, *L'operatore teologico. Feticismo e critica della mediazione politica in Marx*, in *Religione e politica. Paradigmi, Alleanze, Conflitti*, a cura di G. Bissiato et al., Pisa, ETS, 2022, pp. 179-199.

dopo l'altro che si deposita sul prodotto»<sup>80</sup>, quasi si trattasse di una sedimentazione geologica senza il coinvolgimento di alcuna intenzione soggettiva. A questo livello di complessità tutta la forza produttiva sociale del lavoro sembra essersi trasferita nel capitale, che si presenta ed è percepito come unico 'soggetto' del processo, diventando «un'entità quasi mistica». È nella sfera della circolazione, e quindi della realizzazione del profitto, che si compie il miracolo per cui il capitale produce capitale senza la mediazione del lavoro. «Se all'origine, sulla superficie della circolazione, il capitale appariva come capitale-feticcio, valore figliante valore, ora si presenta di nuovo nella forma del capitale produttivo di interesse come nella sua forma più estraniata e peculiare»<sup>81</sup>.

### 8. *L'intelletto associato*

Ora è a questo grado di complessità che la possibilità di affermare una condizione di libertà può «consistere unicamente in ciò che l'uomo socializzato [*der vergesellschaftete Mensch*], i produttori associati [*die assoziierten Produzenten*], regolino razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo sottopongano al loro controllo collettivo invece di esserne dominati come da una cieca potenza»<sup>82</sup>. L'associazione rimanda a una sempre maggiore *Vergesellschaftung*, una sociazione che implica l'intensificazione del rapporto societario e la contemporanea negazione dei rapporti di potere e dominio che gli danno attualmente forma<sup>83</sup>. I produttori associati sono la forma sociale dispiegata di quell'operaio complessivo o combinato che, in quanto figura politica, si scontra con il capitalista complessivo per la diminuzione della giornata lavorativa e per la ridefinizione costante del rapporto tra salario e profitto<sup>84</sup>. L'associazione marxiana è un momento specifico e determinato di contestazione e transizione tanto rispetto alla cooperazione dominata dal capitale quanto all'unificazione degli individui societari che si rappresenta nello Stato. Significativamente, tuttavia, Marx non si avventura in ipotesi di politica economica su come gestire amministrativamente questo passaggio. Anzi, coerentemente con la razionalità provvisoria di cui abbiamo parlato, ammette esplicitamente che quella regolazione razionale si svolge ancora all'interno del regno della necessità. L'associazione si trova così nella condizione paradossale di non essere né l'esito garantito dell'evoluzione di alcuni elementi della produzione attuale né il risultato immediato di una cesura radicale al suo interno. Essa ha però come presupposto fondamentale la riduzione della giornata lavorativa. Siamo così passati dall'organizzazione in comune dei lavori alla diminuzione del tempo di lavoro che già nei *Grundrisse* veniva indicata come con-

80 K. Marx, *Das Kapital. Zweiter Band*, cit., p. 214, tr. it. cit., vol. II, pp. 287-288.

81 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 804, tr. it. cit., vol. III, p. 1023.

82 Ivi, p. 795, tr. it. cit., p. 1011.

83 Sul significato della *Vergesellschaftung* in Marx cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. La politica come critica della società*, Milano, Meltemi, 2019, pp. 180-181. In direzione opposta va la lettura di P. Sereni, *Marx, l'association et la liberté. La communauté en question 2*, Paris, L'Harmattan, 2010 che punta a individuare nell'associazione marxiana le possibilità di una comunità trasparente e meno complicata della società mercantile e capitalistica. Come nota giustamente O. Perru, *Le concept d'association et l'unité politique: étude critique chez Saint-Simon, Fourier et Marx*, in «Philosophiques» 26 (1999), 1, pp. 83-108 il riferimento alla comunità, centrale nei *Manoscritti del 1844*, scompare nel *Capitale*.

84 Cfr. anche l'ottima ricostruzione di S. Jeong, *Marx's communism as associations of free individuals. A reappraisal*, «Marx-Engels-Jahrbuch» 16 (2015), pp. 115-134.

dizione necessaria per l'aumento della produttività e del godimento. Non si tratta più di redistribuire la fatica del lavoro, in modo che a ognuno ne tocchi una quota uguale, ma di moltiplicare la ricchezza sociale e individuale.

Per approssimare la comprensione di che cosa sia il controllo collettivo o la razionalità che dovrebbe esibire l'azione dei produttori associati, Marx aveva già spostato la prospettiva dalla riproduzione semplice a quella allargata, muovendo cioè «dal punto di vista della società»<sup>85</sup>. Da questa prospettiva, che assume la presenza dell'imprenditore e del lavoratore singolo come un'astrazione, diviene possibile cogliere quali elementi di comunismo sono presenti all'interno della società capitalistica, ma anche che cosa deve necessariamente non esserci. In una «società comunista – scrive Marx – scompare totalmente il capitale denaro, quindi spariscono anche i travestimenti che esso si trascina dietro; e la cosa si riduce semplicemente al fatto che la società deve calcolare in anticipo quanto lavoro, quanti mezzi di sussistenza possa impiegare impunemente in rami di industria», per i quali utili e costi devono essere ripartiti su un numero cospicuo di anni. Questo calcolo previsionale nel capitalismo non viene invece fatto, perché il denaro è l'unico strumento del pensiero di piano, la misura universale che stabilisce se i piani dei singoli e delle imprese hanno avuto successo<sup>86</sup>. Proprio per questo nella «società capitalistica l'intelletto societario si fa sempre valere *post festum*, a cose fatte»<sup>87</sup>.

Quella che storicamente è poi divenuta una pianificazione centralizzata statalmente è pensata da Marx come la necessità di una programmazione collettiva che risponda alla dismisura che caratterizza il modo capitalistico di produzione. Discutibile è che essa possa mostrare la sua efficacia solo nei termini di un calcolo più preciso dei diversi fattori della produzione. La questione sembra piuttosto che gli individui dovrebbero appropriarsi delle norme che la regolano, fino a farla diventare una legge «compresa e quindi dominata dal loro intelletto associato [*associirter Verstand*]», in modo da «sottoporre il processo di produzione sotto il loro comune controllo [*gemeinsame Kontrolle*]»<sup>88</sup>. Il problema non è dunque tanto la previsione statistica e nemmeno il calcolo monetario, quanto piuttosto l'autoriflessività degli individui associati, la loro capacità di pensare collettivamente la società come un loro prodotto e non come insieme ingovernabile di presupposti dei quali devono accettare necessariamente le conseguenze. D'altra parte, già nei *Grundrisse*, quello che Marx in un primo momento chiama *general intellect* diviene poi «intelletto societario», presupposto «della produttività del mezzo di lavoro sviluppato a processo automatico», grazie al quale «il lavoro del singolo, nella sua esistenza immediata, è posto come lavoro singolo soppresso, ossia come lavoro societario [*gesellschaftliche Arbeit*]»<sup>89</sup>. In questo modo l'intelletto viene sottratto al suo unilaterale riferimento alla scienza e a ogni sua possibile comprensione in termini universali e astratti. D'altra parte «l'accumulazione della scienza e dell'abilità, delle forze produttive

85 K. Marx, *Das Kapital. Zweiter Band* cit., p. 159, tr. it. cit., vol. II, p. 213.

86 Sul concetto di pensiero di piano cfr. R. Ferrari, *Plan-based thought. From the new civilisation to the global system of power*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine» XXXII (2020), 62, pp. 5-15: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/11207/11203>; e N. Cuppini - R. Ferrari, *Il piano come strategia d'ordine del capitalismo*, in R. Baritono - M. Ricciardi (a cura di), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, «Quaderni di Scienza e politica» 8 (2020), pp. 227-258: <http://amsacta.unibo.it/6332/1/Quad%208%20ORDINE%20DEF-3.pdf>.

87 K. Marx, *Das Kapital. Zweiter Band* cit., p. 291, tr. it. cit., vol. II, p. 384.

88 K. Marx, *Das Kapital. Dritter Band* cit., p. 253, tr. it. cit., vol. III, p. 328.

89 K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 597; tr. it. cit., vol. II, p. 407.

generali del cervello societario» è pur sempre «proprietà del capitale»<sup>90</sup>. In questa configurazione *societaria* l'intelletto si presenta come un rapporto di potere, nel quale il suo carattere materialmente collettivo non è immediatamente riconosciuto, ma è eventualmente l'esito di una lotta in grado di ridefinire il contrasto che lo produce. Esso rivela e amplifica le tensioni interne a quella «contraddizione in processo» che è il capitale. L'intelletto associato non è evidentemente né l'evoluzione delle altre configurazioni né consegue immediatamente dalla forma della produzione. Esso è l'esito politico di una forma collettiva di comunicazione che non accetta che le proprie condizioni di esistenza siano sottoposte alle norme inderogabili di un ordine spontaneo. L'intelletto associato pone necessariamente la questione del futuro e della possibilità di una prognosi razionale su di esso, ovvero il problema del rapporto tra presente e futuro e non quello dell'adeguamento del presente al passato che lo ha prodotto.

L'autoriflessività degli individui associati, il processo di costituzione del loro «intelletto associato», non è un processo intellettuale, ma politico e quindi consiste in primo luogo nella registrazione della lotta che caratterizza la società stessa. Solo attraverso questa lotta è possibile eliminare l'anacronismo di quella potenza estranea che impedisce ogni autoriflessività. Proprio per questo, Marx sostiene la necessità di cancellare il dominio politico del denaro.

Nella produzione societaria [*gesellschaftliche Produktion*] il capitale denaro scompare. La società ripartisce la forza lavoro e i mezzi della produzione fra i diversi rami di industria. I produttori possono anche ricevere buoni di carta, mediante i quali prelevano alle scorte di consumo sociali un *quantum* corrispondente al loro tempo di lavoro. Questi buoni non sono denaro. Non circolano.<sup>91</sup>

La soluzione può apparire triviale, ma bisogna ricordare che per Marx il capitale ha il suo luogo genetico nella circolazione. Bloccarla significa dunque anche impedirne la riproduzione. Nella *Critica al programma di Gotha*, parlando di una fase del comunismo ancora dominata dal principio dello scambio mercantile, nella quale persiste la forma giuridica dello scambio di equivalenti, Marx ritorna su quella proposta, che evidentemente per lui è tutt'altro che estemporanea. In questo che è ancora evidentemente un regno della necessità, il lavoro è ancora la misura del contributo di ogni individuo, che riceve

uno scontrino da cui risulta che egli ha prestato tanto e tanto lavoro [...] e con questo scontrino egli ritira dal fondo societario tanti mezzi consumo quanti equivalgono al costo del lavoro corrisposto. Lo stesso quantum di lavoro che egli ha dato alla società in una forma, lo riceve in un'altra.<sup>92</sup>

90 Ivi, p. 586; tr. it. p. 392.

91 K. Marx, *Das Kapital. Zweiter Band* cit., p. 332, tr. it. cit., pp. 433-434. «Marx non sta dicendo che il lavoro dell'operaio è calcolato sulla base di una *media* sociale del tempo di lavoro. In questo caso, il tempo di lavoro si riferisce semplicemente alla quantità di ore di lavoro effettivamente svolte dall'individuo. La retribuzione si basa sul 'tempo di lavoro individuale del singolo produttore'. Ciò è completamente diverso dal capitalismo, dove la remunerazione si basa sul tempo di lavoro *socialmente necessario*», così P. Hudis, *Marx's concept of the alternative to capitalism*, Leiden - Boston, Brill, 2012, p. 194.

92 K. Marx, *Critica del Programma di Gotha (Kritik des Gothaer Programms)*, a cura di G. Sgrò, Bolsena, Massari, 2008, p. 49.



La descrizione di queste transizioni societarie rende la semantica marxiana del collettivo quanto mai complicata. Marx parla di una «società consociativa fondata sul patrimonio comune dei mezzi di produzione», nella quale «i lavori individuali esistono come parti costitutive del lavoro complessivo in modo immediato e non più in modo indiretto»<sup>93</sup>. Tolta la mediazione del denaro, il lavoro diviene l'unica misura dell'apporto individuale alla produzione collettiva. Marx riconosce che si tratta di una «società comunista che non si è ancora sviluppata sulle sue proprie basi», perché «economicamente, eticamente e spiritualmente è ancora afflitta dalle impronte materne della vecchia società». Solo in una «fase superiore della società comunista», la vecchia formula saint-simoniana «a ciascuno le proprie capacità», che era stata definita borghese e quindi bollata come inaccettabile, può trovare il proprio completamento nella previsione che ciascuno in futuro riceverà «secondo i propri bisogni»<sup>94</sup>. Marx riconosce che il tempo di lavoro come misura dell'agire sociale conserva e riproduce la forma del diritto borghese all'uguaglianza, mentre si tratterebbe di riconoscere un diritto della disuguaglianza e quindi della differenza. Anche nel momento in cui la mediazione del denaro viene tolta, il rompicapo Robinson così si ripresenta, perché il lavoro continua a essere l'unità di misura, per quanto temporanea, del presente futuro comunista.

Resta la consapevolezza che la soluzione di questo rompicapo non può avvenire semplicemente sviluppando gli elementi presenti, ma introducendo delle novità grazie a livelli di organizzazione sociale e politica in grado di contestare il presente passato della società capitalistica. Come Marx aveva scritto nell'ottava tesi su Feuerbach, tutti i misteri teorici devono essere considerati a partire dal fatto che la «vita sociale è essenzialmente pratica». Essi trovano quindi «la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di quella prassi»<sup>95</sup>. Muovendo da questo presupposto, si deve ribadire che l'organizzazione politica è un carattere fondamentale dell'associazione marxiana, che non trova dunque la sua definizione negli scritti 'economici' in cui più spesso e con maggior evidenza compare. Il suo significato è in altri termini pienamente afferrabile solo coniugando quanto Marx scrive in questi testi con ciò che scrive nei suoi interventi politici. Particolarmente significativo è perciò quanto egli afferma a questo proposito sulla Comune di Parigi, il cui merito maggiore è stato appunto la sua «stessa esistenza operante»<sup>96</sup>, «la sua stessa organizzazione»<sup>97</sup>. Risulta così evidente che il dominio del capitale può essere interrotto solo se i produttori che puntano ad associarsi non assumono una razionalità meramente economica, ma si pongono egualmente la questione della loro razionalità politica. Quella della Comune è stata una razionalità sempre provvisoria, che ha operato «come Milton quando scrisse il *Paradiso perduto*, per poche sterline,

93 Ivi, p. 47.

94 Ivi, p. 53 L'origine della formula «a ciascuno secondo i propri bisogni» è probabilmente attribuibile a Louis Blanc. Cfr. a questo proposito M.G. Meriggi, *L'invenzione della classe operaia. Conflitti del lavoro, organizzazione del lavoro e della società in Francia intorno al 1948*, Milano, FrancoAngeli, 2002, p. 92 e S. Cingari, *Le critiche di Louis Blanc al capacitarismo dei saintsimoniani*, in «Cahiers di 'Suite française'» 1 (2022), pp. 78-94.

95 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in MEW, Bd. 3, 1958, p. 7, tr. it. di F. Codino, K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in MEOC, vol. V cit., p. 5.

96 K. Marx, *The Civil War in France. Address of the General Council of the International Working Men's Association*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. I.22, Berlin, Dietz, 1978, p. 146, tr. it. di V. Morfino, in MEOC, vol. XXII, a cura di M. Vanzulli, 2008, p. 304.

97 K. Marx, *The Civil War in France. (First Draft)*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Bd. I.22 cit., p. 58, tr. it. di V. Morfino, in MEOC, vol. XXII cit., p. 489.

agendo alla luce del sole, senza alcuna pretesa di infallibilità, senza nascondersi dietro circollocuzioni, senza vergognarsi di riconoscere le cantonate prese correggendole»<sup>98</sup>. Questa razionalità provvisoria è l'unica praticabile se si riconosce il potere esercitato dalle circostanze sulle possibilità pratiche di azione, come Marx ricordava a Schweitzer. A partire da questa razionalità non sovrana e non decisionistica, la Comune si è applicata alla «liberazione del lavoro», destrutturando la macchina statale, aggredendo il carattere privato della proprietà e quindi anche dello stesso lavoro. Lo ha fatto senza pretendere di raggiungere una liberazione universale, al punto che Marx afferma che essa «non è il movimento sociale della classe operaia, e quindi di una generale rigenerazione dell'umanità, ma il mezzo organizzato d'azione».

L'organizzazione non punta di conseguenza a produrre la palingenesi dell'appropriazione, ma le condizioni in cui essa può essere modificata politicamente. Ciò avviene dentro allo scontro sociale contro soggetti concreti che altrettanto concretamente usufruiscono in maniera quasi monopolistica dei vantaggi della forma attuale dell'appropriazione, ma non avviene cancellando questo scontro. Essa stabilisce le basi affinché quest'ultimo sia combattuto in modi diversi e, dunque, «offre il mezzo razionale nel quale quella lotta delle classi può svolgersi attraverso le sue diverse fasi nel modo più razionale e umano». Razionale è sapere che le leggi naturali del capitale non possono essere cancellate per decreto, ma che possono essere sostituite dall'«azione spontanea delle leggi del lavoro libero e associato», in seguito a un lungo processo di sviluppo di condizioni nuove»<sup>99</sup>. Torna così in primo piano la necessità di organizzare il nuovo contro il dominio delle circostanze grazie all'azione di un intelletto collettivo capace di pronosticare razionalmente sul futuro.

---

98 *Ibidem*.

99 *Ivi*, p. 59, tr. it. cit., p. 491.

# FANON, MARX E LE COMUNITÀ IMMAGINATE

JAMILA MASCAT

Rileggere Fanon alla luce e alla ricerca di una riflessione sul tema marxiano dell'*associazione* può sembrare un'operazione indebita a prima vista per due ordini di ragioni: in primo luogo, dal momento che Fanon per primo non ha mai rivendicato esplicitamente un'affiliazione al marxismo – sebbene lo si possa considerare plausibilmente un *marxista eretico*<sup>1</sup> – e in secondo luogo, nella misura in cui la ricezione recente di Fanon nell'ambito degli studi postcoloniali/decoloniali e nell'ambito dei Black Studies, sembra propendere piuttosto per rileggerne l'opera in chiave non-marxista o perfino antimarxista<sup>2</sup>.

Procedere lungo la traiettoria che intendo intraprendere qui di seguito, e muovere alla ricerca di una riflessione fanoniana sul tema marxiano dell'associazione (*Assoziation/Verein*) significa quindi voler ripensare criticamente il lascito di Fanon allo scopo di ricollocarlo nel campo dei dibattiti del marxismo contemporaneo.

## 1. Dell'associazione in Marx e Fanon

Se è possibile rintracciare negli scritti di Fanon la presenza di un *motivo* dell'associazione – non necessariamente un *Leitmotiv* – bisogna poterne distinguere almeno due accezioni fondamentali, le quali si prestano entrambe ad essere apparentate all'opera di Marx.

Una prima accezione fa eco al concetto di *associazione* reperibile nei *Manoscritti* del 1844 (*Verein*), nell'*Ideologia tedesca* (*Assoziation*), nel *Capitale* (*Verein*) e nel *Manifesto*

1 Cfr. J.M.H. Mascat, *Talking about a revolution: C.L.R. James and Frantz Fanon*, in S. Ponzanesi - A.J. Habed (eds.), *Postcolonial intellectuals in Europe*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2018, pp. 20-39. Si veda anche P. Geismar, *Fanon. A biography*, New York, The Dial Press, 1971; D. Macey, *Frantz Fanon. A biography*, London, Granta, 2000; P. Hudis, *Frantz Fanon. Philosopher of the barricades*, London, Pluto Press, 2015; C.J. Lee, *Frantz Fanon. Towards a revolutionary humanism*, Athens, Ohio University Press, 2015; L. Zeilig, *Frantz Fanon. A political biography*, London, I.B. Tauris, 2016.

2 Si vedano a titolo d'esempio: H. Bhabha, *Remembering Fanon. Self, psyche, and the colonial condition*, «New formations» 1 (1987), pp. 118-124; D. Marriott, *Whither Fanon? Studies in the blackness of being*, Redwood City, Stanford University Press, 2018; N. Maldonado Torres, *Fanon and decolonial thought*, in M.A. Peters (ed.), *Encyclopedia of educational philosophy and theory*, Singapore, Springer, 2017, pp. 799-803; W. Mignolo, *Coloniality is far from over, and so must be decoloniality*, «Afterall» 43 (2017), pp. 38-45; F.B. Wilderson III, *Afropessimism*, New York, W.W. Norton & Company, 2020.

sto del Partito Comunista (*Assoziation*), concetto che designa il «regno della libertà» inaugurato dalla società comunista in quanto, per l'appunto, associazione di produttori liberi e uguali<sup>3</sup>. Una seconda accezione del termine, che ritroviamo ad esempio in *Misère della filosofia* e nel *Manifesto del Partito Comunista*, indica invece l'unione (*Assoziation*) concretamente realizzata da parte dei lavoratori con l'obiettivo di contrastare la feroce concorrenza instaurata dal capitale, ovvero dai meccanismi divisivi della società capitalistica e dell'organizzazione del lavoro salariato<sup>4</sup>.

Il primo concetto di *associazione*, concetto regolativo che rinvia all'unione potenzialmente infinita di esseri umani liberi e uguali e corrisponde in Marx ed Engels all'idea di società rivoluzionaria a venire, compare nell'ultima sezione di *Peau noire, masques blancs* (1952) e poi di nuovo nella conclusione de *I dannati della terra* (1961). In queste pagine Fanon delinea le coordinate di una «nuova umanità» liberata dalle gerarchie razziali e coloniali, a partire da un'impronta umanistica fortemente intrisa di elementi marxiani e sartriani<sup>5</sup>.

La seconda e più comune accezione del concetto di *associazione* rintracciabile in Marx ed Engels, intesa come l'unione che fa la forza tra soggetti suscettibili di subire e contrastare il *divide et impera* capitalista, può essere reperita negli scritti di propaganda redatti da Fanon nella seconda metà degli anni Cinquanta, anni in cui egli milita per la causa della rivoluzione algerina ed è membro attivo del *Front de Libération Nationale* (FLN)<sup>6</sup>. Si tratta nello specifico di scritti destinati ad essere pubblicati su *El Moudjahid*, il giornale dell'FLN, che sono stati poi raccolti in un volume postumo apparso nel 1964, e intitolato *Pour la révolution africaine*. In questi testi il tema dell'associazione acquista una valenza prettamente strategica, nella misura in cui si tratta per Fanon di pensare la forma più efficace di articolazione politico-militare delle forze in campo sul fronte delle lotte anticoloniali contro il giogo del colonialismo europeo. In tale quadro, e in linea con il progetto terzomondista di Bandung (1955) e del movimento dei paesi non-allineati, l'associazione, proiettata su scala continentale, diventa sinonimo di *Stati Uniti d'Africa*, «comunità immaginata» a partire dall'esperienza delle lotte di liberazione nazionale nel continente<sup>7</sup>.

- 
- 3 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals /Dritter Band. Buch III. Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, Hamburg, Dietz, MEW, Band 25, 1964, tr. it. di D. Cantimori - M.L. Boggeri, Torino, Einaudi, 1975; K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, Hamburg, Dietz, MEW, Band 3, 1978, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1967; K. Marx - F. Engels, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Berlin, Dietz, 1968, tr. it. di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 2004.
- 4 K. Marx - F. Engels, *Das Manifest der Kommunistischen Partei*, London, Communist League, 1848, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1981; K. Marx, *Misère de la philosophie: Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*, Paris, A. Franck, 1847, tr. it. di F. Rodano, Roma, Edizioni Rinascita, 1949.
- 5 Si veda F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002 (1961), tr. it. di C. Cignetti, Torino, Einaudi, 1962, e F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, tr. it. di S. Chiletto, Pisa, ETS, 2015.
- 6 Fanon viene espulso dall'Algeria francese nel 1957, dopo aver rassegnato le sue dimissioni dall'ospedale di Bliida-Joinville presso cui lavorava in qualità di psichiatra con una lettera fortemente polemica nei confronti dell'amministrazione coloniale francese nel 1956 (F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2001, pp. 59-62, tr. it. di F. Del Lucchese, Roma, DeriveApprodi, 2006, pp. 63-65). In quello stesso anno si trasferisce a Tunisi e in quanto membro dell'FLN entra a far parte della redazione di *El Moudjahid*.
- 7 Il riferimento, sebbene infedele all'originale, è ovviamente a B. Anderson, *Imagined commu-*

Il tema dell'associazione appare quindi in Fanon in una duplice accezione: in quanto ideale regolativo *in fieri* di una nuova umanità, e in quanto obiettivo immediato, ovvero unione propedeutica ai fini della rivoluzione anticoloniale.

Nelle pagine che seguono cercherò innanzitutto di circoscrivere lo spazio teorico entro cui poter situare e problematizzare il rapporto che Fanon intrattiene con il marxismo. In secondo luogo, approfondirò, attraverso un'analisi testuale, la presenza nei suoi scritti del tema dell'associazione, inteso secondo le due significazioni illustrate poco sopra. Infine, nelle conclusioni cercherò di dimostrare perché e in che misura la migliore eredità di Fanon vada ricercata proprio sul versante del suo pensiero dell'*associazione* e delle *comunità immaginate*, controcorrente rispetto alla tendenza in voga negli studi postcoloniali e decoloniali contemporanei che tendono a destoricizzare Fanon e dissociarlo dalla tradizione politica marxista – mi riferisco in particolare alle interpretazioni di Homi Bhabha e Walter Dignolo tra le tante – o a farne puntualmente un teorico dell'ontologia dei rapporti razziali – come nel caso delle interpretazioni afropessimiste<sup>8</sup>.

A contrappunto di queste letture, proporrò di privilegiare il tema dell'umanesimo fanoniano – *umanesimo rivoluzionario*, come suggerisce Christopher J. Lee nel titolo della sua biografia, *Frantz Fanon. Towards a revolutionary humanism* (2015)<sup>9</sup> – al fine di inquadrare il percorso dell'autore in una prospettiva politica sensibilmente diversa e dimostrare che, proprio mettendo in questione l'eredità dell'umanesimo moderno e ridefinendo le prerogative dell'umano, Fanon perviene ad elaborare una teoria critica della dominazione capitalista e coloniale.

## 2. Fanon, marxista eretico?

Il rapporto che Fanon intrattiene con il marxismo teorico da un lato, e con la sinistra comunista francese dall'altro, è stato spesso indagato sotto forma di un aut-aut: Fanon è marxista o non lo è? Questo è il problema.

In risposta a tale dilemma, la letteratura degli anni Settanta ha sposato tesi opposte, entrambe le quali, paradossalmente, hanno avuto il merito di sottolineare i diversi, complicati risvolti della faccenda. Secondo Adolfo Gilly, autore dell'introduzione di *A dying colonialism* (1965) – la traduzione inglese del volume francese intitolato *L'an V de la Révolution algérienne*, pubblicato nel 1959 – Fanon non può essere iscritto nel novero della tradizione marxista<sup>10</sup>. Pur interessandosi al problema delle masse e dell'azione rivoluzionaria, Fanon è per Gilly anzitutto un teorico e militante della causa anticoloniale, non un teorico del comunismo né della lotta di classe, e tantomeno un comunista. Ed è vero che, a differenza di Aimé Césaire, altro illustre intellettuale an-

*nities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso, 1983, tr. it. di M. Vignale, Roma - Bari, Laterza, 2018. Qui si suggerisce, seguendo l'impronta di Fanon, che la «comunità immaginata» sia internazionale anziché nazionale.

8 Si veda la nota 2. Come scrive Leo Zeilig, «In the 1990s Fanon was taken up with renewed vigour by the academy. Cultural critics and postmodernists focused exclusively on his work on identity and presented a largely decontextualised Fanon, shorn of history. Here he was with his revolutionary urgency (and heart) ripped out» (L. Zeilig, *Pitfalls and radical mutations: Frantz Fanon's revolutionary life*, «International Socialism» 134 (2012), 2, <http://isj.org.uk/pitfalls-and-radical-mutations-frantz-fanons-revolutionary-life/>).

9 C.J. Lee, *Frantz Fanon. Towards a revolutionary humanism* cit. Cfr. nota 1.

10 A. Gilly, *Introduction*, in F. Fanon, *A dying colonialism*, New York, Grove Press, 1967, pp. 1-21.

ticoloniale originario della Martinica, Fanon non si iscrisse mai al Parti Communiste Français (PCF), e denunciò ripetutamente le posizioni assunte dai comunisti francesi rispetto alla Guerra d'Algeria<sup>11</sup>.

D'altra parte, la formazione intellettuale e politica di Fanon in Francia avviene nei circoli intellettuali dell'*extrême gauche* di Lione ed è influenzata dal pensiero di Maurice Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre *entre autres*, nonché dalle letture di Lenin e Trotskij<sup>12</sup>. Per questo Dennis Forsythe sostiene invece che Fanon rappresenti il «Marx del Terzo mondo»: profeta dei *dannati della terra*, come Marx fu profeta del proletariato e paladino della rivoluzione anticoloniale e socialista<sup>13</sup>.

Senza dubbio Fanon si presta anche ad essere letto come un critico del marxismo che alla dottrina marxiana avrebbe sostituito un nuovo impianto teorico tutto incentrato non sull'antagonismo di classe, bensì sul binomio manicheo di colonizzati e colonizzatori.

Per dirimere propriamente la questione è necessario analizzare il peso dell'influenza esercitata sul pensiero fanoniano dalla letteratura marxista del Novecento, e in particolare dal cosiddetto «marxismo occidentale». Alla luce di questo mi pare che si possa proporre la definizione di «marxista eretico» per caratterizzare la postura teorica *sui generis* di un intellettuale appartenente ad un'epoca in cui il marxismo rappresentava, come scrisse Sartre, l'insuperabile *filosofia del nostro tempo*<sup>14</sup>.

L'esperienza di Fanon è segnata dalla Seconda Guerra Mondiale (da lui combattuta nei ranghi delle truppe francesi) e dal fermento dell'immediato dopo Guerra, una fase di sofferta ricostruzione postbellica per l'Europa imperiale, e di gestazione burrascosa del movimento anticoloniale nei continenti colonizzati. La rivolta dei Mau Mau in Kenya contro la dominazione britannica nel 1952, benché sedata nel sangue, e ancor di più la sconfitta francese a Dien Bien Phu nel 1954 e l'occupazione dell'Algeria nello stesso anno, furono eventi determinanti nella maturazione della coscienza politica di Fanon. In questa congiuntura, il confronto con la teoria marxista e la politica comunista appare come un passaggio obbligato per delineare le coordinate della causa anticoloniale.

Il «marxismo eretico» di Fanon si contraddistingue in primo luogo per un'insistenza sulla *differentia specifica* che caratterizza il mondo coloniale rispetto all'Europa metropolitana e per una trasposizione peculiare, che è simultaneamente adattamento e

11 Le perplessità di Fanon in merito al PCF sono ben fondate. La linea ufficiale del partito non sostiene la causa della liberazione algerina. Nel 1954 il PCF condanna gli attentati dell'FLN; nel 1956 146 deputati del partito votano in parlamento il decreto del governo guidato dal premier socialista Guy Mollet che conferisce pieni poteri all'esercito francese in Algeria inaugurando un lungo stato d'eccezione militare. A questo proposito scrive Fanon: «Nei paesi coloniali, si diceva, il popolo colonizzato e la classe operaia del paese colonialista hanno interessi comuni. La storia delle guerre di liberazione, condotta dai popoli colonizzati, è la dimostrazione della falsità di questa tesi» (F. Fanon, *Pour la révolution africaine* cit., p. 89, tr. it. cit., p. 88).

12 Si veda A. Cherki, *Frantz Fanon. Portrait*, Paris, Seuil, 2000, p. 135; P. Hudis, *Frantz Fanon. Philosopher of the barricades* cit., pp. 20 ss.; L. Zeilig, *Frantz Fanon. A political biography* cit., pp. 1-10.

13 D.M. Forsythe, *Frantz Fanon. The Marx of the Third World*, «Phylon» 34 (1973), 2, pp. 160-170. Si vedano anche J. Hiddleston, *Decolonising the intellectual*, Liverpool, Liverpool University Press, 2014, p. 129; T. Martin, *Rescuing Fanon from the critics*, «African Studies Review» 13 (1970), 3, pp. 381-399.

14 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, I. Théorie des ensembles pratiques* (précédé de *Questions de méthode*), Paris, Gallimard, 1985 (1960), p. 29, tr. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1990, p. 12.

traduzione, di alcuni concetti e schemi marxiani – nel senso quasi trascendentale del termine – nel contesto della situazione coloniale.

Il «marxismo eretico» di Fanon rifiuta categoricamente la possibilità di sussumere o subordinare le istanze della rivoluzione anticoloniale al primato della rivoluzione in Occidente. Al contrario, per Fanon, «le analisi marxiste devono essere sempre leggermente ampliate ogni volta che si affronta il problema coloniale»<sup>15</sup>.

Questo significa che il marxismo rappresenta per Fanon *la* costellazione intellettuale e politica da riformare e da complicare, innestando al suo interno il progetto della liberazione anticoloniale. Ed è questo il compito che Fanon assolve in particolare ne *Les damnés de la terre* (1961), il suo ultimo libro che sarà pubblicato poco dopo la sua morte, il cui titolo è peraltro direttamente ispirato dal primo verso de *L'Internationale*<sup>16</sup>.

*Peau noire, masques blancs* (1952), invece, è un testo che non risente particolarmente dell'influenza di Marx. Preponderante qui è l'ispirazione hegeliana, insieme all'influsso della fenomenologia e dell'esistenzialismo, entrambi in voga nel panorama intellettuale francese dell'epoca. Gli scritti successivi, più propriamente politici (*L'an V de la Révolution algérienne* e *Pour la révolution africaine*) pullulano di concetti marxiani – dalla lotta di classe all'alienazione, dalla rivoluzione alla dialettica e le sue contraddizioni – ma ciascuno di questi concetti subisce nell'uso fanoniano un processo di risignificazione importante.

Un esempio caratteristico dell'appropriazione eretica che Fanon compie dell'apparato concettuale marxista, è dato dalla sua rideclinazione del rapporto tra struttura e sovrastruttura nel contesto coloniale. Per un verso Fanon riconosce il carattere derivativo dell'oppressione razziale, e nota che «le questioni razziali sono solo una sovrastruttura», una copertura, «una tacita emanazione ideologica» che riveste e cela la realtà economica più profonda<sup>17</sup>. Per un altro, egli osserva che la distinzione tra i due termini si ribalta in una sovrapposizione tale per cui, nella situazione coloniale, *la sovrastruttura è struttura* e la causa è conseguenza: il bianco è ricco perché è bianco e bianco in quanto ricco. I rapporti razziali gli appaiono dunque come una componente codeterminante dei rapporti sociali e di produzione<sup>18</sup>.

La dicotomia predominante nel mondo coloniale, tuttavia, non è per Fanon il conflitto di classe tra borghesia e proletariato, né la divisione gerarchica tra bianchi e neri, ma l'antagonismo tra colonizzati e colonizzatori, che iscrive una frattura originaria e insanabile in seno alla società coloniale, mantenuta in vita tramite le pratiche di sterminio condotte *manu militari*.

15 F. Fanon, *Les damnés de la terre* cit., p. 43, tr. it. cit., p. 7.

16 Il libro, che fu subito bandito in Francia, include la prefazione di Jean-Paul Sartre. Già nel 1948, Fanon aveva letto e apprezzato «Orfeo nero», la prefazione che Sartre aveva scritto per l'*Antologia della nuova poesia negra e malgascia in lingua francese* di Léopold-Sédar Senghor. Nell'estate del 1961, terminata la stesura de *Les damnés de la terre*, Fanon scrive al suo editore François Maspero di chiedere a Sartre di fare la prefazione del suo libro. «Digli che ogni volta che mi siedo a tavola penso a lui», scriveva Fanon. «Lui che scrive cose così importanti per il nostro futuro». Nel settembre 1960, infatti, Sartre era stato tra i firmatari del *Manifesto dei 121* in difesa dell'insurrezione algerina. La cosa aveva suscitato scalpore e il 3 ottobre circa 7000 manifestanti sfilavano sugli Champs-Élysées al grido di «Fusillez Sartre!». Fanon e Sartre si incontrarono poi solo brevemente a Roma, dove si intrattennero in discussioni appassionate poco prima della morte di Fanon nel dicembre del 1961. Cfr. J. Mornet, *Sartre et Fanon. Commentaire à la préface de Jean-Paul Sartre pour «Les damnés de la terre» de Frantz Fanon*, «Vie Sociale et Traitements» 89 (2006), 1, pp. 158-153.

17 F. Fanon, *Pour la révolution africaine* cit., p. 26 ss, tr. it. cit., p. 35 ss.

18 F. Fanon, *Les damnés de la terre* cit., p. 43, tr. it. cit., p. 7.

Non è quindi la proprietà a definire lo status sociale della popolazione nelle colonie quanto l'origine e la provenienza, che contrappone gli indigeni agli occupanti. Questo non significa che Fanon liquidi integralmente le categorie dell'analisi di classe. Al contrario Fanon s'interroga tanto sulle specificità della borghesia e delle élites coloniali, quanto sulla (im)possibilità di concepire un'avanguardia proletaria nelle colonie paragonabile al proletariato europeo. A tal proposito Fanon ritiene che la borghesia coloniale non possa svolgere un ruolo determinante, foss'anche transitorio, nel processo di formazione di una coscienza nazionale anticoloniale. La borghesia coloniale rappresenta una casta parassitaria dipendente dalla borghesia metropolitana, incapace di promuovere la modernizzazione capitalista e incapace di farsi portavoce dell'interesse generale della popolazione colonizzata, nella misura in cui il privilegio di cui gode deriva precisamente dalla conservazione delle gerarchie coloniali. È una classe *senza qualità* che, per dirla con Ranajit Guha, il fondatore dei *subaltern studies*, esercita dominio senza produrre egemonia, ed è dunque incapace di guidare un progetto di liberazione nazionale<sup>19</sup>.

Prendendo sul serio il monito marxiano de *Il 18 Brumaio* sui pericoli delle coalizioni nazionali borghesi, Fanon opta per la rivoluzione anticoloniale e socialista. «Lo sfruttamento capitalistico, i trusts e i monopoli, sono nemici dei paesi sottosviluppati», osserva Fanon. «Invece la scelta di un regime socialista, di un regime che si rivolge all'insieme del popolo, fondato sul principio che l'uomo è il bene più prezioso, ci permetterà di avanzare più rapidamente e più armoniosamente, rendendo di fatto impossibile quella caricatura di società in cui pochi detengono l'insieme dei poteri economici e politici e trattano la totalità della nazione con disprezzo»<sup>20</sup>.

È vero, in un certo senso, che l'unica e autentica alternativa che Fanon rinviene all'interno dell'universo coloniale è *nazionalismo o barbarie*. Per Fanon, tuttavia, la nazione è *popolo*, e solo il popolo (contrapposto all'élite borghese, garante dell'ordine coloniale) incarna legittimamente la coscienza nazionale in quanto totalità *in fieri* che scaturisce dal processo rivoluzionario e si autocostruisce lottando contro la dominazione straniera. Come la classe in Marx, infatti, il popolo fanoniano esiste *per sé* soltanto nella lotta.

Emissario dell'imperialismo europeo e nemica degli interessi delle classi subalterne, la borghesia è allora esclusa dalla concezione fanoniana del popolo che fa invece perno sulla determinazione della classe contadina e del sottoproletariato coloniale. A differenza di Marx, ma sulla scia di un marxismo terzomondista, Fanon propende per teorizzare la centralità della classe contadina e del lumpenproletariato nelle lotte di liberazione nazionale dei paesi colonizzati. Nei contesti coloniali, scrive Fanon, «solo il ceto contadino è rivoluzionario», dal momento che, come il proletariato, «[n]on ha niente da perdere e tutto da guadagnare»<sup>21</sup>. Il proletariato vero e proprio nelle colonie rappresenta invece per Fanon una sorta di aristocrazia operaia privilegiata, per designare la quale egli adopera

19 Cfr. R. Guha, *Dominance without hegemony*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.

20 F. Fanon, *Les damnés de la terre* cit., p. 97, tr. it. cit., pp. 57-58.

21 F. Fanon, *Les damnés de la terre* cit., p. 61, tr. it. cit., p. 25. «[N]ei territori coloniali, il proletariato è il nucleo del popolo vezzeggiato più coccolato dal regime coloniale. Il proletariato embrionale delle città è relativamente privilegiato. Nei paesi capitalisti, il proletariato non ha nulla da perdere, è quello che, eventualmente, avrebbe tutto da guadagnare. Nei paesi colonizzati il proletariato ha tutto da perdere. Rappresenta infatti la frazione del popolo colonizzato necessaria e insostituibile per il buon andamento della macchina coloniale: guidatori di tram, di tassi, minatori, scaricatori di porto, interpreti, infermieri, ecc. Sono gli elementi che costituiscono la clientela più fedele dei partiti nazionalisti e per il posto privilegiato che occupano nel sistema coloniale costituiscono la frazione 'borghese' del popolo colonizzato» (ivi, p. 108, tr. it. cit., p. 65).



l'espressione paradossale di «frazione borghese» del popolo colonizzato<sup>22</sup>. Infine, il sottoproletariato declassato, costituisce nell'ottica di Fanon un soggetto politico di grande rilievo. Suscettibile di essere manovrato dai difensori dell'ordine coloniale, al seguito della classe contadina esso può al contrario tramutarsi in uno dei bastioni dell'insurrezione armata.

Così Fanon descrive il ruolo del sottoproletariato nell'insurrezione anticoloniale:

Di fatto l'insurrezione, partita dalle campagne, penetrerà nelle città attraverso la frazione del ceto contadino bloccato alla periferia urbana, quella che non ha potuto ancora trovare un osso da rosicchiare nel sistema coloniale. Gli uomini, che la popolazione crescente delle campagne, l'espropriazione coloniale hanno portato a disertare la terra familiare, girano instancabilmente attorno alle diverse città, sperando che un giorno o l'altro si permetterà loro di entrarvi. È in questa massa, è in questo popolo delle bidonvilles, in seno al «*Lumpenproletariat*» che l'insurrezione troverà il suo puntuale urbano. Il «*Lumpenproletariat*», questa coorte di affamati detribalizzati, declanizzati costituisce una delle forze più spontaneamente e radicalmente rivoluzionarie del popolo colonizzato.<sup>23</sup>

Quanto detto finora ci ha permesso di saggiare rapidamente i tratti salienti del «marxismo eretico» di Fanon e di constatare la maniera in cui egli prende in prestito e trasforma criticamente categorie e concetti del corpus marxiano per articolare le configurazioni sociali e le dinamiche politiche proprie del mondo coloniale.

Ciò è sufficiente, in prima battuta, per respingere le opzioni interpretative che tendono a distanziare e dissociare Fanon dalla tradizione marxista, restituendo legittimità all'ipotesi di un marxismo fanoniano *sui generis*.

### 3. *L'Africa a venire*

Come accennato poco sopra, il motivo dell'associazione compare nell'opera di Fanon in due accezioni principali distinte – l'idea politico-strategica di un'unità africana concepita in chiave anticoloniale, e l'ideale di una nuova umanità post-coloniale e post-capitalista. Si tratta in entrambi i casi di *comunità immaginate*, ovvero di concetti che non hanno un referente concreto immediato, ma che indicano gli esiti possibili e auspicati di processi rivoluzionari in corso o a venire, designando, ciascuno a suo modo, un *movimento reale che abolisce lo stato di cose esistente*.

L'idea di un'unità africana, intesa come associazione di stati africani affratellati nella lotta contro il sistema coloniale, compare negli scritti di Fanon redatti durante gli anni della Guerra d'Algeria, anni in cui Fanon milita nei ranghi del *Front de Libération Nationale* e partecipa attivamente alla redazione del suo organo di stampa, *El Moudjahid*<sup>24</sup>. Nei testi di propaganda che risalgono a questo periodo, Fanon reitera la sua chiamata alle armi rivolta ai popoli colonizzati del continente affinché si mobilitino per colpire su più fronti le potenze imperiali. Il destino dell'Africa libera per Fanon è indissolubil-

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 125, tr. it. cit., p. 82.

24 Affinché non si fraintenda il *plaidoyer* di Fanon per l'unità africana, occorre ribadire che egli non ha in mente una struttura burocratico-diplomatica simile a quella assunta dall'Unione Africana (creata nel 2002) o della precedente Organisation de l'Unité Africaine (OUA), creata nel 1963 e presieduta da Haïlé Selassié.

mente legato a quello della Rivoluzione algerina che rappresenta l'avanguardia delle lotte anticoloniali e ne è modello esemplare. Per Fanon infatti «La rivoluzione algerina introduce un *nuovo stile* nelle lotte di liberazione nazionale» grazie alla radicalità della strategia che persegue rifiutando qualsiasi mediazione con il «patto coloniale» in ogni sua forma<sup>25</sup>. «Ciò che i paesi coloniali auspicano», osserva Fanon, «non è un bel gesto da parte del padrone, ma precisamente la morte del padrone»<sup>26</sup>. Il conflitto armato, perciò, appare a Fanon cruciale nel percorso di liberazione, non solo perché mira a eliminare direttamente la presenza dell'occupante, ma perché la violenza rivoluzionaria esercita una funzione palingenetica sul popolo in lotta disintegrandolo la cortina di ferro dell'alienazione coloniale. «La guerra di liberazione non è ricerca di riforme, ma sforzo grandioso di un popolo ridotto allo stato di mummia, per ritrovare il proprio genio, riprendere in mano il proprio destino e tornare ad essere sovrano», scrive Fanon in un articolo intitolato *Les intellectuels et les démocrates français devant la révolution algérienne* (1957)<sup>27</sup> con parole che richiamano quanto si legge anche ne *I dannati*: «La violenza del colonizzato, abbiamo detto, unifica il popolo». Se «il colonialismo è separatista e regionalista», «[l]a violenza [anticoloniale] nella sua pratica è totalizzatrice, nazionale»<sup>28</sup>. La violenza, nota ancora Fanon ne *I dannati, disintossica*, poiché è *creatrice e terapeutica*. «La violenza, come la lancia d'Achille», ribadisce Sartre nella sua prefazione, «può cicatrizzare le ferite che ha prodotte»<sup>29</sup>.

Nella congiuntura che vede l'Algeria impegnata militarmente nella lotta contro l'occupazione francese e rende il supporto di altri paesi determinante per decidere delle sorti dell'indipendenza algerina, l'idea di un'unione africana evocata da Fanon ha in primo luogo una valenza strategica e un'impellenza militare. In essa s'innesta parallelamente una dimensione ideale che richiama il panafricanesimo di primo Novecento e l'orizzonte intercontinentale dei processi di liberazione nazionale già in corso in Asia e in America Latina (si pensi all'India indipendente già nel 1947 e alla rivoluzione cubana del 1959). Le lotte anticoloniali africane si inscrivono per Fanon all'interno di una staffetta mondiale in cui «L'indipendenza di un nuovo territorio, la liberazione di nuovi popoli è vissuta dalle autorità dei paesi oppressi come un invito, un incoraggiamento e una promessa» cosicché «[o]gni arretramento del dominio coloniale in America Latina o in Asia rafforza la volontà nazionale dei popoli africani»<sup>30</sup>.

La *comunità immaginata* dell'unione africana viene invocata da Fanon come un antidoto contro le divisioni ben radicate nel tessuto delle società coloniali e come antitesi rispetto alle *comunità immaginarie*, ovvero irreali e fittizie, create *ad hoc* dalle potenze coloniali e proiettate nell'inconscio dei popoli colonizzati attraverso la retorica della missione civilizzatrice, al fine di rinsaldare i legami delle colonie con la madrepatria<sup>31</sup>. L'unità africana deve perciò costituirsi attraverso la negazione dialettica di quella falsa «comunanza di

25 F. Fanon, *Pour la révolution africaine* cit., p. 121.

26 Ivi, p. 134.

27 Ivi, p. 91.

28 F. Fanon, *Les damnés de la terre* cit., p. 90, tr. it. cit., p. 52.

29 J.-P. Sartre, *Préface à l'édition de 1961*, in F. Fanon, *Les damnés de la terre* cit., p. 36, tr. it. cit., p. XXV.

30 F. Fanon, *Pour la révolution africaine* cit., p. 163, tr. it. cit., p. 144.

31 La diagnosi che Fanon elabora del mondo coloniale, invece, non soltanto non consente alcuna comunanza d'interessi tra colonia e madrepatria, ma sembra non lasciare intuire nemmeno la possibilità di una «comunanza d'interessi» tra le classi subalterne delle società coloniali e dei paesi colonizzatori (cfr. nota 8).

interessi» tra colonizzati e colonizzatori rivendicata dalle forze imperialiste, e a partire dalla comune condizione di dominazione coloniale condivisa dai popoli del continente.

Verso la fine degli anni Cinquanta, la questione delle indipendenze s'impone all'ordine del giorno nell'agenda del nuovo movimento panafricano inaugurato a Dakar nel marzo del 1958 con la nascita del *Parti du regroupement africain* (PRA). Ad aprile dello stesso anno Accra, su iniziativa di Kwame Nkrumah, all'epoca primo ministro del Ghana indipendente, ospita la prima conferenza di Stati africani indipendenti (Libia, Etiopia, Liberia, Marocco, Tunisia, Sudan, Egitto e Ghana), seguita dalla storica *All African People's Conference* in dicembre, a cui partecipano centinaia di delegazioni di partiti, movimenti politici e sindacati di tutti i paesi africani, e il cui slogan manifestamente anticoloniale è: *Hands off Africa, Africa must be free!*. Inoltre, il Congresso di Cotonou nel luglio 1958 adotta «la parola d'ordine dell'indipendenza immediata e decide di prendere ogni misura necessaria per mobilitare le masse africane intorno a tale parola d'ordine, per tradurre nei fatti questa volontà d'indipendenza»<sup>32</sup>.

Fanon segue con fervente interesse tutte queste iniziative. «Ciò che più ha colpito ad Accra», nota successivamente, «è l'esistenza di un livello spontaneo di solidarietà organica, perfino biologica. Ma oltre tale comunione affettiva c'era senz'altro il desiderio di affermare un'identità di obiettivi e la volontà di utilizzare tutti i mezzi esistenti per cacciare il colonialismo dal continente africano»<sup>33</sup>.

Tuttavia, la prospettiva degli Stati Uniti d'Africa gli appare ancora lontana. A marzo del 1960, *annus mirabilis* delle indipendenze africane, Fanon viene inviato ad Accra in qualità di ambasciatore del Governo Provvisorio della Repubblica Algerina, alla ricerca di sostegno logistico e militare per le truppe dell'FLN. Da questo punto di osservazione privilegiato tenta un bilancio delle lotte anticoloniali nel continente e ritiene che l'entusiasmo per il progetto di un'unità africana non debba dare adito ad un ottimismo sconsiderato<sup>34</sup>. Fanon lamenta infatti un deficit ideologico che minaccia il destino delle indipendenze:

Il colonialismo e i suoi derivati non sono in realtà gli attuali nemici dell'Africa. Tra breve questo continente sarà liberato. Personalmente, più conosco le culture e gli ambienti politici, più mi convinco che il grande pericolo che minaccia l'Africa è l'assenza di ideologia.<sup>35</sup>

Fanon allude qui all'ideologia socialista, osservando che mentre gli stati della vecchia Europa occidentale hanno impiegato secoli per edificare l'unità nazionale, «[c]ol trionfo del socialismo in Europa orientale si assiste alla spettacolare scomparsa delle vecchie rivalità, delle tradizionali rivendicazioni territoriali», al punto che un «focolaio di guerre e assassini politici» ha lasciato il posto a un «mondo coerente il cui fine è l'edificazione della società socialista»<sup>36</sup>.

Si manifestano qui di nuovo tracce del «marxismo eretico» fanoniano che possiamo ricollegare al tema – già evocato – della critica del paradigma delle rivoluzioni nazionali borghesi, un tema che Fanon avrebbe sviluppato più compiutamente nel capitolo

32 F. Fanon, *Pour la révolution africaine* cit., p. 145, tr. it. cit., p. 130.

33 Ivi, p. 172, tr. it. cit., p. 150.

34 «[G]li africani devono ricordare che non esiste un ottimismo oggettivo che si imponga in maniera più o meno meccanica, ma che l'ottimismo deve essere il sentimento che accompagna l'impegno rivoluzionario nella lotta. Sì, in tali condizioni possiamo essere ottimisti» (ivi, p. 189, tr. it. cit., p. 165).

35 Ivi, p. 207, tr. it. cit., p. 176.

36 *Ibidem*, tr. it. cit., pp. 176-177.

dedicato alle «Disavventure della coscienza nazionale» ne *I dannati*, presagendo in toni profetici il rischio che la decolonizzazione diventasse ostaggio di progetti nazionalisti borghesi<sup>37</sup>. La nazione è agli occhi di Fanon un ideale ambiguo e insufficiente a sostenere una rivoluzione che voglia liberare politicamente e socialmente il popolo. Per quella, nota Fanon, servono un «programma economico» improntato alla ripartizione delle ricchezze e alla riconfigurazione dei rapporti sociali<sup>38</sup>.

La questione si pone simultaneamente su scala continentale. *L'Africa a venire* che Fanon caldeggia nei suoi scritti non può risultare dalla sintesi internazionale di progetti d'indipendenza a vocazione nazionalista borghese: «Sono quasi tre anni che tento di far uscire la fumosa idea dell'Unità africana dai marasmi soggettivisti per non dire del tutto chimerici della maggioranza dei suoi sostenitori», scrive Fanon nel suo diario di Accra nel 1960<sup>39</sup>. E di seguito precisa come segue i contorni della comunità africana immaginata nel suo piano per lo sviluppo delle lotte anticoloniali nel continente: «L'Unità africana è un principio partendo dal quale ci si propone di realizzare gli Stati Uniti d'Africa senza passare per la fase nazionale borghese sciovinista con la sua sequela di guerre e di lutti»<sup>40</sup>. In Africa, nota Fanon, «i paesi che raggiungono l'indipendenza sono instabili quanto le loro nuove borghesie [...]. Dopo qualche incerto passo nell'arena internazionale, le borghesie nazionali, non sentendosi più minacciate dal colonialismo tradizionale, scoprono all'improvviso i loro grandi appetiti»<sup>41</sup>. La prima lezione che Fanon, perciò, trae dal Congresso di Cotonou è impietosa: «In Africa nera, dal 1947, il colonialismo francese deve la sua tranquillità all'inqualificabile tradimento di alcune élite»<sup>42</sup>. Nel 1961 l'assassinio di Patrice Lumumba, vittima di un complotto delle forze imperialiste occidentali condotto con l'appoggio della borghesia autoctona, ne è la riprova più eclatante<sup>43</sup>.

Ma c'è anche un'altra importante lezione del Congresso di Cotonou che secondo Fanon merita di essere recepita, ovvero «la chiarezza con cui sono usate le nozioni di socialismo, di collettivizzazione, di comunità progressista» da tutti coloro i quali sono impegnati nelle lotte di liberazione anticoloniale in vista di un'indipendenza non puramente formale<sup>44</sup>.

Per Fanon il dilemma delle lotte anticoloniali si pone sempre nei termini di un'alternativa radicale tra capitalismo e socialismo, e l'anticolonialismo socialista che Fanon invoca per la comunità africana immaginata – lo vedremo nel paragrafo successivo – si ricongiunge al disegno di un'umanesimo radicale a vocazione rivoluzionaria che mira ad oltrepassare i confini del continente per abbracciare l'umanità tutta intera.

Così Sartre chiosa il pensiero di Fanon nella sua prefazione a *I dannati*:

Trionfi, la Rivoluzione nazionale sarà socialista; arrestino il suo slancio, la borghesia colonizzata prenda il potere, il nuovo Stato, ad onta d'una sovranità formale, resta nelle mani degli imperialisti. [...] Ecco quel che Fanon spiega ai suoi fratelli in d'Africa, d'Asia e d'America latina: attueremo tutti insieme e dappertutto il socialismo rivoluzionario, o saremo battuti ad uno ad uno dai nostri antichi tiranni.<sup>45</sup>

37 F. Fanon, *Les damnés de la terre* cit., pp. 143-194, tr. it. cit., pp. 98-145.

38 Cfr. *ivi*, p. 192, tr. it. cit., p. 144.

39 F. Fanon, *Pour la révolution africaine* cit., p. 208, tr. it. cit., p. 177.

40 *Ibidem*.

41 *Ivi*, p. 207, tr. it. cit., p. 177.

42 *Ivi*, p. 146, tr. it. cit., p. 130.

43 *Ivi*, pp. 212-218, tr. it. cit., pp. 181-186.

44 *Ivi*, p. 147, tr. it. cit., p. 132.

45 J.-P. Sartre, *Préface à l'édition de 1961* cit., p. 20, tr. it. cit., p. X. Stando a quanto riporta Alice

#### 4. Umanesimo rivoluzionario e rivoluzione anticoloniale

Il tema dell'umanesimo pervade l'intera opera di Fanon. All'umanesimo esistenzialista di *Peau noire, masques blancs*, è possibile giustapporre (senza contrapporre) *l'umanesimo dei dannati della terra*, un umanesimo rivoluzionario radicato nel solco delle lotte anticoloniali, il cui referente nondimeno è la «comunità immaginata» di tutta l'umanità. Infatti, in Fanon, e ancora più marcatamente nell'ultimo Fanon, l'ideale di una comunità pienamente umana è intrinsecamente connesso al destino delle lotte anticoloniali, e in particolare alle sorti della liberazione africana. «È necessario che i popoli oppressi raggiungano i popoli già sovrani perché diventi valida l'edificazione di un umanesimo che abbia dimensioni universali», scrive Fanon in una *Lettre à la jeunesse africaine* del 1958<sup>46</sup>.

L'epoca delle indipendenze è per Fanon non semplicemente propizia, ma assolutamente necessaria alla genesi di un nuovo umanesimo. In tal senso egli osserva che «La comparsa di popoli fino a ieri sconosciuti sulla scena della storia, la loro volontà di partecipare alla costruzione di una civiltà all'altezza del mondo, rende l'epoca contemporanea di un'importanza decisiva nel processo di *umanizzazione del mondo*»<sup>47</sup>.

Nell'articolo intitolato *La guerre d'Algérie et la libération des hommes* (1958), Fanon spiega infatti che proprio nella misura in cui «[l]a lotta contro il colonialismo, tipo particolare di sfruttamento dell'uomo sull'uomo, si situa [...] nel processo generale di liberazione umana», vi sono «legami organici» tra l'esito della rivoluzione algerina e lo sviluppo storico del mondo circostante<sup>48</sup>.

Fanon ne deduce che le lotte di liberazione anticoloniali riguardano il futuro dell'umanità e non soltanto quello dei popoli direttamente coinvolti. Nota, ad esempio, che: «La Rivoluzione algerina, proponendosi la liberazione del territorio nazionale, mira sia alla distruzione di questo edificio [coloniale], sia alla creazione di una nuova società». Per questa ragione, secondo Fanon, l'indipendenza dell'Algeria non sancisce soltanto la fine del colonialismo, «ma la scomparsa, in questa parte del mondo, di un germe di cancrena e di una fonte di epidemia. La liberazione del territorio nazionale algerino è una disfatta per il razzismo e lo sfruttamento dell'uomo; essa inaugura il regno incondizionato della Giustizia»<sup>49</sup>.

Il germe di una «solidarietà immensa» tra i popoli oppressi dalla dominazione coloniale e gli sfruttati del primo mondo va rintracciato invece nel connubio tra lotta per la liberazione nazionale e lotta per l'emancipazione sociale. «La battaglia per la dignità nazionale», scrive Fanon, «conferisce alla lotta per il pane e la dignità sociale il suo significato più autentico»<sup>50</sup>.

---

Cherki nella sua prefazione a *Les damnés de la terre*, Fanon non fu del tutto soddisfatto della prefazione di Sartre: «Frase come: 'Leggete Fanon: saprete che, nel tempo della loro impotenza, la pazzia omicida è l'inconscio collettivo dei colonizzati', o ancora: 'far fuori un europeo è prendere due piccioni con una fava, sopprimere nello stesso tempo un oppressore e un oppresso: restano un uomo morto e un uomo libero', riducono la portata delle proposte di Fanon, perché sembrano giustificare non la violenza, ma l'omicidio individuale. [...] Fanon, leggendo la prefazione di Sartre, non fece alcun commento; rimase anzi, contrariamente alle sue abitudini, estremamente silenzioso. Tuttavia, scrisse a François Maspéro che sperava di avere, al momento opportuno, l'occasione di spiegarsi. (A. Cherki, *Préface à l'édition de 2002*, in F. Fanon, *Les damnés de la terre* cit., p. 11).

46 F. Fanon, *Pour la révolution africaine* cit., p. 132, tr. it. cit., p. 121.

47 Ivi, p. 164, tr. it. cit., p. 144, corsivo mio.

48 Ivi, p. 162, tr. it. cit., p. 143.

49 Ivi, p. 71, tr. it. cit., p. 74.

50 F. Fanon, *Pour la révolution africaine* cit., p. 162, tr. it. cit., p. 143.

In questo senso, le riflessioni di Fanon meriterebbero di essere riconsiderate sullo sfondo sia delle tesi di Lenin sul ruolo delle lotte di liberazione nazionale rispetto alla Rivoluzione in Occidente (1916) che delle conclusioni del Congresso di Baku – il Congresso per la liberazione dei popoli d'Oriente – organizzato dal *Comintern* nel 1920<sup>51</sup>. Contro l'ala revisionista della Seconda Internazionale propensa a giustificare le ragioni del colonialismo europeo, Lenin difendeva la giustezza e la legittimità delle lotte dei popoli per l'autodeterminazione, le quali, colpendo l'imperialismo nei territori coloniali, avrebbero anche potuto contribuire a rafforzare il fronte della rivoluzione socialista. Secondo Lenin, perciò, era compito dei rivoluzionari sostenere tali lotte ed essere solidali nei confronti dei popoli colonizzati.

Dal punto di vista di Fanon, tuttavia, la solidarietà tra gli oppressi di tutto il mondo non può che essere edificata sulla base di un radicale rigetto dell'umanesimo coloniale, impostura ossimorica di cui i popoli colonizzati hanno fatto brutalmente esperienza:

Non perdiamo tempo in sterili litanie o in mimetismi stucchevoli. Lasciamo questa Europa che non smette di parlare dell'uomo e lo massacra ovunque lo incontra, in ogni angolo di strada, in ogni angolo del mondo, scrive Fanon, denunciando i misfatti di un continente che per secoli [...] ha soffocato quasi tutta l'umanità in nome di una cosiddetta 'avventura spirituale'.<sup>52</sup>

Il vantaggio epistemico dei colonizzati conferisce loro la possibilità di essere i promotori di un rinnovato umanesimo universale, «che nell'uomo ha le sue radici e il cui unico obiettivo è il trionfo assoluto dell'uomo stesso», destinato a rimpiazzare il vecchio umanesimo coloniale<sup>53</sup>. Quindi, scrive ancora Fanon, «i popoli coloniali devono moltiplicare lo sforzo di vigilanza e di vigore. Questo è il costo di un nuovo umanesimo. Nessun lupo possa più trovare una pecora smarrita. L'imperialismo deve essere fermato in ogni suo tentativo di ricostituzione»<sup>54</sup>.

In questo senso Sartre afferma che l'umanesimo che prende corpo nella pagine di Fanon, dischiude uno spettacolo inatteso: lo *strip-tease* dell'*umanesimo* occidentale – «tutto nudo, non bello: non era che un'ideologia bugiarda», un dispositivo intrinsecamente razzista «poiché l'europeo non ha potuto farsi uomo se non fabbricando degli schiavi e dei mostri»<sup>55</sup>.

Se, in conclusione, la decolonizzazione per Fanon è la strada maestra verso la creazione di una nuova umanità, il soggetto coloniale diventa l'avanguardia di un processo di emancipazione universale, un soggetto salvifico capace di affrontare le contraddizioni del mondo presente perseguendo risolutamente come suo obiettivo il riscatto dei subalterni del mondo intero. Il ruolo strategicamente fondamentale che Fanon attribuisce al soggetto coloniale deriva ancora una volta dal suo posizionamento nella rete dei rapporti di dominazione: l'universo coloniale è un mondo in cui l'alienazione è stata demistificata una volta per tutte e in cui l'oppressione si mostra palesemente e appare drammaticamente innocultabile. Si dà nel mondo coloniale un'immediatezza dell'anta-

51 V.I. Lenin, *La rivoluzione socialista e il diritto delle nazioni all'autodecisione*, in *Opere complete*, vol. 23, Roma, Editori Riuniti, 1966. Cfr. B. Chandra, *Lenin on national liberation movements*, «India Quarterly: A Journal of International Affairs» 27 (1971), 1, pp. 40-56.

52 F. Fanon, *Les damnés de la terre* cit., p. 301.

53 F. Fanon, *Pour la révolution africaine* cit., p. 143, tr. it. cit., p. 128.

54 Ivi, p. 144, tr. it. cit., p. 129.

55 J.-P. Sartre, *Préface à l'édition de 1961* cit., p. 31, tr. it. cit., pp. XXI-XXII.

gonismo tra colonizzati e colonizzatori che rende il contesto coloniale un terreno privilegiato per l'analisi, la critica e la distruzione dell'imperialismo e del sistema capitalista che ne è propulsore.

Di qui la conclusione de *I dannati* che culmina in un ambizioso progetto di rifondazione dell'umanità e di un nuovo umanesimo «Per l'Europa, per noi stessi e per l'umanità, compagni, abbiamo bisogno di una nuova pelle e di un nuovo modo di pensare, per cercare di mettere insieme un uomo nuovo»<sup>56</sup>.

### 5. Quale Fanon?

La questione dell'umanesimo fanoniano, rivoluzionario proprio perché pensato in relazione all'esperienza anticoloniale, permette di approfondire ulteriormente il problema dell'eredità contesa di Fanon nell'ambito del marxismo contemporaneo, da un lato, e nell'ambito dei *black studies*, degli studi postcoloniali e decoloniali, dall'altro<sup>57</sup>.

Se per un verso il disegno fanoniano della rivoluzione anticoloniale che abbiamo ripercorso nel paragrafo precedente contribuisce a suffragare l'ipotesi del «marxismo eretico» di Fanon, per l'altro, la centralità del tema dell'umanesimo nel suo pensiero contrasta con il ritratto del partigiano dell'identità nera che domina nella letteratura afropessimista.

Diversi studiosi di Fanon, hanno accusato la letteratura postcoloniale e decoloniale di averne mutilato e distorto l'opera, schiacciandola tutta sul versante del pensiero dell'esperienza della razzializzazione (che pure è un elemento fondamentale nella riflessione dell'autore) e delle identità razziali<sup>58</sup>, optando implicitamente per una spolticizzazione dei suoi scritti e del suo percorso.

David Macey, nella sua monumentale biografia, fa risalire questa tendenza agli anni Ottanta/Novanta quando un nuovo Fanon, destoricizzato *ad hoc*, viene introdotto nell'ambito della letteratura postcoloniale attraverso la mediazione illustre di Homi Bhabha, uno dei padri fondatori dei *postcolonial studies*. Proprio Bhabha, secondo Macey, si è reso responsabile di aver tramutato il rivoluzionario terzomondista in un'icona postcoloniale<sup>59</sup>. Nella sua prefazione del 1986 a *Pelle nera, maschere bianche*, intitolata «Remembering Fanon», Bhabha esercita una memoria particolarmente selettiva. Affermando che l'opera di Fanon non potrà mai essere inquadrata in un'epoca storica definita, circoscritta ad uno specifico momento e movimento politico, né, inscritta facilmente in una storia progressiva delle lotte di liberazione nazionale, Bhabha attribuisce a Fanon una peculiare portata sovrastorica a prezzo di una totale destoricizzazione. Al tempo stesso Bhabha colloca Fanon nel novero dei teorici dell'autonomia delle politiche della razza e, in maniera ancor più controversa, ritiene che uno dei meriti più originali di Fanon consista nell'aver *raramente storicizzato* il fenomeno dell'esperienza coloniale<sup>60</sup>. Nell'ottica di Macey, Bhabha approda ad un'immagine completamente distorta del

56 F. Fanon, *Les damnés de la terre* cit., pp. 233-234.

57 Si rinvia qui di nuovo ai lavori di Bhabha, Mignolo e Wilderson citati in nota 2.

58 Si vedano i lavori di Macey, Hudis, Lee e Zeilig citati in nota 1.

59 Il testo di Bhabha, *Remembering Fanon*, viene pubblicato per la prima volta nel 1986 come introduzione a F. Fanon, *Black skin, white masks*, London, Pluto, 1986, vii-xxv e poi rivisto e modificato nella versione apparsa su «New Formations» 1 (1987), pp. 118-124.

60 H. Bhabha, *Remembering Fanon* cit., p. 118.

profeta apocalittico della rivoluzione anticoloniale inaugurando il ritratto di un inedito Fanon postcoloniale, tanto originale quanto implausibile<sup>61</sup>.

Il Fanon marxista eretico delle comunità immaginate allora può essere dispiegato proprio contro la tentazione identitaria ed essenzialista allo scopo di far emergere un lascito diverso. Si tratta di tutt'altro Fanon: il militante che predilige le affiliazioni partigiane alle filiazioni di sangue, il paladino martinichese della guerra anticoloniale algerina che nasce Frantz Fanon e muore Ibrahim Fanon dimostrando come «l'esperienza vissuta del nero» (questo il titolo di uno dei capitoli più contesi di *Peau noire, masques blancs*), non sia d'ostacolo, ma anzi gli consenta di abbracciare la causa di tutti i popoli colonizzati. Si tratta altresì dell'intellettuale rivoluzionario che rifiuta di piegarsi alla legge del colore, quando *le linee del colore* rischiano di pacificare gli sfruttati in lotta contro le élites che li sfruttano e prosperano grazie a tale sfruttamento. E infine l'umanista radicale, che proprio per mezzo del suo umanesimo rivoluzionario da un lato disfa le gerarchie razziali dominanti e dall'altro argina le tentazioni identitarie e culturaliste che pervadono le avanguardie nere, *in primis*, il movimento della negritudine.

Il lascito che questo Fanon consegna al marxismo contemporaneo consiste in un invito a riflettere sulle prospettive della decolonizzazione nel ventunesimo secolo e a ripensare l'organizzazione transnazionale delle lotte dei subalterni, smascherando l'astuzia della ragione neocoloniale, che mobilitando sapientemente la retorica delle origini e delle appartenenze perviene a confondere i legami di classe e a consegnare la causa anticoloniale alle anguste prospettive dei nazionalismi locali.

---

61 D. Macey, *Frantz Fanon. A biography* cit., pp. 23-48.



# ARCHIVIO



# NOTE SUL CONCETTO DI CRISI. MARX, NIETZSCHE, HAYEK

ANDREA AMPOLLINI

## 1. *Crisi e filosofia della storia*

### 1.1. *Tempi moderni*

Nel corso dell'ultimo trentennio del XVIII secolo si verifica una svolta semantica assolutamente decisiva nel campo del lessico intellettuale tedesco ed europeo. Il termine *Historie* (dal greco ἱστορία), fino ad allora utilizzato in riferimento alle scienze storiche col significato di «resoconto, narrazione di fatti accaduti», viene gradualmente sostituito dalla parola *Geschichte* (il cui etimo risale all'antico alto-tedesco *gisicht*), «singolare collettivo» che non soltanto sintetizza la caotica molteplicità degli eventi storici – originariamente *die Geschichte(n)* –, ma scavalca anche quei rigidi confini che «i dotti avevano segnato fra la retorica, la storia (*Historie*) e la morale», designando una radicale riconfigurazione del rapporto tra spazio d'esperienza (*Erfahrungsraum*) e orizzonte d'aspettativa (*Erwartungshorizont*)<sup>1</sup>.

Per circa due millenni, la storia era stata intesa come «una scuola per apprendere senza danno»: difatti, ancora nella prima metà del Settecento, l'antico *tòpos* ciceroniano dell'*historia magistra vitae* conservava praticamente integri il suo valore e la sua forza persuasiva<sup>2</sup>. Sulla scorta della fede nella sostanziale uniformità tra passato (*Vergangenheit*) e futuro (*Zukunft*), l'*Historie* continuava cioè a offrire gli *exempla* utili per affrontare adeguatamente l'avvenire, svolgendo una funzione pedagogica di primaria importanza per il genere umano. Al tempo storico non era concesso divincolarsi dal sempre-uguale della natura e, per tale ragione, lo studio delle esperienze pregresse consentiva ai mortali di accedere a un vero e proprio κτήμα ἐς αἰεί. Tuttavia, con lo scoppio della Rivoluzione francese, episodio unico, completamente al di là di ogni esperienza passata, la storia acquisisce un inedito contenuto semantico. *Geschichte* è infatti il termine che coglie il progressivo allontanamento dell'*Erwartung* terrena dalla tradizionale *Erfahrung*, nonché il venir meno della linea di demarcazione tra i fatti storici e la loro narrazione. Il nuovo lemma finisce per indicare un complesso di eventi connessi razionalmente tra loro, un insieme unitario, coerente e denaturalizzato delle azioni del genere

1 R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, CLUEB, 2007, pp. 30-54.

2 Ivi, p. 31.

umano, gravido di un *senso* e di una *direzione* precisa. Non a caso, nel medesimo periodo in cui s'afferma l'impiego della parola *Geschichte*, si assiste anche alla nascita dell'espressione *Philosophie de l'Histoire*, coniata molto probabilmente dal filosofo francese Voltaire. In un primo momento, nel lasso temporale indicativamente compreso tra il 1760 e il 1780, proliferano le cosiddette storie ipotetiche: autori come Iselin, Herder o Köster «hanno tutti in comune il fatto di mandare in pezzi la concezione del carattere paradigmatico degli eventi passati, per scoprire, in sua vece, l'unicità dei decorsi storici e la possibilità di un loro progresso»<sup>3</sup>. Ma agli occhi di questi pensatori non è ammessa una completa «filosofizzazione della storia»; la *Philosophie der Geschichte* rimane una storiografia che non può assurgere al rango di vera e propria scienza<sup>4</sup>. Bisognerà attendere il crollo dell'*Ancien Régime* e l'inaugurazione del XIX secolo per poter assistere al trionfo dell'idea di storia come soggetto autonomo – *die Geschichte an sich und für sich* –, la storia come processo in cui *Wirklichkeit* e *Reflexion* si fondono saldamente tra loro, formando lo spazio in cui si realizza l'«emancipazione del diritto o dello spirito o della ragione»<sup>5</sup>. Se per Kant, che pur intravede nella Rivoluzione francese il «*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*» della tendenza del genere umano a dirigersi verso una perfetta unione civile<sup>6</sup>, la storia progressiva rimane legata al campo delle ipotesi e delle congetture, per Hegel *Philosophie* e *Geschichte* convergono pienamente, costituendo il terreno ideale per l'auto-dispiegamento dello Spirito. Nelle sue *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837), la *Weltgeschichte* viene infatti definita come «il progresso nella coscienza della libertà – un progresso che [si deve] conoscere nella sua necessità»<sup>7</sup>. Se nell'età infantile della storia, agli occhi di Hegel, l'Oriente sapeva che «*uno solo è libero*», nell'età giovanile e adulta il mondo greco e quello romano sapevano che «*alcuni sono liberi*», mentre nella vecchiaia, cioè nel periodo di completa maturità dello spirito, il regno cristiano-germanico sa che «*tutti sono liberi*»<sup>8</sup>. La storia si configura quindi come una sequenza progressiva di fasi, come un processo che si svolge secondo un piano razionale e immanente: «L'unico pensiero che la filosofia porta con sé è [...] il semplice pensiero della *ragione*, secondo il quale la ragione governa il mondo, e così anche nella storia mondiale le cose sarebbero andate razionalmente»<sup>9</sup>.

Naturalmente, negli anni a cavallo tra XVIII e XIX secolo, non mancano le reazioni critiche nei confronti delle filosofie progressive della storia. Basti pensare ad autori come Rousseau o Volney, che denunciano la barbarie che si cela sotto la saggezza di cui s'ammantano i cosiddetti paesi civilizzati, oppure a Leopardi, che non soltanto disprezza «colui che d'esaltar con lode/il nostro stato ha in uso», ma s'opponne veementemente anche a quel «secol superbo e sciocco» che preconizza «*magnifiche sorti e progressive*» per tutta l'«umana gente»<sup>10</sup>. Si tratta, tuttavia, di eccezioni: nonostante le reticenze di questi grandi pensatori, la parola d'ordine dell'età moderna (*Neuzeit*, *Modern times*, *temps modernes*) rimane *Fortschritt* – il Progresso, il passo in avanti, la novità positiva

3 Ivi, pp. 45-46.

4 Ivi, p. 46.

5 R. Koselleck, *Storia. La formazione del concetto moderno*, Bologna, CLUEB, 2009, pp. 41-68.

6 I. Kant, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma - Bari, Laterza, 1995, p. 228.

7 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Roma - Bari, Laterza, 2003, p. 18.

8 Ivi, pp. 90-95.

9 Ivi, p. 10.

10 G. Leopardi, *La ginestra*, in *Canti*, a cura di N. Gallo - C. Garboli, Torino, Einaudi, 2016, pp. 276-277.

che irrompe nella storia provocando la *crisi* delle tradizionali strutture sociali e facendo emergere ordinamenti migliori. Il futuro dell'umanità viene quasi sempre immaginato come un tempo radioso, come un orizzonte carico di promesse vantaggiose, di scenari benefici totalmente inesplorati dall'essere umano. Così si esprime Marx nella famosa *Vorwort* del 1859: «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>11</sup>. Quella tra borghesia e proletariato è «l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale», dacché il conflitto tra forze produttive e rapporti di produzione spinge la storia verso il superamento del sistema capitalistico, in prossimità dell'avvento di una nuova società senza classi, dove il grado di libertà sarà sommo<sup>12</sup>.

## 1.2. Tra crisi e κρίσις

Per poter pienamente afferrare il senso delle trasformazioni che interessano il vecchio continente negli anni grosso modo compresi tra 1750 e 1850 è bene rivolgere l'attenzione a un altro concetto storico fondamentale (*geschichtliche Grundbegriff*) dell'età moderna: il concetto di crisi [*Krise, crisis, crise*]. Il termine, infatti, nella seconda metà del XVIII secolo, non soltanto giunge a riferirsi a quel processo che, per mezzo della critica illuminista, porta allo sgretolamento dello Stato assolutistico francese<sup>13</sup>, ma arriva anche a indicare l'esperienza di un tempo completamente nuovo – quello della *Neuzeit*, appunto.

All'inizio del Settecento, nelle lingue nazionali europee, il lemma in questione era ancora prevalentemente diffuso nella sua antica accezione medica. La parola crisi – derivata dal verbo κρίνω = separare, scegliere, decidere, giudicare, ma anche competere e lottare – conservava il significato originariamente conferitole da Ippocrate e poi fissato da Galeno: «Con riferimento ad una malattia, per crisi si intendevano sia la situazione osservabile sia il giudizio (*judicium*) sul suo decorso, che giungeva ad un certo punto all'alternativa tra la vita e la morte del malato»<sup>14</sup>. Certamente il termine già compariva anche in relazione all'ambito politico e sociale, ma si trattava pur sempre di trasposizioni metaforiche provenienti dal campo semantico medico. In quei casi, la crisi veniva infatti impiegata per indicare il momento in cui la malattia che affliggeva un corpo politico ed i suoi sistemi costituzionali s'aggravava al punto da richiedere una decisione risolutrice da parte dei governanti. Tuttavia, per essere salvifica, tale decisione doveva essere necessariamente dotata di un carattere conservativo: se l'alternativa posta dalla malattia era tra la vita e la morte, la fuoriuscita della crisi non poteva cioè che coincidere con il ristabilimento dell'ordine che precedeva l'insorgenza del morbo<sup>15</sup>.

A partire dagli anni di poco anteriori al crollo dell'*Ancien Régime*, la crisi perde però gradualmente i suoi antichi connotati medici e guadagna una carica esplosiva apparentemente senza precedenti. Nel corso della *Neuzeit*, infatti, il concetto s'arricchisce

11 K. Marx, *Prefazione*, in *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 6.

12 *Ibidem*.

13 Su questo punto si veda R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino, 1972.

14 R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, Verona, ombre corte, 2012, p. 35. Per una genealogia della nozione medica di crisi, si veda J. Pigeaud, *La crise*, Nantes, Cécile Defaut, 2006.

15 D. Gentili, *Crisi come arte di governo*, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 49-58.

di una «possibilità espressiva specificamente temporale», passando dal terreno della politica a quello della filosofia della storia<sup>16</sup>. Emergono allora diversi modelli semantici della crisi, che viene interpretata non soltanto come un fenomeno periodicamente reiterantesi «lungo la linea crescente del progresso» (*iterativer Periodenbegriff*), ma anche come un processo dalla durata più o meno indefinita (*Dauerbegriff für Geschichte*) o come un evento ultimo, decisivo per la storia del genere umano (*die schlechthin letzte Krise*)<sup>17</sup>. In molteplici situazioni, il termine viene risucchiato da uno sviluppo che è già assicurato *a priori*: all'interno delle filosofie progressive della storia, infatti, l'esito *positivo* della crisi è spesso assolutamente scontato, cosicché il vocabolo viene completamente privato del suo originario significato di scelta o giudizio tra alternative nette e tra loro inconciliabili. È con quest'accezione che, nel corso del XIX secolo, il lemma si diffonde anche nel campo economico, in riferimento agli squilibri che affliggono il modo di produzione capitalistico: e per i pensatori liberali e per quelli socialisti, le crisi economiche rimangono – nonostante l'ingente disperazione e la terribile miseria che producono – «gradini della scala del progresso», «fasi di passaggio» che trovano la loro giustificazione in un orizzonte d'aspettativa incredibilmente radioso<sup>18</sup>. Eppure, secondo Koselleck, dietro le ottimistiche previsioni delle moderne filosofie della storia si celano delle pericolose insidie, che emergono eseguendo un'analisi più approfondita della genealogia del concetto di crisi.

Oltre all'accezione medica e a quella giuridica del termine κρίσις, in greco esisteva una terza dimensione semantica della parola, una declinazione relativa all'ambito teologico e risalente alla «traduzione dei Settanta dell'Antico Testamento» e al «Nuovo Testamento». Nella *Bundestradiation* ebraica, la κρίσις rimandava infatti al giudizio di Dio, «che era al tempo stesso signore e giudice del suo popolo»: «nell'atto stesso del giudicare», dunque, era in un certo senso già insita «una promessa di salvezza»<sup>19</sup>. Nel Libro del profeta Isaia, il termine sembrava addirittura esser connesso all'annuncio di un nuovo inizio: «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, / un virgulto germoglierà dalle sue radici. / Su di lui si poserà lo spirito del Signore» ed egli «giudicherà [κρινεῖ] con giustizia i miseri / e prenderà decisioni eque per gli umili della terra»<sup>20</sup>. Ma soltanto col Nuovo Testamento il concetto arrivò a guadagnare un significato tale da instillare negli animi dei fedeli la certezza di un'immane ricompensa futura. Per i cristiani, la κρίσις corrispondeva infatti al Giudizio universale, a quel *judicium maximum* che alla fine del *saeculum* «avrebbe portato alla luce la vera giustizia, che prima rimaneva nascosta»: nell'ultimo giorno, Cristo sarebbe tornato sulla Terra e, dopo aver giudicato «tutti, non credenti e devoti, vivi e morti», avrebbe vinto definitivamente il Male<sup>21</sup>. Nel Libro dell'Apocalisse di Giovanni è infatti scritto:

E vidi un grande trono bianco e Colui che vi sedeva. Scomparvero dalla sua presenza la terra e il cielo senza lasciare traccia di sé. [...] Il mare restituì i morti che esso custodiva,

16 R. Koselleck, *Crisi* cit., p. 52.

17 Ivi, pp. 50-51.

18 Ivi, p. 83.

19 Ivi, p. 34.

20 Is. 11, 1-4.

21 R. Koselleck, *Crisi* cit., p. 34. Un corrispettivo del Giudizio universale si ritrova, in realtà, già nel *Gorgia* di Platone, ove Socrate narra un mito secondo cui gli uomini, una volta morti, saranno giudicati e destinati, a seconda delle opere compiute, alle isole dei beati, oppure al Tartaro. Cfr. Platone, *Gorgia*, in *Dialoghi filosofici*, vol. 1, a cura di G. Cambiano, Torino, UTET, 1970.

la Morte e gli inferi resero i morti da loro custoditi e ciascuno venne giudicato secondo le sue opere [καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν]. Poi la Morte e gli inferi furono gettati nello stagno di fuoco.<sup>22</sup>

Continua:

E vidi un cielo nuovo e una terra nuova: il cielo e la terra di prima, infatti, erano scomparsi e il mare non c'era più. E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo.<sup>23</sup>

La parola κρίσις evocava dunque un evento cosmico, racchiudeva la promessa che un giorno i fedeli avrebbero ricevuto la grazia eterna, consegnava ai credenti la certezza che, prima o poi, il regno di Dio si sarebbe sostituito alla *civitas terrena*.

Ora, se è vero che tra il XVI e il XVII secolo le potenze statali hanno cercato di abbattere lo spirito profetico della religione, supportando soltanto le previsioni proprie del calcolo politico e animate dal vecchio «presupposto della sostanziale uniformità tra passato e futuro», a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, con il proliferare delle filosofie progressive della storia, si assiste al ritorno, in forma secolarizzata, delle prospettive escatologiche del cristianesimo: il concetto moderno di crisi, agli occhi di Koselleck, riattiva infatti l'antica accezione teologica della κρίσις, trasponendo sul piano dell'immanenza ciò che prima poteva essere concepito soltanto in riferimento a una cornice oltremondana<sup>24</sup>. I modelli semantici della crisi pertinenti al campo della *Geschichtsphilosophie* sette e ottocentesca, secondo lo storico tedesco, sono «imbevuti di riferimenti teologici», e ciò vale specialmente per quel modello che interpreta il lemma nei termini di una rivoluzione epocale dall'esito necessariamente positivo, funzionale cioè al perfezionamento del genere umano nel suo insieme<sup>25</sup>.

Koselleck sembra dunque condividere le tesi del suo maestro Karl Löwith<sup>26</sup>, per il quale la modernità, con le sue concezioni lineari, progressive e teleologicamente orientate della storia, è caratterizzata dal persistere di motivi escatologici propri della tradizione ebraico-cristiana, la quale, molti secoli prima di Voltaire, trasformò in una linea rivolta verso un «fine unico e unificante» (ἕσχατον) quel ciclo di sempiterni ricorsi che caratterizzava l'esistenza per gli antichi Greci<sup>27</sup>. Un sottile *fil rouge* conduce «da Isaia a Marx, da Agostino a Hegel, da Gioacchino a Schelling»: è l'idea che il tempo storico si diriga verso un orizzonte d'aspettativa infinitamente superiore a ogni esperienza presente e passata, la credenza che ogni crisi e ogni dolore trovino la loro più alta giustificazione entro un quadro caratterizzato da una redenzione finale certa<sup>28</sup>.

22 Ap 20, 11-14.

23 Ap 21, 1-2.

24 G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 319-329.

25 R. Koselleck, *Crisi*, in *Il vocabolario della modernità*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 100.

26 Per una ricostruzione del travagliato rapporto tra Löwith e Koselleck si veda G. Imbriano, *Le due modernità* cit.

27 K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, il Saggiatore, 2015, p. 119.

28 Ivi, p. 36.

## 2. Karl Marx: profeta o teorico della crisi?

### 2.1. Apocalisse marxiana

Nel *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), Marx espone una particolare suddivisione della storia in epoche: ogni epoca è determinata da un diverso modo di produzione e trova sistemazione in una successione di tipo progressivo e stadiale, al culmine della quale, come un fiore nato dal bocciolo del sistema feudale, si colloca la società capitalistica. All'interno di quest'ultima, scrive Marx, si verificano delle crisi commerciali (*Handelskrisen*) «che con la loro comparsa periodica mettono sempre più minacciosamente a repentaglio l'esistenza» del dominio borghese<sup>29</sup>. Sebbene la borghesia, infatti, sia in grado di superare momentaneamente queste calamità attraverso la «distruzione forzata di una grande quantità di forze produttive», la «conquista di nuovi mercati» e un «più intenso sfruttamento di quelli vecchi», tali superamenti implicano inevitabilmente la preparazione di «crisi più vaste e più devastanti», oltre che la riduzione dei «mezzi per prevenirle»<sup>30</sup>. Le crisi sembrano ripetersi in forme sempre più gravi, fino a provocare un sovvertimento radicale dei rapporti di produzione esistenti.

È uno schema che compare anche nella *Vorwort* del 1859: a un certo stadio del loro sviluppo (*Entwicklungsstufe*), le forze produttive materiali (*materiellen Produktivkräfte*) entrano in contraddizione con i rapporti di produzione (*Produktionsverhältnisse*) che fino a quel momento ne avevano favorito l'incremento e «allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si coinvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura»<sup>31</sup>. La crisi che scaturisce dal conflitto (*Widerspruch, Konflikt*) tra forze produttive e rapporti di produzione sembra portare quasi meccanicamente alla rivoluzione del proletariato, configurandosi come il motore di uno sviluppo universale apparentemente inarrestabile. Nei *Grundrisse*, poi, composti tra il 1857 e il 1858, Marx elabora la sua forse più celebre previsione circa il crollo finale (*Zusammenbruch*) del modo di produzione capitalistico: dal momento che il capitale tende ad aumentare esponenzialmente l'uso delle macchine a scapito del lavoro vivo, ed essendo il lavoro vivo l'unica fonte di quel plusvalore (*Mehrwert*) che sta alla base del profitto del capitalista, il progressivo incremento della quantità e dell'impiego dei macchinari all'interno del processo di produzione determina una caduta del saggio del profitto, che spinge il sistema verso il grande *déluge*. Detto in altri termini, dato che il saggio di profitto dipende «dal rapporto tra la parte di capitale che viene scambiata col lavoro vivo e la parte che esiste sotto forma di materia prima e mezzo di produzione», allora minore diviene «la porzione scambiata col lavoro vivo, tanto più basso diventa il saggio del profitto», cosicché, oltre un certo punto, lo sviluppo delle forze produttive si trasforma in una barriera (*Schranke*) per il capitale, che si dirige verso un «crollo violento»<sup>32</sup>. Ancor più che nel *Manifest* e nella *Vorwort*, l'analisi marxiana sembra dunque qui muoversi entro «una dialettica storica delle forze oggettive», giungendo a illuminare, per mezzo di uno schema scandito da «*genesì, sviluppo e crisi*», l'inesorabile tendenza autodistruttiva

29 K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Milano, Rizzoli, 2018, p. 65.

30 Ivi, pp. 65-67.

31 K. Marx, *Prefazione* cit., p. 5.

32 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, vol. 2, pp. 455-462.



del sistema capitalistico<sup>33</sup>. Tuttavia, agli occhi di Karl Löwith, questo tipo di modello previsionale non ha nulla a che vedere con la scienza, ma rappresenta piuttosto il risultato di un processo di secolarizzazione dell'escatologia appartenente alla tradizione ebraico-cristiana. In *Meaning in History* (1949), opera dedicata ai presupposti teologici delle moderne filosofie della storia, Löwith scrive infatti che:

Eguale alla crisi finale del mondo capitalistico-borghese, profetizzata da Marx nella forma di una previsione scientifica, è un giudizio finale [κρίσις], anche se pronunciato dalla legge inesorabile del processo storico. Né i concetti di «borghesia» e di «proletariato», né la concezione generale della storia come una lotta sempre più aspra tra due campi nemici, e neppure l'anticipazione del suo culmine drammatico, possono essere verificati in modo puramente empirico.<sup>34</sup>

Lungi dal poter essere considerata una scienza, «la fede comunista» sarebbe dunque una «pseudo-forma del messianismo ebraico-cristiano»: la *Geschichtsphilosophie* marxiana – lineare, stadiale e culminante nell'avvento di una società senza classi – rifletterebbe, infatti, uno schema «della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso»<sup>35</sup>. E il *Zusammenbruch* del capitalismo, che di questa storia dovrebbe costituire il compimento prima dell'avvento della società comunista, non sarebbe altro che un derivato secolarizzato della κρίσις teologica che compare nelle pagine delle Sacre Scritture. Löwith rivolge così una durissima critica nei confronti dello storicismo, del pensiero marxiano e del marxismo, elaborando un'accusa che sarà poi ripresa e condivisa da pensatori come Norman Cohn, Mircea Eliade, Karl Popper<sup>36</sup> e – sebbene con alcune riserve – anche da Reinhart Koselleck, per il quale «la presunta ultima battaglia tra il proletariato e la borghesia si compie indubbiamente nelle dimensioni di un giudizio universale»<sup>37</sup>. Ma non è stato Löwith il primo a individuare una stretta analogia tra la crisi rivoluzionaria marxiana e le profezie apocalittiche della fede religiosa. Verso la fine del XIX secolo, infatti, nel corso delle sue incursioni filosofiche, Friedrich Nietzsche notava:

Ma anche quando il cristiano condanna, calunnia, insozza il «mondo», lo fa sulla base dello stesso istinto da cui prende le mosse l'operaio socialista per condannare, calunniare, insozzare la *società*: perfino il «giudizio finale» [κρίσις] è ancora il dolce conforto della vendetta – è la rivoluzione, come se l'aspetta anche l'operaio socialista, soltanto pensata un po' più lontana...Lo stesso «al di là» – a che scopo un al di là, se non fosse un mezzo per insozzare l'al di qua?<sup>38</sup>

In questo passaggio, l'attenzione dell'autore sembra esser quasi esclusivamente rivolta al *ressentiment*, descritto come la radice psicologica comune di quell'attesa di rin-

33 M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaca Book, 2011, pp. 137-158.

34 K. Löwith, *Significato e fine della storia* cit., p. 61.

35 Ivi, pp. 62-63.

36 Cfr. N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, PGreco, 2014; M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013; K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 2019.

37 R. Koselleck, *Crisi* cit., p. 105.

38 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Milano, Adelphi, 1983, p. 106.

novamento che congiunge il «cristiano» all'«operaio socialista». Tuttavia, è chiaro che l'obiettivo principale della critica nietzscheana rimane pur sempre quello di demolire l'*Erwartungshorizont* proprio delle utopie progressiste che infiammano gli animi dei rivoluzionari ottocenteschi, mostrando il pernicioso legame che quest'ultime intrattengono con l'escatologia ed evidenziando il carattere completamente illusorio delle loro predizioni, profondamente debtrici nei confronti della tradizione ebraico-cristiana. Dietro il «grande tessuto e reticolo della causalità» di cui si fregiano le teorie marxiane – e più in generale tutte le moderne filosofie della storia – si nasconde un «ragno etico-finalistico»: Dio, vero e unico responsabile di quella serie di ribellioni che culmina nei terribili eventi della Comune di Parigi<sup>39</sup>.

## 2.2. Strati di crisi

Le critiche che Löwith, sulla scia di Nietzsche, rivolge a Marx e al presunto carattere metafisico delle sue concezioni della storia e della crisi si focalizzano principalmente sul testo del *Manifest der Kommunistischen Partei*. Effettivamente, qui come nella *Vorwort* del 1859 e nei *Grundrisse*, il Moro di Treviri sembra offrire un'interpretazione quasi provvidenzialistica dell'*Universalgeschichte* e di quello sviluppo che dovrebbe un giorno portare al crollo finale del sistema capitalistico. E non è possibile ignorare il fatto che questo «grande affresco» marxiano verrà poi adottato e riproposto, seppur con più o meno consistenti modifiche, da buona parte del marxismo novecentesco. Da Stalin a Lukács, fino a Marcuse, Horkheimer, Adorno e alla tradizione dell'operaismo italiano, la storia sarà quasi sempre pensata nei termini di «una linea-tempo unica e orientata»<sup>40</sup>.

Tuttavia, esaminando gli scritti che Marx redige a partire dagli anni Sessanta del XIX secolo, emergono alcuni importanti chiarimenti e rielaborazioni delle acquisizioni teoriche che caratterizzavano le sue opere precedenti. Anzitutto, se nei *Grundrisse* l'autore sembrava aver individuato nella caduta del saggio di profitto una legge tale da permettergli di pronosticare il crollo venturo del capitalismo, nel III Libro de *Das Kapital* – pubblicato per la prima volta nel 1894 a cura di Engels, ma composto da Marx tra il 1864 e il 1865 – l'accento cade su tutta una serie di «influenze antagonistiche, che contrastano o neutralizzano l'azione della legge generale»<sup>41</sup>. Si tratta, ad esempio, del «prolungamento della giornata lavorativa», dell'«intensificazione del lavoro», della «diminuzione del compenso del lavoro al di sotto del suo valore», dell'abbassamento dei prezzi degli elementi che compongono il capitale costante, del fenomeno della «sovrappopolazione relativa» e del «commercio estero», così come dell'aumento del capitale finanziario<sup>42</sup>. Sono tutti fattori che – come sottolineato da Étienne Balibar nel suo contributo a *Lire le Capital* – non sono da considerarsi «cause avverse» di «natura estrinseca» alla legge (tali cioè da interferire con quest'ultima senza però eliminarne o anche solo smorzarne il carattere profondamente meccanicistico), bensì «forze antagonistiche» che scaturiscono dalle medesime cause che provocano la caduta del saggio di profitto<sup>43</sup>. Marx scrive, in-

39 F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Milano, Adelphi, 1984, p. 106.

40 V. Morfino, *Introduzione*, in L. Basso et al., *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano - Udine, Mimesis, 2013, pp. 14-15.

41 K. Marx, *Il Capitale*, Torino, UTET, 2017, Libro terzo, p. 298.

42 Ivi, pp. 298-308.

43 É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico*, in L. Althusser et al., *Leggere il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 352-360.

fatti, che sono esattamente i fattori ai quali si deve la caduta del saggio a definire queste «reazioni» contrarie: «poiché le medesime cause che elevano il saggio di plusvalore [...] tendono a ridurre la forza lavoro impiegata da un dato capitale, esse tendono parimenti ad abbassare il saggio di profitto e a rallentare il movimento di questo ribasso»<sup>44</sup>. Questa considerazione, accompagnata dall'acquisita consapevolezza che «il movimento del capitale sociale totale» è in realtà formato dall'intreccio e dal reciproco condizionamento tra «cicli di capitali individuali»<sup>45</sup>, permette allora di concepire la caduta del saggio non tanto come la *ratio* secondo cui il sistema si dirige inesorabilmente verso il grande *déluge*, bensì come quel «processo complessivo che dà impulso alla concorrenza dei capitali, vale a dire al meccanismo tramite cui si realizza il livellamento dei profitti, ma da cui anche scaturisce la formazione del saggio generale di profitto»<sup>46</sup>. Difatti, Marx scrive che:

[L]o stesso sviluppo della produttività sociale del lavoro si esprime, progredendo il modo di produzione capitalistico, in una tendenza alla caduta progressiva del saggio di profitto e, d'altro lato, in un aumento costante della massa assoluta del plusvalore o profitto accaparrato; cosicché, nell'insieme, alla diminuzione relativa del capitale variabile e del profitto corrisponde un aumento assoluto di entrambi. Questo duplice effetto [*doppel-seitige Wirkung*] può rappresentarsi, come si è mostrato, solo in un aumento del capitale totale in progressione più rapida di quella in cui discende il saggio di profitto.<sup>47</sup>

La caduta del saggio diminuisce solo relativamente la massa totale dell'accumulazione, dato che la scala di produzione ha il potere di estendersi più velocemente di quanto non diminuisca il saggio stesso. Ecco perché il Moro può affermare che «periodicamente, il conflitto tra i fattori contrastanti esplose in crisi [che] sono sempre soluzioni violente solo temporanee delle contraddizioni esistenti, eruzioni violente che ristabiliscono per il momento l'equilibrio turbato»<sup>48</sup>. La contraddittorietà della legge della caduta del saggio «turba le condizioni date in cui si svolge il processo di circolazione e riproduzione del capitale» provocando «improvvisi arresti e crisi del processo produttivo», ma a quest'ultime segue un ulteriore aumento della produzione e dunque il ristabilimento della riproduzione del circolo<sup>49</sup>. Le crisi sono perciò destinate a ripetersi ciclicamente all'interno di una struttura le cui contraddizioni immanenti non rendono manifesta alcuna intrinseca tendenza alla *dialektische Aufhebung* delle stesse, ma puntano piuttosto verso la continua riproduzione di un modo di produzione che non s'imbatte mai nei suoi limiti interni<sup>50</sup>. In generale, è necessario dunque comprendere che «gli effetti implicati dalla struttura di produzione non producono, di per sé stessi, alcuna rimessa in causa dei limiti della struttura», anche se possono certamente costituire «una delle condizioni (la

44 K. Marx, *Il Capitale* cit., Libro terzo, pp. 298-308.

45 Ivi, Libro secondo, p. 428.

46 É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico* cit., p. 356.

47 K. Marx, *Il Capitale* cit., Libro terzo, p. 286.

48 Ivi, p. 319.

49 Ivi, p. 319 sgg.

50 Cfr. P. Osborne, *A sudden topicality. Marx, Nietzsche and the politics of crisis*, «Radical Philosophy» 160 (2010): «a 'barrier' (*Schranke*) is not quite the same thing as a 'limit' (*Grenze*), in that a barrier (unlike a certain conception of limit) can *always* in principle be overcome. Furthermore, the existence of certain inherent limits (relative to formal possibility) is not itself a barrier to *infinite* expansion. There is no contradiction in the idea of an infinite expansion within limits» (pp. 19-26).

‘base materiale’) di un’altra risultanza, di una dinamica estrinseca a quella determinata struttura di produzione», vale a dire una delle condizioni della lotta di classe<sup>51</sup>. Difatti, non è possibile pensare «il processo di trasformazione dei ‘limiti’ della struttura» se non in riferimento ai «diversi ‘tempi’ inerenti rispettivamente alla struttura economica ed alla lotta di classe», nonché alla «loro articolazione all’interno della struttura sociale»<sup>52</sup>. Come sottolineato da Althusser in *Contradiction et surdétermination*, «tutta l’esperienza rivoluzionaria marxista» mostra che la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione, a sua volta incarnata nella contraddizione tra le due classi in lotta, «è sufficiente a definire una situazione in cui la rivoluzione è ‘all’ordine del giorno’, ma non può, per propria semplice virtù diretta, provocare una ‘situazione rivoluzionaria’, e a maggior ragione una situazione di rottura rivoluzionaria e il trionfo della rivoluzione». Per trasformare in senso attivo questa contraddizione e renderla veramente proficua, è necessario che tutta una serie di circostanze, correnti e contraddizioni anche profondamente diverse tra loro si accumulino e «si ‘fondano’ in una unità di rottura»<sup>53</sup>.

La fase di transizione da un modo di produzione a un altro si mostra quindi «come una collisione, o anche una collusione, tra tempi diversi». Tuttavia, i tempi in questione non sono soltanto quelli, già citati, della struttura economica, della lotta politica, dell’ideologia, etc. ma anche i tempi che concernono la coesistenza di diversi modi di produzione all’interno così come all’esterno del modo di produzione dominante<sup>54</sup>. Se da una parte, infatti, nel mondo industrializzato possono sussistere o addirittura combinarsi tra loro diverse forme di sfruttamento e di mestieri, dando vita alle cosiddette *Zwitterformen*, dall’altra è possibile che un confronto tra temporalità storiche differenti, come ad esempio quello tra Occidente capitalistico e Oriente agricolo, produca inedite opportunità di rigenerazione sociale.

Abbandonati quei pregiudizi che lo avevano spinto a considerare l’Impero zarista come il «luogo di una immota barbarie asiatica», a partire dagli anni Settanta Marx si convince di avere a che fare con «un paese in fibrillazione», prossimo a profonde trasformazioni sociali<sup>55</sup>. Il filosofo affronta una scottante questione: «se la Russia debba cominciare col distruggere la comune agricola [...] per passare di qui al regime capitalista, o invece possa, senza incorrere nei lutti e nelle sofferenze di questo regime, farne proprie le conquiste sviluppando il retaggio del suo passato storico»<sup>56</sup>. Il Moro chiarisce immediatamente che i suoi precedenti schizzi circa la genesi del capitalismo riguardavano l’Occidente europeo, ma non possono in alcun modo essere metamorfosati «in una teoria

51 É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico* cit., pp. 357-360. Cfr. A. Burgio, *Strutture e catastrofi. Kant, Hegel, Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2000: pur sottolineando che «un destino di crisi [è] inscritto nella costituzione materiale del sistema» capitalistico, Marx non perde mai di vista la «funzione decisiva» che svolge, all’interno delle «dinamiche storiche concrete», il fattore soggettivo ai fini dello sviluppo dei processi di trasformazione (pp. 186-198).

52 É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico*, cit., p. 360.

53 L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, in *Per Marx*, Milano - Udine, Mimesis, 2008, pp. 90-91. A ben vedere, già nella *Vorwort* del 1859 Marx afferma che lo sviluppo delle forze produttive crea «le condizioni materiali» per la soluzione dei rapporti di produzione borghese, lasciando intendere che per trasformare la società sarà necessario l’intervento di fattori extra-economici.

54 É. Balibar, *Sui concetti fondamentali del materialismo storico* cit., pp. 369-375.

55 A. Burgio, *Strutture e catastrofi* cit., pp. 199-208.

56 K. Marx, *Alla redazione dell’«Oiečestvennye Zapiski»*, in K. Marx - F. Engels, *India Cina Russia*, a cura di B. Maffi, Milano, il Saggiatore, 2008, p. 244.

storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli, in qualunque situazione storica essi si trovino». Anche «eventi di un'analogia sorprendente», in ambienti storici diversi, possono produrre, infatti, «risultati del tutto differenti»: è dunque necessario studiare separatamente tutti i fenomeni e poi metterli a confronto, evitando di ricorrere al «*passe partout* di una filosofia della storia, la cui virtù suprema è d'essere soprastorica»<sup>57</sup>. La comune rurale russa (*obščina*), ad esempio, gode di una serie di circostanze assolutamente uniche, che la rendono il possibile «punto di appoggio» di una vera e propria «rigenerazione sociale»<sup>58</sup>. Essa è «ancora stabilita sull'intera estensione» di un paese che non è certo isolato dal «mondo moderno», ma non è nemmeno «preda di un conquistatore straniero»; ciò significa, ammesso che la si riesca a liberare da tutte le miserie e le deleterie influenze che l'attaccano da ogni parte, che l'*obščina* potrebbe un giorno appropriarsi di tutte le «conquiste positive» (scientifico-tecnologiche) della produzione capitalistica senza dover necessariamente passare per le sue forche caudine, fino ad arrivare a «svilupparsi direttamente come elemento della produzione collettiva su scala nazionale»<sup>59</sup>. Il futuro della Russia, dunque, non deve per forza coincidere con il passato dell'Europa, poiché «la grande somma di contraddizioni» che riguardano il paese zarista, unitamente alle rare circostanze in cui si trova, lasciano pensare che, attraverso un intenso lavoro politico, esso possa direttamente accedere a un'inedita fase di rinascita sociale, costruendo una modernità alternativa a quella capitalistica<sup>60</sup>. E se da una parte è possibile che in Oriente si compia un simile passaggio, dall'altra è lecito ipotizzare che l'Occidente uscirà un giorno dal suo «stato di crisi» ritornando «al tipo 'arcaico' della proprietà comune»: il che non deve essere certamente interpretato come un nostalgico ritorno alle origini, ma come «una rinascita (*a revival*) in una forma superiore (*in a superior form*) di un tipo sociale arcaico», nei termini, cioè, di una nuova società che si forma inglobando e sviluppando elementi appartenenti a una temporalità differente da quella capitalistica<sup>61</sup>. Nessuna profezia, nessuna concezione unilineare e stadiale del tempo storico caratterizza l'analisi marxiana, che è anzi segnata dalla consapevolezza che, «come nelle formazioni geologiche, v'è nelle formazioni storiche tutta una serie di tipi primari, secondari, terziari ecc.» che conferiscono al tempo una forma estremamente complessa e stratificata, aprendo di continuo proficui spiragli per la costruzione di nuovi scenari sociali<sup>62</sup>.

57 Ivi, pp. 245-246.

58 K. Marx, *Lettera a Vera Zasulič dell'8 marzo 1881*, in K. Marx - F. Engels, *India Cina Russia* cit., pp. 246-247.

59 K. Marx, *Dagli abbozzi preliminari alla lettera a Vera Zasulič*, in K. Marx - F. Engels, *India Cina Russia*, pp. 247-255. Su questo punto si veda V. Morfino, *Marx e la Russia*, «Quaderni Materialisti» 18 (2019), pp. 43-53.

60 L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione* cit., pp. 86-90.

61 K. Marx, *Dagli abbozzi preliminari alla lettera a Vera Zasulič* cit., p. 248. Le espressioni qui impiegate da Marx sono ricavate da *Ancient Society* (1877) di Lewis H. Morgan. Cfr. K. Marx, *Quaderni etno-antropologici*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, Vol. XXVI, a cura di F. Vidoni e S. Bracaletti, Napoli, La città del sole, 2020, pp. 17-212.

62 K. Marx, *Dagli abbozzi della lettera a Vera Zasulič* cit., pp. 318-319. Incredibilmente vicine a queste, sono le riflessioni di Koselleck in *Zeitschichten*: «Mein Thema lautet ‚Zeitschichten‘. Und ich darf vorausschicken, daß ich als Historiker keine physikalisch oder biologisch begründeten Aussagen zu machen fähig bin. Eher bewege ich mich im Bereich der Metaphern: ‚Zeitschichten‘ verweisen auf geologischen Formationen, die verschieden weit und verschieden tief zurückreichen und die sich im Laufe der sogenannten Erdgeschichte mit verschiedenen Geschwindigkeiten verändert und voneinander abgehoben haben. [...] Die üblichen Weisen der Historiker, Zeit

### 3. Da Nietzsche a Hayek

#### 3.1. La niaiserie dei moderni

Tra i principali bersagli della sferzante e irriverente critica che Friedrich Nietzsche muove nei confronti della modernità europea e ad alcuni dei suoi più illustri rappresentanti, vi è certamente la fede che quest'ultimi ripongono nella linearità e nella cogenza del progresso storico. «Il 'progresso' – scrive Nietzsche nel 1888 – è semplicemente un'idea moderna, cioè un'idea falsa. L'europeo di oggi resta, nel suo valore, profondamente al di sotto dell'europeo del Rinascimento»; difatti, «la prosecuzione di uno sviluppo *non* è assolutamente, per una qualsivoglia necessità, elevazione, potenziamento, consolidamento»<sup>63</sup>. Moti rivoluzionari come quelli che hanno condotto agli eventi della Comune di Parigi non provano che l'umanità segue «una evoluzione verso qualcosa di migliore o di più forte o di più elevato», ma anzi rappresentano il sintomo di un bimillenario processo di *décadence*, le cui origini risalgono a Socrate e a Platone, e il cui snodo fondamentale è da rintracciarsi nella diffusione della fede cristiana<sup>64</sup>. Se è chiaro, da una parte, che modernità e filosofie progressive della storia non possono essere concepite come fenomeni disgiunti, dall'altra è certamente evidente che il mito moderno del progresso non è altro che l'erede diretto e secolarizzato dell'escatologia presente nelle Sacre Scritture. Così come le predicazioni evangeliche convinsero gli indigenti che un giorno Dio avrebbe concesso loro la grazia eterna, liberandoli definitivamente dal male, dalle lacrime e dal dolore, così i moderni credono, infatuati dalle promesse insite nelle utopie progressistiche, di poter eliminare tutte le contraddizioni che caratterizzano la realtà, ponendo per sempre fine a quelle ingiustizie e a quelle disuguaglianze che abitano il mondo. Ma cosa significa – si chiede Nietzsche in *Ecce homo* – «[c]onsiderare tutte le crisi in genere come un'obiezione, come qualcosa che bisogna *eliminare*? In fondo, si tratta soltanto di una pernicioso illusione: «è la *niaiserie par excellence*, nel complesso, una vera disgrazia nelle sue conseguenze, un destino di sciocchezza –, di tale sciocchezza quasi come lo sarebbe la volontà di eliminare il maltempo – magari per compassione per la povera gente»<sup>65</sup>. La crisi è infatti parte ineliminabile dell'esistente e ne costituisce, per così dire, l'essenza: poiché contraddizione e realtà coincidono, pretendere di superare ogni contraddizione non significa altro che credere, ingannandosi, di poter negare la realtà. Chiunque tenti di compiere un'operazione di questo genere non può che inevitabilmente ricadere nella miseria degli assoluti metafisici, oppure restare imbrigliato nelle maglie di costruzioni logico-razionali totalizzanti assolutamente ingannevoli e fallaci<sup>66</sup>. Per Nietzsche «[l]a crisi si definisce dunque come crollo dell'egemonia, cioè

---

zu behandeln, sind bekanntlich doppelartig: Entweder wird Zeit linear, gleichsam als Zeitpfeil dargestellt, sei es teleologisch oder sei es mit offener Zukunft. In diesem Fall handelt es sich um eine irreversible Form von Ablauf. Oder aber Zeit wird rekurrent und kreisläufig gedacht. Dieses Modell [thematisiert] die Widerkehr des grundsätzlich Gleichen [...]. Von beiden Modellen läßt sich sagen, daß sie unzulänglich sind, denn jede geschichtliche Sequenz enthält sowohl lineare wie rekurrente Elemente. [...] [D]ie historischen Zeiten bestehen aus mehreren Schichten, die wechselseitig aufeinander verweisen, ohne zur Gänze voneinander abhängen» (R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 19).

63 F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 5-6.

64 *Ibidem*.

65 F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Milano, Adelphi, 1991, p. 130.

66 Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002: «Il 'si' di Nietzsche si oppone al

come il manifestarsi di una realtà disgregata, caratterizzata da spinte e contropunte non componibili, ognuna delle quali avanza la pretesa a ragione ma in realtà non è che *una* ragione». Ne consegue che la «[c]oscienza della crisi» coincide con la «consapevolezza di una realtà strutturalmente non-conciliabile»<sup>67</sup>.

Questo riconoscimento filosofico della realtà come totalità non componibile, come piano costellato di contraddizioni insuperabili, trova un importante corrispettivo nel dispiegarsi delle logiche interne al sistema capitalistico, per cui la crisi non è un «elemento perturbatore contingente, [...] un 'disturbo' rispetto ad una formazione economico-sociale compatta e razionale nella sua sostanza», bensì «il principio di costituzione della realtà sociale, il suo fondamento, la sua intelaiatura»<sup>68</sup>. In un certo senso, nel *Wille zur Macht* nietzscheano, che respinge le utopie progressistiche in nome di un'accettazione dionisiaca della tragicità dell'esistenza e che rifiuta le visioni lineari e stadiali del tempo storico scegliendo di abbracciare l'*ewige Wiederkehr des Gleichen*, è implicita dunque l'assunzione dell'«orizzonte capitalistico come orizzonte ultimo»<sup>69</sup>. L'abbandono definitivo di ogni fede nella κρίσις teologica e nei suoi moderni derivati rivoluzionari non si risolve in un «declino e ritirarsi della potenza dello spirito», che sarebbe proprio del nichilismo passivo, ma in una «accresciuta potenza dello spirito», accessibile soltanto a quegli individui capaci di dire 'sì' alla vita malgrado tutte le insensatezze e i dolori che la caratterizzano<sup>70</sup>. L'oltre-uomo legge il divenire storico, con tutti i suoi conflitti e le sue contraddizioni, in chiave naturalistica, senza rimpiangere quegli artifici ideologici che permettevano d'individuare nel suo svolgimento un progresso generale e costante del genere umano o anche soltanto la possibilità di un riscatto collettivo<sup>71</sup>. Così facendo, egli arriva a prefigurarsi – per dirlo con le parole di Benjamin – come «der erste der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt», cioè come colui che per primo realizza quel «culto *sans [t]rêve et sans merci*» che è proprio del regime capitalistico<sup>72</sup>. Al venir meno di Dio e di tutti quegli Assoluti presso cui l'angoscia dell'uomo aveva fino ad allora trovato riparo, lo *Übermensch* contrappone la consapevole e serena accettazione dell'eterno ritorno, mostrando di poter sopportare attivamente il peso delle contraddizioni che qualificano l'esistente, quindi anche dello sfruttamento, delle disuguaglianze, delle sopraffazioni e delle ingiustizie su cui si fondano le moderne società occidentali. Nell'eterna rotazione della ruota dell'essere, le crisi che periodicamente affliggono il sistema capitalistico non rimandano ad alcuna possibile trasformazione radicale della realtà vigente, ma si

---

'no' della dialettica; l'affermazione alla negazione della dialettica; la differenza alla contraddizione dialettica; la gioia, il godimento al lavoro dialettico; la leggerezza, la danza alla pesantezza dialettica; la bella irresponsabilità alle responsabilità dialettiche» (p. 33). Per una ricostruzione storica della dissoluzione del sistema dialettico hegeliano si veda K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 2000. Per un'interpretazione del nichilismo nietzscheano come momento di concreta ricerca di rifondazione del sapere cfr. invece M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1975.

67 L. Cortella, *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas*, Napoli, Guida, 1981, pp. 8-9.

68 Ivi, p. 9.

69 Ivi, pp. 9-11.

70 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Firenze - Milano, Bompiani, 1995, p. 17.

71 Su questo punto si veda il monumentale studio di D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

72 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, Genova, il melangolo, 2018, pp. 58-67.

ripetono ciclicamente nella salvaguardia dell'ordine preconstituito, di cui pur si riconoscono le caratteristiche eminentemente tragiche<sup>73</sup>.

### 3.3. Crisi come modo di governo

I primi decenni del Novecento sono caratterizzati dal diffondersi, sul territorio europeo, della cosiddetta filosofia della crisi. Per molti intellettuali – tra cui Huizinga, Ortega y Gasset, Husserl, Freud, Valéry, Guénon, Spengler e Schweitzer – il vecchio continente si configura come l'oggetto di un terribile imbarbarimento, mentre il suo futuro si manifesta come un tempo estremamente cupo, funesto o, nella migliore delle ipotesi, insondabile. Alla fine della Prima guerra mondiale, pare infatti che la crisi non possa più essere interpretata nei termini di una «cesura» attraverso cui il processo di civilizzazione raggiunge un grado più alto del suo sviluppo, ma soltanto come «soglia ultima», al di là della quale si apre il rischio di un'incontrollabile deriva<sup>74</sup>. Si moltiplicano allora non soltanto le reazioni critiche nei confronti delle fedi illuministiche in un costante miglioramento civile e morale del genere umano, ma anche i sentimenti di sfiducia verso le democrazie – sempre più spesso considerate corrotte e livellatrici – e i sospetti verso un mondo ormai dominato dalla tecnica, dall'industrializzazione e dai processi di massificazione. La sensazione generale, per dirla con Spengler, è che l'Europa abbia raggiunto il culmine della propria vecchiaia, che sia entrata nella fase finale del proprio ciclo vitale e che, nonostante gli incredibili progressi tecnologici e scientifici, si stia per dirigere, più o meno velocemente, verso un mesto quanto inevitabile declino (*Untergang*).

Friedrich A. von Hayek, massimo teorico del neoliberalismo, è senza dubbio figlio di questa turbolenta atmosfera che avvolge il continente europeo nella prima metà del XX secolo. La Vienna nella quale l'autore nasce e cresce è una città estremamente inquieta, che percepisce nitidamente l'ormai prossimo *finis Austriae*. Ma il progetto filosofico hayekiano, a un tempo «nuovo paradigma di governo» e «nuovo meccanismo di civilizzazione», si presenta come esplicito tentativo di fornire una risposta adeguata alle oscure profezie dei filosofi della crisi<sup>75</sup>.

Negli anni della sua gioventù Hayek lavora soprattutto a una teoria monetaria del ciclo economico: basandosi su premesse di stampo neoclassico, individua nell'eccessiva elasticità del sistema creditizio e nel risparmio forzato derivante da quest'ultima la causa principale della ricorrenza delle crisi economiche nel modo di produzione capi-

73 «[L]a vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare [...] oggi si vaneggia in ogni dove, perfino sotto scientifici travestimenti, di condizioni di là da venire della società, da cui dovrà scomparire il suo 'carattere di sfruttamento' – ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse di inventare una vita che si astenesse da ogni funzione organica. Lo 'sfruttamento' non compete a una società guasta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l'essenza del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita. – Ammesso che questa, come teoria, sia una novità – come realtà è il fatto originario di tutta la storia: si sia fino a questo punto sinceri verso sé stessi!» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1977, p. 177).

74 R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016, pp. 19-50. Su questo punto, cfr. anche M. Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Torino, Loescher, 1982.

75 M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 38-39.



talistico<sup>76</sup>. Opponendosi radicalmente alle riflessioni dell'economista inglese John M. Keynes, per cui le crisi sono dovute al sottoconsumo e possono perciò essere evitate o risolte ricorrendo a un forte sostegno pubblico della domanda, il pensatore austriaco sostiene che il segreto delle fluttuazioni che ciclicamente colpiscono l'economia di mercato risieda dunque nei meccanismi interni al sistema bancario. Tuttavia, l'incredibile successo ottenuto dalle teorie keynesiane tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento, unitamente all'acquisita consapevolezza che alcune importanti aporie inficiano la sua teoria monetaria del ciclo, spinge Hayek a spostare l'attenzione su questioni di carattere più filosofico e politico.

Preoccupato per il catastrofismo primonovecentesco, così come per i disastri provocati dai fascismi e per il crescente consenso accordato alle ideologie marxiste, l'autore, negli anni della sua maturità, giunge a stilare i capisaldi teorici del neoliberalismo, corrente di pensiero che non soltanto si propone di salvare le società occidentali dalle minacce che le assediano, ma anche e soprattutto di illuminare una sicura via dello sviluppo per la comunità globale. Per l'attuazione di questo prospetto, però, è anzitutto necessario che i popoli abbandonino qualsiasi tentativo di perseguire scopi condivisi e, in seconda istanza, che le società adattino ogni loro struttura a quello che Hayek chiama *κόσμος*, cioè l'«ordine spontaneo» del mercato<sup>77</sup>. Il filosofo austriaco sostiene, infatti, che sia impossibile raggiungere, per mezzo di piani coscienti, fini comuni: l'unico progresso veramente realizzabile è quello che si ottiene affidandosi ai principi del libero mercato, considerato come il frutto di un'evoluzione involontaria del genere umano. Bisogna quindi lasciare che gli individui, intesi come agenti economici, si muovano liberamente nella ricerca del soddisfacimento dei loro particolari egoismi<sup>78</sup>. E per la realizzazione di questo progetto – e qui risiede una delle caratteristiche più innovative della proposta hayekiana – è possibile, anzi necessario, ricorrere a un intervento *attivo* da parte delle autorità governative: qualsiasi aiuto deliberato e artificiale, infatti, è perfettamente lecito se l'obiettivo primario rimane quello di conformare la società civile all'ordine cosmico del mercato<sup>79</sup>. «L'economia di mercato», in questo senso, «indica, costituisce l'indice generale» sotto cui collocare «la regola destinata a definire tutte le azioni di governo»: ciò significa, in poche parole, che bisogna arrivare a «governare *per* il mercato, piuttosto che governare *a causa* del mercato»<sup>80</sup>. Il capitalismo, con le sue logiche concorrenziali e

76 Cfr. F.A. von Hayek, *Geldtheorie und Konjunkturtheorie*, Salzburg, Wolfgang Neugebauer, 1976.

77 F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e dell'economia politica*, Milano, il Saggiatore, 1986, p. 51.

78 È chiara, qui, l'influenza esercitata su Hayek da Mandeville e le sue tesi circa il legame sussistente tra vizi privati e virtù pubbliche.

79 «[I]l liberalismo 'rinnovato', lungi dall'emettere condanne di principio dell'intervento statale in quanto tale, sostituisce all'alternativa 'intervento o non-intervento?' la questione di sapere *quale debba essere la natura* di questo intervento, e in ciò sta tutta la sua originalità. Ancor più precisamente, il punto è distinguere gli interventi legittimi e quelli illegittimi. Ciò appare in modo molto esplicito ne *La via della schiavitù*: 'Il problema se lo Stato debba o non debba 'agire' o 'interferire' induce a porre un'alternativa del tutto sbagliata, e l'espressione *laissez-faire* è una descrizione molto ambigua e sviante dei principi sui quali si basa la politica liberale'. Insomma, 'quel che importa è la natura, non il volume delle pubbliche attività'. Gli interventi governativi che Hayek condanna sono quelli che si propongono di perseguire «obiettivi sociali»; giudicati positivamente, invece, sono gli interventi che si battono per la difesa del «diritto privato» (P. Dardot - C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberalista*, Roma, DeriveApprodi, 2019, pp. 216-236).

80 M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltri-

il suo modello d'impresa, deve essere assunto come una «norma generale di vita», come una legge cui debbono adattarsi tanto i governati quanto i governanti. La razionalità economica deve infatti sia poter penetrare nei «meandri più intimi» del semplice cittadino sia far breccia nei più grossi e complessi apparati dello Stato, fino al punto di trasformare quest'ultimo in una vera e propria impresa privata<sup>81</sup>. Così facendo, si giungerà finalmente ad assegnare al κόσμος «le prerogative della politica, tra cui quell'autonomia che consente di governare sé stesso *iuxta propria principia*»<sup>82</sup>.

Tuttavia, se è vero che il capitalismo avanzato è, come lo ha definito Schumpeter, *schöpferische Zerstörung*, ne consegue che nella logica interna al progetto neoliberale è implicita la sua inevitabile tendenza a trasformarsi in governo dell'emergenza. Ogni crisi, all'interno del κόσμος, produce una decisione preordinata, una scelta funzionale alla conservazione del sistema; ma essendo quest'ultimo, per sua stessa natura, perennemente instabile, ogni decisione produce a sua volta nuove crisi, nuovi dissesti, che si ripetono all'infinito. Non c'è spazio per alcuna decisione veramente risolutrice nel cosmo di mercato: la crisi impone continuamente il salvataggio di un ordine che viene presentato come insostituibile, ma che non può raggiungere alcun saldo e definitivo equilibrio<sup>83</sup>. Si può allora intuire perché Foucault abbia considerato l'espressione nietzscheana del «vivere pericolosamente» come la massima del neoliberalismo: non potendo – e non dovendo – essere concepibili alternative a un sistema che è costantemente in crisi, «gli individui sono posti continuamente in condizione di pericolo, o piuttosto indotti a provare la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro futuro come gravidi di pericolo»<sup>84</sup>. L'emergenza funge così da vero e proprio *instrumentum* ai fini della conservazione e del rafforzamento dell'ordine esistente, attraverso un'azione che si esercita a modificare, plasmare e ammansire il comportamento di coloro che potrebbero trasformarsi in temibili nemici politici se la loro esistenza non fosse eternamente precarizzata. In questo senso, all'interno del regime neoliberale, la crisi arriva ad assumere una vera e propria connotazione biopolitica, operando «come dispositivo di governo» e assolvendo «pienamente a una funzione governamentale nel produrre e regolare le condotte delle forme di vita»<sup>85</sup>.

---

nelli, 2020, p. 112.

81 P. Dardot - C. Laval, *La nuova ragione del mondo* cit., pp. 27-28.

82 D. Gentili, *Crisi come arte di governo* cit., p. 84.

83 Servendosi di un termine già impiegato da Nietzsche, Hayek definisce il neoliberalismo come *Lebenspartei*: così facendo, pur criticando aspramente il partito di classe marxista, situa la propria ideologia al di là di tutte le parti, negando la legittimità di ogni opposizione. «*There is no alternative*», del resto, sarà uno degli slogan preferiti di Margaret Thatcher, primo ministro del Regno Unito dal 1979 al 1990 e aperta sostenitrice delle teorie hayekiane.

84 M. Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., p. 68.

85 D. Gentili, *Crisi come arte di governo* cit., p. 77.

IL ROMPICAPO DELL'IDENTITÀ OPERAIA  
TRA PAROLA E LAVORO.  
JACQUES RANCIÈRE STUDIOSO  
DEL MOVIMENTO OPERAIO

EDOARDO GIRARDI

1. *Storia e sapere operai*

Tra il 1973 e l'inizio degli anni '80 Jacques Rancière, allievo della scuola dello strutturalismo marxista, si dedica assiduamente allo studio del movimento operaio francese. Per un decennio abbondante, lo studioso decide di lavorare «lontano dalla teoria» per concentrarsi sull'esegesi di testi di figure per lo più marginali della tradizione operaia: «tutto ciò che [...] poteva essere stato scritto a nome della classe operaia, dalle *brochures* repubblicane ai manifesti corporativi, dai testi di lotta ai minuziosi regolamenti delle associazioni, dai manifesti socialisti agli appelli all'unione di classe»<sup>1</sup>.

L'approccio di Rancière allo studio del movimento operaio francese ha le proprie radici nella critica nei confronti del pensiero di Louis Althusser, nonché nell'esperienza di militanza nell'area gauchiste intrapresa a seguito dell'esplosione del movimento del '68<sup>2</sup>. Il distacco dall'ex maestro e dall'approccio filosofico strutturalista si consuma in due opere, *Sur la théorie de l'idéologie* e *La leçon d'Althusser*, tese a criticare la rigida distinzione epistemologica operata da Althusser tra ideologia e teoria. Rancière imputa al maestro di relegare qualsiasi sapere non formalizzato e non teorico, definito «ideologia», alla mera funzione di «coesione sociale», e dunque di riproduzione del dominio di classe<sup>3</sup>. Per Althusser infatti è tramite l'ideologia che la classe dominante si costituisce come tale, giustificando il proprio ruolo e imponendo i propri principi alla classe dominata: essa plasma il rapporto dei soggetti con il mondo, agendo da struttura significativa di mediazione con il reale. In altri termini, l'ideologia, tanto quella espressa dai bor-

1 A. Faure - J. Rancière (éds.), *La parole ouvrière 1830-1850*, Paris, Union générale d'éditions, 1976, p. 340.

2 Rancière ha militato nell'organizzazione maoista-spontaneista *Gauche prolétarienne* dal 1969 al 1973, anno del suo scioglimento; cfr. J. Rancière, *La méthode de l'égalité*, Paris, Bayard, 2012, pp. 36-44. Per approfondire il rapporto tra Althusser e Rancière, che nel 1965 aveva partecipato all'opera fondamentale del grande filosofo marxista *Lire le Capital*, cfr. D. Palano, *Lo scandalo dell'uguaglianza*, «Filosofia politica» 25 (2011), 3, pp. 502-520; G. Campailla, *L'intervento critico di Rancière*, Roma, Meltemi, 2019, cap. VI; A. Birnbaum, *Égalité radicale: diviser Rancière*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018, pp. 106-126; N. Brown, *Althusser's lesson, Rancière's error and the real movement of history*, «Radical Philosophy» 170 (2011), pp. 16-24.

3 Cfr. J. Rancière, *Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser*, in «L'homme et la société», 27 (1973), p. 39, poi in J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, Parigi, La fabrique éditions, 2011, p. 218.

ghesi quanto quella dei proletari, è un vettore di assoggettamento che agisce a livello inconscio<sup>4</sup>. La forma di conoscenza teorica d'altra parte è dotata di una propria autonomia rispetto all'ideologia, in quanto la sua funzione non è quella di mediare e riprodurre i rapporti sociali quanto di fornire la conoscenza dell'oggetto cui si riferisce: nel caso del materialismo storico, lo sviluppo della storia come storia della lotta di classe<sup>5</sup>. Althusser sostiene inoltre che questo ruolo della teoria è implicito nelle dichiarazioni di Lenin intorno alla spontaneità delle masse e al ruolo del partito bolscevico: solo grazie alla teoria marxista, trasmessa agli operai dagli intellettuali borghesi, per Lenin sarebbe possibile sviluppare una coscienza autonoma di classe<sup>6</sup>.

Ciò che interessa Rancière sono le ricadute politiche dell'epistemologia althusseriana. Influenzato dagli studi di Michel Foucault sui dispositivi di controllo della società borghese, dalle riflessioni del gruppo *Socialisme ou Barbarie* sul legame tra organizzazione bolscevica e potere burocratico sovietico, da studi come quelli dello storico E.P. Thompson sulla formazione della forza-lavoro tramite l'espropriazione del sapere operaio e la creazione della disciplina di fabbrica<sup>7</sup>, Rancière afferma che il «teoreticismo» di Althusser non sia altro che una riproposizione del pensiero della classe dominante, una «teoria della dominazione necessaria»<sup>8</sup>. L'autore sottolinea che l'autonomia della pratica teorica implica la necessità dell'istituzione di un potere burocratico di controllo dei soggetti oppressi, considerati intrinsecamente assoggettati al dominio ideologico, incapaci di esprimere un pensiero autonomo e conflittuale. Concetti come «classe operaia», «proletariato» e «masse» acquistano così un ruolo ambiguo, venendo concepiti al contempo come soggetti attivi della trasformazione sociale futura e come realtà presente da negare e correggere da parte dell'avanguardia burocratica in grado di interpretare correttamente lo sviluppo della storia. Seguendo questa linea, il discorso marxista che prospetta l'autoemancipazione della classe operaia diventa un discorso del controllo e della soggezione al partito, il quale viene considerato al contempo come negazione della coscienza della classe e, con una logica metonimica, come espressione reale e compiuta di quest'ultima<sup>9</sup>.

4 Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 123, 146, 207-208. Non ci si addentrerà nell'analisi della dottrina di Althusser, complessa e soggetta a numerosi ripensamenti sostanzialmente sminuiti da Rancière. Come nota Palano, «se dopo la rivolta studentesca Althusser intraprende un percorso parzialmente autocritico [...] la linea di Rancière non muta sostanzialmente: ai suoi occhi, la svolta di Althusser [...] non mette in alcun modo in questione i presupposti di fondo né, soprattutto, l'idea di una netta distinzione fra ideologia e scienza» (D. Palano, *Lo scandalo dell'uguaglianza* cit., p. 508).

5 L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Parigi, Maspero, 1965, tr. it. parziale di R. Rinaldi - V. Oskian, Feltrinelli, Milano 1968, pp. 162-163. Cfr. L. Althusser, *Per Marx* cit., p. 146

6 Cfr. *ivi*, pp. 8, 146. Althusser si riferisce alle posizioni contenute in V. Lenin, *Che fare?*, tr. it. di L. Amadesi, Roma, Editori Riuniti, 1968.

7 Rancière fa riferimento ai primi corsi tenuti da Foucault al Collège de France e a M. Foucault, *Surveiller et punir*, Parigi, Gallimard, 1975, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976; cfr. J. Rancière, *La méthode de l'égalité* cit., pp. 71-72; J. Rancière, *La leçon d'Althusser* cit., p. 29 nota 2. Per un'analisi delle tematiche trattate dalla rivista «Socialisme ou Barbarie» cfr. l'introduzione a M. Baccini - A. Tartarini (eds.), *Socialisme ou barbarie. Antologia critica*, Parma, Guanda, 1969. Il testo di Thompson cui si fa riferimento è E.P. Thompson, *Time, work-discipline and industrial capitalism*, «Past and Present» 38 (1967), pp. 56-97.

8 J. Rancière, *La leçon d'Althusser* cit., p. 138.

9 Questa riflessione, che è il cuore delle critiche rivolte ad Althusser, è ben riassunta nel capitolo V di J. Rancière, *La leçon d'Althusser* cit. Da notare sono le profonde assonanze con critiche di stampo *gauchiste* al pensiero di Lenin. Nella vasta letteratura su questo tema, si segnalano a mo' di esempio, oltre alle posizioni del già citato *Socialisme ou Barbarie*, D. Cohn-Bendit, *Le gauchi-*

Per uscire da questa contraddizione è necessario, sostiene Rancière, ipotizzare ed indagare un'intelligenza diversa, proletaria, il cui principio egli scorge nelle tesi maoiste, che affermano la «competenza delle masse»<sup>10</sup>, interpretata dall'autore come «la comprensione e la capacità di articolare discorsivamente l'esperienza di oppressione e le possibilità di emancipazione»<sup>11</sup>. Sgretolando il teoreticismo di Althusser, Rancière può definire il proprio nuovo campo di ricerca: quello sulle ideologie eterodosse del movimento operaio francese, in un'operazione di «recupero di vicende perdute o relegate ai margini della rappresentazione teleologica al cui apice si colloca la fondazione scientifica del marxismo»<sup>12</sup>. Se la teoria appare a Rancière nient'altro che «la sistematizzazione delle idee e delle pratiche delle masse» in grado di operare un «rovesciamento» di tali idee e pratiche a favore di un «potere organizzativo»<sup>13</sup>, d'altra parte, come Althusser, egli intende le ideologie come conoscenze pratiche, espressione di una coscienza collettiva, ossia forme della soggettività. Non si propone tuttavia di analizzarle estrinsecamente, tramite concetti del marxismo ortodosso: seguendo il principio del riconoscimento dell'intelligenza delle masse, la ricerca si pone su un piano di immanenza con le pratiche e i saperi frutto dei momenti di conflitto, intrattenendo con essi un rapporto ermeneutico con il fine di indagare ed approfondire l'utilizzo e il significato delle parole nelle lotte politiche, nonché le prospettive di emancipazione che la complessa ed eterogenea storia del movimento operaio ha elaborato. Si tratta di analizzare la funzione dei saperi, intesi come espressione di esperienze e processi di soggettivazione, nella storia della lotta di classe. All'«autonomia della teoria» Rancière si propone di sostituire lo studio dell'«autonomia del proletariato», ovvero della formazione di un potere e di un soggetto politico autonomo.

L'insieme di queste convinzioni è alla base delle ricerche che l'autore svolge in questo periodo, in particolare pubblicate sulle pagine della neonata rivista «Les Révoltes Logiques», edita tra il 1975 e il 1981. Se, come afferma lo stesso Rancière, la rivista non aveva un indirizzo tematico preciso, essa tuttavia presentava un metodo e dei fini coerenti<sup>14</sup>. Il nome è altamente significativo: indica la volontà di indagare le «rivolte» come momenti di rottura storica dotati di una propria logica specifica, non riducibile ad un disegno storico universale. Nel pensiero politico tradizionale, la rivolta è considerata come fatto pre-politico, addirittura irrazionale, espressione della furia immediata e spontanea delle masse che si sottraggono per un attimo all'ordine vigente imponendo il caos con la forza<sup>15</sup>. Per la redazione de «Les Révoltes Logiques», la rivolta è invece «pratica della sovversione» che funziona come dispositivo di soggettivazione di classe, produzione

---

*sme, remède à la maladie sénile du communisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1968; M. Rubel, *Marx critique du marxisme: essais*, Paris, Payot, 1974.

10 J. Rancière, *La leçon d'Althusser* cit., p. 45.

11 J.-P. Deranty, *Work in the writings of Jacques Rancière*, in J.-P. Deranty - A. Ross (eds.), *Jacques Rancière and the contemporary scene*, London, Continuum, 2012, p. 192.

12 F. Tomasello, *L'utopia politica dell'emancipazione: Miguel Abensour, Jacques Rancière e le eredità del socialismo utopico*, «Scienza e politica» 56 (2017), p. 79.

13 J. Rancière, *La leçon d'Althusser* cit., p. 70. A riguardo cfr. anche ivi, pp. 44-45; J. Rancière, *Postface*, in J. Rancière - A. Faure (eds.), *La parole ouvrière*, Paris, La fabrique éditions, 2007, p. 334.

14 J. Rancière, *La méthode de l'égalité* cit., pp. 75-83. Per una breve analisi della storia della rivista cfr. K. Ross, *May '68 and its afterlives*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012, pp. 124-126.

15 Per un inquadramento della riflessione politica tradizionale intorno alla rivolta, cfr. D. Di Cesare, *Che cosa vuol dire rivolta?*, in *Il tempo della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020, pp. 37-43.

di autonomia<sup>16</sup>. Con il termine quindi non si indica solo l'insurrezione violenta, quanto le molteplici pratiche di insubordinazione e di sottrazione al comando. Per il collettivo di ricercatori ogni rivolta presenta una sua complessità e una «logica» precipua. Scrive Rancière nel 1976: «la rivolta è guidata da un giudizio che si appiglia su una codificazione di pratiche e di discorsi accettabili o intollerabili. Non delle *sauvageries* ma dei sistemi di regole»<sup>17</sup>. Si profila da queste premesse un lavoro di analisi «microfisica» delle dinamiche politiche e di potere innescate dalle ideologie e dalle pratiche operaie in un dato momento storico<sup>18</sup>.

Condiviso è anche l'approccio alla storia da parte dei redattori e delle redattrici della rivista: le analisi delle rivolte del passato erano strettamente legate «alle domande del movimento degli anni '70». <sup>19</sup> Tale approccio di «storia militante» è descritto puntualmente in un editoriale del 1977:

Siamo entrati [nel campo della storia] seguendo il filo di alcune domande incontrate altrove [...] Questo episodio del passato ci interessa in quanto è un episodio di questo presente in cui si decide il nostro pensiero e la nostra azione [...] Quello che ci interessa: che gli archivi siano discorsi, le «idee» degli eventi, che la storia sia ogni momento una rottura, discutibile solo da qui, solo politicamente.<sup>20</sup>

Questo proposito implica, per la redazione de «Les Révoltes Logiques», il rifiuto della metodologia della storia sociale francese coeva («Sarà bene dire perché, anche se facciamo ricerca sullo stesso terreno [...] non intendiamo fare storia sociale»)<sup>21</sup>. Invitato a contribuire ad un numero della rivista «Mouvement social» dedicato alla riflessione sulla disciplina, il gruppo di ricerca muove una critica all'approccio della storia sociale fortemente in continuità con l'analisi del «marxismo teoreticista» althusseriano prodotta da Rancière negli anni precedenti: la storia sociale metterebbe in secondo piano il valore dell'esperienza e dell'espressione diretta dei soggetti, giudicandole significative solo se ricondotte a fattori oggettivi e strutturali scientificamente provati dallo studioso. Lo sviluppo della classe operaia e i fatti storici ad esso connessi sono infatti interpretati dalla storia sociale come espressione diretta della trasformazione dei rapporti produttivi, dell'organizzazione del lavoro e della tecnologia d'industria; non vengono quindi interpretati secondo criteri immanenti ma sempre in rapporto al dato economico-sociologico.

16 J. Rancière, *La leçon d'Althusser* cit., p. 206.

17 J. Rancière, *La parole ouvrière* cit., p. 9.

18 Il riferimento è alla fortunata formula di Foucault che indica lo studio del «modo in cui [il potere] si esercita concretamente e nel particolare, con la sua specificità, le sue tecniche e le sue tattiche» (M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 10-11).

19 J. Rancière, *La méthode de l'égalité* cit., p. 27.

20 Collectif des Révoltes logiques, *Deux ou trois choses que l'historien social ne veut pas savoir*, «Le mouvement social» 100 (1977), p. 30. Si riprende la definizione che D. Palano dà dell'approccio storico di S. Bologna, che adottava «un criterio 'politico' nella scelta dei temi» e «l'idea di utilizzare il passato come chiave di lettura per il presente»; cfr. D. Palano, *Nel cervello della crisi. La storia militante di Sergio Bologna tra passato e presente*, «Tysm Literary Review» 9 (2013), <https://tysm.org/nel-cervello-della-crisi-la-storia-militante-di-sergio-bologna-tra-passato-e-presente/>.

21 Collectif des Révoltes logiques, *Deux ou trois choses que l'historien social ne veut pas savoir* cit., p. 30. In particolare, vengono citati e criticati studiosi quali Patrick Fridenson, Jean Maitron, Rolande Trempe.

La redazione de «Les Révoltes Logiques» afferma che questo schema interpretativo sarebbe viziato da un pregiudizio: il ritenere che un maggiore sviluppo economico coincida con un più alto livello di coscienza proletaria. Pregiudizio che da un lato è funzionale allo svilimento della coscienza proletaria presente in nome di quella futura, e quindi all'ideologia del controllo bolscevica; dall'altro, che può essere messo in questione da altre metodologie storiche che non pretendano di definire lo sviluppo della classe operaia in base a criteri ad esso esterni. Rifiutando tanto da un punto di vista metodologico quanto politico il positivismo della storia sociale, Rancière mette quindi a punto un proprio metodo d'indagine storica, caratterizzato dal tentativo di porsi su un piano di immanenza con l'oggetto di studio. Seguendo Jean-Philippe Deranty, possiamo definirlo come un'«ermeneutica storica»: «Le contraddizioni produttive dei movimenti che [Rancière] studia [...] non sono osservate da una posizione esterna, ma emergono dalla logica della pratica stessa [...] Questo significa che le voci dei soggetti studiati non sono coperte da quella del teorico»<sup>22</sup>.

Si coglie in questo punto una differenza rispetto all'approccio di Foucault, riferimento esplicito de «Les Révoltes Logiques». Se Foucault si pone l'obiettivo di identificare le categorie epistemiche e i dispositivi di potere attraverso cui una specifica realtà storica è costruita, Rancière si propone di ricostruire uno (o più) punti di vista specifici, cioè degli sguardi storicamente situati: lavora quindi per comprendere lo sguardo soggettivo sulla realtà<sup>23</sup>. Punto di riferimento cruciale di Rancière per l'approccio alla storia è in questo senso lo storico Edward P. Thompson, in particolare la sua opera *The making of the English working class*<sup>24</sup>. In questo studio della formazione della classe operaia inglese, Thompson svincola il concetto di «classe» dal rapporto sociale positivo, individuabile oggettivamente tramite strumenti teorici e scientifici. Per l'autore, la classe è un fatto di coscienza, un'identità collettiva che riposa sull'esperienza vissuta ed espressa tramite discorsi da soggetti sociologicamente alquanto differenti. Se tanto l'esperienza quanto i discorsi sono strettamente legati ai rapporti di produzione, non sono ad essi riducibili perché qualitativamente differenti: per Thompson, la classe coincide con quella che la tradizione marxista definisce «coscienza di classe». In quest'ottica, non esiste un'ulteriorità oggettiva leggibile unicamente dal teorico. Il lavoro dello studioso consisterebbe dunque nella ricostruzione del pensiero e delle pratiche della classe.

Rancière trova una forte affinità tra le proprie riflessioni epistemologico-politiche e il metodo d'analisi di Thompson, come anche con le riflessioni dei due principali redattori di «Socialisme ou Barbarie», Claude Lefort e Cornelius Castoriadis<sup>25</sup>. Nel suo saggio del 1952, *L'expérience ouvrière*, Lefort aveva affermato l'importanza di sviluppare una «conoscenza immanente» della soggettività operaia contro la «sociologia obiettivante della miseria»<sup>26</sup>. La lettura sociologica della classe, infatti, non sarebbe in grado di cogliere i suoi elementi dinamici, l'eccedenza rispetto ai rapporti sociali capitalistici, che rappre-

22 J.-P. Deranty, *Afterword*, in J.-P. Deranty (ed.), *Jacques Rancière: Key concepts*, Durham, Acumen, 2010, p. 186. In J.-P. Deranty, *Work in the writings of Jacques Rancière* cit., p. 192, l'atteggiamento nello studio storico di Rancière viene definito di «umiltà ermeneutica».

23 Cfr. J.-P. Deranty, *Afterword* cit., p. 185.

24 Cfr. J. Rancière, *Preface* cit., p. 338.

25 Cfr. J. Rancière, *La méthode de l'égalité* cit., p. 42.

26 Cfr. C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, «Socialisme ou Barbarie» 11 (1952), pp. 1-19. Le espressioni tra virgolette sono mutate da D. Gallo - F. Monferrand, *Les aventures de l'enquête militante*, «Rue Descartes» 96 (2019), p. 97.

senta propriamente il suo carattere rivoluzionario. L'invito di Lefort è ad interpretare la soggettività operaia direttamente, tramite l'analisi degli scritti operai, per comprendere a pieno le condizioni di vita e la disposizione alla lotta. Castoriadis, riprendendo le idee di Lefort, le trasla nella riflessione sul metodo della storia del movimento operaio. In un saggio dei primi anni '70, l'autore afferma che la storia del movimento operaio non è mai stata trattata in modo adeguato, venendo affrontata come semplice successione di fatti (storia evenemenziale), ridotta a schemi interpretativi semplicistici e rigidi, o trattata come insieme di fatti oggettivi (economici, statistici, sociologici)<sup>27</sup>. A mancare, secondo Castoriadis, è una riflessione sullo statuto dell'oggetto da indagare. Le classi sociali devono essere considerate al contempo come oggetto e soggetto della storia. Esse infatti esisterebbero solo in relazione alla propria attività, che è un fare (ovvero una trasformazione del reale) e al contempo un farsi, un costituirsi come «fatto storico-sociale». Le classi infatti si istituirebbero unicamente attraverso la produzione di relazioni, organizzazioni e sensibilità, che trasformando la realtà producono «una nuova modalità di esistenza», non riducibile a quella precedente<sup>28</sup>. La storia del movimento operaio non sarebbe dunque per Castoriadis analizzabile tramite categorie astratte deducibili da una teoria dei rapporti sociali, ma unicamente ricostruendo il «magma delle significazioni» che nel loro complesso definiscono l'oggetto storico della classe operaia.

Rancière, forte delle sue critiche all'autonomia della teoria, si iscrive nel solco di queste riflessioni. Egli pratica una storia che si propone di non assumere il ruolo di coscienza esterna alla classe, quanto di indagarne l'ideologia e le pratiche assumendo la molteplicità di punti di vista che la costituiscono, analizzarne i momenti di conflitto interno per interpretarne le dinamiche di potere, e così valutare le trasformazioni dell'ideale di emancipazione formulato dalla classe.

## 2. Prima fase: la via autonoma al socialismo

Le ricerche di Rancière sulla storia del movimento operaio sono legate ai problemi politici a lui contemporanei. La condanna di un certo marxismo inteso come strumento di disciplinamento e controllo delle soggettività operaie va di pari passo con l'interesse per la tradizione del movimento dei consigli di fabbrica, che egli interpreta come affermazione del potere e dei bisogni dei lavoratori sul processo produttivo<sup>29</sup>. Questa tradizione, riportata nel dibattito francese del dopoguerra proprio dal gruppo di *Socialisme ou Barbarie*, offre a Rancière un modello di comunismo che si fonda sull'autogestione da parte dei soggetti oppressi della propria pratica lavorativa: un'alternativa al modello centralista e burocratico del leninismo, in quanto «vede nella coscienza del proletariato il fattore di evoluzione storica»<sup>30</sup>. Per Rancière questo modello è riattualizzato dalla lotta portata avanti dai lavoratori della LIP, fabbrica di orologi di Besançon, occupata dagli operai che nel 1973 avevano dato vita ad un esperimento di autogestione<sup>31</sup>.

27 Cfr. C. Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier*, vol. 1, Paris, Union générale d'éditions, 1974, pp. 161-162.

28 Ivi, pp. 178-180.

29 La centralità del modello dei consigli di fabbrica nelle critiche svolte ad Althusser è rilevabile in J. Rancière, *La leçon d'Althusser* cit., pp. 177-184.

30 R. Gombin, *Le origini del gauchisme*, Milano, Jaca Book, 1973, pp. 107-111.

31 Cfr. J. Rancière, *La leçon d'Althusser* cit., pp. 151, 161-162. Per approfondire l'affaire LIP, vero



Ispirato dunque da questa tradizione, l'autore pone al centro delle proprie riflessioni il rapporto tra il soggetto, il lavoro e l'emancipazione, la cui articolazione è interpretata alla luce del concetto marxiano di «alienazione» – o «spossessamento», come preferisce dire Rancière<sup>32</sup>. Il giovane Marx avrebbe infatti colto il valore di un'«esperienza proletaria» originaria, quella dei lavoratori dell'industria ancora semi-manifatturiera con cui era in stretto rapporto, espropriati del proprio lavoro dalla crescente diffusione delle macchine e della disciplina di fabbrica, arrivando così a teorizzare che questa condizione definisca la relazione stessa in cui si forma la coscienza e l'identità proletaria: «relazione tra il rapporto con l'oggetto implicato dal saper fare del mestiere e la subordinazione di questo mestiere ai rapporti di produzione capitalistici»<sup>33</sup>.

L'ipotesi originaria di ricerca di Rancière è che sia rintracciabile, all'origine stessa del movimento operaio, un'ideologia che concepisce l'emancipazione come riappropriazione del lavoro-métier, riconoscendo il lavoro come espressione dell'intelligenza prettamente operaia. L'approccio «microfisico» all'ideologia del movimento operaio deve dunque essere inquadrato nel tentativo di fornire un'interpretazione generale dell'emancipazione operaia e dello sviluppo del movimento a partire dall'analisi di una sua specifica tendenza interna. Così, il primo articolo di Rancière per «Les Révoltes Logiques» affronta il problema dello spossessamento a partire dall'analisi di un'esperienza specifica, quella della delegazione operaia che partecipa all'Esposizione Universale parigina del 1867<sup>34</sup>. Dai testi dei delegati operai, invitati ad ammirare lo spettacolo dello sviluppo tecnologico nella forma delle nuove macchine da lavoro, si evincerebbe la percezione dell'espropriazione di un lavoro che diviene estraneo, frammentato secondo esigenze imposte dalla macchina al fine di poter essere controllato centralmente dal padrone.

Ripercorrere la storia di tale tendenza ideologica permetterebbe secondo Rancière di

tracciare una linea dritta che andava [...] dai sarti in sciopero nel 1833 che decidevano di confezionare per proprio conto a quegli scioperanti della LIP che, nel 1973, punteggiavano dello stesso discorso dell'amore del mestiere e della dignità operaia la loro autogestione della fabbrica: via autonoma di un socialismo e di una rivoluzione operaia erette contro questa strategia di spossessamento.<sup>35</sup>

Tale ideologia avrebbe inoltre prodotto uno specifico «sogno di emancipazione»: una società fondata sull'associazione di liberi produttori<sup>36</sup>, che indica la via per coniugare «una forma di solidarietà economica, uguaglianza politica e reciprocità produttiva»<sup>37</sup>. Si tratta, afferma Rancière, dell'ideale che ha una lunga storia nel movimento operaio e ruota attorno alla necessità del controllo degli strumenti di produzione da parte dei lavoratori e dell'organizzazione della cooperazione anche a livello del consumo, declinato secondo una prospettiva di «socialismo senza gerarchie», che mira a «identificare il luogo della produzione con quello di un potere operaio produttivo, a sopprimere

e proprio caso nel dibattito della sinistra francese dell'epoca, cfr. D. Reid, *Opening the gates: The Lip affair 1968-1981*, London - New York, Verso, 2018.

32 J. Rancière, *Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital*, «Les Temps Modernes» 328 (1973), p. 791.

33 *Ibidem*.

34 Cfr. J. Rancière, *En allant à l'expo*, «Révoltes logiques» 1 (1975), p. 2.

35 J. Rancière, *Le prolétaire et son double*, «Révolte logiques» 13 (1980-81), p. 6.

36 J. Rancière, *Mode d'emploi pour une réédition de «Lire le Capital»* cit., pp. 791-793.

37 J.-P. Deranty, *Work in the writings of Jacques Rancière* cit., p. 195.

la distanza tra il popolo produttore e quello politicamente rappresentato per mezzo di un'organizzazione operaia territoriale»<sup>38</sup>. Associazioni e cooperative dei produttori, che si diffondono molto rapidamente negli ambienti operai francesi tra il 1830 e il 1848<sup>39</sup>, vengono dunque interpretate da Rancière come l'affermazione di un'autonomia radicale dei lavoratori dalla società borghese, che si prefiggono l'obiettivo di porre le basi per una società alternativa, indipendente dal sistema politico statale e retta dalla pianificazione collettiva e orizzontale della produzione.

Il rapporto tra lo sviluppo dell'ideale di autogestione del processo produttivo e dell'autonomia della classe lavoratrice è al centro dell'opera principale di questo periodo, *La parole ouvrière*, raccolta di scritti di militanti del movimento operaio francese tra la rivoluzione del 1830 e il colpo di Stato del 1851, organizzati e interpretati da Rancière ed Alain Faure, un suo studente. Il fine di quest'opera è però più generale: Rancière si propone di indagare attraverso i testi raccolti la formazione dell'identità e del pensiero operaio francese. In quel lasso di anni – particolarmente ricchi di eventi politici, dalle giornate insurrezionali di Lione del 1831 e di Parigi del 1832, fino ai moti del 1848 – si svilupperebbe secondo l'autore un nuovo rapporto degli operai con la parola, in particolare quella scritta: essa viene rivendicata come parola di classe, e concepita come strumento politico. Rancière vuole indagare dunque il momento aurorale del «pensiero operaio», ovvero l'intreccio di discorsi e pratiche attraverso le quali una classe comincia a pensare la propria identità e a rivendicare il proprio posto<sup>40</sup>. Come nota Campailla, nei testi operai degli anni '30 è in atto un'operazione discorsiva che è al contempo un descriversi e un nominarsi in quanto classe. Per la prima volta infatti si assiste all'assunzione dell'identità operaia, precedentemente frammentata in una miriade di identità e organizzazioni «di mestiere», è ora condivisa tra tutti i lavoratori e antagonista rispetto a quella borghese<sup>41</sup>.

L'atto di nominarsi e di autodescrivere, ovvero la genesi dei processi di soggettivazione operaia, si darebbe per Rancière in un rapporto essenziale e contraddittorio con i discorsi e la cultura borghese, segnando una discontinuità forte con l'identità e le tradizioni popolari<sup>42</sup>. L'autore nota che i primi testi scritti da un «punto di vista operaio» sono generalmente risposte a testi scritti da borghesi che dipingevano il popolo come barbaro, incolto e incivile. Per questo il linguaggio utilizzato si presenta come «un certo *décode* di quello borghese», frutto di un lavoro di riappropriazione e risemantizzazione di parole, concetti e logiche del discorso dell'ideologia dominante<sup>43</sup>. L'identità operaia viene ad esistere solo grazie ad un confronto e uno scontro, che sono però anche un'ibridazione, con quella borghese. A distanza di qualche anno dalle critiche ad Althusser,

38 J. Rancière, *La parole ouvrière* cit., pp. 22, 288.

39 Si tratta di cooperative di produzione e consumo che si diffondono a partire dalle esperienze delle società di mutuo aiuto; cfr. J.-J. Becker - G. Candar (eds.), *Histoire des gauches en France*, Paris, La Découverte, 2004, vol. 1, pp. 421, 468-470.

40 J. Rancière, *La parole ouvrière* cit., p. 9.

41 Cfr. *ivi*, pp. 145-146; G. Campailla, *L'intervento critico di Rancière* cit., p. 150. La letteratura storiografica è tutt'ora generalmente concorde nel ritenere gli anni '30 dell'800 come momento cardine per la nascita del movimento operaio propriamente detto; cfr. J.-J. Becker - G. Candar (eds.), *Histoire des gauches en France* cit., p. 467; F. Tomasello, *L'«invenzione» della classe operaia come formazione discorsiva e la genesi del metodo empirico delle scienze sociali in Francia (1830-48)*, «Scienza e politica» 28 (2016), 55, pp. 153-176.

42 Cfr. *ivi*, p. 164.

43 J. Rancière, *La parole ouvrière* cit., p. 17.

Rancière propone dunque una nuova idea del rapporto tra pensiero operaio e borghese: quello che potrebbe sembrare dominio ideologico si rivela in realtà un profondo lavoro di riappropriazione e rovesciamento dei significati da parte di soggetti che erano fino a quel momento esclusi dal discorso pubblico<sup>44</sup>. Al contempo, l'identità operaia viene così concepita non come un insieme di caratteristiche oggettive, quanto come prodotto di un discorso performativo in grado di creare coerenze e connessioni tra pratiche e soggetti che altrimenti rimarrebbero eterogenei.

Pur affermando l'eterogeneità delle posizioni in seno alla classe e la mancanza di linearità nell'edificazione di un discorso unico, ne *La parole ouvrière* Rancière pone la centralità del discorso sulla riappropriazione del lavoro per quanto riguarda i processi di soggettivazione operai. Dai testi analizzati emergerebbe che l'elemento unificante del processo di autonomizzazione della classe sia stata proprio la generalizzazione della condizione lavorativa. Essa viene presentata come principio di identità che sovrasta e accomuna un «popolo di lavoratori», che per la prima volta si riconosce al di là del proprio lavoro particolare o di altre forme di identità (famiglia, provenienza, ecc.). Nel discorso operaio ricostruito da Rancière il lavoro svolge il duplice ruolo di mezzo di oppressione (tramite la perdita del controllo del processo lavorativo da parte dell'operaio) e di via di emancipazione, di oggetto della critica e delle asserzioni programmatiche: degradato, ovvero frammentato e spossessato, esso rende l'operaio simile ad uno schiavo, mentre la riappropriazione del lavoro, la sua autogestione, appare come la via dell'emancipazione, che è auto-emancipazione, presa in carico collettiva del governo della società e della produzione.

### 3. Seconda fase: l'emancipazione negativa de *La nuit des prolétaires*

L'ambiguità di questa posizione, che J.P. Deranty definisce «operaista» (*workerist, ouvriériste*)<sup>45</sup>, è però messa a nudo sin dal lavoro successivo di Rancière, dedicato al collaborazionismo con il regime di Vichy da parte di ex-sindacalisti rivoluzionari. Si tratta dell'analisi di un utilizzo distorto delle parole e dei concetti del movimento operaio, una «figura da incubo del sogno operaio» in cui ideali e pratiche che per un secolo hanno punteggiato il pensiero operaio vengono utilizzati per il controllo degli stessi operai<sup>46</sup>. Il governo di Pétain, a giudizio dei sindacalisti collaborazionisti, riconosceva al lavoro una centralità sociale precedentemente sconosciuta prendendo ad esempio la produttività e le condizioni di lavoro della Germania nazista, ritenute di gran lunga migliori di

44 Questa tesi sarà ripresa dallo storico William H. Sewell, il quale richiamandosi esplicitamente a *La parole ouvrière* afferma: «Anche quando si opponevano ai loro datori di lavoro o allo Stato, la loro opposizione [dei lavoratori] era necessariamente espressa in termini che i loro avversari potevano comprendere; le più dure lotte testimoniano l'impegno dei lavoratori in una struttura del discorso comune, seppure contestata» (W.H. Sewell, *Work and revolution in France: The language of labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, tr. it. di F. Villa, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 34).

45 Cfr. J.-P. Deranty, *Work in the writings of Jacques Rancière* cit., p. 194. Il termine ha ovviamente un senso alquanto diverso rispetto al suo utilizzo per definire la tradizione italiana dell'operaismo, per la cui ricostruzione cfr. S. Mezzadra, *Operaismo*, in R. Esposito - C. Galli, *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Roma - Bari, Laterza, 2000, pp. 497-498.

46 J. Rancière, *De Pelloutier à Hitler: syndicalisme et collaboration*, «Les Révoltes Logiques» 4 (1977), p. 57.

quelle francesi. Per Rancière la collaborazione tra sindacalisti e regime non riposa sul tradimento da parte dei primi dei valori operai, quanto su uno slittamento di significato dovuto all'ambiguità intrinseca della posizione *ouvriériste*. I sindacalisti si concentrano su «provvedere la forza-lavoro di migliori condizioni per la propria riproduzione» e perdono di vista il proprio fine di «permettere ai lavoratori di formarsi una cultura autonoma che sarebbe esattamente qualcosa di differente da questa riproduzione e dalla cultura che giustifica i privilegi dei loro padroni»<sup>47</sup>. Il lavoro e la condizione operaia divengono, agli occhi degli ex sindacalisti rivoluzionari, elementi da difendere non in quanto alternativa al sistema politico-economico, ma propriamente in quanto parte di esso: il conflitto con il potere si tramuta in desiderio di riconoscimento. Di fronte a questa posizione, molti operai rispondono con il rifiuto dei «valori della classe operaia» proposti dai collaborazionisti, rivendicando apatia, egoismo, sottrazione al lavoro, sabotaggio.<sup>48</sup>

Il distacco dalla posizione *ouvriériste* si consuma completamente entro la fine degli anni '70<sup>49</sup>. L'opera che corona lo studio quasi decennale di Rancière, *La nuit des prolétaires* (che altro non è che la sua tesi dottorale), offre un'interpretazione alquanto diversa del rapporto tra lavoro ed emancipazione, nonché dell'identità operaia e della genesi del movimento operaio. In questo testo ha luogo un'operazione peculiare, che Antonia Birnbaum descrive come un decentramento del pensiero operaio a partire dalle lotte operaie stesse, in particolare dalle pratiche del rifiuto del lavoro, dall'avversione alla disciplina industriale, dai multiformi tentativi di trasformare la propria condizione di operaio<sup>50</sup>.

La critica introdotta nell'articolo sul collaborazionismo sindacale è approfondita in un articolo apparso nel 1980 su «Les Révoltes Logiques», *Le prolétaire et son double*, vera e propria introduzione de *La nuit des prolétaires*. Ribaltando la propria opinione precedente, Rancière afferma che il discorso di riappropriazione del lavoro e di affermazione dell'identità operaia «non ha funzionato mai così bene che quando lo si faceva nella logica degli altri o a loro profitto»<sup>51</sup>: nel 1848 afferma il ruolo operaio di sostegno alla Repubblica «onesta e moderata», nel 1867 (in occasione dell'Esposizione precedentemente citata) si rivela espressione degli interessi degli operai specializzati contro quelli degli operai sotto-qualificati, nell'esperienza del sindacalismo rivoluzionario finisce per divenire un inno della società del lavoro come controllo sociale. Di fronte a questi esempi storici, Rancière si chiede se l'identità del lavoratore non sia stata frutto di una strategia discorsiva dei militanti delle organizzazioni operaie tesa a rendere oggetto di discorso un «fantasma inesistente», a produrre una rappresentazione del lavoratore e del proletario che rispettano il loro ruolo sociale e i doveri che ne conseguono, «un'immagine» che tramite una moralizzazione degli operai in ultima istanza svolge un ruolo disciplinante volto al miglioramento del funzionamento della società divisa in classi. Quest'identità d'altronde può rispecchiare forse gli interessi della ristretta cerchia dell'aristocrazia

47 Ivi, p. 55.

48 Cfr. ivi, p. 60.

49 Campailla parla di una «nuova fase delle ricerche di Rancière sull'emancipazione operaia» (G. Campailla, *L'intervento critico di Jacques Rancière* cit., p. 173).

50 A. Birnbaum, *Égalité radicale* cit., pp. 125-126. Sembra probabile l'influenza delle riflessioni intorno al valore del rifiuto del lavoro da parte della figura dell'operaio-massa compiute dall'operaismo italiano e dalle correnti autonome del marxismo degli anni '70 nel riorientamento interpretativo di Rancière. Per un inquadramento generale dell'operaismo e dell'autonomia, cfr. S. Wright, *Storming heaven: Class composition and struggle in Italian autonomist marxism*, London, Pluto Press, 2002, tr. it. di W. Montefusco, Roma, Edizioni Alegre, 2008.

51 J. Rancière, *Le prolétaire et son double*, «Les Révoltes Logiques» 13 (1980-81), p. 6.

operaia – composta da operai altamente specializzati e con maggiore riconoscimento sociale e potere sul luogo di lavoro, l'unica che poteva identificarsi con il proprio lavoro – ma non di certo di tutta la forza-lavoro<sup>52</sup>. L'ambiguità costitutiva dell'ideologia *ouvriériste* consiste propriamente nel propugnare l'emancipazione dei lavoratori dalla propria condizione tramite l'esaltazione del ruolo sociale da cui si vogliono emancipare, il che implica la possibilità che il progetto di autonomia venga riassorbito nel progetto sociale capitalistico. I ragionamenti dei militanti operai, se indagati dalla prospettiva di una riproduzione dei ruoli sociali, appaiono allora incredibilmente vicini a quelli di chi vuole mantenere l'ordine, risultando accomunati da un'ingiunzione fondamentale che Rancière pochi anni dopo esprime così: «che ciascuno faccia i suoi propri affari e sviluppi la virtù propria alla sua condizione»<sup>53</sup>.

In quest'ottica, la riappropriazione del lavoro appare non solo come ideale di liberazione, ma anche come un dispositivo ideologico elaborato dai militanti operai per gestire la massa dei proletari-plebei. A partire da quest'analisi, Rancière si propone ora di «far parlare i muti»: massa di disoccupati, senza qualifica, lavoratori a cottimo che non trovano posto nell'ideologia del lavoro e che sposano piuttosto delle pratiche della diserzione<sup>54</sup>. Come nota lo stesso Rancière, a fornirgli una chiave d'interpretazione dell'emancipazione operaia alternativa a quella *ouvriériste* è stato il falegname-letterato Louis Gauny. Si tratta di una figura affatto peculiare, in quanto autore della sola testimonianza «diretta in prima persona che ci sia rimasta di ciò che poteva significare: essere un operaio»<sup>55</sup>. Nei suoi scritti, composti tra il 1830 e il 1880<sup>56</sup>, Gauny parla della propria giornata di lavoro come di una gabbia asfissiante «peggiore della prigione»<sup>57</sup>, un'attività totalizzante che impedisce di fare qualunque altra cosa. Nelle sue parole la dignità del lavoro produttivo lascia il posto all'impietosa analisi della temporalità astratta e ripetitiva imposta al soggetto, che lo spossa del suo tempo di vita. Il dolore che affligge Gauny non riguarda la degradazione del proprio mestiere, quanto il carattere totalizzante del proprio lavoro. Lo spossamento consiste nell'imposizione della necessità di lavorare: è uno spossamento nei confronti della libera disposizione di sé. Allo stesso modo, tale espropriazione non riguarda solo il tempo di lavoro, ma anche e soprattutto il tempo libero, in quanto esso è completamente funzionalizzato all'esperienza lavorativa, semplice

52 Ivi, p. 7. Nel rilevare la relazione tra aristocrazia operaia e l'ideologia dell'autogestione della produzione, Rancière si avvicina alle posizioni espresse rispetto all'esperienza storica del movimento dei consigli tedesco in S. Bologna, *Composizione di classe e teoria del partito alle origini del movimento consiliare*, in AA.VV., *Operai e Stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*, Milano, Feltrinelli, 1972. Per Bologna, la ragione dell'inclinazione di alcuni operai a sposare quest'ideologia è da ricercarsi nella maggiore disponibilità da parte di questi ultimi ad identificarsi con «la propria funzione produttrice». A questi Bologna contrappone il «proletariato mobile [...] completamente avulso da un rapporto con una specifica mansione o abilità lavorativa».

53 J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983, poi Paris, Éditions Flammarion, 2007, p. IV.

54 A riguardo, cfr. F. Ewald - J. Rancière, *Qu'est-ce que la classe ouvrière*, «Magazine Littéraire» 175 (1981), pp. 64-65: «Ciò che definisce i personaggi del mio libro come proletari non è la loro identificazione con un lavoro, né le loro radici popolari; è il carattere aleatorio di una situazione messa quotidianamente in discussione [...] La condizione oggi definita come quella del lavoratore precario è forse la realtà fondamentale del proletariato».

55 J. Rancière, *Le prolétaire et son double* cit., p. 7.

56 G. Gauny, *Le philosophe plébéen*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1985.

57 J. Rancière, *La nuit des prolétaires*, Paris, Fayard, 1981, poi Paris, Pluriel, 2012, p. 65.

tempo di riproduzione del soggetto lavoratore<sup>58</sup>. L'oppressione, per Gauny, consiste nella mancanza di tempo imposta dal vincolo del lavoro, assenza «indissolubilmente empirica e simbolica» che produce l'identità operaia, formando uno sguardo che «non giustifica solamente il potere della classe dominante, costituisce la classe dominante come tale. Non è la necessità meccanica del modo di produzione che pone al proprio posto inferiore la classe lavoratrice. È il giudizio della classe dominante che la condanna al lavoro incessante negandole il carattere di uomo libero»<sup>59</sup>.

*La nuit des prolétaires* ha le proprie radici in questo scarto. La «notte» è lo spazio temporale normalmente dedicato a «ristorare le forze della macchina servile», riconquistata dai proletari per appropriarsi della parola e della scrittura a loro negate. Tramite un intreccio di trame («*mise en intrigue*») che rifiuta causalità dirette nella formazione di una coscienza collettiva per far emergere un universo sensibile instabile, Rancière indaga le interruzioni di tale scansione temporale, la «storia delle notti strappate alla successione normale del lavoro e del riposo» e dedicate al confronto politico, alla filosofia e all'arte: pratiche improprie per i proletari e, in quanto tali, in grado di sabotare la riproduzione della soggettività operaia, «interruzione impercettibile, si dirà, del corso normale delle cose, in cui si prepara, si sogna, si vive già l'impossibile»<sup>60</sup>. È rilevante notare che, in modo marcato ed esplicito, l'analisi portata avanti dall'opera è impostata prima di tutto in termini estetici: la divisione in classi e i rapporti di potere che ne conseguono si radicano in immagini concrete, nella percezione stessa di sé e dell'altro, delle norme e dei comportamenti sociali. Interpretando tramite l'analisi testuale i conflitti ideologici interni al movimento operaio, Rancière svolge un'indagine tanto della strutturazione di una barriera sensibile tra classi tramite l'identificazione di una classe con il ruolo lavorativo, tanto delle trasformazioni, delle «interruzioni» che incrinano la riproduzione sociale di tale divisione, innescando processi di soggettivazione che determinano un'eccedenza dei lavoratori rispetto ai comportamenti imposti.

Oggetto dell'analisi de *La nuit des prolétaires* è dunque l'evento della rottura dei proletari con il proprio universo simbolico, che era già stato identificato ne *La parole ouvrière*: in questo testo, Rancière sottolineava che la parola operaia non esisterebbe senza l'incontro con l'alterità borghese, mediato dai primi intellettuali socialisti. Ne *La nuit des prolétaires* la questione riceve una maggiore definizione: è «la stessa decisione del lavoratore di scrivere che determina una rottura con il mondo esistente», poiché è frutto di processi concreti di «dis-individuazione» che incrinano quella che ritiene essere la barriera estetico-sociale fondamentale della società borghese – la divisione tra chi ha il diritto al tempo libero e chi non ce l'ha, che determina l'accesso alla presa di parola pubblica<sup>61</sup>. Come nota Donald Reid, il conflitto con l'ordine esistente avviene quando «l'evento culturale» sfida i limiti tra lavoro e ozio, produttore e consumatore, lavoratore

58 Ivi, pp. 74-77.

59 Ivi, p. 270.

60 J. Rancière, *La nuit des prolétaires* cit, p. 8.

61 A questo tema è dedicato J. Rancière, *Le bon temps ou la barrière des plaisirs*, «Les Révoltes Logiques» 7 (1978), pp. 25-66, in cui si anticipano molti dei temi de *La nuit des prolétaires*. Qui Rancière afferma che «L'operaio che, senza aver appreso l'ortografia, si impegna a fare delle rime secondo il gusto dell'epoca è forse più pericoloso per l'ordine ideologico esistente dell'operaio che canta canzoni rivoluzionarie [...] Poiché è senza dubbio a partire da queste linee di frattura che una classe diventa pericolosa, a partire dalle linee di fuga di quelle minoranze che non sopportano più il lavoro ma anche i costumi e l'offerta dell'officina, ovvero che non sopportano più l'essere-operaio» (ivi, p. 30).

e borghese<sup>62</sup>; ovvero quando coincide con il rifiuto di un'espressione ritenuta propria al modo di essere operaio. Questi processi sono indagati a partire dall'analisi del rapporto tra lavoratori e intellettuali/militanti nello sviluppo delle principali correnti del socialismo francese delle origini, tra le prime a produrre ideologie del lavoro e teorie della classe lavoratrice come soggetto della trasformazione radicale della società (Sansimonismo, il socialismo cristiano del giornale *L'Atelier*, la comunità dei seguaci di Étienne Cabet, ecc.). Nella diversità di tali esperienze, Rancière pone l'accento sulla «ricezione dei contenuti del socialismo utopico nella temperie proletaria degli anni 1830-40»<sup>63</sup>, portato dagli intellettuali borghesi che si interessano alle condizioni degli operai e si prefiggono l'obiettivo di educarli. Coerentemente con la posizione presa nella polemica con Althusser, l'incontro tra lavoratori e intellettuali non viene concepito nei termini di un'importazione di coscienza della propria condizione sociale tramite una spiegazione teorica. Ciò che sarebbe stato determinante per la soggettivazione operaia è piuttosto la produzione di un'esperienza di alterità. L'incontro con il militante/intellettuale – che è sempre anche uno scontro, un sottrarsi alle aspettative – è inteso come incontro con l'Altro che illumina l'alterità interna alla propria soggettività, l'eccedenza rispetto alla condizione lavoratrice che si esplica nell'appropriazione della parola<sup>64</sup>: «Nessuno ha bisogno di dire ai lavoratori che sono sfruttati; questo lo sanno già. È ben diverso per un lavoratore percepire che potrebbe essere destinato a qualcosa oltre che allo sfruttamento»<sup>65</sup>. Per Rancière, la «classe operaia» nasce da questi continui scontri e confronti tra lavoratori e intellettuali/militanti, dall'esperienza concreta dell'Altro e dello spazio di possibilità che produce. La classe è dunque un legame sociale in continua trasformazione, senza un *telos* strutturale, che prende forma a partire dalle discussioni, incomprensioni e conflitti tra proletari e intellettuali, lavoratori e «portavoce».

Nella sua originale analisi dell'opera rancièriana, Reid propone un parallelismo tra l'analisi storica de *La nuit des prolétaires* e la decostruzione praticata da Jacques Derrida<sup>66</sup>. Pur dovendo relativizzare tale paragone, peraltro mai esplicitato dall'autore, contestualizzandolo nel fenomeno di ricezione del pensiero di Derrida nel mondo accademico statunitense<sup>67</sup>, esso concorre ad illuminare la peculiarità dell'analisi storica rancièriana. Come Derrida mette in pratica un metodo di scrittura volto a liberare le infinite *différences* tra il testo e la scrittura stessa, ovvero i molteplici significati repressi del testo stesso, Rancière analizzando gli archivi operai si propone di esplicitare ciò che le ideologie, tanto borghesi quanto operaie, reprimono della soggettività lavoratrice, e l'eccedenza di quest'ultima rispetto al ruolo sociale, che si presenta in contraddizione con il comportamento effettivo del soggetto. È quest'eccedenza a rappresentare il momento di autonomia e di rottura dei legami sociali che libera processi di soggettivazione collettiva. L'autonomia del soggetto politico operaio non si sarebbe dunque costituita tramite un processo lineare dell'affermazione della propria identità specifica, quanto per il cammino «a spirale» della messa in questione delle norme sociali tramite l'esaltazione delle

62 Cfr. D. Reid, *The night of proletarians: Deconstruction and social history*, «Radical History Review» 28-30 (1984), p. 451.

63 F. Tomasello, *L'utopia politica dell'emancipazione* cit., p. 81.

64 J. Rancière, *Le prolétaire et son double* cit., p. 8.

65 J. Rancière, *La nuit des prolétaires* cit., p. 32.

66 Cfr. D. Reid, *The night of proletarians* cit., pp. 453-455.

67 Cfr. M. Redfield, *Theory at Yale: The strange case of deconstruction in America*, New York, Fordham University Press, 2016.

*différences* potenziali<sup>68</sup>. Rancière si appropria di un metodo di scrittura decostruttivo per far emergere queste «impercettibili interruzioni», «eventi singolari» che costituiscono il processo dell'emancipazione operaia stessa. La classe operaia così intesa si rivela sempre «in formazione»: non solo è svincolata da un supposto stato maturo e stabile di coscienza da raggiungere, ma più radicalmente è una forza che consiste nel suo trasformarsi e divenire altro, nella rottura della norma<sup>69</sup>.

I processi di soggettivazione analizzati ne *La nuit des prolétaires* costituiscono, di per sé, un processo di «ascensione effettiva verso un altro modo di esistenza sociale»<sup>70</sup>: pongono dunque un rapporto di immanenza tra trasformazione sociale e trasformazione delle forme della soggettività. Questo processo è fondamentale per la nascita stessa della classe operaia intesa come soggetto politico collettivo, in quanto quest'ultima procede da una messa in questione dell'identificazione degli operai con l'essere forza-lavoro. Per riprendere un'affermazione di Mario Tronti, gli operai diventano classe politica autonoma unicamente negando se stessi in quanto parte del processo produttivo<sup>71</sup>; a quest'idea, Rancière aggiunge la considerazione che questa negazione coincide di per sé con un processo affermativo di emancipazione. Nella lettura storica che Rancière espone ne *La nuit des prolétaires*, il processo del farsi-classe e della trasformazione sociale sono dunque indistinguibili e coincidono con la negazione dell'essere-operaio: «perché i proletari esistano come soggetto collettivo che dia senso alla molteplicità dei loro modi di unirsi e delle loro lotte, è necessario che questi siano già divenuti altro, nella doppia e irrimediabile esclusione di vivere come gli operai e parlare come i borghesi»<sup>72</sup>.

Da quest'opera in poi, il tema dell'autonomia di classe verrà tralasciato a favore di una concezione della cinesi emancipativa che non si dispiega tanto attraverso l'affermazione del potere di una classe, quanto tramite «un processo di apertura e disidentificazione» che lavora per la dissoluzione del rapporto di dominio e dell'identità socialmente assegnata<sup>73</sup>. Possiamo affermare che i temi sviluppati ne *La nuit des prolétaires* conducono direttamente alle riflessioni del Rancière maturo, e in particolare alla sua concezione del soggetto della politica. Negli scritti degli anni novanta, la politica è concepita come una pratica emancipativa, collettiva e antagonista, che però non è tesa alla conquista del potere politico da parte di un soggetto sociale, come accade nella tradizione rivoluzionaria; piuttosto, l'azione ha l'effetto di dimostrare l'infondatezza della struttura sociale e dei principi (*arkhé*) che la sorreggono, in nome dell'affermazione della radicale uguaglianza di ciascuno con chiunque<sup>74</sup>. Certo, il carattere di collettività che caratterizza il soggetto

68 J. Rancière, *La nuit des prolétaires* cit., p. 92.

69 Ivi, p. 40.

70 Ivi, p. 92.

71 Cfr. M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1966, poi Roma, DeriveApprodi, 2006, in particolare pp. 262-263. Per Birnbaum, Tronti e Rancière sono due autori «allo stesso tempo molto vicini e molto lontani», in particolare per quanto riguarda la concezione della soggettività operaia (cfr. A. Birnbaum, *Égalité radicale* cit., p. 139).

72 J. Rancière, *La nuit des prolétaires* cit., p. 9. Come nota C. Ruby, ne *La nuit des prolétaires* è contenuta *in nuce* la concezione del soggetto politico sviluppata da Rancière negli scritti teorici degli anni '90: «il soggetto politico stesso non esiste prima dell'azione, prima della rivolta, della sollevazione, della lacerazione o del sottrarsi [...] È la soggettivazione che fa esistere il soggetto» (C. Ruby, *L'interruption. Jacques Rancière et la politique*, Paris, La fabrique éditions, 2009, p. 102).

73 F. Tomasello, *L'utopia politica dell'emancipazione* cit., p. 82. La peculiare concezione dell'uguaglianza elaborata da Rancière è sviluppata per la prima volta in J. Rancière, *Le maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987, tr. it. di A. Cavazzini, Milano, Mimesis, 2008.

74 I testi fondamentali per la riflessione intorno allo statuto della politica sono J. Rancière, *Le mése-*





della politica collettiva, e la sua prassi conflittuale, lo pongono su un piano diverso rispetto ai soggetti delle molteplici esperienze estetiche che costituiscono il riferimento dell'opera d'archivio rancièriana. Tuttavia, è fuor di dubbio che il paradigma estetico-politico sviluppato nella riflessione matura di Rancière, che rifiuta la ricerca della causalità strutturale a favore di una concezione della realtà sociale come ordine sensibile instabile, attraversato da operazioni immanenti di «partizione del sensibile», affonda dunque le proprie radici in tale ricostruzione analitica, che ha permesso di valorizzare il tessuto estetico dell'emancipazione. Recentemente, nel 2016, Rancière si esprime così:

ciò che la lotta di classe mette realmente in discussione è l'appartenenza a una classe come assegnazione a una particolare presenza nel mondo, a una particolare percezione del mondo, a un particolare linguaggio. In sostanza la lotta di classe contiene la volontà di uscire dalla presunta situazione che si pensa come lavoratore, agisce come un lavoratore e vede il mondo come un lavoratore. Penso sinceramente che questa dimensione, che ho chiamato «estetica», sia molto importante. «Estetica» [...] nel senso forte del proprio rapporto con il mondo percepito. Questo è stato estremamente importante per me e ha portato a una tesi di abilitazione filosofica molto insolita che ho pubblicato come libro intitolato *La nuit des prolétaires*. Era una tesi filosofica, ma non conteneva una sola tesi filosofica, un solo argomento. C'erano solo storie, narrazioni, una sorta di montaggio di lettere, poesie, giornali operai e opuscoli che cercavano di rendere conto di questa lotta al confine tra due mondi. Questo montaggio ha cercato di rendere visibile il fatto che la rivoluzione era, in un certo senso, prima di tutto una questione estetica, sensuale [...] Si potrebbe dire che l'emancipazione dei lavoratori inizia dove i lavoratori decidono di non dormire ma fare altro: leggere, scrivere, raccogliere la notte. Era un punto molto importante e mi ha permesso di definire sia la mia visione della politica che la mia visione dell'estetica.<sup>75</sup>

Come sostiene anche altrove lo stesso autore, *La nuit des prolétaires*, e in generale l'intera parabola della ricerca archivistica, è quindi cruciale per l'elaborazione del concetto di politica sviluppato nella sua opera più celebre, *Il disaccordo*<sup>76</sup>: in continuità con le ricerche d'archivio, e in contrasto con la *identity politics* largamente diffusa all'epoca, la politica non viene intesa come l'affermazione di un'identità, quanto al contrario come processo che apre possibilità di dis-identificazione, come forma di soggettivazione non-identitaria. Possiamo però affermare che se *Il disaccordo* propone una riflessione concettuale intorno all'emancipazione politica, *La nuit des prolétaires* ne costituisce l'analisi delle dinamiche situate radicate nelle esperienze operaie all'origine della nascita del movimento operaio stesso.

---

tente, Paris, Galilée, 1995, tr. it. di B. Magni, Roma, Meltemi, 2007; J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004, tr. it. di A. Inzerillo, Napoli, Cronopio, 2011.

75 J. Rancière - P. Engelmann, *Politik und Ästhetik*, Wien, Passagen Verlag, 2016, tr. ingl. di W. Hoban, Cambridge, Polity Press, 2019, pp. 10-11.

76 Cfr. J. Rancière, *La méthode de l'égalité*, cit., p. 55.





# POSITIVITÀ, DESTINO, ALIENAZIONE: RILEGGERE *IL GIOVANE HEGEL* DI GYÖRGY LUKÁCS

ANNA NUTINI

All'interno del variegato panorama dei contributi provenienti dalla tradizione del marxismo occidentale la figura di Lukács appare mantenere il triste primato di una persistente rimozione. Eppure, già in un saggio apparso nel 1977 – una breve e lucida riflessione relativa alla possibilità di rintracciare spunti ancora attuali all'interno del dibattito sul modernismo e sul realismo che ha visto contrapposti Bloch e Lukács verso la fine degli anni Trenta<sup>1</sup> – Fredric Jameson suggeriva che, nel quadro dei più recenti sviluppi della società tardo-capitalista, poteva essere, sorprendentemente, la posizione di Lukács a offrire preziosi strumenti di comprensione critica del presente<sup>2</sup>. Qui Jameson riconosceva, confermando il giudizio unanime di diversi studiosi, come la difesa indefessa del realismo avesse impedito al pensatore ungherese di cogliere l'enorme potenziale artistico e rivoluzionario delle avanguardie<sup>3</sup>. Egli segnalava altresì che una tale sentenza rischiava non solo di avvallare l'esigenza di dichiarare chiusa una *querelle* che appariva legata in modo indissolubile al contesto storico e ai relativi conflitti ideologici in cui essa era sorta; ma incorreva anche nel pericolo di sottovalutare la portata critica delle proposte teoriche affinate da Lukács in occasione di quel dibattito. Jameson, infatti, ammetteva che la particolare congiuntura in cui quella controversia era nata non poteva che condannare quest'ultima ad esiti aporetici<sup>4</sup>, ma proponeva anche di dare nuovo ossigeno alle premesse teoriche in essa implicate, misurandole con la situazione venuta a dispiegarsi nelle mutate condizioni storiche. Il ragionamento di Jameson si sviluppava a partire dall'individuazione della cifra caratteristica della società tardo-capitalista in una frammentazione esistenziale inesorabilmente riprodotta, che preclude sistematicamente agli individui la possibilità di stringere vincoli di solidarietà e di riconoscere i meccanismi che presiedono al loro sfruttamento come un sistema, certamente complesso, articolato e indubbiamente contraddittorio, ma, comunque, *organico*. In una simile congiuntura, allora, – avvertiva Jameson – le categorie lukácsiane, a partire dalla fondamentale coppia concettuale di *totalità* e *reificazione*, potevano rivelarsi, una volta liberate da affrettati fraintendimenti, strumenti concettuali utili a fungere da antidoto per superare, e nella teoria e nella prassi, quella frantumazione, in apparenza così

1 Cfr. F. Jameson, *Reflections in conclusion*, in Th.W. Adorno et al., *Aesthetics and politics*, London, Verso, 1980, pp. 196-213.

2 Cfr. *ivi*, pp. 211-212.

3 Cfr. *ivi*, p. 201.

4 Cfr. *ivi*, p. 208.

invalidabile, a cui sembra ineluttabilmente reinviarci l'orizzonte che Mark Fisher ha all'inizio del nostro Secolo efficacemente definito realismo capitalista<sup>5</sup>.

All'interno dell'opera di Lukács, *totalità e reificazione* sono – come noto – i concetti in cui confluisce la lezione hegeliana<sup>6</sup>. Ciò che in tale sede si intende mettere in evidenza è che tale lezione viene dal pensatore ungherese rivivificata in modo tale da generare proposte teoriche originali e, soprattutto, utili a leggere criticamente la contemporaneità e ancora capaci di stimolare il dibattito teorico<sup>7</sup>. La scelta di dedicare nuovamente attenzione a uno dei capolavori di Lukács maturo, *Il giovane Hegel*, un volume che non viene ripubblicato ormai da diversi anni in Italia, non dovrebbe pertanto apparire un nostalgico od ozioso esercizio intellettuale, ma potrebbe, invece, contribuire ad ampliare lo spettro degli attrezzi teorici utili per elaborare una comprensione critica dei complessi meccanismi che oggi caratterizzano la società tardo-capitalista.

Una rilettura critica di questo testo si rende necessaria anche all'interno di un'iniziativa più vasta, che miri a riconsiderare, ormai a debita distanza, la fase matura della produzione lukácsiana. Essa fu a lungo oggetto di una *damnatio memoriae* per via della natura fortemente ideologica degli assunti da cui essa muoveva e dello specifico contesto storico e politico in cui essa sorgeva<sup>8</sup>. *Il giovane Hegel* ha dovuto scontare una lunga pena, che ha pregiudicato sul nascere la possibilità che questo testo divenisse oggetto di una lettura critica scevra di pregiudizi e di semplificazioni<sup>9</sup>. Come noto, *La distruzione della ragione* ha rappresentato in tal senso il testo più discusso della produzione lukácsiana e l'intera opera matura di Lukács è stata colpita da un anatema che ne ha a lungo

5 Cfr. M. Fisher, *Realismo capitalista*, tr. it. di V. Mattioli, Roma, Nero, 2018.

6 Si noti, peraltro, che fu proprio Bloch a favorire l'avvicinamento di Lukács al pensiero di Hegel, circostanza che, vista alla luce del successivo scontro sulle avanguardie, appare per certi versi paradossale. Cfr. Th.W. Adorno *et al.*, *Aesthetics* cit., p. 9.

7 Si pensi all'opera di Axel Honneth.

8 In merito alla questione della natura ideologica delle posizioni di Lukács è estremamente interessante la riflessione da questi esposta all'interno della conversazione con Leo Kofler: «credo che Gramsci avesse proprio ragione quando osservava a questo proposito che noi usiamo in generale la parola ideologia in due significati del tutto distinti. Da un lato si tratta del dato di fatto, elementare per un marxista, che nella società ogni uomo esiste in una determinata situazione di classe, cui naturalmente appartiene l'intera cultura del suo tempo; non può esserci nessun contenuto di coscienza che non sia determinato dall'hic et nunc della situazione attuale. D'altro lato si originano da questa posizione certe deformazioni per cui ci si è abituati a intendere l'ideologia anche come una certa reazione deformata alla realtà. Credo che dobbiamo tener separate queste due cose quando usiamo il termine ideologia; e perciò [...] se ne dovrebbe dedurre che l'uomo è anzitutto, come ogni organismo, un essere che risponde al suo ambiente. [...] Una coscienza cosiddetta libera da legami sociali, che opera di per sé, puramente dall'interno, in generale non esiste e mai nessuno è riuscito a dimostrarla». Cfr. G. Lukács *et al.*, *Conversazioni con Lukács*, tr. it. di C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, pp. 47-48.

9 Esemplare, in tal senso, è il lavoro di George Lichtheim. L'autore dichiara esplicitamente che il testo non merita un'analisi accurata e non apporta alcun contributo innovativo. Assieme a *La distruzione della ragione*, per Lichtheim, *Il giovane Hegel* appartiene a un gruppo di opere di Lukács che possono semmai esercitare un «fascino macabro» (cfr. G. Lichtheim, *Guida a Lukács*, tr. it. di P.F. Taboni, Milano, Rizzoli, 1978, p. 147). La posizione più nota è tuttavia quella di Adorno, che elogia la produzione giovanile lukácsiana e sottopone a una profonda critica il corpus delle opere della maturità di Lukács (cfr. Th.W. Adorno, *La conciliazione forzata. Lukács e l'equivoco realista*, tr. it. di E. Zolla, «Tempo presente» 4 (1959), 3, pp. 178-192). Bedeschi constata a tale riguardo che «si rinuncia coscientemente a un'indagine teorica e storiografica sul pensiero lukácsiano successivo agli anni venti, liquidandolo sotto l'etichetta dell'opportunismo» (cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Roma - Bari, Laterza, 2005, p. 126).

impedito un esame maggiormente equilibrato, volto a riconsiderare i contributi che sono stati lasciati in ombra nel corso delle passate controversie<sup>10</sup> e ai quali si propone dunque in questa sede di riportare l'attenzione.

Il nucleo de *Il giovane Hegel* viene in genere individuato dalla critica nello sforzo profuso da Lukács per scrostare la filosofia hegeliana dalle letture conservatrici impostesi sin dall'epoca guglielmina. Questo intento conduce Lukács a ripercorrere il sentiero tortuoso della formazione filosofica hegeliana: il periodo bernese, la fase della cosiddetta crisi francofortese e, infine, la svolta avvenuta a Jena, che trova la sua massima realizzazione sul piano dell'elaborazione teorica nella composizione della *Fenomenologia dello Spirito*. Ne emerge una ricostruzione che rende giustizia non solo della ricchezza e della complessità delle posizioni del giovane Hegel, ma anche, per certi versi, della loro radicalità. Ricostruendo tale percorso, risulta impossibile, a parere di Lukács, dipingere il giovane Hegel come un pensatore assorbito da questioni di natura esclusivamente teorica e teologica<sup>11</sup>; mentre, invece, appare evidente la precoce attenzione mostrata dal giovane filosofo alle profonde trasformazioni sociali ed economiche del proprio tempo e l'intimo legame che con esse intrattiene la genesi di quelli che andranno a costituire i pilastri del pensiero dello Hegel maturo.

La scelta, infatti, di concentrarsi sul periodo giovanile del pensiero hegeliano risponde per Lukács al preciso intento di far risaltare la consapevolezza che il filosofo di Stoccarda aveva delle contraddizioni intrinseche alla società capitalista, laddove, invece, nel periodo berlinese, diventa sempre più evidente lo sforzo di trovare una conciliazione di queste stesse contraddizioni<sup>12</sup>. Pur riconoscendo la direzione della svolta che caratterizza questa seconda fase del pensiero di Hegel, lo scopo di Lukács è quello di dimostrare che «la hegeliana 'civetta di Minerva' non è mai stata un corvo della reazione nel periodo della Restaurazione»<sup>13</sup>. Al di là di tale importante considerazione, Lukács intende mostrare come, andando a esaminare il cantiere intellettuale in cui era impegnato il giovane Hegel, emergano in maniera lampante e in una forma drammaticamente onesta quelle contraddizioni che lo Hegel maturo tenterà poi di mitigare.

10 Notevoli passi avanti in questa direzione sono stati fatti grazie al volume di G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, Prismi, 1983. Oldrini qui rimarca come si sia imposta una «immagine trita e di maniera» per la quale «solo in *Storia e coscienza di classe* si esprimerebbe il vero marxismo di Lukács; per contro si assisterebbe nel Lukács maturo, dal punto di vista sia teoretico che storico-politico, a un'involuzione», in modo tale che «la letteratura lukácsiana, ferma alle analisi geniali ma utopistiche di *Storia e coscienza di classe*, non presta in genere alcun serio interesse allo sviluppo successivo di Lukács» (ivi, pp. 67-69).

11 È legittimo ricordare, come è stato fatto in più occasioni – sono note le critiche di Bloch su questo aspetto –, che Lukács finisce per ridimensionare in modo eccessivo il ruolo della religione nella formazione del giovane Hegel (cfr. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1975). Occorre, tuttavia, anche ammettere che il filosofo ungherese procede piuttosto cautamente e non giunge mai a negare l'importanza di quel ruolo. Egli si impegna, piuttosto, a mettere in evidenza come questioni religiose e questioni politiche siano profondamente intrecciate nella produzione giovanile di Hegel. Non è perciò corretto concludere in modo categorico, come fa Lichtheim, che la tesi che Lukács porta avanti in quest'opera è che «il giovane Hegel non attraversò mai una fase religiosa». (cfr. G. Lichtheim, *Guida* cit., p. 147). Per un bilancio su questo controverso elemento si veda la sintesi di N. Tertulian, *Appunti su Lukács, Adorno e la filosofia classica tedesca*, tr. it. di G. Oldrini, in G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo* cit., pp. 192 e 197-198.

12 Cfr. G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1975, p. 641.

13 Ivi, p. 642.

De *Il giovane Hegel* è stata, pertanto, a lungo ricordata proprio la battaglia che Lukács intraprende contro le interpretazioni romantiche, mistiche e reazionarie del pensiero hegeliano, per tentare invece l'audace strada di una lettura marxista del pensiero giovanile di Hegel. In tale direzione, Bobbio affermò che il tentativo «più rigoroso sinora compiuto, ma anche il più temerario»<sup>14</sup> di Lukács era stato, con quest'opera, quello di trovare «*germi marxisti* in Hegel», compiendo così il percorso inverso rispetto alla *lectio faciliior* che si era finora arrestata alla constatazione della possibilità di rintracciare «*residui hegeliani* in Marx»<sup>15</sup>. A seguito di una lettura attenta dell'opera di Lukács, appare tuttavia doveroso ammettere che l'operazione che la attraversa è in realtà più complessa. Occorre infatti riconoscere che il pensatore ungherese appare estremamente attento – giungendo talvolta ai limiti della pedanteria – a sottolineare tutti quegli aspetti dell'elaborazione teorica hegeliana che la separano tanto dall'impostazione metodologica, quanto dai risultati teorici rintracciabili in Marx<sup>16</sup>. Tale insistenza suggerisce allora piuttosto che il testo, più che mirare a una azzardata e ingenua opera di marxianizzazione di Hegel, abbia piuttosto come obiettivo il riconoscimento dei meriti di Marx e di Lenin, i quali hanno saputo superare i limiti idealistici del pensiero hegeliano e svilupparne le contraddizioni più feconde<sup>17</sup>.

Più in generale, un nutrito gruppo di studi critici ha messo in rilievo come il riconoscimento e la rivalutazione degli elementi progressivi del pensiero hegeliano compiuti da Lukács e la contemporanea ricognizione dei limiti intrinseci dell'idealismo hegeliano confluissero nella riproposizione dell'analisi a suo tempo già raggiunta da Engels, il quale aveva individuato in Hegel una fondamentale e insolubile contraddizione fra metodo e sistema<sup>18</sup>. Epperò, per quanto sia importante riconoscere all'interno del lavoro di Lukács le suddette linee argomentative – lo stesso Lukács si appella all'elegante sintesi di Engels<sup>19</sup> –, vi è un'altra fondamentale operazione che sorregge, in parallelo all'intenzione apologetica dello scritto, *Il giovane Hegel* e che ha rischiato di rimanere oscurata dalle accese controversie suscitate dalla radicalità dell'interpretazione lukácsiana. In questo denso e voluminoso testo, Lukács ricostruisce infatti, con paziente meticolosità, il lavoro sotterraneo – non dissimile a quello svolto dalla talpa di Amleto a cui si ispirò il filosofo di Stoccarda per definire il travagliato percorso compiuto dalla ragione<sup>20</sup> – che condusse Hegel

14 N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Napoli, Morano Editore, 1965, p. 207.

15 *Ibidem*. Si noti che in questo testo Bobbio, se da un lato riconosce che l'interpretazione di Lukács muove da una «analisi minutissima e filologicamente agguerrita», dall'altro ritiene che essa sia guastata da una «velenosità che schizza fuori ad ogni riga» diretta agli interpreti che riconducono il pensiero hegeliano al romanticismo e al misticismo e da un'impostazione ideologica volta a ignorare in maniera surrettizia ampi passi dell'opera hegeliana che risulterebbero scomodi per le tesi che Lukács intende promuovere. Cfr. *ivi*, pp. 192, 195 e 208-210. A tale proposito si può osservare che l'inammissibilità di una lettura in chiave reazionaria o irrevocabilmente conservatrice del pensiero hegeliano è oramai accettata (si pensi alle tesi esposte da R. Bodei in *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2014).

16 Per quanto riguarda tale aspetto, oltre al costante richiamo all'impostazione idealistica del pensiero hegeliano, si noti come Lukács insista nel ribadire che la critica che Hegel solleva nei confronti della società capitalistica rimane sempre ancorata a un'impostazione umanistica, che viene invece ampiamente superata da Marx. Cfr. ad esempio G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 461.

17 Questa ricostruzione appare più convincente a chi scrive in virtù del fatto che il marxismo della maturità di Lukács poggia le sue basi sull'incontro a Mosca con i *Quaderni filosofici* di Lenin e i *Manoscritti economico-filosofici* di Marx.

18 Come ad esempio fa Bedeschi. Cfr. G. Bedeschi, *Introduzione* cit., pp. 34-35, 53-55 e 59.

19 Cfr. G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 174.

20 Cfr. R. Bodei, *La civetta* cit., p. 63.

ad elaborare quello che rappresenta uno dei concetti cardine del suo pensiero, che sarà poi destinato a segnare in profondità la riflessione contemporanea: il concetto di alienazione.

Lukács, dunque, pur sottolineando costantemente i limiti che impediscono a Hegel di spingersi sino a una piena comprensione delle conseguenze che la definizione del concetto di alienazione potrebbe implicare sul piano economico, sociale, politico e, pertanto, delle dinamiche profonde della società capitalistica – tali limiti vengono ricondotti dall'autore, pur senza cedere alla tentazione di un bieco riduzionismo, alle condizioni storiche, sociali e culturali della stessa Germania di inizio Ottocento –, effettua una appassionata ricognizione della fecondità delle regioni concettuali cui il giovane filosofo perviene e misura il carattere profondamente innovativo che esse presentano rispetto ai risultati raggiunti dai pensatori tedeschi a lui contemporanei. Di particolare rilievo, ai fini della sopraccitata necessità di tornare a gettare nuova luce sullo studio che Lukács conduce in merito alla genesi del concetto di alienazione, è l'individuazione della triade attorno a cui si coagulano progressivamente (per poi rifluidificarsi) gli sforzi con cui Hegel giunge a elaborare tale fondamentale dottrina: *positività, destino e alienazione*. In queste tappe, guidati da Lukács, troviamo Hegel impegnato nel tentativo di risolvere il problema dell'apparente ineluttabilità dei meccanismi con cui la società borghese soverchia gli individui, ovvero nello sforzo di superare quella frammentazione, solo in apparenza fatale, che caratterizza la modernità e alla quale il giovane Hegel, perlomeno da un punto di vista teorico, non intende rassegnarsi. Vedremo, infine, come una attenta ricostruzione di questo filone rintracciato da Lukács permetta anche di comprendere meglio la coppia concettuale *totalità-reificazione* e di tornare a riconsiderare gli snodi fondamentali che segnano le fasi della produzione lukácsiana.

### 1. Berna: lotta alla positività

Lukács prende le mosse dalle riflessioni che occupavano il giovane Hegel nel periodo bernese, fortemente segnato dall'ammirazione per quella «alba stupenda»<sup>21</sup> che in quegli anni aveva illuminato il mondo: la Rivoluzione francese. In questa fase il pensiero del giovane Hegel è dominato dal tema del confronto fra la «morale eroica della vita pubblica»<sup>22</sup> delle antiche repubbliche, che vede risorgere negli stessi eventi rivoluzionari contemporanei, e la «morale cristiana e filistea dell'«uomo privato»»<sup>23</sup>, che caratterizza invece la modernità. Come noto, lo Hegel maturo non cesserà di guardare alla Rivoluzione come a un evento fondamentale e decisamente positivo per il progresso dell'umanità. Ebbene, secondo Lukács, il processo che porta Hegel ad avviare l'elaborazione del concetto di alienazione coincide precisamente con l'abbandono della speranza nella restaurazione del modello repubblicano dell'antichità<sup>24</sup> e nella definitiva accettazione della modernità e dei suoi specifici caratteri quale orizzonte decisivo entro cui realizzare il dispiegamento delle potenzialità umane. È proprio l'urgenza di comprendere lo scarto che ha prodotto le forme specifiche dell'età moderna a portare Hegel ad avvicinarsi allo studio dell'economia<sup>25</sup> e a misurarsi con le contraddizioni della società capitalista. Se-

21 G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 637.

22 Ivi, p. 98.

23 *Ibidem*.

24 Cfr. ivi, p. 99.

25 Cfr. ivi, p. 105.

condo Lukács, infatti, gli studiosi hanno in genere sottolineato lo stretto nesso esistente fra le istanze di rinnovamento religioso e l'aspirazione a un analogo risveglio politico all'interno del pensiero giovanile di Hegel, mentre insufficiente attenzione è stata posta all'interesse che Hegel rivolge in maniera sempre più consistente alle radicali trasformazioni prodotte dalla rivoluzione industriale<sup>26</sup>. Tale interesse risulta invece decisivo, secondo Lukács, nella genesi dei capisaldi fondamentali del pensiero hegeliano e, nello specifico, del concetto di alienazione.

Possiamo dunque assistere, nella fase bernese, a una prima formulazione del concetto che diverrà poi quello di alienazione: Hegel sceglie infatti di adottare il concetto di *positività* per descrivere gli effetti dell'avvento dell'età moderna, intendendo con questo termine l'«oggettività morta» delle istituzioni che si contrappone all'«attività e libertà soggettiva»<sup>27</sup> dell'individuo. Hegel individua, in particolare, in questa opposizione il tradimento del messaggio cristiano operato dalle Chiese, che hanno dato vita a una serie di precetti, di dogmi e di istituzioni esteriori che soffocano il sentimento autentico del fedele. Più precisamente, prosegue Lukács, il concetto di positività inizialmente adottato dal giovane Hegel indica «un'istituzione o un complesso di pensieri»<sup>28</sup> che si stagliano, opponendosi, «alla soggettività dell'uomo [...] come qualcosa di estraneo, in una morta oggettività»<sup>29</sup>. Il riconoscimento della positività quale cifra fondamentale della società moderna conduce Hegel, a questo stadio, a teorizzare una rigida contrapposizione, il cui opposto polo risulta essere l'«età 'non positiva' della democrazia greca»<sup>30</sup>. Pertanto, in questa fase, la filosofia della storia hegeliana appare intrisa di un anelito rivoluzionario che possa riscattare i valori dell'antichità e inaugurare una nuova epoca purgata dalla positività<sup>31</sup>.

Lukács si sofferma, dunque, a evidenziare le ambiguità del concetto hegeliano di positività, mostrando come esso da un lato rimanga viziato dalla cornice idealistica in cui viene introdotto e, tuttavia, come dall'altro esso custodisca una seppur confusa preconcgnizione di quelle forme dell'oggettività sociale che Marx più tardi analizzerà tramite il concetto di feticismo<sup>32</sup>. D'altro canto, in tale fase, l'applicazione della categoria di positività rimane limitata alla religione, nei confronti della quale Hegel avanza, come accennato poc'anzi, profonde critiche. Un primo passo in direzione di un'estensione del concetto di positività è costituito, purtuttavia, dal fatto che Hegel comincia a riflettere sulla genesi storica e sociale di quelle formazioni che si caratterizzano come positive<sup>33</sup>. In conclusione, nonostante le ambiguità del concetto di positività inizialmente adottato dal giovane Hegel, Lukács riconosce il merito di questa prima formulazione: tramite essa, il filosofo di Stoccarda per primo<sup>34</sup> si rende conto che dall'attività sociale scaturiscono processi e dinamiche che oltrepassano le intenzioni coscienti degli uomini e che si ergono con un proprio potere indipendente e, soprattutto, minaccioso, su di essi<sup>35</sup>.

26 Cfr. *ivi*, p. 247.

27 *Ivi*, p. 121.

28 *Ivi*, p. 743.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 Cfr. *ibidem*.

32 Cfr. *ivi*, p. 131.

33 Cfr. *ivi*, p. 130.

34 Lukács riconosce solo in Vico l'anticipazione di questa fondamentale intuizione hegeliana. Cfr. *ivi*, pp. 448, 711 e 754.

35 Cfr. *ivi*, p. 132.



## 2. Francoforte: crisi, distruzione e destino

È risaputo che il soggiorno francofortese coincide con un periodo di profonda crisi per il giovane Hegel. Si tratta di una crisi esistenziale, durante la quale il filosofo soffre di una ipocondria invalidante<sup>36</sup>. La crisi francofortese è, però, anche una crisi intellettuale, il cui superamento ha come risultato un significativo avanzamento nella maturazione del pensiero hegeliano. Hegel abbandona definitivamente la propria fiducia negli ideali repubblicani e rivoluzionari e cerca nuove soluzioni alla questione della scissione prodotta dall'età moderna. La riflessione del giovane Hegel comincia dunque ad allargare i propri orizzonti oltre i confini nazionali. Il soggiorno francofortese si accompagna, infatti, ad una svolta fondamentale in direzione di una più profonda comprensione dei problemi dell'economia.

I termini in cui avviene l'avvicinamento alle problematiche fondamentali dell'economia capitalistica, osserva Lukács, sono però dappprincipio confusi. In particolare, è la stessa impostazione del problema adottata da Hegel a costringere gli sviluppi della questione entro limiti che non ne consentono un pieno discernimento: Hegel, infatti, intende interrogarsi sul modo in cui il singolo individuo possa rapportarsi alla società borghese. La premessa individualistica da cui Hegel muove la propria indagine lo condurrà poi a scontrarsi con una serie di aporie che lo spingeranno a mettere in discussione quella stessa premessa. Il tentativo di sciogliere tale nodo costituito dal rapporto fra individuo e società borghese conduce quindi il filosofo di Stoccarda a intravedere le contraddizioni che caratterizzano quest'ultima, indirizzando la riflessione hegeliana ad impegnarsi in nuove e più complesse sfide. Gli sforzi del giovane Hegel, infatti, si spostano ora verso il tentativo di individuare le leggi generali che caratterizzano la società borghese. Parallelamente, tale fatica costringe Hegel a una revisione fruttuosa del concetto di positività, che viene ora ad assumere uno spessore storico prima sconosciuto. Hegel constata, infatti, che nella società borghese l'individuo deve confrontarsi con istituzioni e rapporti reciproci che lo sovrastano e si interroga sul modo in cui egli possa trovare un *modus vivendi* all'interno di un simile contesto.

Contemporaneamente si capovolge – rileva Lukács – il ruolo della religione nella riflessione del giovane Hegel: se nel periodo bernese essa costituiva l'esempio massimo di positività (e veniva pertanto criticata), ora essa subisce, in virtù della risistemazione concettuale in corso, una torsione significativa, per mutarsi invece proprio in quello spazio dove la stessa positività viene abolita – uno spazio in cui i rapporti interumani perdono quel carattere meccanico e rigido per riacquisire una dimensione vitale, calda. Hegel trova ora nell'amore cristiano il rifugio che può ristorare l'individuo dall'oggettività morta della sfera del positivo che impera nella società borghese. In conclusione, la piattaforma concettuale, seppur provvisoria, con cui Hegel tenta a Francoforte di gestire le contraddizioni della società borghese si configura pertanto come una «tendenza a superare la filosofia nella religione»<sup>37</sup>.

L'attenzione rivolta ai rivolgimenti della propria epoca – nella fattispecie, lo sguardo ai differenti sviluppi della situazione tedesca, in cui la resistenza dei principi feudali

36 Cfr. R. Bodei, *La civetta* cit., p. 50, ma anche G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 156.

37 Ivi, p. 186. Si ritiene opportuno segnalare, a seguito di queste citazioni, la necessità di sottoporre a critica le forzature operate da quelle interpretazioni de *Il giovane Hegel* che hanno sostenuto che Lukács vi avrebbe sottovalutato, se non negato, l'importanza della religione nel pensiero del giovane Hegel.

ostacola la creazione di una forma statale<sup>38</sup>, e di quella francese, in cui l'opera di Napoleone permette, al contrario, di salvaguardare le conquiste della Rivoluzione – spingono Hegel verso nuove conquiste teoriche. Hegel comincia a vedere le istituzioni sociali e politiche sotto una nuova luce, a valutarle non più in modo rigido, a-temporale, ma nel loro sorgere e svilupparsi all'interno del flusso storico. La stessa questione della positività viene dunque riformulata: «Hegel comincia a non chiedere più che cosa è e cosa non è positivo; e comincia a dirigere la sua attenzione sul *modo* in cui una istituzione *diventa* positiva»<sup>39</sup>. Tale nuova impostazione, osserva Lukács, costituisce la premessa per l'elaborazione della futura metodologia tramite cui Hegel imposterà la propria filosofia della storia. Sebbene, quindi, Lukács sottolinei le criticità implicite nelle nuove piste battute dal giovane Hegel – su tutte: l'illusione di poter trovare nella religione la soluzione delle contraddizioni che l'individuo subisce all'interno della società borghese – egli loda parimenti l'onestà con cui il filosofo evita di insabbiare la profondità e la drammaticità di quelle stesse contraddizioni.

La crisi francofortese ha come effetto positivo, pertanto, la storicizzazione e la dialettizzazione del concetto di positività. Hegel cessa di concepire le forme della prassi sociale e le istituzioni in modo rigido; non si limita più a denunciarne la positività, ma si interroga sulla genesi storica di quelle forme che caratterizzano la società borghese di fronte a cui l'individuo si sente impotente<sup>40</sup>. In parallelo, sulla scia della nuova attenzione tributata da Hegel alla teoria economica, si verifica una trasformazione sia in termini quantitativi che qualitativi dell'impiego del termine di positività, che viene utilizzato ora da Hegel meno frequentemente e non più *lato sensu*, come appunto cifra della società moderna in generale, ma, *stricto sensu*, «sempre più nel senso specifico in cui giurisprudenza e teologia usano parlare di diritto positivo o di religione positiva»<sup>41</sup>. Nonostante tali significative revisioni semantiche e concettuali, è purtuttavia importante notare, sottolinea Lukács, come il termine, laddove impiegato, conservi una connotazione negativa<sup>42</sup>. A riprova della persistenza degli esiti di tale riformulazione, è degno di nota – segnala Lukács – il fatto che lo Hegel maturo ricorra ancora a questo termine per indicare quelle istituzioni che resistono irrazionalmente allo sviluppo storico e che, pertanto, meritano di essere distrutte<sup>43</sup>.

Il travagliato periodo francofortese – osserva attentamente Lukács – coincide anche con il confronto decisivo con la morale kantiana. Tale resa dei conti si intreccia con le sperimentazioni concettuali portate avanti da Hegel e produce un'ulteriore spinta in direzione di una significativa evoluzione del concetto di positività e, infine, al suo abbandono. Hegel riconosce nelle stesse premesse dell'impostazione kantiana i tratti tipici degli effetti della società capitalistica, in particolare quelli prodotti dalla divisione del lavoro, che prosciuga le possibilità di realizzazione spirituale dell'uomo e che lo costringe a frammentare la sua vita. Kant fa riferimento, infatti, a un uomo astratto, sradicato da ogni dimensione storica e sociale, che si trova a dovere adeguare la propria volontà a precetti estranei, in cui il giovane Hegel riconosce, ancora una volta, i tipici tratti della positività morta. Hegel si rende pertanto conto del fatto che la stessa impostazione individualistica

38 Cfr. *ivi*, p. 209.

39 *Ivi*, p. 198.

40 Cfr. *ivi*, p. 744.

41 *Ibidem*.

42 Cfr. *ibidem*.

43 Cfr. *ibidem*.

con cui si era inizialmente avvicinato al problema del rapporto fra individuo e società moderna è viziato all'origine dagli stessi preconcetti che condannano la morale kantiana a dei vicoli ciechi, risolti in maniera assai discutibile da Kant tramite gli spiragli aperti *ad hoc* dalla dialettica trascendentale. Il dilemma che attanaglia la morale kantiana, lo scarto fra essere e dover essere – è ora in grado di comprendere Hegel – non è altro che il riflesso della lacerazione che vive l'uomo nella società moderna. Inoltre, non solo il soggetto morale a cui fa riferimento Kant è strappato dal contesto sociale e storico, ma anche la validità degli stessi precetti della morale kantiana risulta pregiudicata dal loro carattere metastorico e metasociale. Il solo conflitto che emerge nella concezione kantiana della morale è quello, tutto astratto, che sorge fra l'elemento sensibile e la forma razionale, laddove invece Hegel si rende presto conto di come sia impossibile un'analisi del campo della morale che espunga quelle tensioni e quei conflitti che sono generati dalla concorrenza e dalla collisione di valori e principi che hanno origine all'interno di specifici contesti storico-sociali che definiscono in modo strutturale quello stesso campo<sup>44</sup>. In tal modo, laddove Kant rimane inconsapevolmente intrappolato nel dualismo «di soggettività e oggettività, di interno ed esterno, di moralità e legalità», Hegel riuscirà, ricollocando l'uomo e i valori nella totalità del flusso del divenire storico e sociale, a ricomporre «l'uomo reale, intero, indiviso, socializzato, nella totalità concreta della sua attività sociale»<sup>45</sup>.

Sebbene Lukács evidenzia come Hegel, pur smascherando l'astrattezza dell'unità che Kant attribuisce alla sfera morale, finisca per elaborare una controproposta – quella dello Spirito oggettivo – che rimane a sua volta intrappolata nei limiti dell'idealismo, egli rimarca altresì il fatto che essa rappresenta indubitabilmente un balzo enorme in avanti rispetto alle speculazioni kantiane. Tale scarto, in particolare, viene ricondotto da Lukács all'attenzione che Hegel rivolge alle contraddizioni della vita concreta – in altre parole, grazie all'adozione di un'impostazione che acquista sempre più distintamente i tratti del metodo dialettico<sup>46</sup>. Nella misura in cui, al fine di comprendere queste contraddizioni, Hegel studia con crescente profondità le dinamiche della società borghese, egli giungerà sempre più vicino alla consapevolezza della loro genesi economica e sociale<sup>47</sup>. Al tempo stesso, tuttavia, quella stessa esigenza di guarire la scissione dell'uomo moderno lo risospingerà verso posizioni idealistiche e lo costringerà a disciplinare, incorrendo in inevitabili incongruenze, gli esiti di quello stesso metodo dialettico che costituisce il più originale avanzamento teoretico compiuto da Hegel. Il filosofo di Stoccarda, ribadisce Lukács, continuerà a riconoscere in ultima istanza nella forma borghese il massimo sviluppo della società moderna, pur non riuscendo a celare le molteplici crepe che tale accomodamento implica<sup>48</sup>. È l'esibizione onesta della lotta fra queste opposte tendenze, tuttavia, secondo Lukács, a rendere così fecondo il pensiero del giovane Hegel.

Lukács, si è detto, ritiene fondamentale per l'elaborazione di nuove prospettive critiche sulla società borghese lo spostamento dell'attenzione di Hegel dalle vicende nazionali verso orizzonti più ampi. Fu, infatti, l'arretratezza delle condizioni sociali della Germania a spingere il grande filosofo a volgere la propria attenzione all'Inghilterra<sup>49</sup>. Sebbene solo più tardi, negli scritti jenesi, compaiano prove dell'avvenuto esame delle

44 Cfr. *ivi*, p. 233.

45 *Ivi*, p. 451.

46 Cfr. *ivi*, p. 236.

47 Cfr. *ivi*, p. 244.

48 Cfr. *ivi*, p. 245.

49 Cfr. *ivi*, p. 249.

teorie di Adam Smith, Lukács ritiene possibile retrodatare proprio al soggiorno francofortese l'approfondimento delle questioni di economia da parte del giovane Hegel<sup>50</sup>. Al di là, tuttavia, della possibilità di determinare con precisione il momento in cui questi si è imbattuto nel pensiero di Smith, Lukács non ha dubbi nel ritenere che tale confronto abbia costituito una svolta decisiva nel pensiero del filosofo di Stoccarda<sup>51</sup>. Tale svolta ha avuto un effetto determinante nella rielaborazione del concetto di positività ed essa consiste, più precisamente, nella scoperta dell'importanza del lavoro. Il lavoro viene ora concepito da Hegel non solo come attività centrale della prassi umana – si ricorderà, a tale proposito, il famoso aneddoto che narra come durante il soggiorno svizzero i maestosi paesaggi montani lasciassero indifferente Hegel, che invece riservava tutto il suo interesse alla fabbricazione del genepi –, ma anche come attività capace di scongelare e riplasmare «quel che vi è di morto nell'oggettività»<sup>52</sup>, di frantumare e fluidificare la positività. Tramite il lavoro la positività morta è scomposta e reimpastata dall'attività umana. Lukács ha qui il merito di fare riemergere la particolare definizione, spesso trascurata, che Hegel dà dell'attività lavorativa, definita precisamente «distruzione conforme allo scopo»<sup>53</sup>. Diventerà allora chiaro, dunque, che solo in virtù di un'illusione naturalizzante la positività appariva dotata di un carattere di estraneità e di fissità. Non solo, quindi, la prassi umana può cristallizzare in forme morte i propri prodotti sociali; essa può anche investire quest'ultime e riconfigurarle nuovamente.

Più in generale, Lukács si premura di sottolineare come uno dei maggiori meriti di Hegel sia stato non tanto quello di avere fornito originali contributi all'interno della scienza economica, quanto piuttosto quello di avere compreso che quella stessa scienza è indispensabile per una comprensione adeguata delle questioni sociali<sup>54</sup> e di avere per primo cominciato a elaborare categorie filosofiche capaci di spiegare questa complessa e fondamentale connessione. Ma lo studio di Smith determina un'ulteriore riformulazione nel cantiere concettuale in cui si muove il giovane Hegel. Questi, infatti, comincia a identificare sempre più nella sfera economica e nei rapporti che si instaurano al suo interno fra gli uomini e fra gli uomini e le cose durante il processo produttivo proprio quel destino insuperabile che sembra caratterizzare la modernità<sup>55</sup>.

Il fatto che Hegel continui a intravedere per tutto il periodo francofortese nella religione la soluzione delle lacerazioni prodotte dalla società moderna è un sintomo, per Lukács, delle difficoltà prodotte dall'impossibilità di giungere alla radice dei problemi man mano svelati. Il percorso inaugurato, tuttavia, porterà Hegel ad individuare con cre-

50 Cfr. *ivi*, p. 253.

51 Anche Remo Bodei si è impegnato a riportare in luce l'importanza dello studio dell'economia nel pensiero hegeliano. Cfr. a tale proposito R. Bodei, *La civetta* cit., pp. 363-375. Bodei fa notare come Hegel addirittura nelle *Lezioni sulla filosofia del diritto* noti «il fatto nuovo che il denaro, in veste di potenza astratta e 'indipendente', limitava nella sua assolutezza persino la sovranità di quel dio terreno, di quel 'geroglifico della ragione' che è lo Stato». Bodei ne ricava la seguente acuta osservazione che dà ragione alla lettura lukácsiana: «è l'abitudine consolidata a vedere Hegel come filosofo 'puro' che fa guardare ancora a questa sua tematica con l'occhio rivolto a semplici 'precursori' di Marx, mentre in realtà si tratta di problemi ampiamente dibattuti (in quell'epoca 'prosaica' seguita alla caduta del mito eroico napoleonico), che Hegel ha comunque saputo cogliere 'nel pensiero'».

52 G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 252.

53 *Ivi*, p. 255.

54 Cfr. *ivi*, p. 447.

55 Cfr. *ivi*, p. 259.

scente nitore l'origine sociale di quelle forme positive, morte, che sovrastano gli uomini. Uno dei frutti di questo travaglio intellettuale è l'introduzione di un nuovo concetto che possa contribuire a sciogliere i dilemmi sollevati: quello di *destino*, definito da Lukács una delle più importanti «costruzioni ausiliarie»<sup>56</sup> approntate da questo giovane architetto in procinto di edificare il proprio sistema. Il destino è, a Francoforte, la «forma specifica della necessità storica» con cui l'uomo si misura<sup>57</sup>. Tuttavia, poiché Hegel ha già intuito che proprio lo scontro fra individuo e destino è la molla capace di rigenerare la vita stessa e che, ancor prima, lo stesso destino è un prodotto della vita stessa, non bisogna credere che, adottando tale concetto, Hegel intenda far riferimento a un orizzonte trascendente e rigido, come il termine (del resto presto abbandonato) potrebbe suggerire. L'impiego che Hegel fa di esso serve viceversa proprio a mettere in evidenza la natura dialettica e tutta mondana dei processi della produzione e della riproduzione sociali. Lukács, infatti, conclude che «il nocciolo fecondo di questa concezione del destino di Francoforte consiste proprio in questi avvii all'elaborazione del metodo dialettico»<sup>58</sup>. Cionondimeno, i limiti di tale costruzione ausiliaria diventano allo stesso Hegel sempre più evidenti. In particolare, il concetto di destino rimanda a riferimenti che sono in profondo contrasto con gli sviluppi ormai aperti dalla riflessione hegeliana: esso costringe infatti a contrapporre rigidamente i complessi fenomeni della società moderna a individui che si trovano schierati esternamente, al cospetto di essi<sup>59</sup>.

Per Lukács, quindi, dietro le note righe in cui Hegel ironizza sulle indicazioni fornite da Platone alle balie e sulle derive maniacali della filosofia fichtiana del diritto<sup>60</sup>, va individuato un importantissimo traguardo teoretico raggiunto da Hegel: la comprensione che «la vera forza motrice della società è la sua ininterrotta autoriproduzione organica, che quindi la società, nel corso del suo sviluppo, produce essa stessa le determinazioni per essa necessarie, che esse non possono e non debbono esserle assegnate da nessuna istanza, nemmeno da una filosofia che le deduca a priori»<sup>61</sup>. Così, l'intero duello concettuale ingaggiato da Hegel con Fichte può essere letto, per Lukács, come il tentativo di strappare al soggetto questa illusoria esterioresità rispetto al mondo che invece, secondo il filosofo di Stoccarda, lo attraversa costantemente, producendolo e riproducendolo.

### 3. Jena: luci e ombre dell'alienazione

Il superamento della crisi di Francoforte consiste quindi, per il giovane Hegel, in una sofferta operazione al termine della quale egli abbandona l'idea di un rifiuto categorico della positività e giunge a una prima formulazione del metodo dialettico. Tutti quegli aspetti della società che apparivano indipendenti e minacciosi di fronte all'attività umana, si fluidificano, rivelando la loro genesi umana e la loro transitorietà. Perciò, tale evoluzione nel pensiero del giovane Hegel – nota Lukács – procede di pari passo con una storicizzazione del concetto di positività e, quindi, conduce alla sempre più evidente ne-

56 Ivi, p. 283.

57 *Ibidem*.

58 Ivi, p. 290.

59 Cfr. ivi, p. 292.

60 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di V. Cicero, Firenze - Milano, Bompiani, 2000, p. 61.

61 G. Lukács, *Il giovane Hegel* cit., p. 413.

cessità di abbandonare la categoria del destino, che evoca una dimensione immodificabile e separata dall'attività umana<sup>62</sup>. Questo importante processo giunge al suo culmine a Jena, dove Hegel abbandonerà anche lo stesso concetto di positività e lo sostituirà con un nuovo concetto che lascerà a tutto l'Ottocento e il Novecento un'enorme eredità: quello di alienazione o estraniamento<sup>63</sup>. Se fino alle lezioni del 1805-1806 – rileva Lukács – i due termini sono impiegati simultaneamente dal giovane Hegel, il concetto di positività lascia poi gradualmente il passo a quello di alienazione<sup>64</sup>.

Di particolare interesse risulta una acuta osservazione sulle implicazioni che un simile passaggio comporta. Se il concetto di positività, infatti, – nota Lukács – rinvia ai caratteri delle formazioni sociali, quindi fa riferimento a cose, a oggetti; il concetto di alienazione rimanda, invece, all'attività umana calata nel contesto storico-sociale, dalla quale emergono specifiche formazioni sociali<sup>65</sup>. Si tratta di un avanzamento di notevole importanza. Più in generale, secondo Lukács, nel periodo jenese si afferma in modo sempre più deciso il riconoscimento da parte di Hegel della necessità di abbandonare l'idea di un ritorno all'immediatezza dei rapporti sociali e di assecondare, invece, le tendenze intrinseche che caratterizzano la società moderna, in cui all'immediatezza si sostituiscono una molteplicità di mediazioni attive all'interno della prassi sociale e che hanno il loro fulcro nell'attività del lavoro. Tale attività, infatti, genera prodotti sociali e, al tempo stesso, «trasforma anche il soggetto umano, togliendo [...] l'immediatezza originaria ed estraniando il soggetto a se stesso»<sup>66</sup>. Dunque, la constatazione del fatto che l'attività umana può generare processi il cui meccanismo finisce per riprodursi autonomamente – «vita sé in sé movente del morto, che nel suo moto si muove ciecamente ed elementarmente»<sup>67</sup> – per poi tornare a plasmare l'attività umana è frutto, secondo Lukács, dello studio dell'economia e costituisce un contributo decisivo alla maturazione del concetto di alienazione nel pensiero di Hegel<sup>68</sup>.

Un ulteriore livello che risulta esposto a una profonda rielaborazione durante questo cruciale momento della formazione del pensiero hegeliano – evidenzia Lukács – è, di conseguenza, il mutamento di prospettiva nei confronti della società antica. Se, infatti, a Berna Hegel continuava a nutrire ammirazione verso quella fusione fra individuo e società che caratterizza le repubbliche antiche, e vedeva peraltro in esse non tanto un modello da rimpiangere, ma un punto prospettico per riformare la società a venire, dopo Francoforte egli abbandona definitivamente l'illusione di un improbabile regresso nel corso della storia e giunge non solo a comprendere, ma anche ad apprezzare la complessità delle mediazioni che caratterizzano le relazioni che gli individui intrattengono all'interno della società moderna. Hegel riconosce ed accetta, infatti, che proprio queste mediazioni possono costituire le condizioni per il dispiegamento pieno e multilaterale delle potenzialità degli individui e che questa realizzazione richieda una dose inevitabile di oggettivazione e alienazione<sup>69</sup>. Hegel comprende, quindi, che la proliferazione delle possibilità che la società moderna offre all'uomo ha un costo. Più precisamente egli ha,

62 Cfr. *ivi*, p. 441.

63 Cfr. *ibidem*.

64 Cfr. *ivi*, p. 442.

65 Cfr. *ibidem*.

66 *Ivi*, p. 745.

67 *Ivi*, pp. 465-466.

68 Cfr. *ivi*, p. 465.

69 Cfr. *ivi*, p. 443.

secondo Lukács, il merito di riconoscere che l'entità di tale sacrificio non può essere ignorata: «l'individuo, nella moderna società borghese, esiste solo in quanto alienato»<sup>70</sup>. Proprio sulla scia di tali nuove e, in una certa misura, drammatiche conquiste è possibile giungere a individuare, per Lukács, il «contrasto fondamentale su cui riposa tutta la concezione storica di Hegel»<sup>71</sup>: il fatto cioè che egli riconosca nell'alienazione tanto la premessa indispensabile che permette il pieno dispiegamento delle potenzialità umane e il raggiungimento di una sempre maggiore autonomia da parte dell'individualità umana, quanto il prezzo che l'uomo deve pagare all'interno della società borghese moderna, ovvero la sua costante esposizione a una rete di rapporti oggettivi, reificati – in sintesi, la tensione insolubile fra processo di soggettivazione e quello di oggettivazione che caratterizza la società moderna<sup>72</sup>.

Per quanto riguarda il disvelamento del lato negativo dell'alienazione operato da Hegel, Lukács sottolinea come esso rimanga ben lontano dalla critica filosofica e scientifica messa in atto da Marx. La riflessione hegeliana rimane sempre nei limiti di una denuncia di stampo umanista «agli effetti distruttivi che la divisione del lavoro capitalistico, lo sviluppo del macchinario, producono necessariamente sul lavoro umano, sulla vita umana»<sup>73</sup>. Ancor più precisamente, Hegel ravvisa la presenza di un nesso inscindibile fra, da un lato, il generale sviluppo delle forze produttive che caratterizza il sistema capitalista e, dall'altro, la disumanizzazione degli operai. Proprio tale prospettiva umanistica, peraltro, priva di ripercussioni che possano coinvolgere una radicale messa in discussione del sistema di produzione capitalista, mette in luce, secondo Lukács, la forte affinità fra le tensioni che attraversano il pensiero hegeliano e i temi della produzione letteraria di Goethe<sup>74</sup>.

Sebbene Lukács rilevi l'ingenuità che conduce Hegel a illudersi che lo Stato possa in qualche modo contenere le contraddizioni generate da queste trasformazioni, egli ritiene comunque importante il fatto che il filosofo di Stoccarda avverta che l'imponente e minaccioso meccanismo tramite cui la società borghese si riproduce «necessita, come un animale selvatico, di un rigido e costante dominio e raffrenamento»<sup>75</sup>. La comprensione della natura drammaticamente ambivalente dell'alienazione, ossia del fatto che l'uomo è soggetto e oggetto al tempo stesso di quei meccanismi di natura economica che lo schiacciano, costituisce pertanto, per Lukács, il vero vertice raggiunto dal pensiero del giovane Hegel<sup>76</sup>. Lukács si sofferma quindi a precisare che il concetto di alienazione così concepito rappresenta una precomprensione, come già anticipato, di quel fenomeno decisivo che Marx più avanti definirà feticismo, nella misura in cui tale concetto, almeno ad un certo grado, riconosce e svela la falsa indipendenza del minaccioso mondo delle cose che sovrasta l'individuo. Il concetto di alienazione si rivela cioè cruciale in virtù della sua capacità di ricondurre le categorie rigide ed astratte con cui viene tendenziosamente ricostruita la storia al flusso dialettico dell'attività umana<sup>77</sup>. Certo Lukács non manca di sottolineare, ancora una volta, come i limiti costitutivi dell'idealismo hegeliano

70 Ivi, p. 444.

71 Ivi, p. 446.

72 Cfr. *ibidem*.

73 Ivi, p. 461.

74 Cfr. *ivi*, pp. 784-785.

75 Ivi, p. 466.

76 Cfr. *ibidem*.

77 Cfr. *ivi*, p. 508

costringano questi pur brillanti risultati a un'ironica sorte, ossia quella di un capovolgimento mistificatorio della scala di gradi in cui il fenomeno stesso del feticismo si dispiega. Hegel finisce, infatti, per ravvisare, paradossalmente, proprio nelle forme più astratte che si elevano dalla produzione e dalla riproduzione sociale (lo Stato, lo Spirito), il luogo in cui l'alienazione può essere recuperata, laddove tale riconciliazione è resa possibile, nell'ottica hegeliana, proprio in virtù del carattere spirituale che si è venuto a creare a tale livello<sup>78</sup>.

L'incapacità o, meglio, l'impossibilità per Hegel di pervenire a una coerente soluzione dei contrasti emersi a seguito dello studio della società capitalista si manifesta nel carattere tragico della coesistenza di opposte tendenze che innervano il pensiero del giovane Hegel: l'ineluttabilità del carattere progressivo della società moderna, da un alto, e l'inevitabile degradazione dell'umano da essa prodotta, dall'altro. Nell'*Oresteia* di Eschilo il giovane Hegel crede di ravvisare il profilo dinamico di questo conflitto, scorgendo ora nelle forze luminose rappresentate da Apollo in lotta con l'oscura e sotterranea potenza delle Eumenidi vendicatrici la sintesi perfetta di questa grande tragedia del moderno, di fronte alla quale lo sguardo del filosofo non riesce a trovare una possibile conciliazione, proprio come nella tragedia di Eschilo nessuna delle due parti riesce a prendere il sopravvento<sup>79</sup>. Ebbene, queste forze sotterranee, la cui esistenza il giovane Hegel non ha meritoriamente voluto negare – ricorda Lukács –, non sono altro che la totalità della vita economica della società<sup>80</sup>. Come noto, lo Hegel maturo giungerà ad assegnare al «dio luminoso della civiltà statale» il compito di soggiogare la «potenza sotterranea» del sistema economico<sup>81</sup> e, sebbene a Marx sia spettato poi il compito di svelare l'inganno che ha condotto Hegel ad aggrapparsi a questa speranza illusoria, rimane il fatto, per Lukács, che il giovane Hegel è di fatto stato «il primo pensatore in Germania a riconoscere la legalità propria della vita economica»<sup>82</sup>. È così che lo Hegel maturo impiegherà tutte le sue energie nella ricerca di una conciliazione di queste spinte<sup>83</sup>.

#### 4. La Fenomenologia: interiorizzazione e riconciliazione

L'attenta ricognizione di Lukács si conclude con la *Fenomenologia dello Spirito*. L'analisi del pensatore ungherese permette di mettere in luce in quale misura la grandezza di quest'opera sia debitrice del sofferto processo di riflessione che la ha preparata. Ciò risulta ancor più importante – osserva Lukács – nella misura in cui si riconosce come il contenuto della *Fenomenologia* coincida a dire il vero proprio con la ricostruzione del percorso che l'individuo compie per comprendere come quelle forme sociali che dapprima egli

78 Cfr. *ivi*, p. 673.

79 Cfr. *ivi*, p. 574.

80 Cfr. *ivi*, p. 576.

81 *Ivi*, p. 577.

82 *Ibidem*.

83 Cfr. *ivi*, p. 585. È possibile notare come in questa insistenza sulla impossibilità di risolvere le contraddizioni in una conciliazione definitiva risuoni ancora il tributo di Lukács alla critica kierkegaardiana a Hegel, che tanto aveva colpito il pensatore ungherese e che continua a spingerlo in direzione del rifiuto, nonostante la grande ammirazione per Hegel, di ogni soluzione idealistica della crisi. Per quanto riguarda l'influenza della critica kierkegaardiana a Hegel sul pensiero lukácsiano cfr. N. Tertulian, *L'evoluzione del pensiero di György Lukács*, tr. it. di G. Oldrini, in G. Oldrini (a cura di), *Lukács*, Milano, Isedi, 1979, p. 48.



concepiva come realtà autonome e indipendenti, siano in realtà un prodotto umano. Il risultato più alto raggiunto da Hegel – la comprensione del fatto che la storia non vada pensata come morto destino, bensì come risultato della prassi umana<sup>84</sup> – viene in questa opera compiutamente dispiegato. Le figure attraversate dallo Spirito scandiscono, sotto questa luce, un processo di graduale assorbimento della sostanza morta da parte del soggetto, che la rielabora e rivivifica<sup>85</sup>. Altrimenti detto, il percorso compiuto dallo Spirito è una terapia tramite cui la falsa coscienza diventa coscienza giusta<sup>86</sup>: la razionalità umana corrode l'apparente ineluttabilità delle strutture sociali, rivelandone la genesi umana e la transitorietà; lo scarto che appariva incolmabile si rivela frutto di una colossale distorsione.

Lukács riconosce, parallelamente, come anche all'interno del capolavoro hegeliano i picchi tragici in cui si imbatte la coscienza lungo il percorso rinviino sempre in ultima analisi alle catene dell'idealismo, che smorzano la spinta del metodo dialettico; ma insiste altresì nel sottolineare come il superamento dell'alienazione in Hegel sia (e rimanga in seguito) possibile solo entro l'orizzonte sociale e, più precisamente, economico, ossia in quella attività umana che costituisce il fenomeno originario della disalienazione: il lavoro<sup>87</sup>. Hegel raggiunge perciò – prosegue Lukács – la consapevolezza che nella società capitalista viene a realizzarsi «dal punto di vista sociale oggettivo, il massimo di 'alienazione' rispetto a tutte le altre società precedenti»<sup>88</sup>. Il concetto di alienazione, pertanto, assurge ora nella *Fenomenologia* a fulcro fondamentale dell'intero processo dialettico. Tale traguardo teoretico implica una ulteriore rimodulazione concettuale. Lukács si sofferma a specificare che l'aspetto innovativo del salto compiuto da Hegel a questo livello non consista tanto nell'adozione delle due note espressioni, *Entäußerung* e *Entfremdung* (rispettivamente: alienazione ed estraniamento), dal momento che esse non sono che la traduzione in tedesco del termine *alienation*, già centrale all'interno della tradizione giusnaturalistica e contrattualistica del pensiero politico moderno, recuperato poi anche dagli economisti inglesi. In un ambito del tutto differente e ben più astratto, anche Fichte – ricorda Lukács – utilizza questo termine per indagare e tentare di risolvere uno dei problemi classici della filosofia, ossia quello del rapporto fra soggetto e oggetto, problematica con la quale si misura anche Schelling, sebbene questi non adoperi il termine di alienazione, ma quello di condizionamento<sup>89</sup>.

L'originalità che viene ad assumere questo concetto nel pensiero hegeliano risiede semmai nella posizione centrale che esso viene ad assumere e nelle radici storiche e sociali a partire dalle quali esso viene elaborato. Significativo è, soprattutto – secondo Lukács –, l'insieme degli slittamenti di significato che il concetto di alienazione subisce per superare le contraddizioni in cui il giovane Hegel si è via via imbattuto. Tale progressiva rielaborazione va letta – per il pensatore ungherese – nei termini di una progressiva astrazione, che nella *Fenomenologia* raggiunge un grado estremamente avanzato. Se, infatti, tale concetto è stato inizialmente desunto dall'analisi dell'economia e della società, esso viene progressivamente sganciato idealisticamente da questo terreno<sup>90</sup>. Lukács individua, in particolare, tre successivi gradi che si possono rintracciare nel concetto

84 Cfr. G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 653.

85 Cfr. *ivi*, p. 656.

86 Cfr. *ivi*, p. 658.

87 Cfr. *ivi*, pp. 666-667.

88 *Ivi*, p. 661.

89 Cfr. *ivi*, pp. 745-746.

90 Cfr. *ivi*, p. 747.

hegeliano di alienazione. Dapprincipio il concetto di alienazione fa riferimento al «complesso rapporto soggetto-oggetto connesso ad ogni lavoro, ad ogni attività economica e sociale dell'uomo»<sup>91</sup>. In uno stadio successivo, il concetto di alienazione si dilata e giunge a designare la forma feticizzata che i rapporti economico-sociali assumono nel capitalismo<sup>92</sup>. Ad un terzo livello, assai più astratto, il concetto di alienazione viene a coincidere con quelli di «'cosalità' o oggettività»<sup>93</sup> e, quindi, il concetto di alienazione finisce per identificarsi con quel passaggio fondamentale del processo dialettico in cui il soggetto si estrania, per poi tornare a se stesso<sup>94</sup>.

Lukács tiene a questo punto a sottolineare (proseguendo ostinatamente l'opera di revisione delle teorie esposte in *Storia e coscienza di classe*) che l'identificazione fra alienazione e cosalità consiste in un frutto guasto dell'idealismo. Il merito di Marx è consistito, in tal senso, proprio nel colpire il cuore dell'elaborazione hegeliana del concetto di alienazione, ossia la formulazione che tale concetto raggiunge nella *Fenomenologia*, riportando il concetto di alienazione dalle regioni rarefatte a cui Hegel lo aveva condotto alla sua matrice economica, svelando la fondamentale differenza fra alienazione e oggettività – concetti che, invece, in Hegel venivano infine a confondersi tra i vapori del misticismo. Ecco quindi che, grazie a Marx, l'oggettività viene definita come la forma universale del lavoro e, ancor più in generale, di ogni rapporto che l'uomo intrattiene col mondo esterno, laddove invece l'alienazione viene identificata come la forma specifica che il lavoro assume all'interno del modo di produzione capitalista<sup>95</sup>.

Diviene pertanto palese la contraddizione insuperabile cui perviene l'idealismo hegeliano – contraddizione che può essere riassunta nel passo in cui il filosofo di Stoccarda conclude che «l'essere-per-sé è piuttosto la perdita di se stesso, e l'estraneazione di sé è piuttosto la conservazione di sé»<sup>96</sup>. Una simile conclusione, che ha il sapore della resa, non può altro che significare che nella società capitalistica l'autocoscienza può raggiungere la coscienza di sé in quanto parte e prodotto delle forme sociali oggettive solo attraverso l'estraneazione. Ne deriva, pertanto, l'identificazione della cifra caratteristica della società capitalistica nel continuo trapasso fra individui e oggetti, fra cosalità e pensiero<sup>97</sup>. All'interno di questo orizzonte la posizione reciproca degli uomini, proprio perché è più alienata, appare ad Hegel, a causa delle illusioni ottiche prodotte dall'impostazione idealistica, più vicina allo Spirito e, pertanto, più avanzata all'interno dell'evoluzione dell'umanità<sup>98</sup>. Secondo Lukács Hegel quindi coglie, nello stesso momento in cui rinuncia a sottoporle a critica radicale, le contraddizioni generate dalla forma peculiare che il processo dell'oggettivazione sociale assume nel quadro della società capitalistica. Altrimenti detto, le contraddizioni in cui si dibatte il giovane Hegel finiscono per delineare il profilo in controluce di quello che può essere definito il precipitato sociale dell'alienazione prodotta dal sistema capitalista: la reificazione.

I limiti che Lukács ha ripetutamente sottolineato nella sua analisi dell'evoluzione del pensiero hegeliano conducono dunque a un esito paradossale: proprio il filosofo che ha

91 *Ibidem*.

92 Cfr. *ivi*, p. 748.

93 *Ivi*, p. 749.

94 Cfr. *ibidem*.

95 Cfr. *ivi*, p. 760-761.

96 *Ivi*, p. 689.

97 Cfr. *ivi*, pp. 692-693. È il realismo capitalista.

98 Cfr. *ibidem*.

distinto *Realität* e *Wirklichkeit*, il discepolo di Machiavelli<sup>99</sup>, nella formulazione matura del suo pensiero perviene a concepire la possibilità di una conciliazione con la società capitalistica moderna che presenta una coloritura nettamente utopistica<sup>100</sup>, in cui la resistenza del concreto, della realtà effettuale, viene totalmente trasfigurata. In tal senso, aggiunge Lukács, vale la pena notare come un importante concetto cui Hegel ricorre per descrivere la tanto anelata riconciliazione raggiunta dal soggetto, sia quello di *Er-Innerung* (interiorizzazione memoriale). Hegel separa le componenti della parola per sottolineare quel processo per cui ciò che era esteriore viene riassorbito nell'interiorità. *Er-Innerung* è, precisamente, il «movimento per cui l'*Entäußerung* viene recuperata dal soggetto»<sup>101</sup>. Si tratta, secondo Lukács, di un concetto creato *ad hoc* da Hegel per trovare una soluzione alle aporie verso cui era stato costantemente risospinto dalle tendenze idealistiche della propria impostazione filosofica<sup>102</sup>.

### 5. Conclusioni

Al termine della ricostruzione lukácsiana del tormentato percorso di maturazione del concetto di alienazione, apparirà pertanto evidente come all'interno delle oltre settecento pagine de *Il giovane Hegel* siano contenuti contributi di grande rilievo per lo studio del pensiero hegeliano e del pensiero politico contemporaneo in generale. L'indifferenza e il sospetto nei confronti delle opere della maturità di Lukács hanno costituito un ostacolo che ha pregiudicato troppo a lungo la possibilità uno studio critico di questi testi. Il volume che si è tentato in questa sede di riconsiderare, in particolare, è stato oggetto della variante più nociva di tale tendenza, che è culminata nella riduzione de *Il giovane Hegel* a bieco esercizio apologetico del regime staliniano<sup>103</sup>.

99 Proprio a Jena Hegel aveva letto *Il principe*. Cfr. R. Bodei, *La civetta* cit., p. 70.

100 Cfr. G. Lukács, *Il giovane* cit., p. 701.

101 Ivi, p. 716.

102 Cfr. ivi, p. 717.

103 Lucien Goldmann, in particolare, sostenne che Lukács ne *Il giovane Hegel* avesse giustificato la propria adesione allo stalinismo equiparandola all'accettazione hegeliana del regime napoleonico. Una tale interpretazione, che pure ha conosciuto una notevole fortuna e diffusione, risulta discutibile a partire da una accurata lettura de *Il giovane Hegel*. È vero che Lukács aveva affermato, come testimonia Cesare Cases, che nella parabola del pensiero hegeliano intravedeva una analogia con il proprio percorso da *Storia e coscienza di classe* alle posizioni della maturità; ma questa affermazione è ben lungi da poter costituire una prova capace di sorreggere l'ipotesi di Goldmann. Cfr. C. Cases, *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Einaudi, Torino, 1985, p. 86. Lo stesso Cases ha affermato che oggi «l'immagine di Lukács come eminenza grigia della politica culturale staliniana, pronto ad aggiustare il tiro al minimo cenno del partito, se ha qualche plausibilità ai tempi della *Linkskurve*, quando godeva di un po' d'autorità effettiva, in complesso è filologicamente insostenibile» (cfr. ivi, p. 97-98). Nel già citato volume collettaneo *Il marxismo della maturità di Lukács*, István Hermann, ricostruendo il contesto in cui vide la luce *Il giovane Hegel*, nota addirittura come esso costituisse piuttosto una sfida all'«ostilità, presente anche nell'Unione sovietica, nei riguardi di Hegel, schierandosi così contro la posizione di Stalin». Cfr. I. Hermann, *L'itinerario intellettuale di Lukács dopo «Storia e coscienza di classe»*, in G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo* cit., p. 59. Si noti, infine, come il rilievo fortemente critico che Lukács solleva nei confronti degli esiti utopistici raggiunti da Hegel nella maturità implichi che sia riduttivo appiattare i contenuti de *Il giovane Hegel* sul parallelo fra la parabola del pensiero hegeliano e quella del percorso lukácsiano. Se si assume l'impostazione di questa interpretazione, si giunge alla paradossale conclusione che Lukács accuserebbe se stesso di avere peccato in senso utopistico, laddove invece

Occorre, dunque, che si proceda a rinnovare l'attenzione nei confronti delle molteplici linee argomentative che sorreggono questo testo e l'impostazione con cui ulteriori ricerche su di esso potranno procedere. *Il giovane Hegel* di Lukács costituisce uno studio imprescindibile per l'analisi dei motivi, del contesto e delle tappe che hanno condotto Hegel a coniare di uno dei concetti fondamentali del pensiero contemporaneo, quello di alienazione. Purtroppo, è bene ribadire a tale proposito che, anche riconoscendo tale contributo, non si pretende in tale sede di identificare *Il giovane Hegel* come uno studio neutrale della storia del pensiero classico tedesco. Esso va sempre letto criticamente, prendendo in considerazione il preciso contesto storico e le condizioni in cui Lukács compose tale scritto<sup>104</sup>. Poste tali premesse, va riconosciuto che la particolare lettura che Lukács dà di Hegel in questo testo ci offre sicuramente una interpretazione innovativa dell'opera di Hegel, che finalmente ha posto «in rilievo la ricchezza e la complessità dei rapporti di Hegel con la realtà economica e sociale del suo tempo»<sup>105</sup> e ricostruito i passaggi tramite cui Hegel perviene all'elaborazione del metodo dialettico e alla definizione del concetto di alienazione. L'analisi di questo volume, inoltre, ci istruisce soprattutto sull'evoluzione del pensiero di Lukács, che in queste dense pagine realizza la vera «resa dei conti»<sup>106</sup> con le questioni lasciate irrisolte in *Storia e coscienza di classe* e al tempo stesso affina la propria teoria della reificazione – teoria che rappresenta probabilmente il massimo contributo che egli ha offerto all'interno del marxismo occidentale.

In tale quadro, è possibile apprezzare l'entità dell'influenza che il processo di gestazione del concetto di alienazione nel giovane Hegel ha esercitato sulla formulazione dei concetti lukácsiani di reificazione e totalità: laddove la reificazione viene a configurarsi quale spinta che tende a irrigidire i processi di produzione e riproduzione sociali, naturalizzando lo *status quo* e occultando le relazioni vive su cui si regge; il concetto di totalità diventa strumento privilegiato dell'insieme delle pratiche che ogni volta mirano a svelare e corrodere l'apparente fatalità del sistema capitalista, a riallacciare i nessi che permettono di comprenderlo e metterlo in discussione. Pertanto, risulta oggi auspicabile liberare il concetto lukácsiano di totalità dalla più o meno istintiva reazione di sospetto che ha così frequentemente innescato. Tale diffidenza, generata in gran parte da una

---

gli studiosi che adottano questa stessa interpretazione ritengono di poter individuare alla base del testo una spregiudicata operazione apologetica imbevuta di un rude realismo in virtù della quale il pensatore ungherese avrebbe accettato la necessità della dittatura staliniana. Come si spera sia emerso, al contrario Lukács dimostra perlomeno una scarsa indulgenza verso l'ansia di riconciliazione che Hegel presenta nei confronti delle trasformazioni in atto nel proprio tempo. Anzi, proprio in questa resa Lukács intravede il più grande limite del pensiero hegeliano. In merito a tale questione, Oldrini ha a sua volta messo in discussione la «presunta retrocessione dall'«utopia» al «realismo»» che è stata attribuita a Lukács. Cfr. G. Oldrini, *Le basi teoriche del Lukács della maturità*, in G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo* cit., pp. 88-89. Per quanto riguarda le implicazioni di tale questione in ambito estetico, anche Jameson ha a suo tempo specificato che «l'accusa [a Lukács] di essere complice nei confronti dell'apparato burocratico e di avere esercitato una forma di terrorismo letterario è smentita dalla sua resistenza, nella Mosca degli anni Trenta e Quaranta a quello che più tardi sarebbe divenuto conosciuto come zdanovismo». Cfr. F. Jameson, *Reflections* cit., p. 202. La traduzione è mia.

104 Per un approfondimento del clima in cui sorse *Il giovane Hegel* si prenda in considerazione I. Hermann, *L'itinerario* cit., pp. 58-60. È bene anche ricordare ancora una volta che il testo non poté essere pubblicato nell'URSS a causa dell'«aberrante ostracismo dell'opera hegeliana introno alla seconda guerra mondiale» (cfr. N. Tertulian, *L'evoluzione* cit., p. 58).

105 N. Tertulian, *Appunti* cit., p. 192.

106 I. Hermann, *L'itinerario* cit. p. 60.



sbrigativa associazione alla categoria di totalitarismo, che ha comprensibilmente conosciuto notevole fortuna e diffusione a partire dal Secolo scorso ad oggi, rischia anzitutto di proiettare indebitamente su Hegel i fantasmi del Novecento e, in secondo luogo, di misconoscere il senso profondo della riformulazione originale del concetto hegeliano di totalità che propone Lukács. Quest'ultimo, lungi dal poter essere ricondotto a forme di oppressione od omologazione – si ricordi a tale proposito il deciso rifiuto che Hegel contrappone alla notte schellinghiana in cui tutte le vacche diventano nere<sup>107</sup> –, richiama, al contrario, l'impegno alla comprensione critica della complessità, la necessità di restaurare legami sociali di fronte alla frammentazione pervasiva e, infine, la denuncia delle contraddizioni di un orizzonte di fronte al quale l'uomo non deve rassegnarsi<sup>108</sup>. L'invito hegeliano a «rendere fluidi i pensieri solidificati»<sup>109</sup> diventa pertanto, nel momento in cui venga tradotto in prassi, un antidoto che, nel quadro delle trasformazioni del sistema capitalista all'interno dell'attuale scenario globale, appare più che mai necessario.



107 Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di V. Cicero, Firenze - Milano, Bompiani, 2000, p. 67.

108 A tale proposito risulta interessante l'interrogativo sollevato da Tertulian in merito ai sospetti che Adorno nutre nei confronti della categoria di totalità: «la sua legittima angoscia nei confronti di una organizzazione sociale concepita come totalità repressiva giustifica il processo all'idea hegeliana di totalità, ritenuta responsabile di 'quella reale struttura di connessione illusoria nella quale il semplice singolo rimane incapsulato', sino a scagliare verso Hegel la contro-proposizione provocatrice: 'L'Intero è il non-vero'? L'idea hegeliana del 'Tutto' (*das Ganze*) non ci sembra affatto escludere il carattere *aperto* della totalità, che si arricchisce in continuazione attraverso le determinazioni singole (il che, beninteso, non diminuisce la legittimità delle critiche nei riguardi dell'idealismo assoluto hegeliano e della sua ambizione di costruire un sistema onnicomprensivo). Eppure il processo a Hegel di Adorno si dirige non soltanto contro la *chiusura* del sistema hegeliano, ma contro l'idea stessa di *totalità*. Ci sembra dunque che Lukács abbia ragione di difendere [...] il principio della totalità, respingendo la contro-proposizione di Adorno 'L'Intero è il non-vero', giacché questo principio della totalità, ben compreso (come totalità *aperta*), mantiene intatto il suo valore ontologico e epistemologico» (cfr. N. Tertulian, *Appunti cit.*, pp. 213-214).

109 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia cit.*, p. 89.





## SPINOZA E LA «TOLLERANZA»? IL CAPITOLO XX DEL *TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO*

FRANCESCO TOTO

Nel titolo del Capitolo XX del *Trattato teologico-politico* («Si mostra che in una libera repubblica a ciascuno è lecito pensare ciò che vuole e dire ciò che pensa») risuona quello dell'opera intera («in cui sono contenute alcune dissertazioni con le quali si mostra che la libertà di filosofare può essere concessa salve restando la pietà [*pietas*] e la pace dello Stato [*reipublicae*], ma non può essere tolta se non insieme alla pace dello Stato [*reipublicae*] e alla stessa pietà»)<sup>1</sup>. Questa risonanza non è casuale: come chiarisce lo stesso Spinoza<sup>2</sup>, infatti, il Capitolo XX costituisce il culmine di tutto il *Trattato*, il luogo nel quale la promessa contenuta nel sottotitolo dovrebbe essere finalmente mantenuta. Certo, tra i due titoli si notano degli squilibri. Quello dell'opera mette in rapporto due termini, la *libertas philosophandi* e la *respublica* (o la pietà e la pace della repubblica), indica l'uno non solo come compatibile con l'altro, ma come sua condizione necessaria. Il titolo del capitolo si sposta invece dal piano del fatto a quello del diritto sostenendo che non c'è una *libera respublica* senza licenza di pensare e di dire, e connettendo in questo modo la *libertas* al riconoscimento del diritto di pensiero e parola. Il primo, inoltre, parla della libertà come qualcosa che può essere *concesso*, e quindi anche tolto (sebbene a detrimento di *pax e pietas*). Il secondo, invece, afferma che in una libera repubblica a ognuno «è lecito pensare [...] e dire», e in questo modo sembra esporre una tesi più forte, secondo la quale la *libertas* – almeno in una *libera respublica* – è propria dei soggetti a prescindere da qualunque concessione e non può quindi essere né concessa né tolta. Infine, uno si riferisce alla *respublica tout court*, l'altro alla sola *libera respublica*, che nell'uso spinoziano equivale con qualche approssimazione a «democrazia».

Come si vede, già una lettura del tutto preliminare dei soli titoli dell'opera e di uno dei suoi capitoli evoca una moltitudine di interrogativi. Ci si può chiedere, in primo luogo, se sia o meno possibile una repubblica senza la pace (o la *pietas*) minata dalla negazione della libertà: quando in una libera repubblica si toglie la libertà, e con essa la pace (e la *pietas*), la repubblica resta, anche se non più libera e non più in pace, o diventa qualcosa di diverso da una *respublica*? Ci si può chiedere, inoltre, se in compagini statuali non repub-

1 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, in *Œuvres*, dir. par P.-F. Moreau, 8 voll., Paris, PUF, 1999-..., vol. III, 1999, pp. 54 e 632, tr. it. di A. Dini, in *Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2010, pp. 630 e 1109 (d'ora in poi TTP, seguito dal numero romano del capitolo e quello arabo del paragrafo). Dove mi sembra opportuno, correggo la traduzione di Dini tenendo anche presente quella di Pina Totaro (Napoli, Bibliopolis, 2007).

2 TTP XX, 6.

blicane pace e *pietas* siano possibili anche in assenza di libertà, o se la libertà di pensiero e di parola sia richiesta dallo Stato come tale, quindi anche da configurazioni statuali monarchiche o aristocratiche. Si deve forse concludere che anche per Spinoza, come poi avverrà a chiare lettere in Rousseau, la *respublica* sia sempre *libera respublica*, «democrazia»<sup>3</sup>? Allo stesso modo, ci si può domandare se la libertà di pensiero e di parola esista solo in quanto concessa, all'interno cioè di una cornice istituzionale che la riconosca e la protegga, o sia invece un diritto naturale, pensabile al di fuori di ogni concessione. In questo caso, però, questo diritto naturale indipendente da ogni riconoscimento statale vale o no quale legittimazione delle forme di resistenza alla sua violazione da parte dei poteri costituiti? Per rispondere a queste domande occorre leggere con attenzione il Capitolo XX.

### 1. *La libertas come diritto*

Il fine principale del primo momento dell'argomentazione spinoziana è di collocare il tema della *facultas libere ratiocinandi* – intesa non come capacità, ma come diritto – nell'orizzonte ontologico delineato dal Capitolo XVI, precisato dall'apertura del Capitolo XVII e definito dall'equazione *jus, sive potentia*. Il testo si apre con un'ipotesi: «se comandare agli animi fosse tanto facile quanto comandare alle lingue, ognuno regnerebbe nella sicurezza e nessun potere diverrebbe violento», e questo perché «ciascuno vivrebbe secondo l'indole di coloro che comandano [*ex imperantium ingenio*], e giudicherebbe ciò che è vero o falso, buono o il cattivo, equo o iniquo soltanto in base al loro decreto»<sup>4</sup>. Questa ipotesi, però, manifesta subito il suo carattere controfattuale. Senza ancora discutere l'ipotetica facilità con la quale si potrebbe «comandare alle lingue», Spinoza insiste subito sulla difficoltà, anzi l'impossibilità, di comandare agli animi. Certo, il giudizio dell'uomo può essere influenzato ad arte «in molti e quasi incredibili modi», in modo tale che, pur senza essere direttamente sottoposto all'*imperium* altrui, egli «penda [...] dalle labbra» del governante. Anche in seguito a un simile condizionamento, tuttavia, ognuno «abbonda del proprio modo di vedere le cose», poiché «ci sono tante differenze di teste quante tra i palati». Mosè, l'*influencer* per antonomasia, non riesce a sfuggire né ai «mormorii» (che pertengono alla sfera della parola) né alle «sinistre interpretazioni» (che pertengono alla sfera del pensiero)<sup>5</sup>. Fin qui, ci si muove chiaramente nell'orizzonte ontologico fissato dall'equazione *jus, sive potentia*. Il diritto è potenza, nessuno ha perciò il diritto di fare ciò che non può fare, ma tutti hanno il diritto di fare ciò che fanno, cioè ciò che possono fare e anzi non possono anzi non fare, perché vi sono naturalmente – e in questo senso ineluttabilmente – determinati. In una condizione in cui pendessero dalle labbra del governante, è vero, «si potrebbe giustamente dire che [i sudditi] sia[no] sottopost[i] al suo diritto»<sup>6</sup>. È chiaro, tuttavia, che le *summae potestates* non hanno il

3 Mi riferisco ovviamente qui non all'accezione tecnica della nozione russoiana di «democrazia», che rappresenta una forma di governo come altre, ma alla concezione della sovranità come intrinsecamente, inalienabilmente popolare. Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politiques*, texte établi et annoté par R. Derathé, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, vol. III, 1964, tr. it. di M. Garin, in *Scritti politici*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1971, vol. II, I, 6, II, 6, e III, 4.

4 TTP XX, 1.

5 TTP XX, 2.

6 *Ibidem*.



diritto di comandare agli animi, nel senso in cui un simile comando è necessariamente vano, e questo perché i sudditi hanno il diritto di pensare con la loro testa, nel senso in cui non potrebbero evitarlo nemmeno se lo volessero, non possono in alcun modo rinunciare a questa *facultas*, cederla ad altri. Questa discussione suscita però diverse domande.

Il primo riguarda la violenza e il suo rapporto con il diritto<sup>7</sup>. La somma potestà che potesse facilmente determinare tutti a pensare e a vivere sempre secondo il suo decreto, è vero, non potrebbe mai divenire violenta. Una simile influenza, però, dovrebbe essere non solo difficile, ma, più radicalmente, impossibile: per quanto influenzabile, l'animo umano non può essere «assolutamente soggetto al diritto altrui», non può trasferire il suo naturale diritto di pensare liberamente. Ne consegue, afferma Spinoza, che «un potere [*imperium*] che si eserciti sugli animi», almeno un potere che si eserciti o pretenda di esercitarsi sugli animi nella forma dell'*imperium*, del comando, «sia ritenuto violento, e che la somma potestà appaia recare offesa ai sudditi e usurpare il loro diritto quando vuole prescrivere a ciascuno cosa debba abbracciare come vero o rifiutare come falso»<sup>8</sup>. Se l'impossibilità di un completo assoggettamento apre la possibilità della violenza, di che violenza si tratta? La modalità espositiva adottata da Spinoza sembra identificarla con una violenza o violazione solo apparente, e questo carattere apparente pare confermato da quanto l'autore sosterrà poco dopo ricordando una tesi già esposta nel Capitolo XVI, e cioè che «le somme potestà hanno diritto su ogni cosa», possono «a buon diritto regnare nella maniera più violenta», e possono perciò legittimamente «considerare come nemici tutti coloro che non concordano in assoluto con loro in tutto»<sup>9</sup>. Come potrebbe regnare in modo «violento» un potere che si esercita «a buon diritto»? D'altronde, come potrebbe la somma potestà riuscire a «usurare» il diritto dei cittadini – e proprio in considerazione di questa usurpazione essere considerata violenta – se essa «vuole» bensì «prescrivere a ciascuno cosa ammettere come vero o respingere come falso», ma questa volontà e questa prescrizione sono comunque intrinsecamente velleitarie, perché ciascuno continua nonostante le prescrizioni a godere come prima del proprio naturale diritto di pensare<sup>10</sup>?

Se si presta attenzione, però, si intravede un problema ulteriore, che rischia di dare alla violenza tutt'altro spessore. Spinoza, infatti, ci dice che le somme potestà hanno diritto non già a «fare in modo che gli uomini non giudichino di qualunque cosa sulla base della propria indole e che così non siano influenzati da questa o quella passione»<sup>11</sup> (sappiamo che è impossibile), ma solo a «considerare nemici tutti quelli che non concordano in assoluto con loro in tutto», che diano cioè segni esterni di questo disaccordo. Considerare nemico chi non concorda significa negargli lo statuto di cittadino, farne qualcuno che, all'interno stesso della *civitas*, vive tuttavia *extra civitatem*, in una condizione nella quale ogni diritto civile è sospeso dal ritorno del diritto naturale come diritto di guerra<sup>12</sup>. Non significa, certo, costringerlo o anche solo obbligarlo a concordare, ma può significare costringerlo a tacere: ci ritroviamo così nell'ambito del controllo non più sugli animi, ma delle lingue, all'inizio dato per facile. In seguito, non a caso, Spinoza tornerà sul tema della violenza affermando che «sarà dunque violentissimo» – e non solo

7 Sulla violenza cfr. H. Sharp, «*I dare not mutter a word*»: *Speech and political violence in Spinoza*, «Crisis and Critique» 8 (2021), 1, pp. 365-386.

8 TTP XX, 1.

9 TTP XX, 3.

10 TTP XX, 1.

11 TTP XX, 3.

12 TTP XVI, 17.

«ritenuto» tale – «quel governo (*imperium*) nel quale si nega a ciascuno la libertà di dire e di insegnare ciò che pensa», cioè la libertà di esternare il proprio pensiero, di renderlo pubblico<sup>13</sup>. Ma a quale titolo la negazione della libertà non di pensiero, ma di parola, o la riduzione a nemico di chiunque continui a esercitarla, può essere «violentissima»?

A richiamare l'attenzione, attraverso questi interrogativi, è un secondo problema, relativo al rapporto di distinzione e connessione tra pensiero e parola, animi e lingue, interiorità ed esteriorità<sup>14</sup>. Spinoza indica come «violento» o «violentissimo» il potere che si esercitano «sugli animi»<sup>15</sup> e quello che nega la libertà «di dire e di insegnare». Come è possibile, però, estendere la libertà che vale nella sfera «interna» del pensiero a quella «esterna» della parola, se il diritto naturale di pensare è tale proprio perché il potere pubblico non può in nessun modo impedire ai cittadini di goderne, ma lo stesso potere è perfettamente in grado di «comandare alle lingue»? Per rispondere, si può ricordare una duplice circostanza. Da un lato, l'esempio di Mosè viene sì, in apparenza, mobilitato per provare che le somme potestà non hanno potenza/diritto sugli animi, o sul giudizio. A conferma di questa impotenza del potere vengono citati però non solo i giudizi malevoli di cui Mosè nonostante tutta la sua abilità fu oggetto, formulati in quanto tali solo in quello che Hobbes avrebbe chiamato il «foro interno», ma anche i «mormorii», che di questi giudizi sono la formulazione linguistica, più o meno pubblica, e che nella tradizione filosofica vanno a braccetto con la preparazione di una rivolta<sup>16</sup>. D'altro lato, Spinoza afferma poco dopo che «mai nello Stato si può tentare, se non con del tutto infelice, di fare in modo che gli uomini, sebbene di opinioni diverse e contrarie, non dicano niente se non quanto è prescritto dalle sovrane potestà»<sup>17</sup>: è ormai non solo il pensiero, come accadeva nell'ipotesi esposta in apertura del capitolo, ma anche la sua indissociabile compagna, la parola, a sottrarsi al diritto delle somme potestà e ad essere inclusa, per la sua indocilità, nella sfera del diritto naturale, dello *jus, sive potentia*.

Incidentalmente, si può notare che il riferimento all'«esito del tutto infelice» di ogni tentativo di reprimere la libertà di parola sembra connettere il tema ontologico dell'identità tra *jus* e *potentia* (la repressione è illegittima perché può solo essere tentata, ed è dunque impossibile) con quello per così dire pratico dell'utilità (la repressione è da evitare per il suo esito «infelice»). Ora, è chiaro che qui si annida una difficoltà, perché l'impossibile non è il dannoso. In effetti, il riferimento all'«esito infelice» interviene quando Spinoza ha appena sostenuto che i sovrani «possono a buon diritto regnare nella maniera più violenta», e si è affrettato a chiarire che ciò nondimeno a questo livello dell'argomen-

13 TTP XX, 4. Cfr. Y. Jobani, *The role of contradictions in Spinoza's philosophy. The God-intoxicated heretic*, New York, Routledge, 2016, p. 30.

14 Sul tema della lingua cfr. M.A. Rosenthal, *Spinoza on why the sovereign can command men's tongues but not their minds*, «Nomos. American Society for Political and Legal Philosophy» 48, 2008, pp. 54-77 e H. Sharp, *Spinoza and the politics of renaturalization*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, pp. 42-53.

15 Sulla nozione di *animus* cfr. F. Toto, «Animus»: *Anthropologie, morale, politique*, in D. Colacciani - B. Gramusset - F. Toto (éds.), *Lectures du «Traité théologico-politique»*. Philosophie, religion, pouvoir, Paris, L'Harmattan, 2021, pp. 443-470.

16 TTP XX, 2. Va ricordato che il latino *rumores* viene forse troppo eufemisticamente reso in italiano con «mormorii». Senza contare il modo in cui il termine viene usato nel primo libro degli *Annales* tacitiani, in ambito moderno si può utilmente consultare, ad es., C. Borrelli, *De magistratum edictis*, Venetiis, apud Iuntas, 1620, pp. 113-114, dove i *rumores* compaiono come «acclamationes in populo», «obstreperentes voces multitudinis», «furiosae proclamationes», e si accompagnano a tumulti e sedizioni.

17 TTP XX, 4.

tazione non intende più parlare del diritto, ma «di ciò che è utile»<sup>18</sup>. Questa distinzione, che sembra spalancare un abisso tra diritto e utilità, è però tutt'altro che stabile. In generale, essa è intrinsecamente problematica in un quadro teorico come quello delineato nel Capitolo XVI, nel quale non solo il diritto sovrano è fondato su un patto, ma la validità del patto, come in qualche misura succedeva già nel *De cive* hobbesiano, è subordinata alla sua utilità<sup>19</sup>. Subito dopo aver affermato che le somme potestà possono pure aver diritto a «mandare a morte» i cittadini per futili motivi, come le opinioni, Spinoza sostiene che, poiché le somme potestà non possono agire in questo modo contrario al «giudizio della sana ragione [...] senza grave pericolo di tutto lo Stato», non ne abbiano nemmeno la «potenza assoluta [...], e, di conseguenza, nemmeno l'assoluto diritto»<sup>20</sup>. In questo modo, però, giunge a unificare pericolo (in ultima istanza della dissoluzione) e limite della potenza e, per ciò stesso, a riconciliare l'utilità con il diritto.

Lasciamo pure in sospeso questo punto per cercare di mettere a fuoco un ultimo problema interno al primo momento dell'argomentazione spinoziana. Come si è visto, il tema della possibilità o della facilità di «comandare alle lingue» è soggetto a una serie di variazioni e di trasformazioni. Quando segue l'ipotesi nella quale gli uomini penderebbero dalle labbra delle somme potestà al punto che quest'ultima potrebbe sfuggire ai mormorii e ai giudizi sfavorevoli del popolo, Spinoza precisa che una simile ipotesi può forse avere senso in rapporto al regime monarchico, «non certo in un ordinamento democratico, in cui il potere è esercitato collegialmente da tutti, o almeno dalla maggior parte del popolo»<sup>21</sup>. Questa affermazione, presa isolatamente, ammette una doppia lettura. Da una parte, potrebbe significare che quanto si dirà sulla necessità della *libertas philosophandi* non si applica agli Stati non democratici, nei quali la negazione di quella libertà risulterebbe praticabile, e *pietas* e pace potrebbero essere conservate anche in assenza di libertà (di parola, e forse di pensiero). È quello che sembrano suggerire i passi che descrivono lo Stato ebraico prima e dopo la morte di Mosè. Vivente Mosè, lo Stato è una monarchia in cui la libertà di parola e di culto è negata, perché la religione si fa valere come legge dello Stato, ma in cui il sapiente uso politico della religione realizzato da Mosè riesce nondimeno a garantire un periodo di stabilità e di prosperità<sup>22</sup>. Dopo la morte di Mosè, però, la teocrazia ebraica assume una forma che almeno in un luogo viene esplicitamente identificata con un *regnum populi*<sup>23</sup>, cioè una democrazia, votata tuttavia alla rovina dalla negazione della libertà connessa al potere del ceto ecclesiastico costituito dalla tribù levitica e alla superfetazione di dogmi che conduce la religione a degenerare in superstizione. D'altra parte, si può pensare che neppure negli Stati non democratici la libertà possa essere negata senza grande pericolo per lo Stato, come sembrano suggerire i passi nei quali il potere mosaico viene descritto come un potere non solo invasivo, ma anche violento: si pensi alla ribellione che nel deserto si accende sotto il vessillo dell'uguaglianza e al modo in cui essa viene soffocata nel sangue<sup>24</sup>. Nel passare

18 TTP XX, 3.

19 Su questa subordinazione rinvio a F. Toto, «*Vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest*». *Potere e diritto, democrazia e anarchia nel «De cive» di Thomas Hobbes*, «Scienza e Politica» 60 (2019), pp. 257-284.

20 TTP XX, 3.

21 TTP XX, 2.

22 Su questi temi cfr. V. Morfino, *The Spinoza-Machiavelli encounter. Time and occasion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018, ad es. pp. 60-65.

23 TTP XVIII, 5.

24 TTP XVII, 28.

all'analisi della seconda sezione del capitolo, dedicata a chiarire i limiti della libertà di parola, teniamo allora a mente questa alternativa: è o non è possibile, sia per uno Stato non democratico sia per uno democratico, non riconoscere le libertà dei cittadini? E cosa lasciano presagire l'«esito infelice» della repressione e il «grave pericolo» cui essa espone lo Stato, nel modo in cui si combinano con gli accenni ai mormorii e all'inimicizia nell'associare la violenza della repressione alla rivolta e alla guerra?

## 2. I limiti della libertà

Spinoza definisce il diritto di pensare liberamente come interamente sottratto al potere coercitivo dello Stato, ma consegna quello di parlare liberamente a un diverso destino. Sostenendo che è impossibile fare in modo che gli uomini non dicano *niente* che non sia comandato, ammette infatti che è possibile, entro certi limiti, fare in modo che essi dicano qualcosa di comandato o non dicano qualcosa di vietato. Diversamente dalla libertà di pensare, che è un blocco senza fessure e come tale integralmente inalienabile, quella di parlare appare come un tutto composto di parti, che è pericolosissimo concedere o (provare a) togliere nella sua integralità. Diviene allora essenziale tracciare il confine tra lecito e illecito, tra dicibile e indicibile, e non è quindi un caso che il centro di questa seconda sezione sia costituito da un tema classicamente hobbesiano, quello delle «opinioni sediziose»<sup>25</sup>. La tesi generale, infatti, è che la libertà di parola deve essere concessa ogniqualvolta i contenuti comunicati non siano sediziosi, negata quando minano la stabilità delle istituzioni. La discussione di questo problema mobilita però una quantità di temi tangenziali.

Stranamente, l'argomentazione relativa alla misura nella quale la libertà di parola deve essere concessa o negata parte da una digressione sui fondamenti e i fini della repubblica apparentemente irrelata rispetto al tema centrale dei limiti della libertà. Si tratta di uno dei passi più noti del *Trattato*, secondo il quale lo scopo della Repubblica non è dominare i cittadini, soggiogarli con la paura al diritto di un altro, ridurli a bestie od automi, ma garantire loro una sicurezza che però fa corpo con la libertà, perché è non solo liberazione dalla paura, ma promozione delle condizioni della fioritura materiale e intellettuale. L'insistenza sul tema hobbesiano della sicurezza, sul contenimento dei conflitti e delle ostilità, come si vede, è inseparabile da quella sulla «conservazione» del diritto naturale (il punto decisivo di distacco da Hobbes, secondo quanto precisato da Spinoza a Jarig Jelles nella *Lettera 50*<sup>26</sup>), del libero uso della ragione. Al punto che il fine dello Stato, in un primo momento esposto in maniera più articolata e includente la sicurezza, viene in conclusione di capoverso riassunto lapidariamente con queste parole: «il fine dello Stato, dunque, è la libertà»<sup>27</sup>.

Quella che in apparenza costituisce una digressione serve in realtà a gettare le basi per la determinazione di un criterio immanente di limitazione del potere statale. Nel capoverso successivo, infatti, si sostiene che per costituire la *respublica* è necessaria un'unica condizione, e cioè che la *decretandi potestas* sia interamente riunita in un unico soggetto,

25 Cfr. F. Toto, *Fazioni e sedizioni. Aspetti della teoria hobbesiana dei sistemi*, «Studi Filosofici» 41 (2018), pp. 49-70.

26 B. Spinoza, *Epistolae*, in *Opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1924, Bd. 4, pp. 239-240, tr. it. di A. Sangiacomo, in *Tutte le opere cit.*, pp. 2077-2078.

27 TTP XX, 6.

individuale (monarchia) o collettivo (aristocrazia, democrazia). Una simile concentrazione è imposta dal fatto che gli uomini hanno opinioni diverse, ognuno pensa che la propria sia la migliore, e non possono «vivere in pace senza che ciascuno rinunci[i] al diritto di agire soltanto sulla base della decisione della propria mente»<sup>28</sup>. Il diritto ceduto alle somme potestà, dunque, è tutto e solo lo *jus agendi*, ma non il «diritto di ragionare e di giudicare»: «ognuno può» – coerentemente con l'unificazione di pensiero e parola alla quale abbiamo già assistito – «pensare, giudicare e, di conseguenza, anche parlare»<sup>29</sup>. La cessione del diritto di agire secondo il proprio decreto è necessaria e sufficiente a «vivere in pace», alla realizzazione di una delle finalità essenziali dello Stato (permettere a ognuno di «vivere in sicurezza» e «senza danno per gli altri», al suo corpo e alla sua mente di adempiere «in sicurezza» alle loro funzioni), mentre quella del diritto di giudicare e parlare è, oltretutto impossibile, superflua<sup>30</sup>. La libertà di ragionare e di giudicare costituisce del resto il presupposto indiscusso di tutto il ragionamento: il diritto di agire secondo il proprio giudizio deve essere ceduto allo Stato, ma questo proprio perché il diritto di giudicare e di parlare non lo può in alcun modo, e la cessione della libertà di agire costituisce la sola condizione alla quale questa inamovibile libertà possa risultare compatibile con pace e sicurezza. I singoli si trovano completamente spossessati del diritto di fissare regole universalmente valide d'azione, che deve essere interamente concentrato nel soggetto sovrano, ma restano integralmente in possesso – al riparo però da ostilità, ire, etc. – di quel fondamentale diritto che continua a tenerli distinti da «bestie ed automi» anche quando le loro condotte sono integralmente dettate da un soggetto esterno.

La diversità di destino tra questi due diritti, quello di agire e quello, inscindibilmente, di pensare e parlare, va letta alla luce di un altro problema, quello del rapporto di reciproca complicità o indifferenza tra pensiero o parola e azione, nel quale rivive in forma oramai esplicitamente politica il problema teologico del rapporto tra fede e opere discusso nei capitoli centrali del *Trattato*. L'esposizione del cosiddetto «credo minimo» quale insieme di tutte e sole le opinioni «speculative» necessarie alla pratica dell'obbedienza stabiliva esplicitamente una rigorosa co-implicazione delle due dimensioni: non solo non si danno opere salvifiche senza fede negli articoli del credo, ma non si dà neppure fede senza opere<sup>31</sup>. Sottotraccia, tuttavia, il filosofo minava questa reciprocità assumendo le opere come criterio unico di discriminazione tra fedele e infedele e relegando perciò la fede nella sfera dell'indifferenza, al punto di ammettere che l'«obbedienza», ad esempio quella del filosofo che comprende Dio intellettualmente e i suoi cosiddetti comandamenti quali verità eterne, è possibile grazie in assenza di adesione anche a uno solo di quei dogmi<sup>32</sup>. Questa discussione teologica, inoltre, manifestava già, velatamente, la sua valenza politica. Da un lato, la principale ragione per la quale è opportuno non contraddire gli articoli del credo minimo, contestarli cioè apertamente, è che la fede in essi può essere di grande conforto per il volgo e, quindi, di non meno grande utilità per lo

28 Sull'idea di pace cfr. D. Tatián, *Spinoza y la paz*, «Revista Conatus - Filosofía de Spinoza» 5 (2021), 3, pp. 45-50.

29 TTP XX, 7.

30 TTP XX, 6 e 7.

31 cfr. ad es. TTP XIV, 3-7 e 9, o TTP XV, 6.

32 TTP XIII, 9, TTP XIV, 13 e TTP XIV, 8, dove si ammette che i dogmi della religione, persino di quella cattolica, non hanno «nemmeno l'ombra» della verità (e non possono ricevere quindi il consenso dell'animo del filosofo).

Stato<sup>33</sup>. D'altro lato, il comandamento essenziale, all'obbedienza del quale quegli articoli offrono il loro sostegno, è sì quello dell'amore verso (Dio e) il prossimo: di un amore, però, che si tradurrà in seguito nell'«amore verso il concittadino», a sua volta tradotto nel rispetto delle leggi<sup>34</sup>. È del resto Spinoza stesso, nel Capitolo XX, a mostrare l'affinità (se non la vera e propria identità) tra il piano teologico del nesso fede-opere e quello politico del nesso pensiero-azione: «la fedeltà [*fides*] di ciascuno verso lo Stato, come verso Dio, si può riconoscere soltanto dalle opere, cioè dalla carità verso il prossimo»<sup>35</sup>.

Non stupisce, allora, che il legame tra pensiero o parole e azioni sia attraversato da un'ambivalenza simile a quella che segna il rapporto tra fede e opere<sup>36</sup>. Per un verso, tra pensiero o parole e azioni pare darsi una generale indifferenza. Le leggi riguardano solo l'azione perché la regolamentazione delle azioni è tutto ciò di cui lo Stato ha bisogno per realizzare i fini della propria istituzione, ma questo significa che per obbedire alle leggi, proprio come per obbedire a Dio, basta agire conformemente al loro dettato, e che il possesso della libertà di pensiero e di parola è pienamente compatibile col diritto dello Stato, cioè con la coercizione legale dell'azione. Il suo esercizio, anzi, può essere lodevole persino quando si realizza nella forma della contestazione, almeno di una contestazione verbale, ragionata, e non di una rivolta dei corpi: limitata alla regolamentazione di una sfera dell'azione distinta da quella del pensiero e della parola, la legge non è violata da chi parla contro le leggi continuando a obbedir loro, da chi cerca di mostrare come esse ripugnino alla retta ragione con la sola ragione e senza pretendere di introdurre novità nello Stato sulla base della propria sola autorità<sup>37</sup>. Per altro verso, questa indifferenza viene assunta quale tratto distintivo delle opinioni il cui insegnamento può essere lecito di contro a quelle il cui insegnamento deve essere vietato. Nell'analisi di queste ultime Spinoza mette infatti in primo piano, in una forma invertita, la stessa coimplicazione che aveva esposto trattando del rapporto tra la fede nei dogmi del credo minimo e l'obbedienza al comandamento divino. In un primo momento, afferma che chi contesta la legge «per accusare d'iniquità il magistrato e renderlo odioso al volgo, o [...] sediziosamente abrogare quella legge contro la volontà del magistrato», è un agitatore o ribelle<sup>38</sup>. Poco dopo, riformula alcune delle opinioni sediziose discusse da Hobbes (che la sovrana potestà non sia nel suo pieno diritto, che sia necessario che ciascuno viva secondo il proprio arbitrio, etc.), unificandole però sotto una proprietà comune che spiega meglio la ribellione sposata dal loro sostenitore: queste opinioni sono tutte tali che, quando sono non solo manifestate, ma anche semplicemente «poste», cioè contratte per così dire *in foro interno*, è «tolto il patto con il quale ciascuno ha rinunciato al diritto di agire secondo il proprio arbitrio». A differenza delle opinioni lecite, che non implicano «l'azione, cioè la rottura del patto», le opinioni sediziose, o le loro manifestazioni pubbliche, presentano un legame logico con questa rottura<sup>39</sup>. Chi supporta tali opinioni, o se ne fa portavoce, è

33 TTP XIV, 12 e TTP XV, 7.

34 TTP XVII, 25 e TTP XIX, 10-11.

35 TTP XX, 9.

36 Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001, pp. 202-206 e M. Laerke, *Spinoza and the freedom of philosophizing*, Oxford, Oxford University Press, 2021, pp. 82-84.

37 TTP XX, 7.

38 TTP XX, 7.

39 Cfr. M. Rosenthal, *Toleration and the right to resist in Spinoza's «Theological-political treatise». The problem of Christ's disciples*, in P.J. Bagley (ed.), *Piety, peace, and the freedom to philosophize*, Dordrecht, Springer, 1999, pp. 115-116 e C. Jaquet, *Spinoza à l'œuvre. Composition des*

egli stesso «sovversivo, non tanto [...] per il giudizio e l'opinione, quanto per l'azione che tali giudizi *implicano*»: chiunque pensi cose del genere, infatti, «rompe la fedeltà [*fides*] data tacitamente o espressamente alla sovrana potestà»<sup>40</sup>. In questo modo, i confini della *libertas* mostrano di essere gli stessi che separano le opinioni o gli insegnamenti indifferenti alla tenuta del patto da quelle che ne implicano la rottura. Il carattere sovversivo di tali opinioni autorizza il divieto del loro insegnamento nella misura in cui la loro diffusione, minacciando la tenuta dello Stato, mette a repentaglio la capacità di quest'ultimo di realizzare la propria promessa di pace, sicurezza e libertà.

Dopo aver mostrato che la finalità dello Stato (la libertà, nella sua connessione con la sicurezza) può fungere da criterio immanente di determinazione, ad un tempo, del potere e del diritto statuali e del naturale diritto di pensare e di parlare proprio dei cittadini, e cioè che lo Stato non ha affatto bisogno di regolare la comunicazione delle opinioni al di là di una certa soglia minima per regolare le azioni che sole rilevano alla pace, Spinoza passa a mostrare la compatibilità di questa tesi almeno in apparenza anti-hobbesiana (limitazione del potere sovrano, libertà non solo di pensiero ma anche di parola e di culto) con le esigenze fondamentali dell'hobbesismo. La discussione hobbesiana delle opinioni sediziose punta a dimostrare che l'obbedienza ai comandi dello Stato è possibile e necessaria anche quando va contro la propria coscienza, e che non costituisce né una colpa o un peccato né tanto meno un'ingiustizia o empietà. Spinoza torna non a caso proprio su questi punti. Quando si obbedisce a una legge che si disapprova e contro la quale si manifesta pubblicamente la propria disapprovazione lo si fa forse «contro ciò che si giudica apertamente essere bene», ma in nessun caso contro la giustizia, perché il giusto, come spiegato in TTP XVI, dipende dalla legge, e solo chi vive nel rispetto della legge può essere giusto<sup>41</sup>. Analogamente, la «più alta forma di pietà» è proprio quella che «viene esercitata in vista della pace e della tranquillità della repubblica». Non solo, quindi, è sia ingiusto che empio agire contro i decreti dello «Stato», ma il riconoscimento di questo punto ribalta la tesi di partenza, secondo la quale si sarebbe potuto obbedire alla legge contro il proprio giudizio: «finché uno agisce in conformità ai decreti della sovrana potestà, nulla può fare contro la decisione e il dettame della propria ragione, poiché, essendo del tutto persuaso dalla stessa ragione, egli decise di trasferire ad essa il diritto di vivere secondo il proprio giudizio»<sup>42</sup>.

Questo argomento presenta un'ulteriore parziale affinità con Hobbes. Anche in Hobbes, infatti, chi obbedisce alle leggi non lo fa mai contro la propria ragione o volontà. Questo, però, non solo perché l'individuo stesso, volontariamente e secondo il consiglio dalla propria ragione, ha pattuito di trasferire al sovrano il proprio diritto, ma anche perché – secondo il meccanismo giuridico della rappresentanza messo a punto nel *Leviathan* – il sovrano è sì l'attore delle leggi, ma il cittadino ne resta pur sempre l'autore. È chiara, qui, l'ambivalenza della tesi hobbesiana, che tiene assieme l'autonomia del citta-

---

*corps et force des idées*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, pp. 121-128. *En passant*, si può notare che a differenza di quanto Rousseau farà nel capitolo del *Contratto* dedicato alla religione civile (*Contrat social*, IV, 8), Spinoza si interessa qui solo delle opinioni che minano lo Stato e il cui insegnamento può e deve dunque essere vietato, mentre non si interessa alle opinioni necessarie allo Stato, poste le quali lo Stato è posto e tolte le quali lo Stato è tolto, e che secondo Rousseau tutti i cittadini sarebbero obbligati a nutrire o almeno a non contraddire con le proprie condotte.

40 TTP XX, 9.

41 TTP XX, 9 e TTP XVI, 14-15.

42 TTP XX, 8.

dino (le leggi sono pur sempre quelle che egli si dà, di cui è l'autore) ed espropriazione (perché il cittadino si dà le leggi solo attraverso la mediazione del sovrano, che negli Stati non democratici non è tenuto a consultare i cittadini). Quando Spinoza riprende l'argomento hobbesiano secondo il quale il cittadino che obbedisce alla legge non agisce mai «in contrasto col dettame della propria ragione», lo fa in termini solo parzialmente hobbesiani. Da un lato, infatti, afferma coerentemente col dettato hobbesiano che è stato «persuaso dalla ragione stessa» a «trasferire completamente alla sovrana potestà il diritto di vivere secondo il proprio giudizio»<sup>43</sup>. Dall'altro, scompare del tutto il riferimento a quello che costituisce il punto di approdo della riflessione giuridica hobbesiana, il meccanismo della rappresentanza, e viene riattualizzato il dispositivo concettuale messo a punto nel Capitolo V, secondo il quale ovunque il potere sia detenuto in forma collegiale chi obbedisce alle leggi è libero perché non obbedisce all'«autorità di altri», ma, in realtà, solo «a sé stesso»<sup>44</sup>. Quando nel Capitolo XX deve spiegare perché nell'obbedire alla legge nessuno può fare nulla contro il proprio giudizio e la propria ragione, Spinoza afferma infatti che questo risulta chiaro dal fatto che nelle assemblee – in primo luogo quelle sovrane – nulla viene deciso all'unanimità, ma tutto passa con un decreto condiviso da tutti, anche da parte di chi ha votato contro<sup>45</sup>.

Al di là del modo in cui questa tesi sarà al cuore dell'elaborazione russoiana della nozione di volontà generale<sup>46</sup>, va notato che l'impossibilità di obbedire contro il proprio giudizio vale per tutti gli Stati, o per tutte le *respublicae*, ma il riferimento all'assemblea sovrana, assieme alla riattivazione di un argomento già sviluppato proprio in rapporto alle democrazie, pare inclinare verso l'identificazione della *respublica* tout court con la *libera respublica*, o democrazia. Questa argomentazione estende la sfera della libertà al di là di quella del pensiero e della parola includendo al suo interno la sfera dell'azione esterna. Conciliando la libertà pensata come autonomia con la coercizione legale, inoltre, essa invita nuovamente a domandarsi cosa ne sia della libertà – e con essa della pace, della pietà, della giustizia... – negli *imperia* non democratici. È, in fondo, lo stesso invito presentato nella conclusione del secondo momento dell'argomentazione, nella quale si legge che «non potremo in nessun modo dubitare che uno Stato ottimamente costituito [*optima respublica*] conceda a ciascuno la medesima libertà di filosofare che abbiamo mostrato concedere a ciascuno la fede»<sup>47</sup>. Se non c'è *optima respublica* senza *libertas philosophandi*, in cui cioè la *libertas* non possa e non debba essere concessa, cosa ne è di questa *libertas* in uno Stato la cui costituzione non sia ottimale? Potrebbe essere cosa buona, in condizioni subottimali, restringere la libertà di parola al di là dei limiti già tracciati? Subito prima di arrivare a questa conclusione Spinoza ha affermato che «tutte

43 *Ibidem*.

44 TTP V, 9. Sull'obbedienza a sé stessi cfr. N.K. Lavine, *Spinoza's revelation: Religion, democracy, and reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 175 e C. Jaquet, *Le statut des sujets chez Spinoza*, «Revue internationale de philosophie» 295 (2021), pp. 5-17, in particolare pp. 14-15.

45 TTP XX, 8.

46 Cfr. ad es. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, 8 e IV, 2.

47 Non c'è ragione di identificare – e quindi ridurre – l'*optima respublica* di cui si parla qui vuoi a uno «Stato ideale», vuoi alla teocrazia di cui ha parlato TTP XVII. Cfr. ad es. S. James, *Spinoza on philosophy, religion, and politics. The «Theological-political treatise»*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 233 e C. Frankel, *Philosophical religions from Plato to Spinoza. Reason, religion, and autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 240. Cfr. D. Bostrenghi, *Le ragioni della tolleranza in Spinoza*, «Isonomia» 2018, p. 9.



le [...] opinioni che non implicano [...] la rottura del patto, la vendetta, l'odio ecc., non sono sovversive se non in uno Stato che sia corrotto per qualche ragione [*republica aliqua ratione corrupta*], cioè là dove i superstiziosi e gli ambiziosi, che non possono sopportare le persone sincere, hanno raggiunto un tale prestigio che presso la plebe valga di più la loro autorità che quella delle supreme potestà<sup>48</sup>. Questo, apparentemente, significa che in uno Stato in qualche misura «corrotto» possono darsi opinioni che non hanno alcun legame intrinseco con l'azione, con la rottura del patto, con i conflitti che lo Stato è chiamato ad arginare, e che tuttavia, nella congiuntura data, risultano sovversive: significa sostituire a un legame rigorosamente logico tra opinione e ribellione un legame molto più sfuggente.

È interessante notare, però, che lo Stato corrotto nel quale opinioni per sé indifferenti finiscono comunque per risultare sovversive è identificato con quello in cui superstizioni e ambiziosi (quali gli esponenti di spicco delle sette, preti e teologastri vari) detengono un prestigio che garantisce loro un'autorità maggiore di quella sovrana. È interessante, perché quella cui si assiste qui è la genesi di un'autorità basata non su un patto, ma su un'egemonia, capace di sfidare e persino sovrastare quella sovrana. È interessante, inoltre, perché non è affatto chiaro quali siano le opinioni che qui vengono indicate come sovversive *nonostante* non ricadano sotto il criterio di pericolosità politica già chiarito. Le opinioni che nello Stato corrotto sono sovversive sono come sembrerebbe ovvio quelle delle «persone sincere», le opinioni cioè che «superstiziosi e ambiziosi» accusano di essere sovversive, e che magari con la loro capacità di pressione riescono a far bandire dallo Stato, o quelle dei superstiziosi e ambiziosi stessi, che veicolano il consolidamento di un'autorità alternativa a quella dello Stato e che in questa competizione tra ambiziosi e Stato diventano pericolose perché rischiano di lacerare il tessuto istituzionale<sup>49</sup>? È interessante, infine, perché mette all'ordine del giorno un ultimo problema: la rivolta veicolata dalle opinioni in questione è necessariamente cattiva, come probabilmente sarebbe se le opinioni fossero quelle di «superstiziosi e ambiziosi» e come pare presupporre la tesi secondo la quale il sovrano ha il diritto di fare e comandare quello che vuole, anche le cose più assurde, o è possibilmente buona, come invece potrebbe essere qualora le opinioni fossero quelle degli «uomini sinceri» e come sembra presupporre il fatto che il sovrano che bandisce certe opinioni di per sé non rivoltose tende contro i fini stessi dello Stato a ridurre i sudditi a bestie ed automi? Diritto e utilità vanno o no di pari passo? La rivolta è necessariamente illecita o no e, se lo è, è per ciò stesso anche inutile? Queste domande, sollevate dall'analisi del confine tra il lecito e l'illecito tracciato dal rapporto tra le opinioni o i discorsi e la tenuta delle istituzioni, ci portano però alla terza e ultima sezione del capitolo, nella quale si ritorna sul problema dell'articolazione tra il piano ontologico del diritto a quello apparentemente eterogeneo dell'utilità.

### 3. Repressione e rivolta

Il terzo momento dell'argomentazione spinoziana prende l'avvio con la constatazione che dal riconoscimento della libertà possono certo nascere degli inconvenienti, e che

48 TTP XX, 9.

49 *Ibidem*. Su questa ambizione cfr. J. Steinberg, *Spinoza's curious defense of toleration*, in Y.Y. Mehlman - M.A. Rosenthal, *Spinoza's «Theological-political treatise»: A critical guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 223.

però, nonostante i danni che ne possono derivare, le cose che «non possono essere proibite per ordine della legge» devono comunque essere «tollerate»<sup>50</sup>. A sostegno della tesi della necessaria tolleranza di ciò che non può essere proibito, la cui proibizione risulterebbe cioè necessariamente inefficace, Spinoza schiera sin da subito un'intera truppa di argomenti, che saranno in parte ripresi e approfonditi in seguito. La libertà di giudizio è una virtù. Come tale, è utile a quella promozione delle scienze e delle arti che è già stata identificata con un mezzo importante in vista della finalità etica fondamentale, quella della fioritura dell'intelletto, e con esso della vera virtù e della vera libertà, che è tutt'uno con il sommo bene. Gli inconvenienti che possono derivare dalla concessione di questa libertà non possono essere che marginali e arginabili dall'autorità, e chi pretende di determinare tutto con le leggi finisce per stimolare i vizi più che correggerli<sup>51</sup>.

Prima di riprendere questi argomenti in maniera più dettagliata, Spinoza propone però quello che, almeno a prima vista, ha tutta l'aria di un ragionamento per assurdo. In un primo momento, infatti, ipotizza che la libertà di filosofare «possa essere repressa»<sup>52</sup>. Qui, a dire il vero, nulla impedisce di tenere tale ipotesi per una possibilità reale: Spinoza non ha forse a più riprese parlato di poteri violenti come di poteri reali, nei quali «si nega a ciascuno la libertà di dire e di insegnare ciò che pensa», e si condannano per esempio a morte i cittadini per le opinioni che manifestano nella parola e nei discorsi<sup>53</sup>? Immediatamente, però, questa prima formulazione viene tradotta in una seconda, che la rimodula e la esaspera: a essere ipotizzato è ora che gli uomini possano essere «tenuti a freno in modo tale che non osino proferire niente che non sia prescritto dalle sovrane potestà». Formulate queste due ipotesi distinte ma apparentemente coincidenti, il filosofo passa a indagarne le conseguenze. Una condizione di repressione della libertà, di totale controllo sulla parola, sarebbe una condizione nella quale gli uomini, che comunque non potrebbero ragionare se non con la loro testa, penserebbero una cosa e ne direbbero un'altra: verrebbe allora meno la «lealtà [*fides*], in primo luogo necessaria nello Stato, e sarebbero favorite l'abominevole adulazione e la perfidia, [...] gli inganni e la corruzione di tutti i buoni principi»<sup>54</sup>. Non è immediatamente chiaro, qui, se adulazione, perfidia, inganni e corruzione rientrino o meno, al pari di «lusso, invidia, avidità, e ubriachezza»<sup>55</sup>, nel novero dei vizi, o delle espressioni di *impotentia animi*, che danneggiano allo Stato ma devono comunque essere tollerati: come si potrebbe non tollerare ciò che costituisce una

50 TTP XX, 10. Lo statuto di questa impossibile proibizione desta qualche dubbio. In precedenza, si parlava della *possibilità* di concedere la libertà facendo salva l'autorità dello Stato, dando dunque per inteso che tale libertà potrebbe anche non essere concessa. Se il diritto si dà, deve potersi far valere contro ogni sua negazione, mentre se si dà reale negazione allora il diritto non è più diritto. È possibile che questa negazione del diritto sia invisibilmente connessa al più ampio problema della negazione, che in Spinoza equivale a un non-essere, a qualcosa di privo di realtà, di puramente verbale. Si è già detto che è «impossibile togliere completamente questa libertà ai sudditi», e mi pare probabile che questa impossibilità equivalga all'assurdità di cui parlava il Capitolo XVI, da interpretare però non più come semplice irragionevolezza, ma nel senso forte di un carattere velleitario, contraddittorio, chimerico.

51 TTP XX, 10. Sull'idea di tolleranza cfr. F. Mignini, *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?*, in M. Sina (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 163-197.

52 TTP XX, 11.

53 TTP XX, 4.

54 TTP XX, 11. Sui significati di *fides* cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique* cit., p. 111 e l'accenno di C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 115-116.

55 TTP XX, 10.

conseguenza necessaria della legge stessa, quella che reprime la libertà di parola? Quello che è certo, però, è che il venir meno della *fides* (operante anche nel riferimento alla *perfidia* e al *dolo*) è stato in precedenza già identificato con la dissoluzione del patto, e quindi anche del vincolo di obbedienza tra cittadini e autorità. Questo significa che, paradossalmente, uno Stato ipoteticamente in grado di esercitare la repressione della libertà di parola (un *imperium violentum*, una *respublica corrupta*) sarebbe uno Stato dissolto, il fantasma di uno Stato, la sua negazione sotto l'apparenza della sua onnipotenza.

Ora, ci sono due modi di intendere questa conclusione, a seconda di come si legge l'ipotesi di partenza. Se la sua premessa viene identificata con la finzione distopica di un controllo totale, grazie al quale nessuno oserebbe «proferire niente che non sia prescritto dalle sovrane potestà di repressione», allora l'idea di uno Stato coincidente con un «non-Stato» deve essere non meno finzionale. Se a ridurre lo Stato a *imperium violentum* e quindi a non-Stato è sufficiente qualunque repressione della *libertas philosophandi* al di là dei limiti precedente tracciati, allora anche l'idea di uno Stato coincidente con un non-Stato assume tutt'altro spessore. Che proprio questa seconda lettura sia la più probabile è confermato dalle righe successive. Secondo queste righe, infatti, «quanto più ci si preoccupa di togliere la libertà di parola agli uomini, tanto più ostinatamente essi vi si oppongono»<sup>56</sup>: come l'ostinata opposizione si allinea al riferimento già incontrato ai «mormorii» nel testimoniare che gli uomini non possono non conservare almeno una quota della libertà che si cerca di sottrargli, così la preoccupazione di togliere la libertà si combina col riferimento al diritto di considerare come «nemici» i dissenzienti nel dimostrare che la repressione alla quale ci si oppone può essere assai reale. Il primo momento dell'argomentazione della sezione finale del capitolo, del resto, si iscrive appunto nella problematica aperta dalla possibilità della repressione, prendendo in esame il danno derivante dalla negazione della libertà e l'utilità derivante dal suo riconoscimento: le leggi che pretendono di dirimere le controversie in materia di opinione con gli strumenti coercitivi del diritto, autorizzando le une e vietando le altre, sono dannose perché non solo favoriscono la diffusione del vizio, ma, come anticipato dalla menzione del loro «esito del tutto infelice», generano conflitti che sono in diretta contraddizione con la pace o sicurezza che costituisce una delle finalità essenziali dello Stato, mentre la concessione della libertà è utile perché elimina questi conflitti. Questa sintesi estrema non deve tuttavia far perdere di vista alcuni dettagli importanti.

In primo luogo, Spinoza afferma qui che le leggi con le quali si comanda ciò che ciascuno deve pensare o dire sono spesso «istituite per favorire o piuttosto cedere all'ira di coloro che non possono sopportare gli spiriti liberi e che, con una sorta di bieca autorità, possono mutare in rabbia la devozione della plebe turbolenta e istigarla contro chi vogliono»<sup>57</sup>. Queste leggi, cioè, sono un risultato della pressione dei «superstiziosi e ambiziosi» che, come sappiamo, non possono sopportare le «persone sincere», e quindi del cedimento delle somme potestà ai moventi particolaristici di una fazione capace di cavalcare la devozione o la frustrazione popolare per soddisfare la propria sete di potere. Questa genesi delle leggi non è indifferente al problema della loro utilità. Segnate da questa origine oscura, queste leggi risultano dannose, innanzitutto, perché promuovono attivamente la resistenza: l'opposizione alla repressione è direttamente proporzionale alla sua intensità, e «coloro che credono giuste le opinioni condannate con le

56 TTP XX, 11.

57 TTP XX, 12.

leggi non potranno ubbidire alle leggi»<sup>58</sup>. Perciò, esse «irritano gli uomini piuttosto che correggerli»<sup>59</sup>. Oltre a fomentare la resistenza dei riottosi, le leggi fortificano con non minore pericolo il potere extra- o para-statuale dei superstiziosi ambiziosi, perché coloro che mossi da «una grande bramosia di regnare» ne hanno promosso l'emanazione, e più in generale coloro che rifiutano le opinioni condannate, non possono fare a meno di interpretare le leggi «come privilegi», di trarre da esse «una licenza sconfinata», di gloriarsene anzi «in modo tale che il magistrato in seguito, anche se lo vorrà, non potrà abrogarle»<sup>60</sup>. Infine, le leggi non smussano affatto le divisioni e gli attriti che attanagliano lo Stato, ma le amplificano: non appena lo Stato si dimostri disponibile a prendere partito per un'opinione piuttosto che un'altra, gli uomini non possono non combattere tra loro con «animo ostile», presi come sono «dalla speranza di tirare dalla loro parte le leggi e il magistrato, di trionfare dei loro avversari con il plauso unanime del volgo e di conseguire incarichi pubblici»<sup>61</sup>.

Il danno comportato da queste leggi, però, è forse maggiore di quanto non sembri. Lo Stato, infatti, pare esistere solo come l'ombra di sé stesso. L'autorità pubblica sembra non esistere se non come prestanome di un'autorità diversa, quella della setta o fazione che ha monopolizzato il rispetto del volgo, alla quale lo Stato non è più in grado di opporsi, lascia una licenza sconfinata, garantisce cariche pubbliche, offre attivamente il proprio sostegno nella lotta contro le avverse fazioni. La pace di cui il sommo potere dovrebbe essere il custode appare capovolta, se non nella *solitudo* di tacitiana memoria di cui parlerà il *Trattato politico*, in divisioni e ostilità. Se lo Stato fosse ancora qualcosa di più che un'ombra di sé, si potrebbero a giusto titolo considerare ribelli coloro che ritengono giuste le opinioni condannate e in nome di questa loro opinione privata disobbediscono alle leggi, e che, proprio come i sostenitori delle opinioni sediziose, accusano «d'iniquità il magistrato», tentano di «renderlo odioso al volgo», cercano di abrogarne le leggi contro la sua volontà<sup>62</sup>. In un luogo, però, Spinoza afferma che «i veri sediziosi sono coloro che in uno Stato libero vogliono togliere la libertà di giudizio», coloro cioè che odiano la causa della libertà<sup>63</sup>. In un altro, sostiene che quando in uno Stato libero vengono promulgate delle leggi in materia di opinione a trionfare sono «i nemici», in quanto attraverso quella promulgazione l'autorità pubblica mostra di essere costretta «a cedere ai sediziosi»<sup>64</sup>. Ma cos'è uno Stato ridotto a semplice portavoce dei

58 *Ibidem*.

59 TTP XX, 15. Cfr. anche TTP XX, 11. Sulla *necessità* – prima che, eventualmente, legittimità – della resistenza vedi P.-F. Moreau, *È legittima la resistenza allo Stato?*, «Quaderni Materialisti» 5 (2006), pp. 49-62. Sul nesso utilità-resistenza cfr. D. Vardoulakis, *Spinoza, the Epicurean: Authority and utility in materialism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, p. 151.

60 TTP XX, 12 e 15.

61 TTP XX, 6, 9 e 12.

62 TTP XX, 7. Sorge il dubbio che il «martirio» dell'uomo libero, spesso inteso come una forma di disobbedienza civile, costituisca in realtà un'opzione etico-politica di tipo strategico, volta a suscitare imitazione nella resistenza e vendetta.

63 TTP XX, 15.

64 TTP XX, 16. Questo punto è stato messo in luce da C. Ramond, *Sedizione, ribellione e insubordinazione («seditio», «rebellio», «contumacia») nella filosofia politica di Spinoza*, «Il Pensiero» 50 (2011), 1, pp. 63-82. È difficile concordare pienamente con Ramond, però, nella riduzione del ribelle al sedizioso, che non tiene conto della valorizzazione della resistenza dell'«uomo libero» di cui come vedremo parla TTP XX. Per una diversa lettura cfr. H. Sharp, *'Violenta imperia nemo continuit diu': Spinoza and the revolutionary laws of human nature*, «Graduate Faculty Philosophy Journal» 34 (2013), 1, pp. 133-148.

«nemici», nel quale questi riescono a rendere «seguaci della loro dottrina [...] coloro che detengono il potere»? Cos'è uno Stato nel quale «i nemici» riescono a strappare dalle autorità «concessioni alla loro ira», e possono impunemente, o anzi con l'appoggio dello stesso Stato, usurpare il suo «diritto e la [sua] autorità», vedendo ormai pubblicamente riconosciuta la loro «autorità» come proveniente direttamente da Dio, e quindi come necessariamente subordinata a quella meramente umana delle sovrane potestà<sup>65</sup>?

Questa coincidenza tra lo Stato (violento) che promulga leggi in materia di opinione e un «non-Stato» andrebbe dettagliata attraverso un'analisi accurata dei lemmi relativi alla sfera del potere politico (*civitas, respublica, imperium, potestas*, etc.), ma trova conferma anche al netto di una simile analisi nel secondo momento dell'argomentazione, relativo alla disobbedienza. Se è vero che tanto più ci si premura di togliere la libertà agli uomini, quanto più questi si oppongono, è anche vero che questa opposizione viene presto qualificata come ribelle: gli oppositori, infatti, «non ritengano vergognoso, bensì onestissimo, promuovere ribellioni»<sup>66</sup>. Qual è però il rapporto tra la rivolta promossa dagli oppositori e quella meno esplicitamente sobillata dai superstiziosi ambiziosi? Una prima caratteristica attribuita da Spinoza agli agitatori che si oppongono alla repressione è di ordine antropologico, universale: come nel Capitolo V si era detto che «gli uomini» nulla sopportano meno che di essere governati dai loro uguali, così ora si dice che questi stessi uomini «sono per lo più fatti in modo tale che niente sopportano con maggior fastidio quanto il fatto che siano considerate come un crimine le opinioni che credono essere vere, e che sia loro imputato come un delitto ciò che li muove alla pietà verso Dio e verso gli uomini»<sup>67</sup>. Questo fastidio, che a differenza dell'«intolleranza contro gli intolleranti» invocata da Helvétius in *De l'homme*<sup>68</sup> può anche essere compatibile con l'obbedienza, è però immediatamente affiancato da serie di caratteristiche di ordine etico e meno universale. Coloro che non possono fare a meno di opporsi alla criminalizzazione delle opinioni sono infatti non «gli avari, gli adulatori e gli altri di animo debole, la cui massima soddisfazione consiste nel contemplare il denaro che hanno in cassaforte e nell'aver la pancia piena, ma coloro che la buona educazione, l'integrità dei costumi e la virtù hanno reso più liberi»<sup>69</sup>. Spinoza si diffonde in una accalorato ritratto di questi uomini «più liberi», apparentemente emancipati dal primato dei moventi materialistici propri del volgo: uomini che nella loro opera di resistenza non indietreggiano di fronte a nulla, uomini che anche quando sono «considerati come nemici» e «condotti a morte» riescono comunque a trasformare il patibolo, «terrore dei malvagi», in «un bellissimo teatro per mostrare con grande disonore della maestà [...] il massimo della sopportazione e un esempio di virtù», uomini la cui morte, piuttosto che atterrirli, muove gli altri «alla

65 *Ibidem*. Sulla figura del nemico interno cfr. D. Vardoulakis, *Spinoza, the Epicurean* cit., pp. 311-321.

66 TTP XX, 11. Sull'idea di ribellione cfr. T. Stolze, *Becoming Marxist. Studies in philosophy, struggle, and endurance*, Leiden, Brill, 2019, pp. 112-138.

67 TTP V, 8 e TTP XX, 11.

68 C.-A. Helvétius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, éd. par G. Stenger et D.W. Smith, avec l'assistance de H. Brathwaite et J. Steffen, in *Œuvres complètes*, sous la direction de G. Stenger, Paris, Honoré Champion, vol. II, 2011, p. 185, nota 11. Sul tema dell'intolleranza in Helvétius cfr. F. Toto, *Intolleranza e fanatismo. Dominio ecclesiastico ed emancipazione ne «L'homme» di Helvétius*, «Historia philosophica» 19 (2022), pp. 123-146.

69 TTP XX, 11. Sul ruolo dell'educazione nella formazione di questi «uomini più liberi» cfr. L. Bove, *La stratégie du «conatus». Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2002, pp. 289-290.

misericordia, se non alla vendetta», e che finiscono quindi per essere considerati dei «martiri», degli esempi da ammirare, quando non da imitare<sup>70</sup>.

Quello che occorre sottolineare, qui, è però il modo in cui la loro educazione, la loro integrità e la loro virtù sembrano fare degli agitatori dei veri e propri doppi dell'*homo liber* implicitamente identificato nell'*Etica* con l'*exemplar humanae naturae*, il «modello» le cui condizioni di realizzazione la Parte quarta è interamente tesa a chiarire<sup>71</sup>. Con l'*homo liber* dell'*Etica*, gli agitatori condividono non solo il fatto che «non temono la morte», ma anche una serie di virtù, in particolare l'*honestas* e la «buona fede», e più in generale l'esemplarità (l'essere «*summum tolerantiae et virtutis exemplum*»)<sup>72</sup>. L'affinità tra gli uomini che la buona educazione ha reso «più liberi» e l'*homo liber* dell'*Etica* incontra però almeno un ostacolo di non poco conto. A conclusione del ritratto dell'*homo liber* e dell'intera Parte quarta dell'*Etica* Spinoza sostiene infatti che l'uomo guidato dalla ragione, cioè appunto l'*homo liber*, «è più libero nello Stato, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce a sé solo», e «per vivere più liberamente», perciò, «osserva il diritto comune dello Stato [*civitatis*]»<sup>73</sup>. Come si concilia questa osservanza con l'opposizione, la resistenza e la rivolta dell'agitatore virtuoso? Bisogna forse supporre che la virtù di cui dà prova l'agitatore non sia quella, intesa in senso stretto (*absolute*), che deriva dalla «guida della ragione», ma una virtù intesa in senso largo, derivante da conoscenze inadeguate e passioni «buone», che convengono con la ragione anche quando non ne derivano<sup>74</sup>? In ogni caso, non si dà forse qui una patente contraddizione tra *Trattato* ed *Etica*?

In realtà, i testi lasciano aperta un'impercettibile via di fuga. È vero che nell'*Etica* l'uomo guidato dalla ragione è più libero nello Stato (nella *civitas*), obbedisce perciò al diritto dello Stato, al suo «decreto comune», ma è possibile sospettare che, al pari della tirannia e del dispotismo del *Contratto sociale*, che si configurano come il contrario dell'ordine politico<sup>75</sup>, anche lo Stato corrotto che nel *Trattato* manda a morte i cittadini per le loro opinioni non sia più in senso proprio uno Stato, una *civitas*, una *respublica*. Allo stesso modo si può sospettare che la legge che prescrive una simile condanna, al pari dei «decreti iniqui» che nel *Contratto* avranno solo «il nome» di leggi<sup>76</sup>, non sia più in senso proprio un «decreto comune», e che la condanna non rientri affatto, perciò, nel «diritto comune dello Stato». Questo sospetto diviene rapidamente certezza in un ultimo segmento dell'argomentazione spinoziana. Spinoza afferma dapprima che la forma di governo che riconosce la libertà è la migliore, la più conforme alla natura umana, a

70 TTP XX, 13 e 16. Su questa figura della resistenza cfr. ad es. L. Bove, *La constitution de la liberté politique chez Spinoza: une question de résistance et de prudence et non d'obéissance*, «Revue internationale de philosophie» 295 (2021), pp. 97-100. Sull'idea di martirio cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza et le martyre*, «Revue des Sciences Humaines» 269 (2003), pp. 231-244, e M. Blancher, *La constance du martyr: repenser la libre acception de sa mort*, in D. Collacciani - B. Gramusset-Piquois - F. Toto (éds.), *Lectures du «Traité théologico-politique»* cit., pp. 471-492.

71 Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, in *Œuvres complètes* cit., vol. IV, Parte IV, Prefazione e Scolio della proposizione 66.

72 B. Spinoza, *Ethica*, Parte IV, proposizioni 67 e 72, con lo scolio della proposizione 70, e TTP XX, 11, 13 e 16.

73 B. Spinoza, *Ethica*, Parte IV, proposizione 73 con relativa dimostrazione.

74 B. Spinoza, *Ethica*, Parte IV, proposizioni 33 e 34 e, sulla convenienza con la ragione, le dimostrazioni delle proposizioni 51 e 59. Sulla problematicità della nozione di virtù nel TTP cfr. F. Toto, «*Animus*» cit.

75 J.-J. Rousseau, *Contrat social*, III, 10.

76 J.-J. Rousseau, *Contrat social*, IV, 1.

quello «Stato democratico» che è sì il più vicino allo «stato naturale», e nel quale, però, i singoli hanno pattuito «di agire, ma non di giudicare e di ragionare, secondo un decreto comune»<sup>77</sup>. A partire da questa premessa, inoltre, conclude che «quanto meno si concede agli uomini la libertà di giudizio, tanto più ci si allontana dallo stato di natura e, di conseguenza, si regna con violenza»<sup>78</sup>. A prima vista si potrebbe ritenere che il regno della violenza realizzato attraverso la repressione dalla libertà e l'allontanamento dalla democrazia sia comunque un regno giuridicamente legittimo. Come nel *De cive* hobbesiano, però, anche nel *Trattato* tutti gli Stati non democratici derivano da Stati democratici, che non hanno potuto trasferire alle nuove autorità un potere e un diritto maggiori di quelli da essi detenuti. È chiaro, quindi, che chi pretende di esercitare un diritto o potere che non gli è mai stato concesso rompe il patto che sta a fondamento della sua legittimità. Inoltre, come abbiamo già accennato, il patto obbliga secondo Spinoza solo finché dura la sua utilità, ma non è affatto chiaro quale possa essere, almeno agli occhi del ribelle, l'utilità di uno Stato violento, lacerato da dissidi, scosso da conflitti e ostilità, nel quale nemmeno il cittadino onesto può essere sicuro, e nell'opposizione al quale si è quindi disposti a sacrificare persino la vita. Infine, per Spinoza il diritto è potenza, ma è ormai chiaro che la potenza è indissociabile dall'utilità. Qual è infatti la potenza, e quindi il diritto, di uno Stato dannosamente violento, riguardo al quale Spinoza non si stanca di ripetere, col Seneca tragico, che non può durare a lungo<sup>79</sup>? Quale la potenza di uno Stato la cui somma potestà emana le leggi sotto ricatto di una fazione dotata di un'autorità superiore alla sua, e non riesce a punire chi le viola apertamente senza che questi riesca a trasformare il rito collettivo della pena non solo in un'occasione di misericordia e ammirazione, quindi di gloria, ma in un'ispirazione per imitazione e vendetta?

Nell'*Etica* la vendetta è strettamente legata all'indignazione, che spinge infatti gli individui a *vindicare* i diritti propri o altrui<sup>80</sup>, e nel *Trattato politico*, come è stato spesso notato a partire da Matheron, l'indignazione giocherà un ruolo decisivo nella genesi di un nuovo Stato sulle rovine di quello abbattuto<sup>81</sup>. Sempre nel *Trattato politico*, inoltre, la potenza di uno Stato sarà direttamente proporzionale alla sua razionalità, ma nel *Trattato teologico-politico* le leggi che pretendono dissennatamente di reprimere le opinioni costituiscono l'archetipo del comando assurdo, impartito direttamente contro «il giudizio della retta ragione» e «con grande pericolo di tutto lo Stato»<sup>82</sup>. È difficile allora non concludere, a conferma di quanto già ipotizzato, che una repubblica non è in fin dei conti possibile senza la pace garantita dalla libertà e minata dalla sua negazione, e questo perché la *respublica* è tanto più prossima alla rovina della guerra civile, è cioè tanto più

77 TTP XVI, 10 e TTP XX, 14.

78 TTP XX, 14.

79 TTP V, 8 e TTP XVI, 9.

80 Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, Parte III, scolio della proposizione 41 e definizione degli affetti 33, nonché, nella Parte IV, lo scolio 2 della proposizione 37, quello della proposizione 46 e il capitolo 24.

81 Sulla vendetta cfr. C. Jaquet, *Longing «desiderium» for vengeance as the foundation of the Commonwealth*, in Y.Y. Melamed - H. Sharp (eds.), *Spinoza's «Political treatise»: A critical guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 78-92. Sull'indignazione vedi B. Spinoza, *Tractatus politicus*, éd. par O. Proietti, in *Œuvres complètes cit.*, vol. V, III, 9, IV, 4 e 6, VII, 2, e X, 8, A. Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza du «Traité théologico-politique» au «Traité politique»*, in E. Curley - P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and directions*, Leiden, Brill, 1990, pp. 258-270 e, soprattutto, F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Mimesis, 2022<sup>2</sup>.

82 B. Spinoza, *Tractatus politicus*, II, 11, V, 1, TTP XX, 3.

un'ombra di sé e coincidente col proprio opposto, la tirannide<sup>83</sup>, quanto più l'*imperium* da essa esercitato è *violentum*, quanto più risulta incapace di realizzare le proprie finalità essenziali (sicurezza e libertà), di farsi valere come l'incarnazione oggettiva di quella ragione alla quale tutti pattuiscono di sottomettersi e nella sottomissione alla quale solo possono trovare la propria libertà. Per questa ragione, anche se si possono immaginare *respublicae* non democratiche (o corrotte), la *respublica* è in senso pieno solo *libera* (o *optima*) *respublica*, che nel lessico spinoziano coincide con la democrazia<sup>84</sup>. Il punto, qui, non è solo che i diritti naturali non possono essere in senso proprio né concessi né negati, e che non potendo essere negati devono essere «tollerati», con tutto il carico di sofferenza che questa parola comporta quando il naturale diritto di pensare e di dire ciò che si pensa viene esercitato ad esempio da superstiziosi dogmatici e ambiziosi. Il punto, piuttosto, è che l'intolleranza è impotenza, un'incapacità delle somme potestà di sostenere e orientare verso esiti positivi il conflitto, che in realtà non fa che inasprirlo e depotenziare lo Stato, restringerne il diritto. Da questo punto di vista la «tolleranza» di Spinoza non è un valore, ma una tecnica di governo<sup>85</sup>. Al contrario di quanto accade in quel liberalismo del quale Spinoza è talvolta visto astoricamente come uno dei padri, il diritto naturale non è qualcosa che va affermato anche contro lo Stato, ma qualcosa il riconoscimento del quale è la condizione della potenza dello Stato stesso, inteso però come espressione della potenza, del desiderio, della volontà comune di un popolo. In Spinoza, come in Hobbes, la democrazia è la forma politica più vicina alla natura, la fonte di ogni configurazione politica. Sempre come in Hobbes, o almeno come in un certo Hobbes, o in uno Hobbes letto contropelo, essa è anche un'origine che non ci si lascia mai alle spalle<sup>86</sup>. A differenza di Hobbes, però, la democrazia non è l'origine che costantemente minaccia di ripiombare l'istituzione politica nell'incubo dello stato di natura, della guerra di tutti contro tutti accesa dal conflitto tra demagoghi, sette o fazioni tipico delle democrazie, ma l'unica forma che possa liberare dal terrore di questo pericolo.

83 Sulla tirannia cfr. F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002, in particolare il Capitolo VII.

84 Su queste nozioni cfr. C. Ramond, *Spinoza, a democrat or a republican?*, «Crisis and Critique» 8 (2021), 1, pp. 264-287, che mi pare tuttavia tendere a una riduzione della complessità – pur percepita – del concetto di «respublica», dei suoi usi, e dei suoi rapporti con concetti vicini.

85 È la conclusione alla quale giungono ad esempio É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 2005<sup>3</sup>, pp. 42-43 e H. Laux, *La liberté de parole, sagesse pratique du politique dans le chapitre XX du «Traité théologico-politique» de Spinoza*, in L. Bove - C. Dufflo (éds.), *Le philosophe, le sage et la politique. De Machiavel aux Lumières*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002, pp. 145-156.

86 Si tratta di una tesi che ho sostenuto in diversi contesti. Oltre ai tesi già citati cfr. ad es. F. Toto, *Hobbes e l'eresia: teologia e politica*, «Rivista di Storia della Filosofia» 4 (2018), pp. 595-628 e *Cause e rimedi della sedizione nel «Behemoth» di Thomas Hobbes*, «Historia Philosophica» 16 (2018), pp. 59-85.



# LA LOGICA POLITICA DELLA MOLTITUDINE NELLA FILOSOFIA MODERNA

ARTUR TRETIK

## 1. Introduzione

Nel dizionario politico-filosofico il significato del concetto di «moltitudine» rimane aperto e indefinito. La moltitudine viene definita come «l'essere molti», ma non è «popolo», non è «massa», né «folla»; la parola stessa è meno presente nel vocabolario politico rispetto ai termini di cui sopra. Antonio Negri e Michael Hardt con *Empire* introducono il lettore al concetto di «moltitudine», che era stato dimenticato per lungo tempo, ma è stato restituito al discorso politico per rispondere alle sfide attuali. La loro interpretazione non rivela in modo completo il significato politico dell'idea di essere molti, ma ci permette di capire perché questo concetto è uno strumento essenziale per l'analisi della realtà politica. Detto questo, esiste un modo diverso di comprendere la logica politica della moltitudine, che può essere trovato nel pensiero politico classico del XVI e XVII secolo. Attingendo al lavoro di Machiavelli e Hobbes, cercheremo di costruire una visione alternativa di ciò che l'idea della moltitudine può dirci sulla struttura della realtà politica. Questo lavoro cerca di delineare in modo generale il problema politico della moltitudine. Cercheremo, quindi, di rispondere alla domanda: qual è la logica politica della moltitudine? Per rispondere ad essa non sarà sufficiente rivolgersi semplicemente alle opere di autori moderni che trattano questo concetto, è necessario fare riferimento a un contesto filosofico più ampio.

Il problema politico della moltitudine, a prima vista, è il seguente: in che modo un numero enorme di persone che non sono unite da un potere comune può avere un impatto sulla realtà politica? Ciò non dice ancora nulla sulle caratteristiche e sull'essenza della moltitudine, offrendo solo una semplice determinazione esteriore di una realtà in cui si trovano persone senza caratteristiche chiare e significative. Il significato filosofico del tema della moltitudine a questo livello rimane ancora non chiarito. Lo studio filosofico di questo problema richiede la ricerca di principi su cui è possibile costruire una visione più significativa. A nostro avviso, al momento, nella tradizione della filosofia politica, ci sono due teorie che affrontano il tema della moltitudine. Esse sono, per così dire, correlate, si sovrappongono in molte posizioni, utilizzano risorse e concetti teorici simili, ma sono separate da un ampio spazio temporale. Oggi, questo tema è spesso associato agli scritti di Virno, Negri e Hardt. L'ontologia politica della moltitudine nella versione di Negri si basa sull'interpretazione di diversi concetti della filosofia di Spinoza. La chiave è la distinzione tra *potentia* e *potestas*, il primo solitamente associato al piano immanente

dell'essere e il secondo alla logica trascendente del potere. In una delle sue proposizioni nella prima parte dell'*Etica*, Spinoza scrive: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia»<sup>1</sup>. Negri svilupperà da questo concetto l'idea che il potere della moltitudine è la sua stessa *essenza*. In questo contesto, la moltitudine è percepita come una comunità organizzata orizzontalmente che ha un potere primordiale, una potenza che non scompare a seguito del trasferimento dei diritti alla figura del sovrano.

Però, il termine «multitudo» ha una tradizione storica piuttosto lunga, è usato sia nel dizionario politico di Cicerone che negli scritti di Aristotele; in entrambi gli autori si possono trovare espressioni simili nel loro significato. Tuttavia, la genealogia di questo concetto non è un obiettivo chiave della nostra ricerca. Nel nostro articolo cercheremo di tracciare l'evoluzione del concetto filosofico di moltitudine, perché il significato politico di questa idea è realizzato in due diverse logiche politiche, e cercheremo di trovare una possibile giustificazione filosofica a tale divisione. Se superficialmente leggiamo le fonti contemporanee, come i testi di Negri o di Virno, si ha l'impressione che il tema della *multitudo* si proponga come un diretto adattamento del termine della filosofia politica classica del XVII secolo, al fine di mostrare la sua applicabilità alla realtà attuale. Virno, ad esempio, sottolinea esplicitamente che il suo ricorso a questa nozione si basa su un'analisi della filosofia di Hobbes e Spinoza<sup>2</sup>. Allo stesso tempo, la logica all'interno della quale avviene la comprensione dei problemi della moltitudine cambia radicalmente nel progetto di Virno che, fondamentalmente, cerca di fare qualcosa di radicalmente diverso dalle riflessioni di Hobbes e Spinoza.

In questo lavoro cercheremo di considerare il problema della moltitudine come la possibilità di formare una logica specifica che stabilisce la propria visione della realtà politica. L'esperienza della costruzione della logica politica è la formazione di un modello – il cosiddetto «tipo ideale» – attraverso il quale sarà possibile analizzare come è cambiato il significato filosofico del concetto di «moltitudine». Quello che ci preme chiarire è in che modo il tema della moltitudine può essere sistematicamente rappresentato nel dizionario politico della modernità.

## 2. La logica politica dell'amicizia

Il primo principio di base che ci aiuterà a fondare filosoficamente l'essenza della moltitudine è il principio dell'amicizia politica. Per fare ciò, è necessario considerare come l'idea di amicizia si confronti con le strategie di base per interpretare la teoria della moltitudine. Sebbene il concetto di «moltitudine» appaia già nei primi lavori di Negri su Spinoza, come *L'anomalia selvaggia* e *Spinoza sovversivo*, il lettore medio ha avuto un primo approccio a questo concetto nell'opera *Empire*. Cosa ricorda in termini generali l'idea della moltitudine? Questo concetto, al suo livello più elementare, appare come un'opposizione tra «noi» e «gli altri», intendendo con altro l'«Impero» astratto inteso come ordine globale capitalistico. La moltitudine a volte può essere interpretata come un progetto di classe, e gli stessi autori di questa teoria offrono tale lettura, e tuttavia si deve tener conto del fatto che la loro interpretazione cambia completamente il concetto

1 B. Spinoza, *Ethica*, pr. 34.

2 Cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002<sup>2</sup>, pp. 11-14.

tradizionale di classe come soggetto storico della lotta politica che si oppone a un'altra classe. Il criterio principale della logica «di classe» per Negri e Hardt è la massima inclusione e inclusività della comunità stessa: ogni gruppo potenzialmente percepito come oppresso o in conflitto con l'ordine capitalista dell'Impero può essere incluso in quella classe. Tuttavia, la «moltitudine» stessa non è una classe, ma è tematizzata come un ordine astratto e un quadro generale di eventi politici. Andy Knott definisce questo divario anche al di là della logica di classe e propone di leggere la moltitudine come un processo infinito di soggettivazione<sup>3</sup>. Tale idea indica che la moltitudine non determina una netta dicotomia di classe, ma piuttosto che essa si costituisce come la possibilità di diventare *classe infinita*, senza confini né limiti, di cui possono far parte tutti coloro che hanno valori e atteggiamenti vitali simili.

In *Assemblea, Impero* e altri lavori, Negri e Hardt richiamano l'attenzione sui problemi del comune, che unisce molti attraverso stretti legami orizzontali. Se la moltitudine non è una classe in senso marxista classico o un soggetto politico predeterminato, ma piuttosto un processo di soggettivazione, allora la moltitudine può essere concettualizzata come una comunità di amicizia basata sulla logica del comune. *Assemblea* propone una comprensione del comune come qualcosa che non è mai una forma di proprietà, ma piuttosto stabilisce il potenziale per la comunicazione all'interno della comunità:

Il comune si definisce, in primo luogo, in contrasto con la proprietà, sia privata che pubblica: non è una nuova forma di proprietà, ma piuttosto una non-proprietà, cioè un mezzo fondamentalmente differente di organizzare l'uso e la gestione della ricchezza.<sup>4</sup>

Quindi, il comune è in realtà una struttura aperta in cui tutti possono scoprire e sperimentare la connessione con gli altri.

Come funziona la logica del comune? *The common* si oppone alla chiusura e alla costruzione di gerarchie chiare e ben definite. L'amicizia politica rivela uno spazio di comunicazione aperta basato sul riconoscimento e sul rispetto reciproco. Quando parliamo della moltitudine, a prima vista, è difficile immaginare legami personali di amicizia che si riproducono costantemente, ma qui si può indicare l'opposizione tra amicizia e amore. Arendt costruisce la distinzione tra le due forme di legame interumano in modo molto preciso, mettendo l'amicizia in uno spazio pubblico:

Tuttavia, l'equivalente dell'amore, nella sua sfera strettamente circoscritta, è il rispetto nella più vasta sfera degli affari umani. Il rispetto, non dissimile dalla «*philia politike*» di Aristotele, è una specie di «amicizia» senza intimità e senza vicinanza; è un riguardo per la persona dato dalla distanza che lo spazio del mondo mette tra noi, e questo riguardo è indipendente dalle qualità che possiamo ammirare o dalle realizzazioni che possiamo stimare.<sup>5</sup>

L'amicizia politica è lo spazio di comunità in cui non necessariamente si realizza una condizione di vicinanza e d'intimità; tuttavia, il rispetto e il riconoscimento della comunità è uno dei criteri principali che è alla base della politica di amicizia.

3 Cfr. A. Knott, *The multitude and hegemony*, tesi di dottorato, University of Brighton, 2011, p. 8.

4 M. Hardt - A. Negri, *Assembly*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 161, tr. it. di T. Rispoli, Roma, Ponte alle Grazie, 2018, p. 138.

5 H. Arendt, *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 243, tr. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani, 2015, p. 179.

L'amicizia, da un lato, non riproduce una comunanza di completa omogeneità e assenza di differenze e, dall'altro, non comporta una disuguaglianza così forte da minacciare di creare dipendenza e sottomissione. Le amicizie politiche basate sulla comunità evitano questi estremi. John Nixon, nel suo studio sulla nozione di amicizia in Arendt, sottolinea il momento di equilibrio che si ottiene nell'amicizia politica: il fatto, cioè, che tra gli amici, debbano mantenersi tanto l'uguaglianza quanto la differenza<sup>6</sup>. La moltitudine è costituita da un grande numero di singolarità, ciascuna con la propria identità, che potenzialmente formano uno spazio comune. L'amicizia politica è inclusiva e consente di manifestare legami immanenti, che uniscono molti individui. I legami immanenti tra le persone si basano sulla possibilità di realizzare il comune come spazio aperto della repubblica dell'amicizia:

Soprattutto, l'amicizia raggiunge il mondo. Rifiuta la custodia e l'esclusività. Nel mondo di Arendt non ci sono precondizioni di amicizia, se non la reciprocità del rispetto, la reciprocità della fiducia e la comprensione condivisa che l'altro è sempre lì nel mondo. Questi costituiscono il terreno comune-la repubblica-dell'amicizia.<sup>7</sup>

Allo stesso tempo, la logica politica della teoria della moltitudine è determinata da un'altra qualità importante: l'apostasia. L'insieme è una comunità di amici «apostati» che si oppone al mondo esterno – l'ordine globale dell'Impero. Negri e Hardt chiamano questo concetto esodo, ovvero la fuga e il nomadismo – tattiche efficaci di lotta di classe, il cui compito non è quello di cambiare la logica di funzionamento all'interno dell'Impero, ma piuttosto quello di creare altre regole del gioco, con le quali la moltitudine sarà in grado di esistere. Alla base di questa esperienza sta la fuga dei lavoratori dalle loro fabbriche, che per un po' di tempo sospende la produzione dell'impresa capitalistica e crea una sfida politica nei confronti dei proprietari delle fabbriche e della costituzione politica. L'azione politica della moltitudine sarebbe quella di lasciare lo spazio politico precedente, in modo temporaneo o permanente; questa fuga sarebbe un tentativo di affermarsi come forza politica. Tuttavia, questa non è una tattica passiva, insiste Virno, ma piuttosto attiva. Virno scrive che non c'è niente di meno passivo della fuga e dell'esodo. La diserzione cambia le condizioni entro cui si sviluppa la lotta, e non comporta un orizzonte fisso e immutabile<sup>8</sup>. In altre parole, la tattica dell'esodo mira principalmente a minare la capacità dello Stato di dare ordini, poiché sorge il desiderio di uscire dalla rete delle relazioni politiche esistenti e creare un nuovo spazio politico: una repubblica di amici.

Di conseguenza, è possibile giustificare la logica politica della moltitudine come repubblica degli amici. La filosofia moderna cerca di dimostrare che la moltitudine non è una classe in senso tradizionale, ma è molto più vicina all'idea di unificazione attraverso la creazione di una comunità di amici, basata su una logica comune. Tuttavia, questa non è una repubblica chiusa, dove è possibile entrare solo «su invito»: l'amicizia suggerisce apertura, rispetto reciproco e solidarietà e tutto ciò può potenzialmente estendersi a molte persone. L'amicizia politica è inclusiva e consente di manifestare legami immanenti, che riguardano molti soggetti. I legami immanenti tra le persone si basano sulla possibilità di realizzare il comune come spazio aperto della repubblica dell'amicizia. La repubblica

6 Cfr. J. Nixon, *Hannah Arendt and the politics of friendship*, London, Bloomsbury Academic, 2015, p. 37.

7 Ivi, p. 190.

8 Cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine* cit., pp. 70-72.

degli amici-apostati fornisce un vero esempio di come il problema politico della pluralità possa essere risolto. La moltitudine non cerca di fondare un nuovo Stato o di creare un potere verticale, ma cerca di stabilire la propria comunità politica, allontanandosi dalle catene della realtà precedente e cambiandola a proprio favore. La comunanza di amicizia che emerge all'interno della moderna dottrina della moltitudine non è un'altra versione del «contratto sociale», ma, piuttosto, un tentativo di andare oltre il contratto.

### 3. La moltitudine nella realtà politica

Presenteremo il secondo principio della teoria della moltitudine attraverso le classiche categorie filosofiche di materia e forma. Questo ci aiuterà a comprendere meglio la specificità di una comprensione fondamentale diversa di questo problema politico. I teorici delle dottrine moderne della *multitude*, come abbiamo già mostrato, fanno riferimento al pensiero politico di Hobbes e Spinoza come fonti primarie per il loro trattamento del concetto di moltitudine. Nonostante le differenze tra i due filosofi, possiamo ricostruire una logica comune per comprendere questo problema che, all'interno della realtà politica, appare come una materia caotica. Che cos'è questa materia e come nasce? Oltre a Hobbes e Spinoza la risposta a questa domanda ce la può dare la filosofia di Machiavelli; in questa sezione, cercheremo di costruire un punto di vista alternativo sul problema politico della moltitudine attraverso il pensiero del segretario fiorentino.

Per comprendere una visione alternativa del nostro tema, dobbiamo porre la questione del rapporto tra natura e politica. Politica e natura, per il pensatore fiorentino, si muovono nello stesso campo: le passioni umane, infatti, invadono il mondo politico con la stessa forza di uragani e tempeste o di altri fenomeni naturali. L'uomo e le sue attività, come scrive Gilbert, rappresentano solo una delle forze naturali che operano nel mondo<sup>9</sup>. Machiavelli traccia spesso analogie tra il mondo naturale e la realtà politica. Qui è sufficiente ricordare la famosa immagine della duplice natura del principe ideale, che deve combinare l'astuzia della volpe con la forza del leone. Il mondo della politica, ovviamente, è organizzato in modo complesso, in esso si intrecciano sempre forze, eventi e occasioni, ma il mondo naturale è un sistema complesso in cui è coinvolto un numero enorme di elementi. Poiché politica e natura non hanno confini impermeabili, è possibile un'interazione tra questi due mondi.

Come il mondo naturale, il mondo della politica è interamente materiale e gli Stati sono corpi politici viventi costituiti da diversi elementi che entrano in interazione tra loro. Qui Machiavelli si serve di termini aristotelici come «materia» e «forma» per discutere questioni politiche. Come vedremo in seguito, questo è un quadro concettuale fondamentale, la base filosofica con cui i pensatori politici nei secoli XVI e XVII penseranno ai problemi della moltitudine. Questi prestiti non sono certamente solo una forma di adattamento del linguaggio ad alcune espressioni consolidate, ma un originale tentativo di interpretazione politica di queste categorie.

La forma e la materia sono modi per descrivere la realtà politica; attraverso di loro vengono visti gli eventi politici e vengono stabiliti i partecipanti e le forze che operano

9 Cfr. F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and history in sixteenth-century Florence*, New York, W.W. Norton & Company, 1984, p. 192, tr. it. di F. Salvatorelli, Torino, Einaudi, 2012, p. 184.

nel mondo della politica. L'uso di queste categorie, come sottolinea Del Lucchese, non è una semplice metafora; esse sono usate come fattori reali per dare un senso agli eventi politici<sup>10</sup>. Questo è il motivo per cui la materia può essere corrotta, poiché si tratta specificamente della materia della realtà politica, e consiste principalmente di individui e relazioni che sorgono tra persone, cose e oggetti ed entità non viventi, come ad esempio «onore» e «autorità». Non si tratta solo di una componente morale, cioè di quanto corrotte siano le stesse persone che vivono in questo corpo politico; con l'aiuto di queste espressioni si cerca di rispondere a una domanda, vale a dire in che modo sia possibile produrre l'ordine nella realtà politica e se sia possibile raggiungere questo obiettivo. La materia, in questo caso, non è un elemento statico, ma una componente dinamica della realtà politica, che può essere rappresentata da parti diverse, che si intrecciano in una complessa progettazione di eventi storici, dove la gente comune è solo uno degli elementi di questa materia.

La moltitudine esiste nella nostra realtà politica come uno dei suoi elementi significativi attraverso i quali possono verificarsi eventi politici. Nel secondo capitolo dei *Discorsi*, Machiavelli offre la sua famosa interpretazione dell'«anacyclo», cioè del ciclo del cambiamento dei regimi politici, la cui base era già stata trattata nei testi dello storico Polibio. Facendo un breve schizzo di come lo Stato nasce dall'unione delle persone per raggiungere la sicurezza, il filosofo fiorentino mostra come in una società politica emergente, sotto l'influenza di varie forze, possa avvenire un cambiamento di regime. Il regime del potere di un singolo individuo può essere sostituito dal potere di diverse persone, forti e influenti, ma tutto questo è possibile grazie al sostegno della moltitudine, come scrive Machiavelli: «La moltitudine, adunque, seguendo l'autorità di questi potenti, s'armava contro al principe, e, quello spento, ubbidiva loro come a suoi liberatori. E quelli, avendo in odio il nome d'uno solo capo, costituivano di loro medesimi uno governo»<sup>11</sup>. In quanto tale, la moltitudine ha potere, ma obbedisce e segue l'autorità di altri cittadini più potenti.

L'anacyclo nell'interpretazione di Machiavelli assume la forma di una dialettica di passioni diverse; paura e odio si alternano, dando origine a nuove forme di regimi politici. La moltitudine giocava il ruolo di una forza politica che mobilitava i politici provocando un profluvio di emozioni come la paura e l'odio, come indica Vittorio Morfino nel suo studio sul pensiero politico di Machiavelli<sup>12</sup>. Il nome di «moltitudine» in questo contesto riflette la grande forza della realtà politica, contrapposta a una minoranza formata da chi detiene il potere e l'autorità. La logica dei regimi politici provocherà numerose alternanze al potere e, a causa della rabbia che ne scaturirà come conseguenza del governo degli ottimati, la moltitudine si manifesterà di nuovo sulla scena politica per compiere azioni politiche volte a cambiare direttamente il regime, seguendo gli ordini del suo «capo».

Commentando i *Discorsi* di Machiavelli, Guicciardini pone la domanda circa l'ordine più stabile e pacifico: il governo di un principe, o il governo basato su una grande folla di persone, cioè il governo popolare? Nel governo popolare è la moltitudine che

10 Cfr. F. Del Lucchese, *The political philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, p. 27.

11 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Milano, Bompiani, 2018, p. 316.

12 Cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, LED, 2002, p. 201.

riceve forza, poiché è al centro della vita politica. Guicciardini, molto spesso, utilizza il concetto di «moltitudine» nel suo tentativo di dimostrare che il consiglio dei «migliori» risulta più stabile e sicuro di una moltitudine scomposta in cui regnano la confusione e l'ignoranza<sup>13</sup>. In un sovrano, la virtù è meglio concentrata, mentre nella moltitudine è divisa. Inoltre, in uno stato retto dalla moltitudine, è più difficile per il governo stringere o raggiungere degli accordi. Del Lucchese osserva che un argomento simile è tradizionalmente offerto dagli autori aristocratici: la loro paura di una folla caotica e indisciplinata è troppo grande<sup>14</sup>. Del Lucchese contrappone la visione aristocratica di Guicciardini a quella popolare di Machiavelli. In effetti, Machiavelli, pur discutendo questioni molto diverse, si orienta sempre verso il popolo. Anche in questioni ambigue, come quella dell'uso della violenza nella comunità politica, Machiavelli mette in risalto un punto importante: il sovrano non deve in alcun modo causare l'odio del popolo.

#### 4. Hobbes: formazione del popolo

Come si possono mettere in relazione i due concetti di moltitudine e di popolo? Benedetto Fontana considera il popolo come una forza politica e attiva, che si produce in condizioni particolari: «Per Machiavelli il popolo non è solo passivo *vulgus* assegnato alla sua oggettività e realtà empirica; egli vede nel popolo una forza capace di uscire da una preesistente realtà e creare una nuova realtà, il popolo diventa il soggetto della sua attività in questa realtà»<sup>15</sup>. La moltitudine si può immaginare come un particolare modo di avere grandi concentrazioni di persone in una realtà politica in cui manca la consapevolezza e l'articolazione di interessi comuni, la volontà di costruire una comune azione politica. In altre parole, il nome «moltitudine» definisce lo stato in cui il popolo come soggetto politico dell'azione non ha ancora preso forma.

Una logica simile è proposta da Giorgio Agamben nella sua opera *Stasis*<sup>16</sup>, nell'analisi dei concetti di «multitudo dissoluta» e «populus» nelle opere di Hobbes. Il popolo è rappresentato dal sovrano, il quale detiene il potere supremo. La moltitudine può trasformarsi in un popolo quando si verifica la conclusione di un contratto sociale; in questo caso, la moltitudine, per così dire, si dissolve nel popolo, che prende vita in seguito al contratto. Ma cosa succede se la folla si oppone al popolo? Il popolo può ribellarsi contro il sovrano? Non è il popolo che lo fa, ma la moltitudine, come sostiene Hobbes. Sorge il problema, sottolinea Agamben, dell'esistenza stessa del corpo politico: «Il corpo politico è, cioè, un concetto impossibile, che vive solo nella tensione fra la moltitudine e il *populus-rex*: esso è sempre già in atto di dissolversi nella costituzione del sovrano; questi, d'altra parte, è solo una *artificial person*, la cui unità è l'effetto di un congegno ottico o di una maschera»<sup>17</sup>. La moltitudine non scompare da nessuna parte dopo la conclusione di un contratto sociale, e il popolo non è un'entità monolitica che domina sempre lo Stato. Il rapporto tra il popolo e la moltitudine è

13 Cfr. F. Guicciardini, *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 2000<sup>2</sup>, pp. 335-393.

14 Cfr. F. Del Lucchese, *The political philosophy of Niccolò Machiavelli* cit., p. 121.

15 B. Fontana, *Hegemony and power: On the relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 127.

16 G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.

17 Ivi, p. 53.

abbastanza complesso, instabile e non possiamo facilmente spiegare la logica di unità e frammentazione che li riguarda.

In quale *stato* esiste la moltitudine nello spazio politico? Agamben cerca di spiegare come esisterà la moltitudine dopo la conclusione del contratto sociale. Egli afferma che «l'apparente contraddizione con il dettato del *De Cive* si risolve facilmente se si distingue, come fa Hobbes, fra la «moltitudine disunita» (*disunited multitude*) che precede il patto e la «moltitudine dissolta» (*dissoluta multitudo*) che lo segue. La costituzione del paradosso *populus-rex* è un processo che va da una moltitudine e torna a una moltitudine: «ma la *multitudo dissoluta*, in cui il popolo si è dissolto, non può coincidere con la *disunited multitude* e pretendere di poter nominare un nuovo sovrano»<sup>18</sup>. Agamben pone l'accento sul fatto che il popolo si dissolve nella moltitudine e che essa stessa acquisisce un nuovo status dopo aver ottenuto il contratto sociale, che consente di distinguere tra la moltitudine divisa e la moltitudine sciolta. Questa distinzione lo porta a proporre una tesi che mette in dubbio la natura politica della moltitudine. La moltitudine, dal suo punto di vista, diventa la linea di confine del transito attraverso cui passa la politicizzazione.

La moltitudine, secondo Hobbes, non può essere un soggetto politico, ma ha un grande significato politico. A differenza del popolo, come scrive Hobbes<sup>19</sup>, la moltitudine non è il soggetto di un'unica azione, in essa ci sono solo molte volontà e molte azioni. Se c'è una rivolta non è il popolo che si ribella contro l'autorità sovrana, ma è la moltitudine. Ma in questo non rappresenta l'unità, ma piuttosto segue il potere dei demagoghi. I demagoghi possono nascondersi dietro al nome del Popolo e cercare di indurre la moltitudine a compiere azioni dirette contro lo Stato. La materia della moltitudine, insiste Hobbes, è in grado di agire solo grazie alla presenza di coloro che dirigeranno il suo movimento in una certa direzione.

Tuttavia, la natura politica della moltitudine è difficile da negare, poiché anche se definita come il confine della politicizzazione, la moltitudine rimane un problema politico all'interno della trasformazione del dispositivo sociale. Questo concetto non è usato semplicemente come termine tecnico; allo stesso tempo non rappresenta un concetto speciale dato che Machiavelli lo ha sviluppato intenzionalmente nel quadro del suo pensiero politico. La moltitudine appare come un problema di trasformazione dell'ordine sociale e della logica politica che descrive la possibilità di disgregare quell'ordine per ricrearlo di nuovo. Questa logica politica dimostra che la sfera pubblica, il dominio del bene comune, si degrada e nella società prevalgono gli interessi privati (*il bene particolare*). Nasce così la famosa immagine della *materia corrotta* – uno Stato corrotto con cattive istituzioni non può vivere una vita libera e diventa un osservatore passivo del suo destino, non avendo abbastanza *virtù* per opporsi alla *fortuna*.

L'appello a un principe virtuoso per Machiavelli è anche un appello all'istituzione di un nuovo Stato con buoni ordini in cui il popolo possa manifestarsi come fonte attiva di azione politica. La dottrina della moltitudine risponde alla domanda: «Cosa succede a un popolo quando i cattivi ordini lo relegano allo status di *moltitudine sciolta*?» Il popolo e la moltitudine sono elementi contrastanti ciascuno formato da una folla oceanica di persone.

18 Ivi, p. 54.

19 Cfr. T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, Torino, UTET, 1948, pp. 158-159.



### 5. Conclusione: due significati della moltitudine

I due principi dell'idea della moltitudine che abbiamo analizzato ci propongono, quindi, due diverse immagini della realtà politica. La nuova dottrina della moltitudine (Negri, Hardt, Virno) fin dall'inizio inverte la sua politica ontologica: se la problematica della moltitudine nei secoli XVI e XVII si è presentata come una necessità di controllo sulla caotica materia della realtà politica, ora, invece, la materia viene concettualizzata come comunità di amici, repubblica degli apostati. In questo caso, il problema del controllo è sostituito dalla necessità della libertà, la materia acquisisce, pertanto, qualità soggettive. Le passioni della moltitudine appaiono in modo positivo: come possibilità di amicizia e di solidarietà. L'idea generale della problematica della moltitudine, che abbiamo costruito sulla base della filosofia machiavelliana, dimostra altre possibilità per comprendere la realtà politica. L'ontologia politica della moltitudine ci appare sotto forma di una unità ambivalente.

Quindi, nella teoria politica, sorgono due approcci completamente diversi e incommensurabili dell'interpretazione della moltitudine. Il primo approccio che integra il trattamento classico della «multitudo» (Machiavelli, Hobbes, Spinoza) può essere descritto come il compito di controllare e organizzare una materia politica caotica e disparata che emerge nella realtà politica e che può essere un fattore destabilizzante. Invece, il secondo approccio ribalta radicalmente i concetti fondamentali della filosofia politica, e trasforma l'eccesso di materia in una comunità attiva, la repubblica degli amici, che ha forze immanenti e che consente, senza un'organizzazione e un controllo esterni, di dare forma a una comunicazione produttiva.

Così, il tema stesso della moltitudine nella filosofia politica si trova bloccato tra due discorsi descrittivi ben distinti, che danno origine a dicotomie nette: controllo e libertà, organizzazione e spontaneità, movimento e azione, materia passiva e comunità attiva. Entrambe le interpretazioni sono in grado di cogliere i singoli elementi significativi relativi al funzionamento della realtà politica, dando origine, però, a logiche politiche completamente diverse.

Il significato filosofico della teoria della moltitudine si rivela completamente attraverso l'interpretazione di questi due approcci. La visione della moltitudine, vista come una forza rivoluzionaria paragonabile al proletariato di Marx, è una prospettiva sbilenco. La moltitudine non è una classe sociale nella sua forma più pura, tuttavia gli elementi di solidarietà, amicizia e apertura sono qui presenti. Al tempo stesso, l'interpretazione del pensiero politico classico, all'interno del quale la moltitudine è vista come un soggetto politico, è una falsa rappresentazione.

L'analisi delle due teorie mostra che la moltitudine è un problema politico che agisce contemporaneamente su più livelli. La moltitudine può essere considerata come una grande e frammentata pluralità di persone, sia per quanto riguarda la logica della materia di una realtà politica che è necessario controllare, sia come comunità che può autoregolarsi sulla base di principi interni. Molti possono avere un certo livello di autonomia e di reazione a eventi politici, ma anche il bisogno di una più chiara organizzazione e di una maggiore coesione per una più efficace e costante azione politica. Con questo, la spontaneità di un gruppo può essere bilanciata in modo razionale e coerente, organizzando la comunicazione e l'ordine. L'esigenza di libertà per la moltitudine è la base fondamentale per la costruzione della comunità; allo stesso tempo, si deve tenere presente la differenza tra i linguaggi che incontriamo nella realtà politica.

Per concludere, abbiamo proposto, in questo articolo, una visione generale del pensiero moderno riguardo all'idea di moltitudine. Il fatto che siano stati trattati questi due approcci non significa che siamo a favore dell'uno o dell'altro: si tratta, piuttosto, di un tentativo di approfondire la teoria della moltitudine e delinearne i possibili sviluppi.

STATO, COMMERCIO ESTERO, MERCATO MONDIALE.  
LOGICA DELL'ASTRAZIONE E DELLA  
CONTRADDIZIONE NELLA CRITICA DELL'ECONOMIA  
POLITICA DI MARX

GIUSEPPE QUATTROMINI

Altro punto è che si dimenticano i fatti semplici, cioè le contraddizioni fondamentali della società attuale [...] Una delle contraddizioni fondamentali è questa: che mentre la vita economica ha come premessa necessaria l'internazionalismo o meglio il cosmopolitismo, la vita statale si è sempre più sviluppata nel senso del «nazionalismo», del «bastare a se stessi» ecc. Uno dei caratteri più appariscenti della «attuale crisi» è niente altro che l'esasperazione dell'elemento nazionalistico (statale nazionalistico) nell'economia: contingentamenti, clearing, restrizione al commercio delle divise, commercio bilanciato tra due soli Stati ecc.

A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 15 § 5

Nell'ambito del recente *revival* degli studi marxiani, un'attenzione notevole è stata dedicata al Marx teorico del mercato mondiale quale critico *ante litteram* della globalizzazione capitalistica<sup>1</sup>. Le radici di questo interesse rinnovato per un *Global Marx* possono essere individuate da un lato nelle inedite sfide teoriche e politiche che hanno caratterizzato la storia mondiale degli ultimi trent'anni, dall'altra negli avanzamenti importanti raggiunti dalla *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (d'ora in poi MEGA<sup>2</sup>)<sup>2</sup>.

Al di là dei contributi propriamente interpretativi, si è assistito alla proliferazione di proposte teoriche innovative di impostazione marxista *lato sensu* che hanno tematizzato il ruolo degli Stati territoriali entro il processo di creazione ed espansione del mercato mondiale. Il contributo più emblematico in questo senso è senz'altro rappresentato da *Impero* di M. Hardt e A. Negri<sup>3</sup>, i quali, notoriamente, hanno teorizzato il tramonto della funzione regolativa degli Stati-nazione nell'ambito della nuova globalizzazione e il conseguente trasferimento della loro sovranità a una nuova entità politica globale denominata *impero*<sup>4</sup>.

1 Cfr. S. Bromley, *Marxism and globalisation*, in A. Gamble - D. Marsh - T. Tant (eds.), *Marxism and social science*, Basingstoke, Macmillan, 1999, pp. 280-301.

2 Per le citazioni ed i riferimenti si ricorrerà – per quanto possibile – all'edizione critica MEGA<sup>2</sup> e all'edizione italiana delle *Opere complete* di Marx ed Engels (MEOC); per ognuno dei volumi citati, si riporterà l'indicazione bibliografica estesa per il primo riferimento, e quella ridotta per i seguenti (quanto alla MEGA<sup>2</sup>, facendo seguire alla sigla l'indicazione della sezione in numeri romani e quella del volume e dell'eventuale sottovolume in numeri arabi separati da un punto).

3 M. Hardt - A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2003.

4 In una direzione da questo punto di vista analoga, J. Bidet ha parlato della necessità, conseguente dallo sviluppo mondiale del sistema capitalistico, di un passaggio politico corrispondente dalla

D'altra parte, a tale tendenza vanno ascritti anche i contributi più recenti della *World-System Theory*, e in particolare la teoria di G. Arrighi e la sua rielaborazione da parte di D. Harvey nella sua analisi dell'imperialismo. Secondo i due autori, all'origine dell'espansione del mercato mondiale quale spazio globale organizzato in un sistema gerarchico di Stati, andrebbe individuata un'antinomia (Arrighi) o una contraddizione (Harvey) tra una logica *territorialistica* e una logica *capitalistica* del potere<sup>5</sup>, che se il primo intende quali distinte modalità d'azione dello Stato, il secondo invece riferisce distintamente allo Stato da una parte e al capitale dall'altra<sup>6</sup>. Nonostante la distanza reciproca, i tre indirizzi citati sono accomunati dall'idea dell'inattualità o dell'inadeguatezza dell'approccio di Marx al capitale nel momento in cui esso viene applicato a quello che dovrebbe essere – secondo Marx stesso – il suo ambito teorico d'elezione, appunto il mercato mondiale.

Scopo di questo articolo è tentare quindi di definire nei suoi tratti preliminari la posizione di Marx sulla questione qui presentata. Si tratterà di chiarire, in altre parole, se nella *Critica dell'economia politica* di Marx, prendendo in prestito la schietta formulazione che ne ha proposto P. Wetherly, sia stabilita o meno «a proper connection between the analysis of economic globalisation [...] and the theory of the state»<sup>7</sup>.

### 1. Sulla forma dello Stato nell'articolazione organica della società borghese

Com'è noto, il piano originario della *Critica* di Marx prevedeva un'articolazione generale in sei libri. Al libro sul *Capitale*, dovevano seguire i libri sulla *Proprietà fondiaria*, sul *Lavoro salariato*, sullo *Stato*, sul *Commercio estero* e, infine, sul *Mercato mondiale*<sup>8</sup>. Tale progetto fu poi messo da parte a metà degli anni '60 a favore di un progetto in quattro libri intitolato *Il capitale. Critica dell'economia politica*.

Come è evidente dalla sua articolazione, quest'ultimo si limita nel complesso all'itinerario teorico previsto per il primo dei sei libri del piano originario. Mentre una trattazione limitata dei temi del libro sulla *Proprietà fondiaria* e sul *Lavoro salariato* venne

forma dello *Stato nazionale* a quella dello *Stato-mondo*; cfr. J. Bidet, *L'État-monde: Libéralisme, socialisme et communisme à l'échelle globale*, Paris, PUF, 2011, e *Le concept de classe dominante, de l'état-nation à l'état-monde*, «Actuel Marx» 60 (2016), 2, pp. 106-120.

5 Cfr. G. Arrighi, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Milano, il Saggiatore, 2014; G. Arrighi - B. Silver, *Caos e governo del mondo. Come cambiano le egemonie e gli equilibri planetari*, Mondadori, Milano, 2006; G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, Milano, Feltrinelli, 2007; D. Harvey, *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, Milano, il Saggiatore, 2006.

6 Per tale differenza tra Arrighi e Harvey, cfr. quanto osserva il primo in *Adam Smith a Pechino* cit., p. 239.

7 P. Wetherly, *Marxism and the state: An analytical approach*, London, Palgrave Macmillan, 2005, p. 196; cfr. M. Prospero, *La teoria politica di Marx*, 2 voll., Roma, Bordeaux, 2021, p. 1146.

8 In questa forma il piano è presentato nell'incipit della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* (1859), in MEGA<sup>2</sup> II/2: K. Marx, *Ökonomische Manuskripte und Schriften, 1858–1861*, hrsg. von L. Miskewitsch - I. Antonowa - L. Vassina, Berlin, De Gruyter Akademie Verlag, 1980, p. 99, tr. it. di N. Merker, in MEOC, vol. 30, *Scritti economici di Karl Marx 1857-1858*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 297 e nella *Lettera di Marx a Ferdinand Lassalle del 22 febbraio 1858*, in MEGA<sup>2</sup> III/9: *Briefwechsel. Januar 1858 bis August 1859*, hrsg. von V. Morozova et. al., Berlin, De Gruyter - Akademie Verlag, 2003, p. 73, tr. it. di M. Montinari, in MEOC, vol. 40, *Lettere 1856-1859*, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 578.

ciononostante inserita da Marx entro l'articolazione del *Capitale*<sup>9</sup>, senza che ciò impedisse all'autore di sottolineare la necessità di trattazioni sistematiche separate relative ad entrambi gli oggetti<sup>10</sup>, lo stesso non si può dire rispetto agli ultimi tre libri del piano originario, i cui temi compaiono solo saltuariamente, perlopiù nell'ambito di digressioni e illustrazioni che ne dimostrano tuttavia la rinnovata presenza nella riflessione di Marx ben oltre la metà degli anni '60. La maggior parte degli studiosi contemporanei ritiene in questo senso che «Marx non avesse mai abbandonato in linea di principio l'idea di questo ulteriore sviluppo» e che la rinuncia ad esso andrebbe attribuita al fatto che «il progetto trascendeva semplicemente le forze di un solo individuo»<sup>11</sup>.

Il piano in sei libri mantiene perciò una sua attualità anche all'altezza del nuovo progetto. Come si evince dalla *Prefazione* del 1859, esso ricalca immediatamente l'articolazione complessiva del «sistema dell'economia borghese»<sup>12</sup>: dopo la presentazione nei primi tre libri della sua «articolazione interna» [*innre Gliederung*], secondo i suoi momenti fondamentali (*Capitale*, *Proprietà fondiaria*, *Lavoro salariato*), il libro sullo *Stato* avrebbe rappresentato il passaggio al livello di astrazione proprio della società borghese analizzata nella sua «articolazione organica» [*organische Gliederung*]. Secondo tale metafora biologica, quest'ultima si articola, dopo lo *Stato*, secondo due ulteriori gradi decrescenti di astrazione: il piano del *Commercio estero* o *internazionale* e il *Mercato mondiale*, quale articolazione organica stessa della società borghese, sua totalità concreta.

Per chiarire al meglio questo punto è essenziale rivolgersi a un abbozzo che si può leggere verso la fine dell'*Introduzione del '57* e che è connesso direttamente al piano dei sei libri:

La suddivisione della materia deve, evidentemente, essere fatta in modo da trattare: [...] 2) Le categorie che costituiscono l'articolazione interna della società borghese e su cui poggiano le classi fondamentali. Capitale, lavoro salariato, proprietà fondiaria. Il loro rapporto reciproco. Città e campagna. Le tre grandi classi sociali. Scambio tra esse. Circolazione. Sistema di credito [*Creditwesen*] (privato). 3) Sintesi [*Zusammenfassung*] della società borghese nella forma dello Stato. Considerata in relazione a se stessa. Le classi «improduttive». Imposte. Debito di Stato. Credito pubblico. La popolazione. Le colonie. Emigrazione. 4) Rapporto internazionale della produzione. Divi-

9 Rispettivamente nel *Libro terzo (La trasformazione del plusprofitto in rendita fondiaria)* e nel *Libro primo (Il salario del lavoro)*.

10 Per il lavoro salariato, cfr. MEGA<sup>2</sup> II/10: K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1890*, hrsg. von R. Nietzold - W. Pocke - H. Skambraks, Berlin, Dietz Verlag, 1991, p. 486, tr. it. di R. Fineschi, in MEOC, vol. 31, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Napoli, La città del sole, 2011, p. 600; cfr. su questo punto L. Pradella, *Globalisation and the critique of political economy. New insights from Marx's writings*, New York, Routledge, 2015, p. 146. Per la proprietà fondiaria, cfr. MEGA<sup>2</sup> II/4.2: K. Marx, *Manuskript 1863-1867. Teil 2*, hrsg. von M. Müller et. al., Berlin, Dietz Verlag, 1992, p. 668, 672, 718 (*Manoscritto del 1864-1865*), tr. it. di M.L. Boggeri, *Il capitale. Libro terzo*, Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 713-740 e in particolare p. 714.

11 R. Fineschi, *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA<sup>2</sup>)*, Roma, Carocci, 2008, p. 107; cfr. anche W. Jahn, *Zur Entwicklung der Struktur des geplanten ökonomischen Hauptwerkes von Karl Marx*, in *Arbeitsblätter zur Marx-Engels Forschung* 20 (1986), pp. 6-44; A. Kogan, *Zur Frage der Methodologie des Planes der sechs Bücher von Karl Marx*, in *ivi*, pp. 56-80; E. Dussel, *L'ultimo Marx*, a cura di L. Basso - M. Tomba, Roma, manifestolibri, 2009, p. 24.

12 MEGA<sup>2</sup> II/2, p. 99, tr. it. in MEOC, 30, p. 297.

sione internazionale del lavoro. Scambio internazionale. Esportazioni e importazioni. Corso dei cambi. 5) Il mercato mondiale e le crisi.<sup>13</sup>

*In primis*, la società borghese nella sua «articolazione interna» va analizzata secondo le sue forme fondamentali (capitale, lavoro salariato e proprietà fondiaria) e quindi secondo i rapporti tra le classi che ad essi corrispondono. Tuttavia, per Marx, il passaggio all'analisi della forma politica adeguata all'articolazione interna della società borghese non si configura come un momento *esterno* o *esogeno*, ma piuttosto come il momento della sua stessa estrinsecazione e riflessione *stricto sensu*: la «forma dello Stato», oggetto del libro IV, è presentata in tal senso come «sintesi [*Zusammenfassung*] della società borghese [...] considerata in relazione a se stessa», vale a dire quale momento dialettico dell'elaborazione delle forme di mediazione che intervengono al livello dei rapporti fondamentali della società borghese stessa, regolandoli e assicurandone la riproduzione<sup>14</sup>.

In questo senso, può mandare fuori strada la distinzione secondo la tradizionale metafora geologico-edilizia<sup>15</sup> tra la *struttura* materiale della società e il momento *sovrastrutturale* dello Stato, in quanto essa dissimula il carattere propriamente dialettico, di «azione reciproca» e di relazione organica, che Marx attribuisce al rapporto tra i due momenti<sup>16</sup>, e con esso il carattere *ricomprensivo* della stessa *sovrastruttura*, che in questo senso andrebbe identificata con l'*articolazione organica* della società borghese, quale «intero vivente»<sup>17</sup>, totalità entro cui l'*articolazione interna*, ossia la *struttura* stessa è ricompresa<sup>18</sup>. Se da una parte i «rapporti generali astratti determinanti» che costituiscono

13 MEGA<sup>2</sup> II/1.1: K. Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/58. Teil I*, hrsg. von W. Bruschlinski et al., Berlin, Dietz Verlag, 1976, p. 43, tr. it. di N. Merker, in MEOC, 29, *Scritti economici di Karl Marx 1857-1858*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 41; cfr. anche ivi, p. 151-152, tr. it. cit., p. 158 e p. 187, tr. it. in ivi, p. 195.

14 Cfr. D. Harvey, *La crisi della modernità*, Milano, Net, 2002, pp. 151-152, sulla connessione tra modo di produzione e relativo «modo di regolazione sociale e politico» (concetto che Harvey riprende dalla *scuola della regolazione* francese). Nell'interpretazione qui presentata, tale concezione risulta essere stata ampiamente precorsa da Marx nel suo modo di intendere il rapporto tra l'articolazione interna e il momento statale (e interstatale) dell'articolazione organica della società borghese.

15 Cfr. R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano, Jaca Book, 2014, p. 42; E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los «Manuscritos del 61-63»*, Coyoacán, Siglo veintiuno editores - Universidad Autónoma Metropolitana unidad Itzapalapa, 1988, p. 85.

16 È in questo senso che Marx parla alla fine dell'*Introduzione del '57* (MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 44, tr. it. in MEOC, 29, p. 42, trad. mod.) del «rapporto ineguale dello sviluppo della produzione materiale» rispetto alle diverse sfere della produzione intellettuale (compresa quella relativa all'elaborazione delle forme giuridiche e politiche), e in MEGA<sup>2</sup> II/3.2: K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863). Teil 2*, hrsg. von H. Skambraks et al., Berlin, Dietz Verlag, 1977, p. 623, tr. it. di C. Pennavaja, in MEOC, vol. 34, *Teorie sul plusvalore I*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 293, della «relazione [*Zusammenhang*] tra produzione materiale e produzione intellettuale [...] e dell'azione reciproca di entrambe [*und die Wechselwirkung beider*]».

17 MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 36, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 34, trad. mod.: «Gli economisti del XVII secolo incominciano ad esempio sempre dall'intero vivente [*lebendigen Ganzen*], la popolazione, la nazione, lo Stato, più Stati ecc.: finiscono però sempre con l'individuare attraverso l'analisi alcune relazioni astratte e generali determinanti [...] Appena questi singoli momenti furono più o meno fissati e astratti, sorsero i sistemi economici che dal semplice come il lavoro, la divisione del lavoro, il bisogno, il valore di scambio, risalirono fino allo Stato, allo scambio tra le nazioni e al mercato mondiale» (corsivo mio).

18 Cfr. le osservazioni di E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido* cit., p. 83, sull'accezione matura

l'articolazione interna della società borghese possono quindi sussistere concretamente, secondo un circolo del presupposto-posto, solo nelle forme in cui consiste l'articolazione organica del capitale, dall'altra a livello di quest'ultima l'oggetto dell'analisi marxiana rimangono sempre e comunque gli stessi rapporti dell'articolazione interna, per come essi però si presentano alla fine dell'esposizione, quali riproduzioni del concreto nel pensiero, «sintesi [*Zusammenfassung*] di molte determinazioni», molteplicità di momenti gradualmente riunificata e riarticolata secondo i suoi nessi organici (Stato, rapporti internazionali, mercato mondiale)<sup>19</sup>.

Alla *forma dello Stato* fanno quindi capo momenti necessari del processo complessivo di riproduzione del capitale, quali l'amministrazione pubblica, il sistema fiscale, il sistema di credito e debito pubblico, e trova il suo posto l'analisi della *popolazione*, quale totalità concreta in cui si organizza la vita sociale<sup>20</sup>. A questi momenti presiedono organicamente quelle che Marx chiama, con un termine ripreso dall'economia politica classica, «classi improduttive» o «classi ideologiche», la cui esistenza in una data «combinazione sociale» entro la società borghese sorge necessariamente dalla stessa organizzazione della produzione capitalistica<sup>21</sup>. Nell'ambito della forma dello Stato rientrano poi l'analisi del sistema coloniale e dell'emigrazione, ossia delle forme della proiezione internazionale delle società nazionali, attraverso cui avviene il passaggio dal piano dell'analisi dello Stato a quella del *commercio estero*<sup>22</sup>.

Tale complesso di categorie non rientra nell'articolazione dei primi tre libri del piano originario o in quella dei quattro volumi progettati per il *Capitale*, nonostante esse, quali sfere concrete attraverso cui prende vita e in cui si articola organicamente la produzione capitalistica, siano condizioni e presupposti storici necessari dell'esistenza stessa dei rapporti fondamentali della società borghese.

Se infatti nel capitolo sulla *cosiddetta accumulazione originaria* il processo di formazione del modo di produzione capitalistico è studiato da Marx come un processo globale differenziato, in cui la genesi del rapporto di capitale e di lavoro salariato non può prescindere dal presupposto storico della «rivoluzione del mercato mondiale»<sup>23</sup> e della

---

della metafora della *sovrastuttura* negli scritti di Marx «no sólo en el sentido ideológico, sino como totalidad de vida».

19 MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 36, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 34.

20 Quest'ultima, che Marx definisce in continuità con l'economia politica del XVIII secolo «la base e il soggetto dell'intero atto sociale di produzione» (MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 36, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 33), significativamente non compare nella sua dimensione di «ricca totalità di determinazioni e relazioni» (ivi, p. 36, tr. it. cit., p. 34) prima dell'analisi della forma dello Stato.

21 Si veda p. es. MEGA<sup>2</sup> II/3.2, p. 460, tr. it. in MEOC, vol. 34, pp. 160-161.

22 In un'altra bozza generale, Marx, schematizzando il passaggio concettuale dalla sfera dello stato a quella del commercio estero attraverso la mediazione del sistema coloniale, si riferisce significativamente a quest'ultimo scrivendo «der Staat nach Aussen», «lo stato verso l'esterno» (MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 187, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 195).

23 MEGA<sup>2</sup> II/10, p. 644, tr. it. in MEOC, vol. 31, p. 790. Cfr. ad es. MEGA<sup>2</sup> II/10, p. 134, tr. it. in MEOC, vol. 31, p. 163, trad. mod.: «Commercio mondiale e mercato mondiale aprono nel XVI secolo la storia moderna della vita del capitale [*die moderne Lebensgeschichte des Kapitals*]». Va sottolineato che il concetto di mercato mondiale nel pensiero di Marx è incomprensibile se sottratto al circolo del presupposto-posto in cui è dato: la creazione del mercato mondiale è al contempo il punto di partenza storico del modo di produzione capitalistico, quale «presupposto del tutto e suo supporto» (MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 152, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 158, trad. mod.) che il suo risultato, e anzi il suo «compito storico» (cfr. ad es. MEGA<sup>2</sup> II/4.2, p. 324, tr. it. cit., p. 303, trad. mod.). Come osserva Marx in ivi, p. 306, tr. it. cit., p. 289: «l'ampliamento del commercio estero che costituiva la base della produzione capitalistica durante la sua infanzia [*in der Kindheit*], ne

creazione di un corrispondente sistema coloniale, dall'altro è Marx stesso a osservare che i momenti attraverso cui questo processo complessivo viene scandito e realizzato si ripartiscono schematicamente secondo una sequenza storica in cui di volta in volta risulta rappresentativo lo Stato nazionale dominante in quel periodo sul mercato mondiale:

I diversi momenti dell'accumulazione originaria si ripartiscono, più o meno in successione cronologica, specialmente fra Spagna, Portogallo, Olanda, Francia e Inghilterra. Alla fine del secolo XVII quei vari momenti vengono sintetizzati sistematicamente [*systematisch zusammengefaßt*] in Inghilterra in sistema coloniale, sistema del debito pubblico, sistema tributario e protezionistico moderni. I metodi poggiano in parte sulla violenza più brutale, come per esempio il sistema coloniale. Ma tutti si servono del potere dello Stato, violenza concentrata e organizzata della società [*die konzentrierte und organisirte Gewalt der Gesellschaft*], per fomentare con metodi da serra il processo di trasformazione del modo di produzione feudale in modo di produzione capitalistico e per accorciare i passaggi.<sup>24</sup>

Se alcuni interpreti hanno con ciò ritenuto di dover limitare il ruolo fondamentale dello Stato nel pensiero di Marx all'ambito dell'accumulazione originaria<sup>25</sup>, è piuttosto semplice constatare che i diversi «sistemi» ivi enumerati corrispondono ai punti menzionati da Marx sotto la rubrica della «forma dello Stato» nel suo schizzo, precedentemente preso in esame, del progetto originario. A maggior ragione, è osservabile un certo parallelismo tra quanto scrive Marx in quest'ultimo testo, quando definisce la forma dello Stato come la «sintesi [*Zusammenfassung*] della società borghese [...] in relazione a se stessa», e quanto afferma relativamente al processo di formazione del modo di produzione capitalistico, i cui momenti, appunto, sono detti essere stati «sintetizzati sistematicamente [*systematisch zusammengefaßt*]» nelle diverse forme e funzioni in cui si articola la forma specifica dello Stato moderno.

Per cogliere bene questo punto è importante sottolineare che l'approccio di Marx all'analisi dello Stato non muove affatto dall'idea che i rapporti e le forme politiche borghesi si possano dedurre immediatamente dalla logica del capitale una volta che essa è stata esposta scientificamente. Il tentativo di restituire e di svolgere ulteriormente la teoria marxiana dello Stato in questa direzione va ascritto paradigmaticamente alla scuola tedesca della *Staatsableitung*, protagonista di un importante dibattito interno al marxismo tedesco e inglese negli anni '70 e '80<sup>26</sup>. Secondo quest'impostazione, una teoria marxista dello Stato avrebbe il compito di *derivare* la forma specifica dello Stato borghese deducendola dai *sottostanti* rapporti di produzione, allo scopo di presentarla come una sorta di rappresentante *idealtipico* e funzionario degli interessi collettivi della classe capitalistica (il «capitalista collettivo ideale» di Engels)<sup>27</sup>.

diventa un prodotto quando essa comincia a svilupparsi [*in ihrem Fortschritt*], in conseguenza della necessità intrinseca di questo modo di produzione, del suo bisogno di un mercato sempre più esteso».

24 MEGA<sup>2</sup> II/10, p. 674, tr. it. in MEOC, vol. 31, pp. 825-826, trad. mod.

25 Cfr. ad es. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino* cit., pp. 100-101.

26 Cfr. J. Holloway - S. Picciotto (eds.), *The state and capital. A Marxist debate*, London, Edward Arnold, 1978 per una raccolta esemplificativa; cfr. anche B. Jessop, *Capitalist state. Marxist theories and methods*, Oxford, Martin Robertson & Co. Ltd., 1982, pp. 78-141; B. Jessop, *Stato*, in M. Musto (a cura di), *Marx revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Roma, Donzelli Editore, 2019, pp. 318-319.

27 Cfr. B. Jessop, *Capitalist state* cit., p. 22: «Such an a priori approach is found in the economic



Come ha osservato Jessop, il principale *handicap* di questa impostazione va individuato nel fatto che essa non tiene conto della differenza nel grado di astrazione a cui andrebbe riferita l'articolazione interna della società borghese da un lato e la sua articolazione organica dall'altro. Dal momento però che la teoria marxiana dei gradi di astrazione implica l'integrazione progressiva del metodo dialettico mediante l'introduzione di elementi *storici* non deducibili<sup>28</sup>, il riduzionismo logico implicito nella *Staatsableitungstheorie* non è compatibile, né a livello del *Capitale* né tantomeno di una adeguata teoria marxiana dello Stato, col modo di esposizione proprio della *Critica* di Marx<sup>29</sup>.

Se da una parte, secondo una ben nota affermazione di Marx, l'articolazione interna di una data forma di produzione va intesa come «l'intimo arcano, il fondamento nascosto di tutta la costruzione sociale e quindi anche della forma politica del rapporto di sovranità e dipendenza, in breve della forma specifica dello Stato in quel momento»<sup>30</sup>, dall'altra tale rapporto di corrispondenza – come specifica del resto la continuazione del passaggio – è per Marx il risultato di un processo storico logicamente irriducibile di adeguazione, di derivazione pratica e attiva, che opera, per quanto riguarda entrambi i suoi momenti generali (i rapporti di produzione e la forma politica ad essi adeguata) a partire dai punti di arrivo relativamente autonomi a cui erano approdati gli sviluppi precedenti<sup>31</sup>.

È ben nota, d'altronde, l'affermazione di Marx in una lettera a Kugelmann, secondo cui sarebbe stato pronto a lasciare ad altri «lo svolgimento di ciò che segue», ossia dei libri dal II al VI del piano originario, sulla base di ciò che era stato fornito

a eccezione forse del rapporto fra le diverse forme dello Stato e le diverse strutture economiche della società.<sup>32</sup>

Per comprendere a pieno il sottofondo teorico di tale preoccupazione di Marx e della centralità che a questo proposito va attribuita al discorso marxiano sul modo di esposizione dall'astratto al «concreto di pensiero [*Gedankenconcretum*]]»<sup>33</sup>, mi sembra molto utile rivolgersi alle osservazioni che tredici anni dopo l'autore avrebbe fornito nella sua *Critica del programma di Gotha* in polemica con l'uso fatto dai fondatori della SAP del concetto di «Stato odierno» accanto a quello di «società odierna»:

---

reductionism of the 'capital logic' variant of the form derivation school and its analysis of the state as 'an ideal collective capitalist'».

- 28 Cfr. R. Fineschi, *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del «capitale»*, Napoli, La Città del Sole, 2001, pp. 102-116; R. Fineschi, *Un nuovo Marx* cit., pp. 147-148.
- 29 Cfr. A. Callinicos, *Imperialism and global political economy*, Cambridge, Polity Press, 2009, p. 80: «The thought informing this strategy is that Marx's method in *Capital* can be extended to incorporate the state system in the theory of the capitalist mode of production. This method consists in the progressive but non-deductive introduction of increasingly more complex determinations».
- 30 MEGA<sup>2</sup> II/4.2, p. 732, tr. it. cit., p. 903.
- 31 Marx sottolinea questo punto già a livello della sua analisi dei rapporti fondamentali della produzione capitalistica in MEGA<sup>2</sup> II/1.2, p. 326, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 347: «Fin qui nel processo di valorizzazione abbiamo soltanto l'indifferenza reciproca dei singoli momenti; il fatto che essi si condizionino internamente e si cerchino esternamente; ma possano trovarsi o non trovarsi, coprirsi o non coprirsi, corrispondersi o non corrispondersi. La interna necessità di organicità, da un lato, e l'autonomo esistere di essa come momento di reciproca indifferenza, è già fondamento di contraddizioni».
- 32 *Marx an Louis Kugelmann, 28 December 1862*, in MEGA<sup>2</sup> III/12: *Briefwechsel. Januar 1862 bis September 1864*, Berlin, De Gruyter Akademie Verlag, 2013, p. 296, tr. it. in MEOC, vol. 41, *Lettere gennaio 1860 - settembre 1864*, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 694.
- 33 MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 37, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 35, trad. mod.

La «società odierna» è la società capitalistica, che esiste in tutti i paesi civili [*Kulturländern*], più o meno libera di residui medioevali, più o meno modificata dallo sviluppo storico particolare di ogni paese, più o meno sviluppata [*mehr oder weniger durch die besondere geschichtliche Entwicklung jedes Landes modifiziert, mehr oder weniger entwickelt*]. Lo «Stato odierno [*heutige Staat*]», invece, muta con il confine di ogni paese. Nel Reich prussiano-tedesco esso è diverso che in Svizzera; in Inghilterra è diverso che negli Stati Uniti. «Lo Stato odierno» è dunque una finzione [*Fiktion*]. Tuttavia i diversi Stati dei diversi paesi civili, malgrado le loro variopinte differenze di forma [*ihrer bunten Formverschiedenheit*], hanno tutti in comune [*gemein*] il fatto che stanno sul terreno della moderna società borghese, che è soltanto più o meno evoluta dal punto di vista capitalistico. Essi hanno perciò in comune anche alcuni caratteri essenziali [*auch gewisse wesentliche Charaktere gemein*]. In questo senso si può parlare di una «forma dello Stato odierno [*heutigem Staatswesen*]», in contrapposto al futuro, in cui la presente radice dello Stato, la società borghese, sarà perita.<sup>34</sup>

Se dunque tanto la «società odierna» quanto lo «Stato odierno» esistono come «valide astrazioni»<sup>35</sup>, esse appartengono però a un *diverso grado* di astrazione. Se è scientificamente opportuno esporre i rapporti e le forme della «società capitalistica» in quanto tale è perché le diverse «gradazioni e variazioni»<sup>36</sup> in cui essa si presenta nei differenti contesti nazionali rimandano comunque a rapporti operanti per sé come astrazioni reali, che si presentano cioè in una forma tanto più corrispondente al loro concetto quanto più si sviluppano e dispiegano i rapporti capitalistici stessi.

Viceversa, una teoria dello Stato borghese moderno non può darsi per Marx nella forma di un'esposizione generale di uno *Stato capitalistico*, alla cui realizzazione tenda omogeneamente lo sviluppo storico di tutte le società dominate dal capitale. Esso è, in questo senso, piuttosto una «finzione», un mero oggetto di pensiero. Per Marx, certamente, i diversi Stati moderni hanno «in comune anche alcuni caratteri essenziali» che però non possono essere esposti quali astrazioni reali nello stesso grado in cui è possibile per l'articolazione interna della società borghese<sup>37</sup>: l'analisi della forma specifica dello Stato moderno, dell'*heutige Staatswesen*, nell'ambito della *Critica dell'economia politica* dovrà perciò essere limitata agli elementi che accomunano le diverse formazioni statali storiche dei paesi capitalistici, proprio in quanto risultano essere essenziali per l'organizzazione e la regolazione dei rapporti sociali capitalistici stessi.

Se la società capitalistica, dunque, nonostante le differenze che essa mantiene a livello locale, tende a porsi da sé, in quanto astrazione reale, come dimensione unitaria e unificante a livello globale, la sua configurazione politico-statale corrispondente invece «muta con il confine di ogni paese», vincolando i suoi rapporti di sovranità e di dipendenza politica a una dimensione territoriale e a una specificità storica *nazionale* che sulla base del capitale sembrano per Marx essere insuperabili.

34 K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, in MEGA<sup>2</sup> I/25: *Werke, Artikel, Entwürfe. Mai 1875 bis Mai 1893*, hrsg. von H. Schwab et al., Berlin, Dietz Verlag, 1985, p. 21, tr. it. di G. Sgrò, Bolsena, Massari, pp. 73-75, trad. mod. Cfr. B. Jessop, *Capitalist state* cit., pp. 22-23.

35 Cfr. *ivi*, p. 29.

36 MEGA<sup>2</sup> II/4.2, p. 732, tr. it. cit., p. 903.

37 Similmente Marx oppone in uno scritto contro Bakunin del 1874 «lo Stato bonapartista, prussiano o russo» allo «Stato astratto, lo Stato in quanto tale che non esiste da nessuna parte», in MEGA<sup>2</sup> I/24: *Werke, Artikel, Entwürfe. Dezember 1872 bis Mai 1875*, hrsg. von W. Opitz et al., Berlin, Dietz Verlag, 1984, p. 484, tr. it. in M. Musto (a cura di), *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! Indirizzi, risoluzioni, discorsi e documenti*, Roma, Donzelli, 2014, p. 134.

Come ha osservato molto precisamente a questo proposito Bongiovanni, per Marx la società borghese dimostra «una capacità propulsiva di carattere direttamente internazionale, una forza dirompente di propagazione»<sup>38</sup> che non appartiene affatto alla sua corrispondente forma politica.

A ben vedere, in effetti, l'irriducibilità dei singoli Stati moderni a un modello generale di Stato capitalistico implica necessariamente, di pari passo con la loro differenziazione, la loro *pluralità*, e vale a dire il fatto che la società borghese, che è pur sempre «la presente radice dello Stato» moderno, si dia necessariamente e contraddittoriamente un'organizzazione politica territoriale, *nazionale*, nonostante il suo carattere direttamente internazionale e la tendenza cosmopolitica del suo modo di produzione corrispondente.

## 2. La funzione mediatrice del commercio estero nella dialettica tra mercato mondiale e Stati nazionali

Per cogliere pienamente il punto del ragionamento a cui siamo giunti bisogna innanzitutto chiarire le ragioni che portano Marx a distinguere nel suo progetto originario la sfera del *commercio estero* da quella del *mercato mondiale*.

Com'è noto, Marx afferma in più di un'occasione l'inseparabilità dell'analisi del capitale dal presupposto dell'esistenza del mercato mondiale, che inerisce anzi «immediatamente»<sup>39</sup> al suo concetto e «costituisce in generale la base [*überhaupt die Basis*] del modo capitalistico di produzione, del quale esso ha bisogno *in ogni caso* come propria *sphere of action* [*dessen sie jedenfalls als ihrer sphere of action bedarf*]»<sup>40</sup>.

Ciò da cui bisogna prescindere al livello di astrazione proprio del *Capitale* sono invece «le forme più concrete»<sup>41</sup> della concorrenza internazionale, che possono essere comprese solo una volta introdotti nell'analisi, a un grado più basso di astrazione, i rapporti inerenti alla forma dello Stato e al commercio estero, ossia le interazioni tra una pluralità di società nazionali organizzata sul mercato mondiale in un sistema di Stati.

In questo senso, la categoria di *mercato mondiale* assume in Marx una duplice accezione: da un lato essa opera come presupposto logico-storico dell'analisi marxiana del modo di produzione capitalistico, sicché è necessaria la sua introduzione già nel *Libro primo* del *Capitale*<sup>42</sup>; dall'altro si presenta come la forma massimamente concreta della produzione capitalistica, in cui «la produzione è posta come totalità così come ognuno dei suoi momenti, ma in cui in pari tempo tutto le contraddizioni danno luogo a un processo»<sup>43</sup>. Tale doppiezza categoriale del concetto di mercato mondiale è in effetti rilevata da Marx stesso nel riflettere sul dualismo tra la dimensione plurale del capitale (internazionale) e la sua dimensione unitaria (mondiale). Il «mercato mondiale», si legge in questo senso nei *Grundrisse*,

38 B. Bongiovanni, *Introduzione*, in K. Marx, *Manoscritti sulla Questione polacca (1863-1864)*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. LI.

39 MEGA<sup>2</sup> II/1.2, p. 320, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 340.

40 MEGA<sup>2</sup> II/4.2, p. 178, tr. it. cit., p. 146-147, trad. mod. corsivo mio. Il passo risulta ampiamente rielaborato nell'edizione engelsiana del *Libro terzo*, cfr. MEGA<sup>2</sup> II/15, p. 114.

41 *Ibidem*.

42 La sua presenza è implicita fin da subito nel concetto di «mondo delle merci» e esplicitamente sottolineata nello sviluppo della categoria di *denaro mondiale*.

43 MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 152, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 158.

non soltanto è il mercato interno in rapporto a tutti i *foreign markets* esistenti oltre a esso, ma nello stesso tempo è il mercato interno di tutti i *foreign markets* come parti costitutive dello *home market*.<sup>44</sup>

Marx ragiona quindi in termini dialettici sul rapporto tra il mercato mondiale e il momento ad esso immediatamente precedente, e perciò in esso ricompreso, del commercio estero: il mercato mondiale esistente nella realtà può essere riprodotto nel pensiero come il piano d'analisi dei rapporti internazionali di produzione, di scambio, di cambio e di credito (l'oggetto del libro V); esso esiste però anche come *home market* di tutti i mercati nazionali, cioè quale piano d'analisi del movimento complessivo di questi ultimi, quali sue «parti costitutive» e suoi momenti, posto come totalità organica differenziata e in movimento (l'oggetto del VI libro). È proprio da questo punto di vista però che il metodo di Marx impone un'ulteriore distinzione: il mercato mondiale, quale dimensione premessa logicamente alla pluralità degli Stati e dei mercati nazionali, non può essere immediatamente posto nell'esposizione come totalità concreta della società borghese ma deve essere innanzitutto considerato come una totalità astratta, indifferenziata, prescindendo quindi concettualmente delle sue differenziazioni interne. All'inizio dell'esposizione (nel *Capitale*), esso dovrà dunque essere astrattamente e contraddittoriamente considerato come un mercato nazionale globale, un *home market* assoluto. In questo caso, quindi, si tratterà di fare preliminarmente astrazione proprio dalla sfera del commercio estero (dell'indagine dei rapporti internazionali) per porre invece l'analisi sul piano del *capitale in generale* o, ancora più precisamente, del *capitale sociale totale* nella sua forma più astratta, per indagare le leggi fondamentali del suo processo di riproduzione complessivo (globale).

Se al libro V e VI del progetto originario sarebbe quindi spettata l'analisi del processo capitalistico di riproduzione complessivo nelle sue forme concrete, ossia del mercato mondiale secondo i rapporti esistenti su di esso tra i diversi mercati nazionali quali sue parti costitutive (libro V) e del mercato mondiale quale totalità concreta e differenziata di quelli (libro VI), ai tre libri del *Capitale* è spettata invece l'analisi del processo capitalistico di riproduzione complessivo del capitale sul mercato mondiale nella seconda accezione metodologica, quella cioè in cui si fa astrazione dai rapporti internazionali ma, cionondimeno, si presuppone il mercato mondiale in quanto sfera d'azione costitutiva e *home market* assoluto della produzione capitalistica. In pieno spirito hegeliano, il mercato mondiale è presentato per ultimo nell'esposizione dell'intero ma invero già presupposto al livello d'esposizione proprio dei suoi rapporti fondamentali<sup>45</sup>.

Tale lettura è confermata da una nota aggiunta da Marx al *Libro primo* del *Capitale* in occasione dell'*Edizione francese*, e poi integrata da Engels, su indicazione di Marx, nella *Terza e Quarta edizione tedesca*:

On fait ici abstraction du commerce étranger au moyen duquel une nation peut convertir des articles de luxe en moyen de production ou en subsistances de première nécessité, et *vice versa*. Pour débarrasser l'analyse générale d'incidents inutiles, il faut considérer le monde commerçant comme une seule nation [...].<sup>46</sup>

44 Ivi, p. 203, tr. it. in ivi, p. 211. Cfr. su questo punto quanto scrive S. Jeong, *Globalizzazione*, in M. Musto (a cura di), *Marx revival* cit., pp. 330-331.

45 Cfr. MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 37, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 35.

46 MEGA<sup>2</sup> II/7: K. Marx, *Le Capital. Paris 1872-1875*, hrsg. von B. Henschel - H. Miltz, Berlin, Dietz Verlag, 1989, p. 504-505 nota 26. Cfr. MEGA<sup>2</sup> II/10, p. 645 nota 21 a, tr. it. in MEOC, vol. 31, p. 520; cfr. MEGA<sup>2</sup> II/8: K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*.

In altre parole, osserva Marx, dacché è impossibile procedere all'analisi del sistema capitalistico anche nelle sue forme più astratte e generali prescindendo dal riferimento al mercato mondiale, non è da esso che può fare astrazione l'esposizione del *Capitale* ma piuttosto dai rapporti inerenti al *commercio estero*, ossia dai rapporti derivati dall'esistenza entro e attraverso di esso di una pluralità di Stati e società nazionali in rapporto di dipendenza e concorrenza reciproca<sup>47</sup>. È da notare in questo senso che, se Marx non ritiene possibile fare astrazione dal mercato mondiale, così egli non prescinde neanche dalla dimensione nazionale dell'economia, sicché la società globale, «il mondo del commercio», dev'essere trattata, per quanto riguarda il livello di astrazione del *Capitale*, «come una sola nazione»<sup>48</sup>.

Se da un lato questa notazione è la prova che Marx avesse consapevolmente superato il nazionalismo metodologico dell'economia politica classica e della Scuola storica dell'economia tedesca<sup>49</sup>, non bisogna però fraintenderla deducendone che la configurazione dei rapporti internazionali della produzione capitalistica, in quanto determinata dall'esistenza di una pluralità di Stati operanti sul mercato mondiale, sarebbe rimasta nella trattazione ulteriore di Marx un elemento collaterale, né che sarebbe stata considerata quale risultato dell'intervento di elementi *esterni* alla logica generale del capitale stesso.

Una conferma decisiva del carattere essenziale del *commercio estero*, e quindi dell'esistenza di una pluralità di stati sul mercato mondiale, proviene da un passaggio di uno scritto del 1857, in cui il punto è toccato in polemica con Carey. In *The Harmony of Interests: Agricultural, Manufacturing, and Commercial* (1851) l'economista americano denunciava infatti, tra le altre cose, gli effetti nefasti del commercio estero britannico sullo sviluppo statunitense, presentato altrimenti come un processo scevro da tensioni interne:

Tutti i rapporti – scrive Marx – che gli si presentano come armonici all'interno di determinate frontiere nazionali o anche nella forma astratta di rapporti generali della società borghese – concentrazione del capitale, divisione del lavoro, sistema salariale ecc. – gli si presentano poi come disarmonici quando si manifestano nella loro forma più sviluppata, – nella forma del mercato mondiale, – come i rapporti interni che producono il dominio inglese sul mercato mondiale e che, come effetti distruttivi, sono le conseguenze di questo

---

*Hamburg 1883*, hrsg. von R. Hecker *et. al.*, Berlin, Dietz Verlag, 1989, p. 547 nota 21. Il carattere problematico della traduzione tedesca di Engels rende preferibile la presentazione del passo nell'originale francese; in particolare va segnalato che Engels traduce impropriamente *commerce étranger* con *Ausfuhrhandel* (commercio d'esportazione) invece che con *auswärtiger Handel* (commercio estero), occultando parzialmente il riferimento categoriale marxiano.

47 Cfr. anche MEGA<sup>2</sup> II/11: K. Marx, *Manuskripte zum zweiten Buch des «Kapitals» 1868 bis 1881*, hrsg. von T. Otani *et. al.*, Berlin, De Gruyter Akademie Verlag, 2008, p. 772, tr. it. di R. Panzieri, *Il capitale. Libro secondo*, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 488, trad. mod., dove di nuovo Marx afferma esplicitamente che nell'analisi dei rapporti capitalistici all'altezza del *Capitale* bisogna fare astrazione dal commercio estero.

48 In questo senso, quando Marx limita esplicitamente nel corso della trattazione del *Capitale* la validità della sua analisi all'ambito di una «data società nazionale» o di «un solo paese» (cfr. ad es. MEGA<sup>2</sup> II/10, p. 149, tr. it. in MEOC, vol. 31, p. 180; MEGA<sup>2</sup> II/4.2, p. 270, tr. it. cit., p. 240; MEGA<sup>2</sup> II/3.4: K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863). Teil 4*, hrsg. von W. Jahn *et. al.*, Berlin, Dietz Verlag, 1979, p. 1296, tr. it. di C. Pennavaja, in MEOC, vol. 35, *Teorie sul plusvalore II*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 107) non lo fa allo scopo di prescindere dal mercato mondiale, che inerisce come abbiamo visto immediatamente al capitale, quanto piuttosto dall'esistenza di una pluralità di società nazionali e quindi dai rapporti relativi alla sfera del commercio estero.

49 Cfr. L. Pradella, *Globalisation and the critique of political economy* cit., p. 3, 147.

dominio. [...] Ciò che Carey non ha compreso, è che queste disarmonie del mercato mondiale sono soltanto le ultime espressioni adeguate delle disarmonie che [vengono] fissate come rapporti astratti nelle categorie economiche, o che hanno un'esistenza locale in un ambito ristrettissimo. Non c'è quindi da stupirsi se d'altra parte egli trascura il contenuto positivo di questi processi di dissoluzione – unico lato che egli percepisce delle categorie economiche nella loro forma astratta, o dei rapporti reali nell'ambito di determinati paesi da cui quelle sono astratte – nel loro pieno manifestarsi a livello del mercato mondiale.<sup>50</sup>

L'originalità di Carey sta dunque nel fatto che le contraddizioni immanenti ai rapporti capitalistici, che egli non avverte nella loro considerazione astratta, gli si presentano invece «*in ihrer weltmarktlichen, vollen Erscheinung*», «nel loro pieno apparire a livello del mercato mondiale» nel momento in cui considera gli effetti del commercio internazionale. L'*ottimismo* con cui Carey indaga la società borghese americana e celebra l'*armonia* apparente dei suoi rapporti interni si rovescia nel *pessimismo* e nella denuncia della *disarmonia* che domina sui più concreti rapporti internazionali, mettendo a repentaglio la stessa armonia interna dei singoli paesi.

La «contraddizione» che emerge alla coscienza di Carey, secondo cui

l'armonia dei rapporti di produzione borghesi si risolve nella completa disarmonia di questi stessi rapporti, laddove essi sul terreno più grandioso, il mercato mondiale, si presentano nel loro sviluppo più grandioso, come rapporti tra nazioni produttrici<sup>51</sup>,

è dunque per Marx da confermare criticamente sottraendola al suo intellettualismo: le «disarmonie del mercato mondiale sono soltanto le ultime espressioni adeguate [*die letzten adaequaten Ausdrücke*] delle disarmonie che [vengono] fissate come rapporti astratti nelle categorie economiche» e che invece «nella configurazione che assumono a livello del mercato mondiale [*in ihrer weltmarktlichen Gestalt*]<sup>52</sup> appaiono *immediatamente* «nella loro verità, e cioè nella loro realtà universale» di rapporti limitati e contraddittori.

Dunque, le modificazioni essenziali che intervengono a livello del commercio internazionale, quale mediazione tra il momento cosmopolitico e il momento nazionalistico della società borghese, non sono che la manifestazione delle contraddizioni fondamentali dei «rapporti generali della società borghese [...] quando essi si presentano nella loro forma più sviluppata, nella loro forma di mercato mondiale [*in ihrer entwickelsten Form – in ihrer Weltmarktsform auftreten*]<sup>53</sup> sotto forma di «rapporti tra nazioni produttrici».

L'esistenza sul mercato mondiale di un sistema di società nazionali organizzate in Stati territoriali è quindi in Marx un elemento irriducibile dell'articolazione organica della società borghese quale espressione più concreta della limitatezza dei suoi rapporti.

La contraddizione risultante dai rapporti internazionali di concorrenza non è però che l'espressione del fatto che alla tendenza cosmopolitica della società borghese nel suo momento economico (mercato mondiale quale totalità della produzione borghese) corrisponde per Marx una controtendenza nazionalistica nel suo momento politico (irriducibilità della pluralità degli Stati quali forme di regolazione della produzione borghese)<sup>53</sup>.

50 MEGA<sup>2</sup> II/1.1, pp. 8-9, tr. it. in MEOC, vol. 29, pp. 6-7.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

53 In questo senso, tale acquisizione teorica è in effetti presente *in nuce* in Marx fin dai suoi *Exzerpte* parigini da Friedrich List (1844), emergendo anzi intellettualisticamente già nella contrapposizione avanzata da quest'ultimo tra la «*kosmopolitischen oder Weltökonomie*» dell'economia politica

In tal senso, la concorrenza tra le nazioni produttrici sul mercato mondiale si traduce necessariamente in un sistema di dipendenza reciproca in cui la tendenza particolare a perseguire gli interessi della produzione nazionale e quella generale alla soppressione di questi interessi in nome del carattere cosmopolitico della società borghese sono costantemente in gioco l'una contro l'altra. Entro questa opposizione si inscrivono i rapporti inerenti al commercio estero quale momento della mediazione tra sfera nazionale e dimensione globale del capitale attraverso la determinazione di rapporti internazionali di produzione e di una divisione internazionale del lavoro gerarchicamente organizzata a favore dei paesi capitalistici più avanzati e quindi dominanti sul mercato mondiale.

Ciò emerge schiettamente dalla suddivisione del libro V presentata da Marx alla fine dell'*Introduzione del '57* e nel *Quaderno II* dei *Grundrisse*: come si ricorderà, a partire dai momenti inerenti allo *Stato verso l'esterno*, e in particolare quindi col sistema coloniale, Marx derivava una serie di categorie economiche inerenti ai rapporti esistenti tra «più Stati»<sup>54</sup> sul mercato mondiale:

[...] Le colonie. Emigrazione. 4) Rapporto internazionale della produzione. Divisione internazionale del lavoro. Scambio internazionale. Esportazioni e importazioni. Corso dei cambi.<sup>55</sup>

[...] Lo Stato verso l'esterno: colonie. Commercio estero. Corso dei cambi. Denaro come moneta internazionale.<sup>56</sup>

Tali serie categoriali delineano, in conformità con la concezione marxiana, uno svolgimento espositivo dei rapporti internazionali che dal momento della produzione muove verso quello della circolazione e del processo complessivo. I rapporti inerenti al commercio estero, a differenza dell'analisi dei rapporti fondamentali della produzione capitalistica condotta nel *Capitale*, non possono essere studiati a partire immediatamente dai rapporti di scambio internazionali<sup>57</sup>, come se le diverse società nazionali venissero in contatto sul mercato mondiale quali unità economiche chiuse e indipendenti, ma devono piuttosto essere introdotti nell'esposizione dell'articolazione organica del capitale in quanto modificazioni essenziali prodotte dal contraccolpo subito dalle società nazionali da parte dei processi ineguali di sviluppo e integrazione economica mondiale<sup>58</sup>.

---

classica inglese e la sua *Nationalökonomie* (cfr. MEGA<sup>2</sup> IV/2: *Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845*, hrsg. von N. Rumjanzewa et. al., Berlin, Dietz Verlag, 1981, p. 517). Tale contrapposizione listiana, analogamente a quanto visto per Carey, lungi dall'essere respinta, è piuttosto recuperata criticamente da Marx e ricondotta alla contraddizione reale tra la tendenza cosmopolitica e la tendenza nazionalistica della società borghese stessa. Cfr. B. Bongiovanni, *Le repliche della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 108-109; L. Pradella, *Globalisation and the critique of political economy* cit., pp. 70-71.

54 MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 36, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 34.

55 Ivi, p. 43, tr. it. cit., p. 41.

56 Ivi, p. 187, tr. it. cit., p. 195.

57 Cfr. C. Bettelheim, *Theoretical comments*, in A. Emmanuel, *Unequal exchange: A study of the imperialism of trade*, New York - London, Monthly Review Press, 1972, pp. 300-301.

58 Marx arriva a osservare che «viene determinata da ciò [dai rapporti inerenti al commercio estero] l'intera forma della società delle nazioni arretrate [dadurch bestimmt wird die ganze Gesellschaftsform zurückgebliebener Nationen], per esempio degli slave-holding States dell'America del Nord [...] o della Polonia [...], che sono collegate a un mercato mondiale basato sulla produzione capitalistica» (MEGA<sup>2</sup> II/3.4, p. 1376, tr. it. di C. Pennavaja, in MEOC, vol. 36, *Teorie sul plusvalore III*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 259)

Non è un caso quindi che muovendo dai rapporti internazionali di produzione e di divisione internazionale del lavoro Marx fa culminare lo sviluppo concettuale del commercio estero nell'analisi del corso dei cambi e del denaro mondiale, quali espressioni culminanti dell'ineguaglianza dei rapporti di produzione internazionali. Nei tassi di cambio tra le diverse valute nazionali si rifletterebbero, in altre parole, i rapporti internazionali di produzione tra i diversi paesi e nello specifico i loro differenziali di produttività<sup>59</sup>.

I fenomeni inerenti alla concorrenza sul mercato mondiale quale totalità differenziata e polarizzata della società borghese non sono quindi comprensibili per Marx astraendo dall'esistenza di una pluralità di stati territoriali, caratterizzati dal proprio peculiare sviluppo storico e dalla propria valuta<sup>60</sup>. I diversi paesi, lungi dal poter essere considerati come espressioni residuali di una società borghese non ancora compiutamente mondializzata, vanno intesi quindi quali «parti integranti [*integrirende Theile*]»<sup>61</sup>, momenti costitutivi, del mercato mondiale stesso.

### 3. Il dover essere della società borghese: la contraddizione tra mercato mondiale e Stati nazionali

[...] Ma poiché il loro rapporto [tra gli Stati] ha per principio la loro sovranità, ne deriva ch'essi sono in tal misura l'uno verso l'altro nella situazione dello *status naturae*, e i loro diritti hanno la loro realtà non in una volontà universale costituita a potere sopra di essi, bensì nella loro volontà particolare. Quella determinazione universale rimane perciò nel *dover essere*, e la situazione diviene un'alternanza del rapporto conforme ai trattati e della soppressione del medesimo.

G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 333

Da quanto osservato finora, dovrebbe risultare che l'astrazione di «une seule nation» capitalistica mondiale, presentata nel *Capitale* come campo d'analisi adeguato dei rapporti di produzione al loro livello di astrazione più alto, lungi dal presentarsi in Marx come il *destino* non ancora storicamente realizzato della società borghese, risulta vice-

59 Secondo una recente interpretazione (A. Ricci, *Value and unequal exchange in international trade: The geography of global capitalist exploitation*, London, Routledge, 2021), questo sarebbe il significato effettivo da attribuire a quella «modificazione essenziale» che la legge del valore subirebbe nella sua applicazione internazionale secondo un famoso passaggio delle *Teorie sul plusvalore* (MEGA<sup>2</sup> II/3.4, p. 1296, tr. it. in MEOC, vol. 36, p. 107). Ne sarebbe prova un passaggio ben più esplicito contenuto nel *Libro primo* del *Capitale* (MEGA<sup>2</sup> II/10, pp. 501-502, tr. it. in MEOC, vol. 31, pp. 620-621), in cui in effetti Marx, discutendo la suddetta modificazione, la attribuisce al fatto che – a differenza di quanto accade nell'applicazione nazionale della legge del valore, dove soltanto l'intensità del lavoro influenza la quantità di valore creato in un dato tempo – la produttività dei diversi lavori nazionali inciderebbe allo stesso modo dell'intensità nella determinazione dei valori internazionali, che sarebbero in questo senso diseguali rispetto ai valori determinati su scala nazionale. Questa modificazione sarebbe mediata esattamente dai tassi di cambio tra le valute nazionali e il denaro mondiale, in quanto essi rifletterebbero i differenziali di produttività tra i vari paesi: è ciò che, secondo Ricci, intenderebbe Marx quando nello spiegare tale differenza sostiene che «il valore relativo del denaro [mondiale – nda] sarà dunque minore nella nazione che ha un modo di produzione capitalistico più sviluppato che non in quella che lo ha poco sviluppato».

60 Cfr. A. Ricci, *Value and unequal exchange in international trade* cit., 2021, p. 154.

61 MEGA<sup>2</sup> II/10, p. 501, tr. it. in MEOC, vol. 31, p. 620.



versa realizzabile solo unilateralmente sulla sua base<sup>62</sup>. Nel fatto che per Marx la forma politica adeguata del modo di produzione capitalistico sia in questo senso lo *Stato territoriale* si esprime precisamente il limite che il capitale incontra e riproduce costantemente nel proprio processo di propagazione mondiale.

In altre parole, la regolazione e il controllo del metabolismo sociale e della riproduzione capitalistica a livello nazionale, a cui formalmente presiede lo Stato territoriale, diviene sempre più dipendente e quindi inseparabile dalle dinamiche e dalle circostanze della riproduzione capitalistica globale, senza che a ciò corrisponda tuttavia un processo di costruzione di una forma politica sovranazionale compiutamente in grado di regolare il metabolismo sociale e la riproduzione capitalistica su questo piano<sup>63</sup>.

La contraddizione tra l'esistenza di una pluralità di Stati nazionali e il mercato mondiale trova quindi per Marx soltanto oltre di sé, attraverso il salto logico in cui consiste il passaggio rivoluzionario al modo di produzione associato, il compimento e l'esaurimento della sua dinamica immanente. È solo a livello del mercato mondiale, in questo senso, che può essere studiato il processo di dissoluzione del modo di produzione capitalistico:

Infine il mercato mondiale. Il soverchiamento della società borghese sullo Stato [*Übergreifen der bürgerlichen Gesellschaft über den Staat*]. Le crisi. Dissoluzione del modo di produzione e della forma di società fondata sul valore di scambio. Posizione reale [*Reales Setzen*] del lavoro individuale come lavoro sociale e viceversa.<sup>64</sup>

Se Marx – si ricorderà – aveva presentato la forma dello Stato come la «sintesi della società borghese [...] considerata in relazione a se stessa», il mercato mondiale corrisponde esattamente al *soverchiamento* sullo Stato, e quindi sulla pluralità degli Stati nazionali, da parte della società borghese nel suo momento cosmopolitico. La società borghese riceve quindi la sua sintesi nella forma dello Stato unilateralmente a livello nazionale, autolimitando la sua «forza propulsiva direttamente internazionale», mentre a livello del mercato mondiale si caratterizza esattamente per il fatto di non accedere a una sintesi politica immediatamente corrispondente. L'impiego del termine hegeliano *Übergreifen* è in questo senso una spia lampante del carattere dialettico di tale opposizione<sup>65</sup>: la preminenza della forma dello Stato sulla società borghese entro una data

62 Vanno segnalate da questo punto di vista le considerazioni pionieristiche di S.F. Bloom, *The world of nations: A study of the national implications in the work of Karl Marx*, New York, Columbia University Press, 1941, pp. 84-87.

63 P. Wetherly, *Marxism and the state* cit., p. 197 fa in questo senso – anche se non direttamente in relazione a Marx – osservazioni affini: «We can say that expanding scale or reach is the essence of globalisation, being contrasted with more limited scales such as, notably, the national. In this sense the notion of 'the global' is largely synonymous with 'beyond the national'. For example, the idea of an emerging global economy may be contrasted with a previous era of national economies. Thus the process of globalisation can be defined in terms of 'the expansion and intensification of economic, political, social and cultural relations across borders' [...], meaning across national borders. Much of the debate about globalisation and its implications concerns precisely this disjuncture: between social interaction that reaches across the world's regions and continents, and a world that is divided up into territorial nation-states with borders. The challenge this poses is one of regulation and control, where the reach of economic and other relations and interactions is increasingly moving beyond that of the territorially bounded nation-state as the still predominant form of political power».

64 MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 187, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 195, trad. mod.

65 Il verbo tedesco *übergreifen* non è di facile traduzione in italiano. R. Fineschi, con la chiara

società nazionale si rovescia a livello del mercato mondiale nel predominio della società borghese, con la sua «capacità propulsiva di carattere direttamente internazionale», sullo Stato. Attraverso il mercato mondiale la società borghese e la produzione capitalistica espandono quindi il loro dominio e tendono a imporre le loro leggi e forme economiche alla pluralità delle formazioni sociali esistenti abbattendo così la loro resistenza politica. Il mercato mondiale è quindi la dimensione decisiva entro cui il capitale, attraverso le crisi mondiali, fa valere le sue leggi neutralizzando la resistenza degli Stati<sup>66</sup>, senza tuttavia che la tensione esistente tra il momento cosmopolitico e quello nazionalistico possa essere effettivamente risolta sulla sua base<sup>67</sup>.

Con ciò è messa quindi in moto la contraddizione tra la necessità della società borghese di presupporre, conservare ed espandere il mercato mondiale quale propria base materiale e il limite immanente che essa incontra nella sua tendenza a dare a questa base una mediazione politica nazionale, *territorialistica* e a configurare lo spazio del mercato mondiale come un *Weltstaatsystem*<sup>68</sup>, un sistema mondiale di Stati in rapporti di dipendenza e concorrenza.

«Il vero compito della società borghese», scriveva Marx a Engels in una lettera del 1858, «è la creazione del mercato mondiale, almeno nelle sue grandi linee, e di una produzione che poggia sulle sue basi»<sup>69</sup>: mentre tende a tale risultato, l'ampiezza delle forze produttive suscitate e messe in moto dal capitale con l'integrazione di tutte le società umane in un unico processo di riproduzione globale diviene a sua volta sempre più incontrollabile sulla base del complesso dei rapporti sociali limitati a cui corrisponde il modo di produzione capitalistico. L'incapacità della società borghese di elaborare forme

---

intenzione di sottolinearne l'origine hegeliana, propende per la traduzione un po' concettosa di *riportare tutto a uno* (cfr. ad es. MEOC, vol. 31, p. 171). In tedesco esso ha piuttosto il valore di *soverchiare, sopravanzare* e ancora *invadere, espandersi, propagarsi, dilagare* e viene impiegato da Hegel in senso essenzialmente metaforico per indicare entro il movimento dialettico la prevalenza e il carattere decisivo di un momento sugli altri conservando però la determinazione reciproca. In questo senso è, com'è noto, usato da Marx nell'*Introduzione del '57* (MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 30, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 27), per indicare la preminenza dialettica (il carattere di «*übergreifendes Moment*») della produzione sugli altri momenti economici (distribuzione, circolazione, consumo) senza negare appunto il loro rapporto di determinazione reciproca entro un'unità differenziata e articolata. Per l'accezione di questo verbo negli scritti marxiani e la sua *doppia accentazione*, cfr. le interessanti osservazioni (che non sono articolate peraltro in riferimento a questo passo) di R. Bellofiore, *Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020, pp. 202-203.

66 Cfr. L. Pradella, *Globalisation and the critique of political economy* cit., p. 133.

67 Si può osservare a margine che le tesi di Arrighi e Harvey, secondo cui per l'analisi della formazione del mercato mondiale sarebbe necessario ipotizzare il concorso antinomico o contraddittorio di una logica territorialistica e di una logica capitalistica del potere, hanno una qualche affinità, che andrebbe eventualmente sondata più a fondo in un lavoro successivo, con la tesi di Marx di cui qui sto tentando la ricostruzione. Preliminarmente si può osservare che, se le due logiche sono ricondotte da Arrighi a distinte modalità d'azione dello Stato e riferite distintamente da Harvey allo Stato da una parte e al capitale dall'altra, per Marx si tratta piuttosto di esporle come espressioni della contraddizione interna alla logica generale del capitale e quindi della limitatezza storica della società borghese.

68 MEGA<sup>2</sup> IV/9: *Exzerpte und Notizen. September 1849 bis Februar 1851. (Londoner Hefte XI-XIV)*, hrsg. von E. Galander et. al., Berlin, Dietz Verlag, 1991, p. 515.

69 MEOC, 40, p. 376. Altrove si può leggere similmente che il compito storico della società borghese è la creazione del mercato mondiale soltanto «fino a un certo grado», vale a dire «come fondamento materiale della nuova forma di produzione [il modo di produzione socializzato, N.d.A.]» (MEGA<sup>2</sup> II/4.2, p. 505, tr. it. cit., p. 523).

politiche sovra- o transnazionali in grado di regolare il metabolismo sociale e la riproduzione capitalistica su scala planetaria diviene sul lungo periodo il segno più evidente della limitatezza dei rapporti capitalistici e del carattere costitutivamente anarchico della produzione fondata su di essi, sicché – come scrive Marx – il mercato mondiale stesso si presenta come l'ambito del processo di «dissoluzione del modo di produzione e della forma di società fondata sul valore di scambio».

Si tratta perciò di sviluppare al livello di astrazione proprio delle forme più concrete della riproduzione capitalistica quanto Marx osservava già nel *Manoscritto del 1865* per il *Libro terzo* del *Capitale* a proposito delle contraddizioni inerenti ai suoi rapporti fondamentali:

Se il modo di produzione capitalistico è quindi un mezzo storico per lo sviluppo della forza produttiva materiale e la creazione di un corrispondente mercato mondiale, esso è al tempo stesso la contraddizione costante tra questo suo compito storico e i rapporti di produzione sociali che gli corrispondono<sup>70</sup>.

Dunque, se la società borghese fosse in grado di elaborare compiutamente una forma politica adeguata alla regolazione della produzione sul mercato mondiale, e quindi dell'integrazione materiale di tutti i processi di produzione locali in un unico processo di riproduzione globale, ciò significherebbe per essa il passaggio a un piano logico differente da quello della produzione capitalistica stessa.

Sono queste – mi pare – osservazioni necessarie per intendere correttamente un celebre passaggio dei *Grundrisse* che a questo punto è il caso di citare:

La tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto del capitale stesso. [...] In conformità con questa sua tendenza il capitale tende a trascendere sia le barriere [*Schranken*] e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della natura, sia il soddisfacimento tradizionale, modestamente chiuso entro limiti determinati dei bisogni esistenti, e la tradizionale riproduzione di un modo di vivere. Nei confronti di tutto ciò esso è distruttivo e agisce nel senso di un perenne rivoluzionamento, abbattendo tutte le barriere che ostacolano lo sviluppo delle forze produttive, l'espansione dei bisogni, la molteplicità della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito. Dal fatto che il capitale pone ciascuno di questi limiti [*Grenze*] come termine [*Schranke*] e quindi idealmente ne sia oltre [*ideell darüber weg ist*], non consegue però in alcun modo che esso lo abbia superato realmente [*real überwunden hat*]; e poiché ciascuno di questi termini contraddice alla sua destinazione [*Bestimmung*], la sua produzione si muove tra contraddizioni costantemente superate ma altrettanto costantemente poste. E non è tutto. L'universalità alla quale esso tende irresistibilmente trova nella sua stessa natura termini [*Schranken*] che a un certo livello del suo sviluppo metteranno in luce che esso stesso è il termine [*Schranke*] massimo che si oppone a questa tendenza e perciò spingono al suo togliimento [*Aufhebung*] attraverso esso stesso.<sup>71</sup>

A dispetto dell'insistenza in ambito hegel-marxista sul cosiddetto isomorfismo tra Spirito e capitale, le categorie della logica hegeliana decisive per la comprensione

70 MEGA<sup>2</sup> II/4.2, p. 324, tr. it. cit., p. 303, corsivo mio.

71 MEGA<sup>2</sup> II/1.2, pp. 320-323, tr. it. in MEOC, vol. 29, pp. 340-342, trad. mod. Cfr. in proposito le interessanti considerazioni di M. Merlo, *L'oggetto sociale. Marx, gli economisti, la società mercantile*, in M. Battistini - E. Cappuccilli - M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx*, Milano, Meltemi 2020, pp. 57-58.

dell'atteggiamento di Marx verso quest'ultimo sono in effetti piuttosto quelle inerenti al *Dasein*, all'essere determinato, finito, della logica oggettiva.

Come metterà in luce il passo hegeliano citato qui sotto, ciò è particolarmente vero per il passaggio marxiano appena riportato, in cui il ruolo decisivo è affidato alla dialettica tra le categorie di *limite* (*Grenze*), *termine* (*Schranke*) e *destinazione* (*Bestimmung*):

Affinché il limite [*Grenze*], che è in generale nel qualcosa, sia termine [*Schranke*], occorre che il qualcosa *oltrepassi* in pari tempo in sé il limite [*zugleich in sich selbst über sie hinausgehen*], si riferisca in lui stesso *ad esso come a un non essere*. L'esserci del qualcosa giace in una quieta indifferenza, quasi *accanto* al suo limite. Ma qualcosa oltrepassa il suo limite solo in quanto è l'esser tolto di cotesto limite, in quanto, cioè, è il negativo essere in sé contro di esso. E in quanto il limite è nella *destinazione* [*Bestimmung*] appunto come termine, il qualcosa *oltrepassa* con ciò *se stesso*. Il dover essere [*Sollen*] contiene dunque la determinazione raddoppiata, cioè *una volta* la determinazione come determinazione che è in sé contro la negazione, e *l'altra volta* la determinazione come un non essere, che come termine è distinto da quella, ma nello stesso tempo è però esso stesso determinazione che è in sé. Il finito si è così determinato come relazione della sua destinazione al suo limite. Quella è in questa relazione il *dover essere*, questo il *termine*. Ambedue son quindi momenti del finito, epperò ambedue finiti, tanto il dover essere, quanto il termine. Ma soltanto il termine è *posto* come il finito; il dover essere è limitato soltanto in sé, quindi soltanto per noi. Per la relazione sua al limite già immanente in lui, è limitato; ma questa sua limitazione è velata nell'essere in sé, poiché secondo il suo esserci, vale a dire secondo la determinatezza sua contro il termine, è posto come l'essere in sé.<sup>72</sup>

Il modo di produzione capitalistico è in questo senso conforme al suo «compito storico», alla sua «destinazione» (la creazione del mercato mondiale) esattamente in quanto in essa il suo limite è posto come un termine da superare. Il capitale dimostra però così di avere un «carattere soltanto storico», di essere «solo un modo di produzione relativo i cui limiti [*Grenzen*] non sono assoluti ma sono assoluti *per esso, sulla sua base*»;<sup>73</sup> di essere cioè un «mero punto di transizione [*bloßer Übergangspunkt*]»<sup>74</sup> a un modo di produzione superiore. La tendenza del capitale a operare un rivoluzionario permanente corrisponde quindi in sé alla tendenza a distruggere i presupposti della sua esistenza a mano a mano che pone le condizioni del suo superamento, senza mai porre tuttavia quel superamento stesso.

In questo senso, il mercato mondiale rappresenta per il capitale esattamente l'orizzonte hegeliano della «relazione della sua destinazione al suo limite»: esso, in quanto *termine* del capitale (vale a dire in quanto il capitale è limite a se stesso nella sua destinazione) è la prova della sua limitatezza e ambito del suo venir meno, della sua dissoluzione; in quanto *dover essere* del capitale, esso è invece la dimostrazione della sua necessità relativa, del fatto che come sua *destinazione* il mercato mondiale *deve* sopravvivere al suo termine

72 G.F.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), in *Gesammelte Werke*, hrsg. von F. Hogemann - W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, vol. 21, 1985, p. 119-120, tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Roma - Bari, Laterza, 1968, pp. 131-132.

73 V. MEGA<sup>2</sup> II/4.2, p. 310, 331, tr. it. cit., p. 294, 310, trad. mod.

74 MEGA<sup>2</sup> II/1.2, p. 438, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 473, trad. mod.; cfr. anche MEGA<sup>2</sup> II/1.2, p. 417, tr. it. in MEOC, vol. 29, p. 449 dove Marx parla del rapporto di capitale come «punto di passaggio [*Durchgangspunkt*]».

(alla sua forma capitalistica), presentandosi quale preconditione materiale (necessaria e non sufficiente) del passaggio rivoluzionario alla produzione associata e alla regolazione razionale del metabolismo della società umana con la natura a livello globale<sup>75</sup>.

Proprio perciò, è soltanto a livello del mercato mondiale che le crisi, ossia le crisi economiche mondiali, mentre si rivelano da una parte quali momenti del processo di dissoluzione ed espressioni della «*Beschränktheit*»<sup>76</sup> del modo di produzione capitalistico, assumono dall'altra quel carattere di «indicazione generale che rinvia al di là del presupposto [*allgemeine Hinausweisen über die Voraussetzung*]» e di «spinta [*Drängen*] all'assunzione di una nuova forma storica»<sup>77</sup> che corrisponde pienamente alla natura di *Sollen* del mercato mondiale stesso quale essere determinato, destinazione della produzione capitalistica che deve sopravvivere a quest'ultima.

Per concludere, nonostante la tendenza a trascendere i confini nazionali e quindi a sfuggire alla regolazione degli Stati da cui pure dipendono contraddittoriamente le condizioni della sua riproduzione, il capitale non è per Marx una base adeguata allo sviluppo di una forma politica che configuri tale regolazione a livello di un mercato mondiale progressivamente più esteso e integrato. Nel suo processo di espansione, la società borghese finisce perciò per conservare costantemente i limiti stessi che ha oltrepassato attraverso la sua mondializzazione, riproducendoli a un livello in cui la pluralità degli Stati risulta tuttavia quale termine<sup>78</sup>, come un limite costitutivo allo svolgimento adeguato della funzione regolativa di ognuno di essi.

Dal punto di vista di Marx, la crisi della forma dello Stato moderno non può quindi essere considerata a sé, separatamente, ma va ricompresa piuttosto entro l'analisi del processo di dissoluzione complessivo sul mercato mondiale del modo di produzione capitalistico e quindi a livello delle dinamiche proprie dell'economia mondiale e dei rapporti internazionali. Segnatamente, essa va perciò analizzata attraverso l'individuazione delle corrispondenti *forme di passaggio* che, nell'*andare idealmente oltre* le contraddizioni della società borghese, muovendo verso un rafforzamento della cooperazione internazionale o delle politiche sovra- e transnazionali, riproducono tuttavia quelle stesse contraddizioni a un livello più alto, ponendo le basi per la reazione nazionalistica degli Stati.

75 Cfr. MEGA<sup>2</sup> II/4.2, p. 838, tr. it. cit., p. 933.

76 Ivi, p. 310, tr. it. cit., p. 294.

77 MEGA<sup>2</sup> II 1.1, p. 152; MEOC, vol. 29, p. 159 trad. mod.

78 Da questo punto di vista, S. Mezzadra e B. Neilson in *Border as method, or, the multiplication of labor*, Durham - London Duke University Press, 2013, si sono posti su una strada decisiva, affermando la necessità di ripensare il rapporto tra globalizzazione e Stato-nazione a partire dal ruolo che questi ultimi svolgono nella riconfigurazione del mercato mondiale capitalistico come spazio permanentemente 'riterritorializzato'. Il trascendimento dei limiti tradizionali degli Stati-nazione provocato dalla nuova espansione del mercato mondiale si sarebbe quindi rovesciato – in continuità con l'indicazione metodologica di Marx (ivi. p. 280) – in una proliferazione di nuovi confini e frontiere.



# LA QUESTIONE DELL'ILLUMINISMO IN LOUIS ALTHUSSER

JULIEN PALLOTTA

In queste pagine ci porremo il problema di quale uso positivo Louis Althusser, nel suo tentativo di rifondare il marxismo, abbia fatto dei suoi studi sugli autori del XVIII secolo. Rifondare il marxismo, per Althusser, significa proporre una rilettura di Marx che sfugga ai canoni della marxologia accademica, affrontando le lacune, le inadeguatezze o i limiti del pensatore tedesco. Uno dei principali limiti di Marx, per Althusser, riguarda l'assenza di una teoria soddisfacente dell'ideologia. Bertrand Binoche suggerisce che la questione dell'ideologia è per il marxismo un'eredità del pensiero illuminista, dal momento che nel XVIII secolo i filosofi parlavano di «pregiudizio» o «ignoranza»<sup>1</sup>. Affronteremo in due momenti distinti la questione del significato della ripresa dei temi illuministi da parte di Althusser. In primo luogo, vedremo come Althusser abbia guardato a Rousseau e Montesquieu nel contesto dell'inserimento della sua teoria dell'ideologia in una rinnovata teoria dello Stato, le cui linee programmatiche sono state esposte nell'articolo del 1970 «Ideologia e apparati ideologici di Stato»<sup>2</sup>. Poi, considereremo un problema successivo a quello dell'ideologia, che è quello di sostituire l'ideologia con un'azione che si possa chiamare educativa: ciò che sarà messo in discussione è la tentazione pedagogista dell'althusserismo denunciata già nel 1969 da Jacques Rancière, ex collaboratore di Althusser.

## 1. Nota introduttiva: cosa intende Louis Althusser per «Illuminismo»?

Althusser è principalmente interessato all'Illuminismo francese e generalmente tratta i termini Illuminismo e *Aufklärung* come equivalenti<sup>3</sup>. Usa anche il termine *Aufklärer*

1 B. Binoche, «Écrasez l'infâme!» *Philosopher à l'âge des Lumières*, Paris, La Fabrique, 2018, pp. 27, 104. È singolare notare che la definizione che l'autore dà dell'Illuminismo è scritta in linguaggio althusseriano: «un insieme di 'pratiche teoriche', cioè l'intreccio di modi di argomentazione che avevano come scopo la fine dei pregiudizi» (ivi, pp. 98-199).

2 L. Althusser, *Ideologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche*, in *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995, pp. 269-314, tr. it. di C. Mancina, *Ideologia e apparati ideologici di Stato (Note per una ricerca)*, in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 65-123. Nell'indicazione delle pagine in italiano, segnalerò con AIS il testo *Ideologia e apparati* cit., che nell'edizione francese si trova in *Sur la reproduction*, tr. it. di R. Finelli, *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti, 1997.

3 L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure*

per riferirsi a un atteggiamento intellettuale che può essere distaccato dal XVIII secolo, come quello del drammaturgo Brecht<sup>4</sup>. Quando parla di «filosofia illuminista» o «ideologia illuminista», intende una tendenza che ritiene dominante nel pensiero del XVIII secolo, cioè quella che chiama «razionalismo teleologico»<sup>5</sup>. Dalle sue lezioni all'ENS del 1955-1956, apprendiamo come si riferisca principalmente all'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* di Condorcet, secondo il quale il regno della ragione rappresenta la fine della storia e per il quale «il divenire della storia è esattamente lo stesso della coscienza della ragione da sé, cioè la rivelazione di sé, la manifestazione del principio»<sup>6</sup>. Il vocabolario utilizzato suggerisce che, per lui, l'idea di un progresso che sviluppa in modo lineare il principio che sta all'origine della storia (la ragione), trova il suo culmine in Hegel.

A questa teoria della storia corrisponde una concezione della politica che Althusser chiama «ideologia della riforma della comprensione» o, più spesso, ideologia del principe: se il legislatore si converte ai lumi della ragione, allora regneranno la ragione e la libertà. La forza motrice della storia starebbe così nella lotta delle idee vere contro quelle false.

La filosofia illuminista (dominante) della storia così delineata riguarda innanzitutto la rifondazione althusseriana del marxismo: se la filosofia di Hegel rappresenta il culmine della filosofia illuminista, Althusser vede nel *pamphlet* di Stalin *Materialismo storico e materialismo dialettico* (un vero e proprio catechismo del marxismo dominante del XX secolo) il risorgere di una forma impoverita di hegelismo – che egli definisce evolucionismo teleologico –, poiché fa della storia un processo lineare e continuo. Tuttavia, le conferenze tenute nel 1965-1966 indicano che, per combattere questa concezione evolutiva, Althusser abbia pensato di trovare un sostegno in Rousseau – che presenta come un «filosofo dell'Illuminismo che si oppone all'ideologia dell'Illuminismo dall'interno della filosofia dell'Illuminismo stesso»<sup>7</sup> –, e, più specificamente, nel *Secondo discorso* in cui individua tanto una concezione originale della causalità storica per la quale «gli effetti devono precedere la causa affinché la causa venga in essere»<sup>8</sup>, quanto l'idea generale che la storia debba essere pensata a partire da rotture contingenti. Così, il rapporto di Althusser con la filosofia settecentesca è libero e costruttivo: prende in prestito pezzi di argomento contro ciò che considera le tendenze dominanti. Tuttavia, per lui la questione più decisiva, questione lasciatagli in eredità dal pensiero illuminista, è quella della concezione politica: l'idea della lotta politica come lotta di idee e il trionfo della ragione e della conoscenza. È possibile, come suggerisce Rancière, che la questione dell'Illuminismo che insiste sull'althusserismo sia proprio questa idea sublimata in una tentazione pedagogica: fare politica è illuminare teoricamente le masse. Questa idea è a sua volta derivata dalla questione dell'ideologia che ora affronteremo.

1955-1972, texte établi et présenté par F. Matheron, Paris, Seuil, 2006, p. 72.

4 L. Althusser, *Sur Brecht et Marx*, in *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, t. II, 1995, p. 553: «C'è un lato *Aufklärer* in Brecht: il tema del 'teatro dell'era scientifica'».

5 L. Althusser, *Du 'Capital' à la philosophie de Marx*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1965/1996, p. 45, tr. it. di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 42.

6 L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx* cit., p. 59.

7 Ivi, p. 110.

8 Ivi, p. 306.



## 2. Il contributo di Althusser alla teoria marxista: Stato e ideologia

Uno dei contributi più originali di Althusser per la rifondazione del marxismo si trova nel suo manoscritto del 1969 intitolato *Sur la reproduction des rapports de production* [Sulla riproduzione dei rapporti di produzione], da cui ha poi tratto, attraverso un montaggio, l'articolo del 1970 *Ideologia e apparati ideologici di Stato*: in esso riprende la questione della teoria dello Stato appropriandosi di vari testi classici della tradizione marxista, e in particolare la definizione dello Stato come macchina di dominio di classe. Intendeva avanzare nell'analisi dei meccanismi di funzionamento dello Stato, e così attinge dalle sue letture e dai suoi corsi di storia della filosofia sociale e politica. Si basava in particolare sull'idea che si trova negli *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau* di C.E. Vaughan, secondo la quale la filosofia politica moderna si dividerebbe in due linee principali, la corrente contrattualista e la corrente anti-contrattualista. La prima rappresenta la corrente dominante attraverso la quale la borghesia ha teorizzato le proprie rivendicazioni e il rovesciamento del feudalesimo. Per questo si è interessato alla corrente opposta, in particolare alla figura di Montesquieu, «un oppositore di destra»<sup>9</sup> del suo tempo. Prendere le parti dell'anti-contrattualismo significa rifiutare la finzione del contratto così come l'idea che il potere si esercita fondamentalmente attraverso la legge e il diritto (insieme alla repressione che li rende efficaci). Se la legge è efficace, non è principalmente per la paura del gendarme, ma perché i soggetti sono correttamente sottoposti ad una «ideologia giuridico-morale» che, se sostituisce il gendarme, «non è il gendarme»<sup>10</sup>.

L'esercizio del potere si divide quindi in due modalità: la modalità repressiva e la modalità ideologica. Dal momento che rifiuta una concezione giuridica del potere (operante nel contrattualismo, che rifiuta), e poiché analizza le forme di potere come meccanismi di dominio di classe, Althusser compie il seguente colpo di forza: lo Stato esercita il suo potere attraverso un apparato repressivo di Stato (ARS) che funziona in modo prevalente con la forza, e un tessuto istituzionale, raggruppato sotto il nome di apparati ideologici di Stato (AIS<sup>11</sup>) o di sistema degli AIS, che funziona in modo prevalente con l'ideologia. È l'articolazione problematica tra Stato e ideologia che ora studieremo per vedere come Althusser si sia nutrito di letture settecentesche.

### 2.1 Le fonti settecentesche della teoria dell'ideologia

È noto che Marx non ha lasciato una teoria soddisfacente dell'ideologia. Tuttavia, nella Prefazione a *Per la critica dell'economia politica* sostiene che è proprio nelle forme ideologiche che gli uomini prendono coscienza del conflitto di classe e lo portano fino in fondo. Così, Althusser mantiene l'idea che l'ideologia rappresenta l'elemento in cui si mobilitano gli attori politici, e che una teoria materialista dell'ideologia risulta essere necessaria per cercare di agire su di essa. Fatto delineato nei testi già citati del 1969 e del 1970. Sottolineiamo sin da subito una difficoltà: questi testi saldano tre tesi di origine disparata e la loro unità rimane problematica. Cominciamo a ricordarle per fissare una visione generale.

9 L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 188, nota 95, tr. it. cit., p. 220.

10 Ivi, p. 99, tr. it. cit., p. 72.

11 Ivi, p. 106, tr. it. cit., p. 79.

La prima tesi è di origine spinozista: «l'ideologia rappresenta la relazione immaginaria degli individui con le loro condizioni reali di esistenza»<sup>12</sup>. La seconda tesi si riferisce a Pascal (nell'articolo<sup>13</sup>), ma anche a Montesquieu e Rousseau (nel manoscritto<sup>14</sup>): «l'ideologia ha un'esistenza materiale»<sup>15</sup>. La terza è di origine freudo-lacianiana: «l'ideologia interpella gli individui come soggetti»<sup>16</sup>.

Il contributo dei filosofi del XVIII secolo si concentra nelle prime due tesi. La prima introduce l'idea dell'immaginario e della relazione immaginaria, e fa dell'ideologia l'effetto soggettivo provocato dall'incontro con le condizioni reali di esistenza, in un intreccio inestricabile di reale e immaginario. Questa tesi sottolinea l'aspetto cognitivo e affettivo inseparabile delle rappresentazioni ideologiche: sono complessi ideo-affettivi<sup>17</sup>. Qui Althusser guarda alla teoria spinozista dell'immaginazione esposta nella seconda parte dell'*Etica*: se la mente è l'idea del corpo, allora le idee si formano in essa come risultato degli incontri del corpo di cui è l'idea con altri corpi. L'appendice alla prima parte dell'*Etica* specifica che la formazione delle idee durante gli incontri segue l'ordine casuale dell'esperienza<sup>18</sup>, e che è possibile ricordare l'adagio «tante teste, tante opinioni». Si pone allora la prospettiva di una molteplicità caotica: come comprendere, in queste condizioni, l'articolazione della teoria dell'ideologia e della teoria dello Stato? È proprio questo ciò che la seconda tesi di Althusser ci consente di pensare.

Nell'articolo del 1970 si fa riferimento a Pascal:

Noi dobbiamo del resto alla «dialettica» difensiva di Pascal la formula meravigliosa che ci permetterà di rivoltare l'ordine dello schema nozionale dell'ideologia. Pascal dice grossomodo: «Mettetevi in ginocchio, muovete le labbra con la preghiera, e crederete».<sup>19</sup>

Contro ogni concezione rappresentativa o intellettualistica dell'ideologia, Althusser utilizza questo enunciato di Pascal per evidenziare la modalità materiale dell'esistenza dell'idea: essa è generata dalla ripetizione di atti materiali inseriti in pratiche istituzionalmente regolate. Il contributo della seconda tesi sottolinea la ritualizzazione materiale dell'ideologia: ciò che impedisce la molteplicità caotica accennata sopra è il quadro istituzionale (in Pascal, la Chiesa) di questa ritualizzazione materiale.

Possiamo andare oltre riprendendo l'idea di ideologia materiale per come è analizzata nel manoscritto del 1969: l'ideologia, ritualizzata e regolata dalle istituzioni, esiste allo stato pratico, sta nelle pratiche degli individui. Con questo Althusser intende non solo le «idee» (o rappresentazioni) spontanee degli individui sulle loro pratiche, ma anche «i loro 'costumi' o 'usi', dunque, i loro comportamento reali»<sup>20</sup>. È qui che, in una nota, rileva l'origine di questa tesi dell'esistenza dell'ideologia nel comportamento:

12 Ivi, p. 296, tr. it. *AIS* cit., p. 99.

13 Ivi, p. 301, tr. it. *AIS* cit., p. 106.

14 Ivi, p. 188 nota 95, tr. it. cit., p. 220.

15 Ivi, p. 298, tr. it. *AIS* cit., p. 102.

16 Ivi, p. 302, tr. it. *AIS* cit., p. 107.

17 Vedi É. Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1988, p. 109, tr. it. di A. Catone, Roma, manifestolibri, 2001, p. 112.

18 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, pp. 132-133, tr. it. di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999, pp. 116-117.

19 L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 301, tr. it. *AIS* cit., p. 105.

20 Ivi, p. 188, tr. it. cit., p. 159.

Alcuni filosofi del XVIII secolo, che si erano spinti abbastanza lontano nella «teoria» di ciò che chiamiamo ideologia, avevano colto l'esistenza di una certa relazione pratica tra ciò che chiamavano «opinioni» e «costumi»; avevano persino intravisto che i «costumi» sono più importanti delle «opinioni» poiché vi resistono. Avevano anche visto che le «leggi» sono spesso impotenti contro la «morale», quando non sono «in accordo con essa». Bisognava essere un oppositore di destra (Montesquieu) o un avversario di sinistra (Rousseau) per vedere queste realtà.<sup>21</sup>

Per misurare il contributo dei pensatori del XVIII secolo all'articolazione della teoria politica e della teoria dell'ideologia pratica, dobbiamo ripartire dal primo lavoro di Althusser su Montesquieu<sup>22</sup>. L'analisi di Montesquieu sullo Stato si basa su due concetti: natura e principio. La natura del regime, rispondendo alla domanda: «chi detiene il potere?», rileva la tipologia dei regimi (repubblica, dispotismo, ecc.). La questione di principio è quella delle condizioni di efficacia dell'esercizio del potere: cosa fa agire il governo? Per esempio, nel caso della repubblica, il principio che è la molla del governo è rappresentato dalla virtù, e Althusser dice che questo regime può «andare» soltanto «a virtù», proprio come certi motori possono andare solo a benzina<sup>23</sup>. Il paragone con il motore a benzina è comune in Althusser e si riferisce all'azione dell'ideologia. La fine dell'articolo del 1970 arriva a dire che, attraverso i meccanismi di ideologizzazione all'opera in tutte le istituzioni, i soggetti finiscono per camminare da soli. Che i soggetti camminino da soli, che svolgano la loro funzione sociale e che lo Stato possa durare mantenendo la propria forma, è un limite ideale che probabilmente non viene mai raggiunto. Althusser mostra che la totalità natura-principio consente a Montesquieu di pensare uno spettro di relazioni che vanno dall'accordo ideale tra i due elementi a un disaccordo distruttivo per l'ordine socio-politico: «la totalità dello Stato non è turbata»<sup>24</sup> se natura e principio sono in accordo, ed entra in crisi non appena entrano in disarmonia. Accordo e disaccordo, adeguatezza e inadeguatezza diventano motivi per comprendere lo sviluppo storico della società.

Prendendo l'esempio della repubblica, cioè la forma di Stato in cui si suppone che i soggetti siano gli autori della legge a cui obbediscono, Althusser specifica che la virtù, la passione del generale, deve essere prodotta da un insieme di dispositivi educativi:

In una democrazia, [...] famiglia, scuola e vita parlano lo stesso linguaggio. La vita tutta non è che un'educazione incessante. Il fatto è che la democrazia presuppone, per sua stessa essenza, – sotto l'aspetto di questo ammaestramento e di questa educazione illimitati, che ne sono in certo modo la rappresentazione temporale – un'autentica *conversione* dell'uomo privato in uomo pubblico.<sup>25</sup>

Quando parla di educazione, la intende in un senso più ampio rispetto a quello strettamente scolastico; la intende come l'Helvétius di un passo del *De l'Homme* (III,I) che cita nelle sue lezioni: «tutto ciò che serve alla nostra istruzione»<sup>26</sup>. Per diventare virtuosi,

21 *Ibidem*, nota 95, tr. it. cit., p. 220.

22 L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959, tr. it. di B. Menato, Roma, Saponà e Savelli, 1969.

23 *Ivi*, pp. 46-47, tr. it. cit., p. 44.

24 *Ivi*, p. 53, tr. it. cit., p. 50.

25 *Ivi*, p. 67, tr. it. cit., p. 63.

26 Helvétius, *De l'homme*, III, I, cit. in L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx* cit., p. 96.

cioè buoni cittadini, gli individui vengono formati in tutta una serie di ambienti educativi che «parlano lo stesso linguaggio». L'idea di ammaestramento ci riporta al pensiero di Pascal sulla preghiera, una radicalizzazione dell'idea cartesiana di animali-macchina: il corpo può esser fatto funzionare come una forma di automa e le idee possono essere generate dalla ripetizione di gesti e azioni. In termini foucaultiani, questo sarebbe un allenamento disciplinare<sup>27</sup>. Perché la repubblica funzioni bene, è necessario che, attraverso tutti questi dispositivi di formazione ed educazione, gli individui diventino cittadini, cioè che si realizzi «lo Stato calato nell'uomo privato»<sup>28</sup>. Il contributo della filosofia sociale e politica francese del XVIII secolo per la tesi pascaliana dell'esistenza materiale dell'ideologia è l'idea di una risonanza tra tutti i processi di formazione in ciò che il manoscritto del 1969 chiama un'ideologia di Stato<sup>29</sup>.

Dall'analisi precedente possiamo tenere l'idea forte – idea limite, se si vuole –, di un'ideologia statale che si realizzerebbe in tutti i processi educativi dei diversi apparati ideologici: in questo modo, si insiste sull'unità dell'ideologia che parlerebbe ovunque la stessa lingua. Questa è l'idea limite di uno Stato pacifico «che non sarebbe disturbato da nessuna contraddizione». D'altra parte, si può pensare all'idea, enunciata alla fine dell'articolo del 1970, secondo la quale i soggetti correttamente ideologizzati camminano da soli. Non si vede più come Althusser possa pensare alla trasformazione rivoluzionaria.

27 Ma, appunto, per pensare le discipline, è noto che Foucault si appoggia principalmente a Bentham, che è un discepolo di Helvétius, ma cita anche la teoria dell'uomo-macchina di La Mettrie, che egli prevede come una «riduzione materialista dell'anima e una teoria generale della formazione», che può essere vista essa stessa come una radicalizzazione del cartesianesimo dell'animale-macchina. Vedi Michel Foucault in *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 138, tr. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 2014, p. 144. Per quanto riguarda la relazione di Foucault con l'articolo di Althusser, è maggiore di quanto si possa pensare. Le analisi di Althusser vanno in due direzioni che Foucault avrebbe ripreso. In primo luogo, l'ideologia può essere materiale, cioè generata da ripetizioni di atti e gesti corporei. In secondo luogo, l'ideologia può essere esplicitata sotto forma di discorso. La fine dell'articolo sviluppa l'esempio dell'ideologia religiosa per illustrare questa idea. Foucault si assumerà il compito di riflettere sul potere che si esercita sui corpi in *Surveiller et punir*, e sul potere che fa parlare, in particolare attraverso il rito della confessione, in *Volonté de savoir*.

28 L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* cit., pp. 66-67, tr. it. cit., p. 62.

29 Sorprendentemente, un'analisi simile potrebbe essere qui sviluppata a partire da Rousseau: pur essendo un teorico della corrente contrattualista, a Rousseau viene riconosciuta, nella versione del corso che Althusser gli ha dedicato nel 1965-1966, una lucida consapevolezza della «precarietà» del suo contratto sociale. Vedi Louis Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx* cit., p. 366. Così, se il corpo politico poggia, in diritto, sulla volontà di ciascun contraente (il che rende la conservazione del corpo politico una forma di creazione continua), in realtà, la volontà generale è efficace solo per «la forza dell'abitudine» (*Contratto sociale*, II, XII). La figura concettuale che incarna l'idea di pratica politica in Rousseau è quella del legislatore, che deve occuparsi principalmente delle leggi non scritte della morale (*Contratto sociale*, II, XII). Nel capitolo I del libro III del suo capolavoro, Rousseau afferma addirittura una regola di proporzione inversa tra potere ideologico e potere repressivo: meno l'ideologizzazione dei soggetti è efficace (cioè meno la morale è in accordo con le leggi), più il potere deve essere esercitato in modo repressivo (più la forza repressiva deve aumentare, dice Rousseau). Si può aggiungere che quando la morale è troppo in contrasto con le leggi, il corpo politico si perde, e questo è il motivo della sua essenziale precarietà. La consapevolezza di Rousseau, secondo Althusser, dell'estrema difficoltà per il legislatore di far durare l'istituzione di un popolo (che agisce secondo la volontà generale), lo fa sfuggire all'accusa di utopismo che aveva dichiarato nella versione del suo corso pubblicata nella rivista dei suoi studenti, i «Cahiers pour l'analyse». Vedi L. Althusser, *Sur le Contrat social*, «Cahiers pour l'analyse» 8 (1967), pp. 5-42, tr. it. di V. Morfino, in *L'impensato di J.-J. Rousseau*, Milano, Mimesis, 2003, pp. 23-66.

Pare inevitabile il rimprovero per aver prodotto una teoria della giustificazione dell'ordine stabilito<sup>30</sup>. È su questo problema che ora ci soffermeremo, sfruttando un'altra risorsa della filosofia francese del XVIII secolo studiata da Althusser: il pensiero di Helvétius.

## 2.2 Il gioco delle interpellazioni ideologiche e il determinismo della libertà

Per affrontare l'idea che le diverse pratiche ideologiche, ritualizzate in diversi apparati ideologici, risuonino in un'ideologia statale (o parlino tutte lo stesso linguaggio), possiamo tornare alla terza tesi di Althusser sull'ideologia, quella di ascendenza freudo-laciana: l'ideologia interPELLA gli individui in soggetti concreti. L'interpellazione ideologica, operata attraverso un'istituzione, funziona con la categoria di soggetto. Questa categoria va intesa in un doppio senso: nel primo, il soggetto è il centro dell'iniziativa e dell'azione, nel secondo, è un sottoposto. Regolarmente interpellato, il soggetto funziona da solo. In effetti, tutto pare funzionare troppo bene se viene presentato in questi termini: perché tutto funzioni così bene, la macchina ideologica non deve mai scricchiolare. Tuttavia, leggendo gli esempi che Althusser offre nel capitolo dedicato all'ideologia nel manoscritto del 1969, si può vedere che non è così. In particolare, sviluppa uno schema (abbastanza incoerente e descrittivo) di autoanalisi, passando in rassegna le varie ideologizzazioni a cui ha risposto nella sua vita. Emerge l'idea generale di un gioco tra le ideologie: il soggetto non è mai sollecitato da una sola ideologia ma ogni ideologizzazione è sempre surdeterminata da un'altra ideologia. In termini più semplici, il soggetto non è mai interamente definito da una sola identità psicosociale, ma è sempre definito da diverse interpellazioni che sono altrettante appartenenze. Althusser parla di un gioco di sovrapposizioni tra ideologie che apre alla possibilità delle contraddizioni<sup>31</sup>. Contrariamente all'affermazione finale dell'articolo – quella che ha più attirato l'attenzione dei lettori –, secondo la quale i soggetti camminano da soli, la «combinazione» tra le diverse interpellazioni ideologiche «non va da sé»<sup>32</sup>. Il sistema delle ideologie lascia spazio all'individuo.

Althusser sviluppa questo punto in una lettera a Fernanda Navarro, datata 8 aprile 1986: dal momento che l'individuo è sempre soggetto a un regime di interpellazioni multiple e potenzialmente contraddittorie, la tesi degli AIS non deve essere vista come implicante un sistema chiuso di assoggettamento. A partire dall'inevitabile pluralità di interpellazioni egli – usa le virgolette – ipotizza persino l'idea di un margine di manovra dell'individuo che consisterebbe nel far giocare un'ideologia contro un'altra, un margine che, da questo punto di vista, sarebbe assimilabile a una forma di «libertà»<sup>33</sup>. Dalla necessità che l'individuo sia interpellato da un'ideologia, in altri termini, non si deve concludere che non sia possibile alcuna negoziazione degli effetti dell'interpellazione e che l'ideologizzazione equivalga a un destino disegnato in anticipo. Althusser conclude questo passaggio sostenendo che la sua teoria non è «deterministica in senso piatto»<sup>34</sup>. È proprio questa idea di un determinismo «non piatto» che si opporrebbe implicitamente a un determinismo «piatto» che si trova nelle sue analisi di Helvétius.

30 J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974, p. 9.

31 L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 229, tr. it. cit., p. 196.

32 Ivi, p. 235, tr. it. cit., p. 202.

33 L. Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 128, tr. it. di A. Pardi, Milano, Unicopli, p. 114.

34 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 115.

Nella sua conferenza dell'ORTF del 1962, «*Helvétius révolutionnaire*»<sup>35</sup>, sostiene che Helvétius deve essere visto come un pensatore dell'educazione che è intesa, in senso molto ampio, come «produzione di uomini nella storia universale stessa»<sup>36</sup>. Questa produzione si basa su ciò che Helvétius chiama caso, che è in realtà «controllato dalle strutture dell'ambiente in cui si trova l'individuo»<sup>37</sup>. Questo concetto di educazione attraverso le strutture degli ambienti sociali si riferisce al concetto di ideologia pratica intesa come regolazione della morale e del comportamento degli individui da parte degli ambienti istituzionali (degli AIS). Tuttavia, l'originalità della concezione di Helvétius è quella di porre una «natura puramente plastica»<sup>38</sup> dell'individuo che è in attesa di essere ideologizzata. Questa plasticità, o capacità di essere trasformata e di trasformarsi, oppone Helvétius a Diderot, per il quale l'individuo è invece «dipendente dalla sua costituzione fisica e nervosa, dalle disposizioni interne del suo cervello»<sup>39</sup>. Althusser conclude incisivamente:

Il determinismo assoluto attraverso l'ambiente in Helvétius è propriamente la figura della libertà umana, mentre il determinismo radicale in Diderot attraverso l'organizzazione interna dell'individuo è agli occhi di Helvétius la figura del determinismo non della libertà, ma al contrario della fatalità.<sup>40</sup>

Il determinismo monocausale, attraverso le disposizioni del cervello, blocca lo sviluppo dell'individuo nell'adempimento di un principio dato originariamente, e può essere visto come una forma di assoggettamento a una fatalità o, per usare termini già impiegati, di «determinismo piatto». Al contrario, Helvétius, secondo Althusser, ci permetterebbe di pensare un determinismo della libertà basato sull'idea di trasformazione dell'individuo da parte di una molteplicità di cause diverse: così legate, plasticità e molteplicità, se non escono dall'orizzonte del pensiero deterministico, non rinchiodano l'individuo in una storia tracciata in anticipo. La libertà che Althusser vuole pensare è la possibilità dell'emergere di una trasformazione, di una modificazione che non può derivare dalla semplicità di un'origine. Helvétius è uno dei pensatori che alimentano questa visione deterministica della libertà, che può essere fatta risalire senza esitazioni a Spinoza: se una libertà è pensabile, non può essere data al di fuori di una rete di determinazioni causali<sup>41</sup>. Nel suo testo del 1966 dedicato al pittore italiano Leonardo Cremonini, Althusser sintetizza questa concezione deterministica nel modo seguente:

I grandi pensatori materialisti [...] compresero che la libertà degli uomini stava, non nella compiacenza del suo riconoscimento ideologico, ma nella conoscenza delle leggi

35 L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx* cit., pp. 185-192.

36 Ivi, p. 187.

37 *Ibidem*.

38 Ivi, p. 188.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 A questo proposito, si legga il passaggio che Yves Citton dedica alla concezione neospinozista del «determinismo partecipativo» della filosofia illuminista francese, per la quale sarebbe forse meglio parlare di «liberazione» (nel senso di un processo aperto di incapsulamento) che di «libertà» (termine troppo statico). Vedi Y. Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Amsterdam, 2006, pp. 290-295. Bourdieu sostiene anche che la conoscenza sociologica, rivelando i determinismi, offre la possibilità di liberazione, intesa come «aumento della coscienza». Vedi P. Bourdieu, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1989, p. 12, n. 4.

della loro servitù, e che la «realizzazione» della loro concreta individualità stava nell'analisi e nella padronanza dei rapporti astratti che li governano.<sup>42</sup>

Se prendiamo sul serio questa affermazione e se sosteniamo che la libertà viene dalla conoscenza delle determinazioni, allora vediamo che Althusser, in una vena post-spinoziana, partecipa in un certo senso a una filosofia dell'«illuminazione»: la conoscenza è liberatoria. Collocata in un contesto marxista, e persino comunista, la messa in discussione degli effetti liberatori della conoscenza pone il problema di come sostituire le idee false con quelle corrette<sup>43</sup>, che è, come mostra Bertrand Binoche, un problema ereditato dalla filosofia dell'Illuminismo (distruggere i pregiudizi, sì, ma per sostituirli con altre idee più vere<sup>44</sup>). Ancora più profondamente, la tradizione marxista ha posto la questione dei portatori di conoscenza: chi è il portatore di conoscenza?

Se l'immersione nell'esperienza immediata delle pratiche ideologiche produce gli effetti dell'ideologia e l'ignoranza dei meccanismi che ci determinano ad agire, l'althusserismo può essere tentato di porre, in modo esterno all'esperienza degli individui e dei lavoratori, un maestro educatore che detiene il sapere: il partito.

È la questione, che ora prenderemo in esame, del pedagogismo althusseriano.

### 3. Il pedagogismo althusseriano in questione

Stiamo entrando nell'ultima parte del nostro articolo: non più l'Illuminismo come materiale del pensiero di Althusser, ma l'«Illuminismo» come problema teorico all'interno dell'Althusserismo. La teoria dell'ideologia, anche mostrando le sue sottigliezze, solleva un sospetto: se gli individui sono immersi nell'ideologia, come possono uscirne? In altre parole, chi li illuminerà? O ancora: chi li educerà?

#### 3.1. La critica di Rancière ad Althusser: la teoria dell'ideologia come pedagogismo politico

Per affrontare questi problemi, partiamo dalla severa critica che il suo ex-allievo, Jacques Rancière, gli rivolse già nel 1969 in un testo sulla teoria dell'ideologia<sup>45</sup> edito poi in Argentina, e soprattutto nel 1974, con la pubblicazione dell'opera della sua svolta, *La Leçon d'Althusser*. La posizione allora criticata da Rancière è quella che generalmente viene descritta come teorica; è una posizione caratteristica del lavoro di Althusser negli anni '60 e si basa sul motto: nessuna politica rivoluzionaria senza un momento teorico decisivo. L'intervento politico opportuno consiste allora nel realizzare una formazione teorica dei militanti. Da questo punto di vista, l'althusserismo è una riformulazione marxista del progetto di diffusione dell'Illuminismo dell'*Enciclopedia*. In realtà, questa cosiddetta posizione teorica, che si basa sull'idea dell'efficacia della conoscenza nel liberare le persone dalle illusioni delle pratiche sociali, fa parte di tutta una tradizione del movimento operaio che risale alla socialdemocrazia tedesca. Questa teoria continua, in un certo senso, l'articolazione dei tre compiti del partito socialdemocratico tedesco: stu-

42 L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* cit., t. II, 1995, p. 584.

43 L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 213, tr. it. cit., pp. 180-181.

44 B. Binoche, «Écrasez l'infâme!» *Philosopher à l'âge des Lumières* cit., pp. 32, 96.

45 J. Rancière, *Sur la théorie de l'idéologie*, in *La leçon d'Althusser* cit., pp. 227-277.

diare, diffondere, organizzare. Può essere vista come una forma sublimata di pedagogia: c'è una politica ben diretta solo se gli attivisti hanno imparato la teoria. Alla domanda «chi deve educare i lavoratori?», la tradizione di partito in cui Althusser si iscrive è dunque semplice: il partito stesso. Il suo compito è immenso perché affronta tutto il peso dei meccanismi sociali che sostengono l'ordine stabilito. In un testo del 1976 in cui ritorna sulla teoria degli AIS, Althusser sottolinea la posizione d'eccezione del partito (rivoluzionario) all'interno del sistema dei partiti: un partito che sostiene l'ordine stabilito, un partito cosiddetto «borghese», non deve cercare di unire le masse intorno alle sue idee perché «è prima di tutto l'ordine sociale della borghesia stessa che si occupa del lavoro di convinzione, di propaganda e di raduno, e che assicura ai partiti borghesi la loro base di massa»<sup>46</sup>. Per essere più precisi, possiamo dire che è il normale funzionamento del sistema degli AIS a svolgere quotidianamente questo lavoro di propaganda. Si capisce allora perché, in queste condizioni, sia necessaria una macchina di contro-propaganda o un'organizzazione di contro-propaganda: il partito.

La domanda diventa: da dove viene la teoria? Chi è il portatore di conoscenza? Althusser, nella sua opera degli anni '60, risponde a queste domande seguendo la linea di Kautsky (ripresa da Lenin): la coscienza teorica è prodotta dagli intellettuali borghesi ed è stata trasmessa agli elementi più evoluti del proletariato industriale. In effetti, Althusser non mancò di partecipare allo sforzo del partito di produrre e diffondere manuali. Così, proprio il manoscritto del 1969, *Sur la reproduction*, era originariamente concepito come un manuale per i militanti che avevano bisogno della teoria marxista<sup>47</sup>. In un testo ciclostilato del 1965, *Teoria, pratica teorica e formazione teorica. Ideologia e lotta ideologica*, Althusser riassume quello che possiamo chiamare il pedagogismo kautskiano:

La scienza marxista-leninista, che è al servizio degli interessi oggettivi della classe proletaria, non poteva essere il prodotto spontaneo della pratica proletaria: è stata prodotta dalla pratica teorica di intellettuali di altissima cultura, Marx, Engels e Lenin, ed è stata portata «da fuori» alla pratica proletaria.<sup>48</sup>

Nel suo articolo del 1969 sulla teoria dell'ideologia, Rancière sottolinea l'originalità della teoria di Althusser: collega il carattere funzionale dell'ideologia in una società di classe (mettere ognuno al suo posto in un ordine sociale gerarchico) e la definizione dell'ideologia come ignoranza o non conoscenza<sup>49</sup>. In altre parole, il contrario dell'ideologia dominante non è un'ideologia dominata, è la conoscenza o la scienza stessa. Ora, nella tradizione kautskista in cui Althusser è coinvolto, il partito rappresenta il luogo della conoscenza. Così, la teoria althusseriana dell'ideologia funziona, per Rancière, solo come garanzia teorica del funzionamento del partito e del suo rapporto con le masse.

Rancière ha scritto questo testo critico sotto il fuoco di una doppia congiuntura: la Rivoluzione Culturale in Cina e il Maggio '68 in Francia. Come attivista della sinistra proletaria, Rancière adottò lo slogan maoista della fiducia nelle masse, il che lo portò

46 L. Althusser, *Note sur les AIE* (1976), in *Sur la reproduction* cit., p. 262.

47 L'apice del pedagogismo althusseriano fu raggiunto in Sud America con il libro di testo divulgativo del materialismo storico (althusseriano) di Martha Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1969. Ha venduto più di un milione di copie.

48 L. Althusser, *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique*, ciclostilato inedito, p. 15, citato in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* cit., t. I, 1994, p. 515.

49 J. Rancière, *La leçon d'Althusser* cit., p. 239.



a rifiutare con veemenza la postura educativa del leninismo-kautskyismo incarnata in Francia dal suo ex-maestro. Così, egli interpreta il Maggio '68 a posteriori come un'ucisione teorica e pratica dell'althusserismo, e sostiene che la teoria dell'ideologia fu il dispositivo teorico con cui il partito squalificò le rivendicazioni studentesche e operaie (lotte anti-gerarchiche nell'università, lotte contro la gerarchia dei salari in fabbrica). La teoria è una posizione di conoscenza esclusiva che, occupata dagli specialisti, delegittima le richieste delle masse<sup>50</sup>.

In *La Leçon d'Althusser*, pubblicato nel 1974, Rancière ribadisce e amplifica la sua critica individuando nel pedagogismo kautskista rivendicato da Althusser una dichiarazione di incompetenza delle masse in politica. La distinzione tra la scienza, portata dall'esterno dagli intellettuali-specialisti, e l'ideologia, in cui sono immerse le masse, è una divisione tra capacità e incapacità (poter pensare o non poter pensare) che è una divisione fissa tra classi di individui<sup>51</sup>. La pedagogia althusseriana è una dichiarazione del monopolio del pensiero degli intellettuali, cioè di coloro che, nella divisione sociale del lavoro, hanno ricevuto il compito di «pensare».

In quanto teoria giustificatoria della pratica del partito nel 1968, l'althusserismo, nonostante le sue dichiarazioni rivoluzionarie, funzionava, secondo Rancière, come una filosofia giustificatrice dell'Ordine<sup>52</sup>.

### 3.2. La risposta (scomoda) di Althusser a Rancière: possiamo abbandonare il teoricismo?

Althusser non fu insensibile alle critiche del suo ex-allievo e, come spesso si trascura, cercò di tenerne conto. Gli elementi della sua risposta si trovano nei testi del 1978, presentati oggi come testi di diagnosi della crisi del marxismo, nel doppio contesto dell'abbandono dello *slogan* della «dittatura del proletariato» da parte del PCF nel 1976 e della sconfitta dell'Unione della Sinistra nelle elezioni legislative del 1978. È dunque un Althusser preoccupato di pensare – dall'interno del marxismo – le sue debolezze e i suoi impensati che si propone di rispondere alle critiche al pedagogismo fatte dal suo ex-allievo.

Il primo chiaro elemento di risposta si trova in un capitolo del suo manoscritto incompiuto *Marx nei suoi limiti*<sup>53</sup>, dedicato a una critica della formula di Kautsky sull'introduzione dall'esterno della coscienza socialista nel movimento operaio. L'idea che la

50 Ivi, pp. 276-277.

51 Ivi, p. 40, p. 161.

52 Di fronte al binomio scienza-ideologia, Rancière propone di cercare un'ideologia proletaria negli atti di resistenza dei proletari stessi. Questa idea lo porta a scavare nell'archivio operaio pre-sindacale e pre-partigiano per cercare un'«autentica ideologia proletaria» e, per mettere fine al pedagogismo althusseriano, lo conduce, dieci anni dopo, alla teoria dell'emancipazione intellettuale di Joseph Jacotot. Vedi J. Rancière - A. Faure (dir.), *La parole ouvrière 1830-1851*, Paris, La Fabrique, 2007 e J. Rancière, *Le maître ignorant*, Paris, 10/18, 2004, tr. it. di A. Cavazzini, Milano, Mimesis, 2008. Vedi anche il mio articolo sul percorso teorico-politico di Rancière, dalla critica dell'althusserismo al democratismo radicale, passando per l'anti-pedagogismo jacotista, J. Pallotta, *A trajetória teórico-política de Jacques Rancière*, «Aisthe» 12 (2014), accessibile al seguente URL: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Aisthe/article/view/10531/7890> (ultimo accesso 29 gennaio 2022).

53 L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques* cit., t. I, 1994, pp. 357-524, tr. it. di F. Raimondi, Milano, Mimesis, 2004.

scienza sia prodotta da intellettuali specializzati, che sia monopolio di alcuni a scapito di altri, gli sembra una riproduzione inconscia dell'ideologia materiale borghese della divisione e specializzazione dei compiti. Il passaggio merita di essere citato in tutta la sua lunghezza, anche perché le parole finali sembrano scritte dallo stesso Rancière:

In ogni caso, dietro la concezione generale, sotto la Seconda Internazionale dell'inizio del XX secolo, di una teoria – «una scienza prodotta da intellettuali borghesi», e «introdotta dall'esterno nel movimento operaio», c'era effettivamente una rappresentazione idealistica e volontaristica dei rapporti tra teoria e pratica, dei rapporti del partito con il movimento delle masse, e infine dei rapporti tra i dirigenti (intellettuali, che fossero o meno di origine operaia, non era questa la questione) [e i militanti]. Ora questa rappresentazione non poteva che riprodurre, in ultima istanza, le forme borghesi del sapere, cioè della sua produzione e del suo possesso, da un lato, e le forme borghesi del possesso e dell'esercizio del potere dall'altro, tutte forme dominate dalla separazione tra il sapere e il non sapere, tra i dotti e gli ignoranti, tra i capi che possiedono il sapere, e i condotti che sono ridotti a riceverlo dall'esterno, e dall'alto, perché ne sono, per natura, ignoranti<sup>54</sup>.

Il pedagogismo dell'introduzione della scienza dall'esterno è ormai inteso come un impensabile borghese del partito operaio: il rinnovamento all'interno del movimento rivoluzionario della separazione tra capi e condotti, basata sulla distinzione pedagogica tra lo studioso che insegna e il discente che riceve passivamente il sapere<sup>55</sup>, una separazione che, come dice Althusser in un altro testo – cosiddetto di «crisi» – del 1978, riproduce la divisione materiale dello Stato borghese tra governanti e governati<sup>56</sup>. Nel fare questa diagnosi, Althusser riprende la critica che Rancière gli aveva rivolto e si iscrive anche nell'orizzonte teorico-politico del suo ex-allievo: il maoismo. La critica del pedagogismo come riproduzione inconsapevole di un'ideologia tecnocratica o «epistemocratica» è un effetto politico-teorico di due cose: primo, della definizione di ideologia materiale (ideologia come struttura materiale dei rapporti sociali), e secondo, della ricezione da parte di Althusser della Rivoluzione Culturale cinese come un tentativo, nel campo socialista, di rompere la monopolizzazione della politica da parte del partito statale, e di restituire la capacità politica alle masse<sup>57</sup>. Il pedagogismo kautskista che fa del partito l'educatore delle masse funziona come un riflesso rovesciato del dominio che intendeva abbattere: il partito, presentato come un contro-Stato educatore, è ancora uno Stato che domina il proletariato in suo nome<sup>58</sup>.

L'effetto più avanzato di questa critica del pedagogismo kautskiano nei testi tardivi di Althusser (1978) si trova in «Il Marxismo come 'Teoria finita'», un saggio in cui Althusser si situa al margine del quadro della teorizzazione marxista del politico. Sostiene che l'imperativo politico dettato dalla congiuntura è di «saper ascoltare la politica là dove nasce e si fa<sup>59</sup>»: cita le nuove lotte (ecologia, lotta delle donne, ecc.) che escono dal quadro della problematizzazione del movimento operaio e che sfuggono alla tradizionale distinzione marxista tra partito (organo della lotta politica) e sindacato (organo della

54 Ivi, pp. 378-379, tr. it. cit., pp. 51-52.

55 Questa critica della dominazione basata su una certa relazione pedagogica riecheggia la pedagogia degli oppressi di Paulo Freire della fine degli anni '60.

56 L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, pp. 304-305.

57 Ivi, p. 290, 307.

58 É. Balibar, *Écrits pour Althusser* cit., p. 108, tr. it. cit., p. 111.

59 L. Althusser, *Solitude de Machiavel* cit., p. 289.

lotta economica). Quest'ultima apertura è un indebolimento di tutta la teoria, perché è la teoria stessa che si riconosce come finita, e che ha difficoltà a totalizzare tutti i nuovi motivi di politicizzazione.

Ma sembra che questo motivo dell'«ascolto», che è una trasformazione dello slogan maoista «Chi non ha fatto un'inchiesta non ha diritto di parlare», trovi i suoi limiti nei testi di Althusser di questo periodo di crisi. In effetti, non si può non citare un manoscritto incompiuto del 1978, *Que faire?*, in cui Althusser dettaglia la sua concezione dell'intervista politica come una forma migliorata di teoria. Egli critica iniziative come quelle del giornale comunista *L'Humanité Dimanche*, che si accontentano di chiedere testimonianze sulle condizioni di vita e di lavoro delle classi lavoratrici<sup>60</sup>: questa forma di ascolto è solo un accumulo di materiale, quello che in epistemologia si potrebbe chiamare, seguendo Auguste Comte, un empirismo dispersivo. Il semplice ascolto non interattivo o «empirico-disperdente» non tiene conto del fatto che gli intervistati sanno più di quanto pensano di sapere, o sanno meno, a causa degli effetti ideologici che sperimentano. Il vero ascolto richiede una preparazione teorica e politica per decodificare o interpretare ciò che viene detto<sup>61</sup>. Un testo più vecchio, tratto dalla corrispondenza con la candidata parlamentare Maria-Antonietta Macciocchi<sup>62</sup>, paragonava il rapporto tra l'attivista della teoria e l'intervistato operaio al rapporto analitico tra lo psicoanalista e il paziente analizzato.

Ma, al di là di questa concezione dell'ascolto dell'intervista politica, è il resto del manoscritto *Que faire?* ad attirare l'attenzione e ad alimentare il sospetto di una teorizzazione pedagogica insormontabile dell'althusserismo. Althusser racconta i contributi di un servizio televisivo italiano sugli operai dell'Alfa Romeo, trasmesso per la prima volta alla fine del dicembre 1977. Inizia esprimendo la sua ammirazione per il livello di coscienza teorica e politica degli operai che, nonostante il loro isolamento in un'officina, sono ben consapevoli degli effetti prodotti su di loro dal sistema di produzione e del fatto che l'Alfa Romeo li tiene in isolamento e ignoranza per meglio sfruttarli, rendendo loro difficile raggiungere una giusta coscienza collettiva. Ma, aggiunge Althusser, questa coscienza incontra inevitabilmente dei limiti: per analizzare veramente la loro situazione, gli operai dell'industria automobilistica dovrebbero essere in grado di conoscere e capire ciò che succede negli altri rami della produzione, e anche di capire l'importanza dell'automobile nella riconversione strategica del capitalismo (cioè, capire che la trasformazione dei mezzi di trasporto, o il passaggio all'automobile per le masse operaie, si spiega non con il progresso tecnico, ma con un rovesciamento della strategia della lotta di classe borghese). Althusser sottolinea poi che «gli operai più coscienti dell'Alfa Romeo non potevano saperlo»<sup>63</sup>. In assenza di una conoscenza dei meccanismi del sistema di produzione, i lavoratori non possono comprendere pienamente il posto che occupano in un determinato ramo<sup>64</sup>. Questo argomento è ampiamente in linea con la tesi

60 L. Althusser, *Que faire?*, Paris, PUF, 2018, pp. 17-18, tr. it. di F. Carlino - A. Cavazzini, Milano, Mimesis, 2022, p. 27.

61 Ivi, pp. 18-19, tr. it. cit., p. 34.

62 L. Althusser, lettera a Maria Antonietta Macciocchi, 15 aprile 1968, in M.A. Macciocchi, *Lettere dall'interno del P.C.I. a Louis Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1969.

63 L. Althusser, *Que faire?* cit., p. 29, tr. it. cit., p. XXX.

64 Questo argomento sembra alimentare la critica che Rancière ribadisce in un testo recente denunciando nel pedagogismo kautskiano-althusseriano una forma di «ottundimento intellettuale»: per agire bisogna capire, e per capire bisogna capire la particolarità della nostra posizione all'interno dei rapporti di produzione, e poi all'interno dell'evoluzione globale dei rapporti di produzione, e

di Kautsky sulla necessità di una teoria prodotta dall'esterno del movimento operaio: gli operai, intrappolati come sono in un posto nei rapporti di produzione, possono avere solo una visione limitata del movimento generale della storia e limiteranno le loro richieste a miglioramenti nei salari o nelle loro condizioni di lavoro.

Questa necessità di una teoria che sia informata dagli sviluppi contemporanei delle forme di sfruttamento attraverso le narrazioni dei lavoratori, è in linea con la critica di Althusser al pedagogismo kautskiano in *Marx nei suoi limiti*: Marx ed Engels hanno prodotto la loro teoria non fuori ma dentro il movimento operaio, grazie «all'incontro, cioè all'esperienza diretta e pratica, insomma personale, che hanno avuto, Engels in Inghilterra, dello sfruttamento della classe operaia [...], e delle prodigiose lotte operaie dello Chartismo, Marx, in Francia, della lotta politica di classe delle organizzazioni socialiste e comuniste»<sup>65</sup>. In altre parole, la teoria è stata modificata dall'idea di una teoria che adotta una posizione di classe: la teoria è ordinata dallo sviluppo nella congiuntura delle lotte politiche della classe operaia<sup>66</sup>.

È difficile giungere a una conclusione chiara sulla questione del rapporto di Louis Althusser con l'Illuminismo. Inteso nel senso stretto della filosofia francese del XVIII secolo, faceva parte dell'artiglieria teorica che Althusser utilizzò per completare Marx riguardo alla questione dell'ideologia e dello Stato. Inteso nel senso di «ideologia illuminista», cioè una forma di filosofia della storia inaugurata da Condorcet, esso rappresentava per Althusser un avversario teorico tanto più importante in quanto ha conquistato il movimento operaio in forma trasformata (l'evoluzionismo implacabile diffuso dai libri di testo stalinisti).

Ma, ancora più profondamente, l'Illuminismo rappresenta un problema interno all'impresa althusseriana: il progetto di diffusione del sapere inteso come liberazione e distruzione delle illusioni che, quantomeno a un livello molto generale, definisce l'Illuminismo, è consustanziale all'althusserismo. Da questo punto di vista, Althusser era una specie di *Aufklärer* comunista. Ha anche riconosciuto la rilevanza della critica al suo teoricismo pedagogista, in particolare riconoscendo i suoi effetti politici potenzialmente disastrosi nel dominio delle masse da parte di esperti socialisti, e ha cercato di integrarla nel suo pensiero, anche se in modo non facile.

Ma, alla fine, sembra che il suo teoricismo sia solo emendabile ma mai annullabile, e che solo un'appropriazione di massa della teoria e dei suoi effetti di allontanamento critico dall'ideologia possa corrispondere agli obiettivi di una politica emancipatrice.

---

così via all'infinito. Vedi J. Rancière, *La méthode de l'égalité*, in L. Cornu - P. Vermeren (dir.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Lyon, Éditions Horlieu, 2006, pp. 515-516.

65 L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* cit., t. I, 1994, p. 379.

66 Per una rapida rassegna, in uno spirito innegabilmente althusseriano, del percorso teorico-politico di Marx e delle sue continue rettifiche nella congiuntura, si veda É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 36-42, tr. it. di A. Catone, Roma, manifestolibri, pp. 13-18.

BALIBAR E L'EUROPA:  
IL PROGETTO  
DI UN SOCIALISMO DEMOCRATICO  
OLTRE LA NAZIONE

TERESA PULLANO

1. *Europa: ideologia e filosofia*

La questione europea occupa uno spazio importante nell'opera filosofica di Étienne Balibar. È allo stesso tempo un nodo teorico e il terreno politico della riflessione filosofica. Nella riflessione di Balibar, l'Europa è pensata come spazio politico, come soggetto e oggetto di una filosofia della storia, e come il risultato della dialettica costante tra lotte e movimenti sociali da una parte e processo istituyente dall'altra. Queste diverse dimensioni si devono leggere alla luce di due temi di fondo che caratterizzano il pensiero del filosofo francese senza essere costantemente esplicitati: l'Europa come costruzione ideologica e la filosofia dell'Europa. La funzione dell'Europa, nel pensiero di Balibar, è quella di rappresentare il piano della riproduzione dell'ordine e della struttura sociale. Al contempo, essa è il teatro del processo di interpellazione del soggetto, nel duplice senso del termine di formazione ideologica<sup>1</sup>. Indagare la questione dell'Europa significa, per Balibar, interrogarsi sul modo in cui la trasformazione della scena politica modifica, nella congiuntura presente, l'articolazione delle forme d'identificazione del soggetto a se stesso rispetto alle modalità di subordinazione al potere e all'autorità (il tema del cittadino come *subjectus*)<sup>2</sup>. Il riferimento teorico qui è al pensiero di Louis Althusser. La riflessione sull'Europa è l'occasione per Balibar di continuare la sua rilettura di due dei temi centrali di Althusser, quello dell'ideologia e quello del soggetto<sup>3</sup>.

L'Europa è al contempo il luogo e l'orizzonte, sempre aperto e aporetico, dell'interrogarsi filosofico. Il che non significa affatto un modo eurocentrico di pensare la filosofia, la sua essenza. Balibar afferma chiaramente che la sua filosofia prende le mosse dalla coscienza del processo di provincializzazione dell'Europa. Essa non è più il luogo di elaborazione dell'universale, se mai lo è stata. L'intera riflessione di Balibar sul colonialismo ha come obiettivo di portare in primo piano, nell'analisi dell'oggetto politico e filosofico che è l'Europa, il rimosso della violenza che essa ha esercitato sugli altri

1 É. Balibar, *Althusser's dramaturgy and the critique of ideology*, «Differences» 26 (2015), 3, pp. 1-22.

2 É. Balibar, *Citizen subject*, «e-flux journal» 77 (2016), consultato il 28.06.20:  
<https://www.e-flux.com/journal/77/77371/citizen-subject/>

3 L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, «La Pensée» 151 (1970), pp. 3-38.

continenti. Questa violenza è denunciata anche nelle sue forme contemporanee, come violenza che si esercita su coloro che sono costruiti come altri, i migranti. Da qui derivano le categorie di neo-razzismo o razzismo universale e quella di *apartheid* europea. Balibar definisce il razzismo come un insieme di pratiche e di discorsi che implicano delle teorie razziste e la costruzione di una comunità razzista. Parlare di neo-razzismo indica, per Balibar, una nuova egemonia del discorso razzista nell'Europa di oggi<sup>4</sup>. Il dispositivo razzista e le pratiche coloniali sono sempre all'opera nella costruzione dell'Europa come comunità politica e nel suo rapporto con il mondo<sup>5</sup>. L'Europa, questa è la mia tesi, resta un problema filosofico per Balibar, al di là di ogni eurocentrismo e a partire da una molteplicità di angolazioni.

Una delle prospettive filosofiche che Balibar adotta rispetto all'Europa è quella della crisi. Si tratta di un *topos* della filosofia continentale, dall'Husserl della *Crisi*<sup>6</sup> alle riflessioni di Jacques Derrida in *L'altro capo*<sup>7</sup>. I temi della relazione tra la filosofia, la sua struttura, il *logos* e la storia europea, così come la capacità dell'Europa di avere uno sguardo riflessivo su di essa, sono un problema ricorrente nella filosofia politica continentale contemporanea, come ricorda Roberto Esposito<sup>8</sup>. L'Europa di Husserl è una realtà costantemente dialettica, in quanto sdoppiamento dell'origine in una dimensione empirica e in una trascendentale. La sua finalità, il suo *telos*, rimane solo una direzione orientativa che resta tuttavia sempre inaccessibile, ed è proprio questo paradosso che Derrida definisce come «l'altro capo». Il lavoro di Etienne Balibar, pur iscrivendosi nella tradizione di una filosofia su e per l'Europa, vi occupa un posto eccentrico e unico. Il lavoro su Marx, nelle varie fasi del pensiero del filosofo francese, e quello sull'Europa si nutrono l'uno dell'altra. La mia tesi è che il pensiero di Balibar sull'Europa propone una filosofia dell'Europa a partire da Marx.

## 2. Europa come spazio-tempo

Il pensiero di Balibar sull'Europa non si può leggere come separato dal resto della sua opera filosofica. Il filosofo francese propone delle categorie teoriche attraverso le quali leggere l'Europa come terreno politico contemporaneo. Queste categorie riguardano l'Europa come spazio, come temporalità storica, come ideologia e come strategia, in quanto campo di scontro tra varie lotte e progetti egemonici.

Il tema dell'Europa come spazio politico si declina, per Balibar, intorno alla coppia concettuale di alterità e di identità. La definizione, sempre impossibile, delle frontiere geografiche dell'Europa mette in discussione il suo rapporto con se stessa, o la questione dell'identità stessa dell'Europa. La dinamica della costruzione dell'Europa come comunità politica implica la costante messa in discussione del suo rapporto con l'alterità. Il se

4 É. Balibar - I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997, tr. it. di M. Di Meglio, Trieste, Asterios, 2020.

5 É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, Paris, La Découverte, 2003, tr. it. di A. Simone - B. Foglio, Roma, Manifestolibri, 2004.

6 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, tr. it. di E. Filippini, a cura di E. Paci, Milano, Il Saggiatore, 2006.

7 J. Derrida, *L'autre cap*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, tr. it. di M. Ferraris, Milano, Garzanti, 1991.

8 R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016.

stesso dell'Europa, scrive Balibar, «non è nient'altro che la trama di interazioni, di relazioni e di forze, di dominazione e di resistenza, che la legano all'Altro, al non-europeo»<sup>9</sup>. Non esiste uno spazio europeo definito e delimitato una volta per tutte. Al contrario, l'Europa è uno spazio aperto, attraversato da differenti costellazioni geografiche e da identità multiple. Vi sono molteplici spazi geografici e culturali che si sovrappongono ed entrano in conflitto in Europa. Sono lo spazio euro-americano, quello euro-mediterraneo e quello euro-sovietico. Non vi è dunque una, ma più case comuni in Europa<sup>10</sup>. Inoltre, lo spazio europeo è sempre liminale, di frontiera. L'Europa è un'area di intersezione tra spazi-mondi molteplici e dunque essa è articolata e frammentata dalle frontiere che, attraversandola, la costituiscono. Si tratta di frontiere sociali invisibili sulla mappa ma rese materiali dalle pratiche sociali e di gestione amministrativa e giuridica<sup>11</sup>. L'approccio di Balibar all'Europa è dunque radicato all'interno di una concezione relazionale e sociale dello spazio geografico. Questo aspetto meriterebbe di essere approfondito, anche in relazione ai dibattiti contemporanei nell'ambito degli studi urbani e della geografia critica.

Lo spazio dell'Europa è costantemente costruito e ricostruito, è dunque dinamico e muta con il cambiare dei rapporti di forza politici e sociali. Il lavoro di Etienne Balibar sullo spazio europeo si concentra sulla categoria di frontiera, da un lato, e sulla coppia concettuale di mondializzazione e colonizzazione dall'altro. La frontiera non è più una demarcazione giuridica e amministrativa iscritta in un territorio. È diventata mobile ed estende i suoi effetti agli spazi che sono situati, in modo convenzionale, all'interno e all'esterno dell'Europa. L'Europa si caratterizza dunque piuttosto come uno spazio sul quale si proiettano le frontiere mondiali o i tentativi di ridefinirle e non come la somma di territori nazionali chiaramente delimitati. Per Balibar, la sfida della costruzione europea risiede precisamente nella sua capacità, o meno, di costituirsi come spazio politico. Solo se l'Europa riesce a istituirsi come spazio sociale, politico, ma anche materiale, ovvero a organizzare le tendenze all'opera nella mondializzazione e a costruire una relazione con l'altro, con il non-europeo, o con il mondo stesso, allora riuscirà a istituirsi come soggetto politico<sup>12</sup>. Il suggerimento di Balibar consiste nel pensare l'Europa come spazio di frontiera, o *borderland*, ovvero come spazio costituito da regioni che si sovrappongono. Balibar definisce la nozione di *borderland* come «il nome del luogo nel quale gli opposti si incontrano, del luogo nel quale gli stranieri sono al contempo stigmatizzati e inseparabili dalla nostra stessa 'identità', del luogo nel quale la nozione di cittadinanza, che implica al contempo una comunità e un'idea di universale, si confronta con le proprie antinomie»<sup>13</sup>.

Lo spazio europeo si costruisce attraverso relazioni che sono politiche, materiali e storiche. Non è solo la colonizzazione, ma sono soprattutto le lotte dei movimenti di decolonizzazione, ci dice Balibar, che hanno contribuito a modificare le frontiere del mondo. L'Europa post-coloniale è il risultato del processo di universalizzazione di quelle che erano le colonie e di provincializzazione dei centri del potere coloniale. Di conseguenza, «è impossibile rifiutare l'universalismo come restare fermi alla sua definizione

9 É. Balibar, *Europe at the limits*, «Interventions» 18 (2016), 2, p. 165 (tr. mia).

10 É. Balibar, *Es gibt keinen Staat in Europa: Racism and politics in Europe today*, «New Left Review» 186 (1991), 1, p. 10.

11 *Ibidem*.

12 É. Balibar, *Europe as borderland*, «Environment and Planning D: Society and Space» 27 (2009), pp. 190-215.

13 Ivi, p. 210 (tr. mia).

europea»<sup>14</sup>. La mondializzazione non è dunque unicamente quella del capitale e delle sue élite, ma è anche quella delle lotte post-coloniali che hanno trasformato la natura stessa dell'Europa. Lo spazio europeo è attraversato e strutturato dalla temporalità storica. Il lavoro di Balibar ci propone una vera e propria filosofia della storia. La rappresentazione della realtà spazio-temporale dell'Europa è un elemento della costituzione dell'Europa come ideologia. In particolare, la rappresentazione della temporalità europea costituisce una vera e propria teleologia, che propone una visione della finalità del progetto europeo stesso. Per Balibar, la dimensione temporale è stata sempre preponderante per l'Europa rispetto a quella geografica. Se l'Europa non si configura come uno spazio stabile e definito, di contro essa ha per lungo tempo svolto la funzione di centralizzatore del sistema mondiale, identificandosi con il potere e lo spirito di questo sistema, come direbbe Hegel<sup>15</sup>. Oggi l'Europa ha perso questo ruolo, a causa della sua provincializzazione, e questo movimento ha dato vita a una teologia rovesciata, che è quella della crisi permanente dell'Europa. Balibar mette in relazione la teleologia politica e la rappresentazione della storia che ne è correlativa, proponendo quella che definirei come la sua filosofia della storia. Scrive che:

Vi è una correlazione necessaria tra la scelta di alcune misure temporali e l'identificazione di certe rappresentazioni teleologiche. Questo deriva dal fatto che un modo privilegiato di leggere le teleologie della storia è quello di immaginare un processo circolare, nel quale si può affermare che una configurazione storica definita ritorna sulle condizioni della sua costituzione, per riprodurre l'origine o, più spesso, per mostrare lo spostamento o il rovesciamento di questa origine<sup>16</sup>.

Qual è la genealogia dell'Europa contemporanea? Balibar identifica tre cicli storici che possono fornire altrettante narrazioni del presente dell'Europa. Una prima rappresentazione della temporalità europea è ancorata nei due approcci della storia degli Annali, alla Braudel, e in quello della analisi storica del Sistema-Mondo come elaborata da Immanuel Wallerstein, con cui Balibar ha più volte collaborato. Si tratta di pensare un ciclo di lunga durata della storia europea come un susseguirsi di cicli di accumulazione capitalista che poi finiscono in un ciclo di provincializzazione dell'Europa, e questo periodo va dal 1492 al 2001. Nel corso di questo ciclo storico di lunga durata, l'Europa si è costituita come centro economico ma anche come capitale, come metropoli. Balibar vede negli attentati dell'11 Settembre 2001 la fine di questo ciclo lungo e l'apertura di una fase di guerre e di un processo di mondializzazione guidato dagli Stati Uniti e più in generale da attori non-europei, mentre l'Europa subisce le decisioni che vengono prese altrove. Balibar interpreta questo ciclo storico come il problema della relazione tra una struttura geopolitica fondata sull'articolazione tra centro e periferia (il capitalismo) e la forma-nazione. La differenziazione coloniale si iscrive precisamente all'interno della storia di questo processo di accumulazione e poi di provincializzazione.

L'esportazione della mondializzazione della forma-nazione, inventata dall'Europa, è stata uno strumento essenziale della provincializzazione stessa dell'Europa: «Si noti che la trasformazione progressiva della forma-nazione contro la dominazione delle

14 É. Balibar - F. Collins, *Europe, an «unimagined» frontier of democracy*, «Diacritics» 33 (2003), 3/4, pp. 36-44 (tr. mia).

15 É. Balibar, *The rise and fall of the European Union*, «Constellations» 21 (2014), 2, pp. 202-212.

16 Ivi, p. 203.



nazioni europee, che l'avevano inventata e che l'utilizzano per una lotta tra di loro per il dominio del mondo, è un elemento essenziale della trasformazione della storia del mondo»<sup>17</sup>. I due livelli, quello nazionale e quello internazionale o mondiale, sono sempre interconnessi per Balibar, come nella migliore tradizione della storiografia d'ispirazione marxista e internazionalista. Oltre al lavoro di Immanuel Wallerstein e della scuola americana del Sistema-Mondo, possiamo qui rievocare anche il lavoro del geografo francese Henri Lefebvre sulla mondializzazione. Una soluzione possibile di questo ciclo lungo della storia europea è la scomparsa del centro e la strutturazione delle relazioni mondiali a partire da reti transnazionali. L'interesse dello sguardo di Balibar sulle temporalità europee e mondiali risiede nella sua capacità di uscire dal quadro strettamente nazionale offrendo una visione complessa delle relazioni transnazionali nella quale i rapporti di potere e l'articolazione tra economia e politica giocano un ruolo essenziale nella determinazione delle forme, degli spazi e delle temporalità del politico. Balibar non è indifferente nei confronti della disfatta di uno dei due tipi di formazione sovra-nazionale, quella socialista e comunista. La forma liberale della costruzione sovranazionale, rappresentata dall'Unione europea, ha prevalso. Questa è la seconda narrazione, quella della temporalità breve dell'Europa, o ciclo breve, che inizia con la Seconda guerra mondiale e termina nel 1989, con la fine dell'Unione Sovietica. Balibar caratterizza questa fase della storia europea come quella del conflitto tra la forma nazionale e le ideologie del Ventesimo secolo, ovvero il fascismo, il comunismo e il liberalismo. Si assiste a un conflitto tra escatologie, ovvero ideologie che propongono un fine ultimo della costruzione politica, in particolare di quella dell'Europa. Anche il liberalismo, nella sua variante neoliberale, propone di realizzare un mondo senza storia, o della fine della storia, pacificato e immutabile<sup>18</sup>.

Una terza dimensione della temporalità europea riguarda la dimensione sociale dell'Europa. La divisione del continente in due blocchi rivali poneva la questione di immaginare un'alternativa al potere di attrazione della prospettiva comunista per l'Europa occidentale. Balibar descrive questa fase come quella di una lotta per l'egemonia in Europa tra diversi progetti ideologici. I movimenti sociali hanno avuto un ruolo essenziale nella rivendicazione dei diritti sociali in Europa occidentale. Intorno al 1989, due processi simultanei hanno avuto luogo in Europa: la fine della minaccia comunista e socialista all'Est e una rivoluzione passiva a Ovest, che ha eroso i diritti sociali acquisiti dalle lotte di classe precedenti. Il Trattato di Maastricht, nel 1992, ha iscritto il principio della libera concorrenza di mercato in modo quasi-costituzionale nel diritto europeo.

Vi è quindi un terzo ciclo storico, che è quello breve della storia dell'integrazione europea. Questo ciclo inizia nel 1950, con la Dichiarazione Schuman e l'istituzione della Comunità del Carbone e dell'Acciaio, e arriva a un punto critico con la crisi dell'eurozona nel 2009. Il modo in cui l'Unione europea ha gestito il rischio di fallimento della Grecia nel 2015 ha dimostrato la sua incapacità nel salvare uno dei suoi Stati membri da una situazione di crisi economica senza affossarlo in una crisi politica e sociale. L'Unione europea ha bisogno di essere rifondata, afferma Balibar, ma non c'è accordo sulla direzione verso la quale andare. Il periodo contemporaneo si caratterizza per il filosofo francese come un interregno, seguendo qui Gramsci, ovvero un periodo nel quale «il

17 Ivi, p. 204.

18 Ivi, p. 205.

vecchio mondo è già morto, ma il nuovo mondo non è ancora nato»<sup>19</sup>. Per comprendere questa fase e i suoi possibili sviluppi, Balibar ci invita a pensare insieme le divisioni dello spazio europeo e le biforcazioni della sua storia politica.

### 3. Balibar, Marx e l'Europa

Il pensiero di Balibar sull'Europa propone una griglia di lettura del presente e individua delle linee d'azione futura. Il suo lavoro sull'Europa si situa in uno sforzo più ampio di proporre piste teoriche e pratiche per rinnovare un pensiero di sinistra. Balibar critica le forze della sinistra europea per la loro incapacità di formulare un orizzonte d'azione politica al di là della nazione. Balibar scrive che:

[...] nella nuova divisione dei poteri tra gli Stati nazionali e le forze federaliste, la sinistra europea rivela la sua incapacità nel creare un orizzonte storico nuovo per l'emancipazione o per campagne in favore di eguaglianza e solidarietà al di là dei limiti degli Stati nazionali, Stati all'interno dei quali si sono formati i movimenti sociali e le lotte di classe.<sup>20</sup>

Balibar stesso, in un capitolo dedicato alla discussione del lavoro di Nicos Poulantzas, descrive la propria posizione negli anni '60 e '70 nei termini di eurocomunismo e quella di Poulantzas come neo-leninismo. Precisa che «queste etichette traducono piuttosto i modo in cui tendevamo a percepirci l'un l'altro piuttosto che l'effettiva distanza delle nostre posizioni»<sup>21</sup>. Nonostante questo, possiamo partire dall'eredità dell'eurocomunismo per comprendere l'evoluzione del pensiero di Balibar in relazione all'Europa e alla sinistra. Prima però soffermiamoci su due punti che Balibar indica come importanti nel testo su Poulantzas. Il lavoro di Balibar, come quello di Poulantzas, ha come punto di partenza una rielaborazione critica del marxismo in termini strutturalisti. L'orizzonte dell'opera di Balibar è dunque quello di una critica interna al pensiero marxista in merito alla relazione tra democrazia e socialismo. Possiamo dire che c'è un rapporto tra i dibattiti sull'eurocomunismo e il pensiero di Balibar sull'Europa? L'eurocomunismo si definisce come l'idea di una relazione consustanziale tra democrazia e socialismo. Questo si basa sulla constatazione che la democrazia liberale è stata realizzata in parte attraverso il contributo della borghesia ma in altra parte attraverso l'apporto dei movimenti sociali e della partecipazione di massa alla richiesta di estensione e ampliamento dei diritti. Secondo il ragionamento della corrente eurocomunista, le libertà formali «incarnano una forma limitata di democrazia (limitata dalla borghesia), ma si tratta di una forma che può essere migliorata attraverso l'azione delle masse popolari»<sup>22</sup>.

Questa è la posizione che Balibar sostiene nella sua discussione della relazione antinomica tra cittadinanza e democrazia. Per il filosofo francese, l'eredità delle rivoluzioni borghesi, realizzate a partire da rivendicazioni per l'eguale libertà (*égalité*), quest'eredità continua a esercitare un'influenza sulla condizione delle nostre democrazie

19 Ivi, p. 207.

20 Ivi, p. 210 (tr. mia).

21 É. Balibar, *Communisme et citoyenneté. Sur Nicos Poulantzas*, in *La proposition de l'égalité*, Paris, PUF, 2010, pp. 179-200.

22 H. Weber, *Eurocommunism, socialism and democracy*, «New Left Review» 110 (1978), pp. 3-14.

contemporanee. Questa forza s'identifica con una continua articolazione tra momenti insurrezionali e momenti costituenti, cosa che pone costantemente il problema del modo in cui l'universale si può realizzare all'interno della forma e dei limiti di una comunità organizzata dallo Stato<sup>23</sup>. Questo è il motivo per cui la categoria di cittadinanza, l'istituzione per eccellenza, riveste un ruolo centrale nel pensiero di Balibar. Essa permette l'articolazione delle domande insurrezionali dei soggetti politici con la dimensione dei diritti e quella statale. Balibar ha ragione quando dice che le etichette di eurocomunismo e neo-leninismo applicate al suo dibattito con Nicos Poulantzas negli anni '60 e '70 non rendono ragione delle sfumature, né del fatto che Poulantzas stesso era associato alla corrente eurocomunista, né tantomeno delle differenze che separano il pensiero e la storia politica di Balibar da figure come quelle di Enrico Berlinguer o Pietro Ingrao, due dei leader del Partito comunista italiano che vengono identificati con la corrente eurocomunista<sup>24</sup>. Balibar discute di questi temi in un testo su Althusser e il comunismo<sup>25</sup>. Althusser non aveva simpatie per l'idea di eurocomunismo, che vedeva come «una deriva democratica borghese»<sup>26</sup>. Per Althusser, la strategia di alleanza tra i partiti comunisti europei proposta da Berlinguer era in opposizione con la linea delle masse. L'altro punto di frizione di Althusser con l'eurocomunismo consiste nella relazione tra il Partito e lo Stato. Balibar scrive che:

Althusser spiega senza esitazioni che la «fusione» del Partito e dello Stato costituisce l'elemento comune alla deviazione staliniana del marxismo (e di fatto del comunismo) e alla politica «socialista» che potrebbe emergere dalla costruzione di un'alleanza politica tra comunisti e socialisti, o in generale tra partiti «borghesi», sul terreno istituzionale. Ecco perché i comunisti non devono giocare questo gioco: perderebbero la classe operaia e al contempo si perderebbero essi stessi.<sup>27</sup>

Balibar precisa che non era d'accordo con Althusser su questo punto: «Io avevo obiettato che questa tesi non era compatibile con il modo in cui la teoria degli 'apparati ideologici dello Stato' permette di pensare cos'è un 'partito', e continuo a pensarlo anche oggi»<sup>28</sup>. Il tema dello Stato, e del modo in cui la teoria politica marxista lo pensa, è al centro dello scontro tra Balibar e Poulantzas. La questione dello Stato, di come pensarne l'evoluzione, mi sembra centrale per capire il lavoro di Balibar sull'Europa e la possibilità di una teoria politica di sinistra sull'Europa o, per dirlo altrimenti, per pensare un'Europa nei termini di un socialismo democratico. Già a partire dagli anni '70, sia Balibar che Poulantzas diagnosticavano un nuovo rapporto di forze, «nel momento in cui lo Stato egemonico, quello della borghesia capitalista, è stato messo in difficoltà dall'internazionalizzazione del capitale [...], e ha reagito al declino della sua efficacia economica attraverso una svolta autoritaria più o meno accentuata e mascherata da discorso 'liberale'»<sup>29</sup>.

La riflessione di Balibar sull'Europa mi pare il prolungamento dei dibattiti dell'epoca sull'evoluzione dello Stato al di là del quadro nazionale. L'Europa è, per Balibar, la scala

23 É. Balibar, *Citizenship*, London, Polity Press, 2015, p. 5.

24 Cfr. la voce *Eurocomunismo* dell'Enciclopedia Treccani.

25 É. Balibar, *Althusser et le communisme*, «La Pensée», 2 (2015), 382, pp. 9-20.

26 Ivi, p. 16.

27 Ivi, p. 19 (tr. mia).

28 *Ibidem* (tr. mia).

29 É. Balibar, *Communisme et citoyenneté. Sur Nicos Poulantzas* cit.

a partire dalla quale ripensare la questione della relazione tra le istituzioni, o lo Stato, e le domande di democrazia radicale. Balibar indica, su questo, un punto di convergenza nel pensiero relazionale dello Stato sviluppato da Nicos Poulantzas e questo per il fatto che «solo una tale concezione permette di mettere fine al mito dell'esteriorità delle forze rivoluzionarie (partiti e movimenti) rispetto al funzionamento dello Stato nel capitalismo avanzato»<sup>30</sup>. Interrogarsi sulle trasformazioni dello Stato nel momento della trasformazione della nazione significa anche, per Balibar, analizzare il modo in cui questa trasformazione influenza la definizione stessa delle classi. La mia tesi è che il lavoro di Balibar sull'Europa, sulla trasformazione della nazione e della cittadinanza su scala sovranazionale, sia da leggere come il prolungamento della sua riflessione all'interno del marxismo strutturalista. Si tratta qui di proseguire la riflessione, interna al marxismo critico, sulle possibilità, nel quadro delle istituzioni della democrazia liberale, di costruire dei passaggi verso una via europea al socialismo democratico. Lo Stato non è altro che l'effetto istituzionale dei rapporti sociali. Balibar scrive: «I rapporti sociali di cui parliamo non possono essere ridotti ai rapporti di classe o ai rapporti di produzione e di riproduzione dello sfruttamento [...]: si tratta anche, in modo autonomo, o se vogliamo sovradeterminato di rapporti ideologici»<sup>31</sup>. Si capisce dunque meglio l'importanza della dimensione ideologica del processo di integrazione europea: questo interviene nella produzione di effetti statuali a partire dalla trasformazione delle classi stesse su scala sovranazionale. Questo è quello che Balibar definisce come la doppia scena della politica nella storia: il combinato di rapporti di classe e di relazioni simboliche.

---

30 Ivi, p. 181 (tr. mia).

31 Ivi, p. 182 (tr. mia).

# LINGUAGGIO E SOGGETTIVITÀ IN SPINOZA

DOMENICO BERNI

## 1. *Linguaggio e uso*

Quando, discutendo la possibilità di definire sacri i testi biblici, Spinoza afferma che il significato delle parole dipende soltanto dall'uso, è facile per il lettore o la lettrice considerare tale affermazione una semplice ripresa di una tesi già discussa nei precedenti capitoli del *Trattato teologico-politico*. In effetti, nel presentare il metodo della *Scriptura sola*, attraverso il quale egli si propone di ricostruire il pensiero degli autori dei testi sacri esclusivamente attraverso l'analisi critica dei testi stessi, l'uso della lingua viene individuato come la principale risorsa per determinare il significato delle parole e dei discorsi. Tuttavia, leggendo più attentamente i passi in questione, si rileva che questo nuovo riferimento all'uso non sia del tutto assimilabile a quelli presenti nella trattazione della storia della scrittura, poiché sembra racchiudere una caratterizzazione ulteriore circa l'essenza del linguaggio, ancorché non del tutto sviluppata. Nel capitolo dodici si legge:

Le parole hanno un determinato significato solo in base all'uso, e se, secondo questo loro uso, sono disposte in modo che gli uomini che le leggono siano mossi alla devozione, allora quelle parole saranno sacre, e sarà sacro anche il libro scritto con tale disposizione di parole<sup>1</sup>.

Nel capitolo sette, invece:

La storia della Scrittura deve contenere la natura e le proprietà della lingua nella quale furono scritti i libri della Scrittura e che i loro autori erano soliti parlare. Così potremo trovare i sensi che ciascun discorso può ammettere secondo il comune modo di parlare [*ex communi loquendi usu*]<sup>2</sup>.

Dal punto di vista di una teoria del linguaggio, la discussione circa il metodo della *Scriptura sola* pone la storicità del testo biblico, quella delle lingue in genere e delle loro categorie; non a caso, la storia della scrittura si compone tanto delle informazioni

---

1 B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XII, 5, tr. it. di A. Dini, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, p. 947. D'ora in avanti tutte le citazioni dalle opere di Spinoza saranno tratte da questa edizione. Verranno utilizzate le seguenti abbreviazioni: CM = *Cogitata metaphysica*, ET = *Ethica*, TTP = *Tractatus theologico-politicus*.

2 TTP, VII, 5, p. 821.

circa la lingua e la grammatica ebraica quanto di quelle relative alla storia e alla cultura dei parlanti. Da questa prospettiva, il primo frammento proposto introduce un'importante differenza, poiché in esso la significazione viene pensata non soltanto all'interno delle consuetudini linguistiche, ma come relazione fra alcuni atti linguistici e una serie di comportamenti o condotte ad esso conseguenti. Viene spontaneo richiamare le tesi dell'ultimo Wittgenstein, il quale evidenzia, nelle *Ricerche filosofiche*, l'equivalenza fra significato e uso<sup>3</sup>, e pensa l'essere del linguaggio come un insieme di molteplici relazioni fra le *forme di vita* e quanto definisce *giuochi linguistici*, indicando con questa espressione tanto i numerosi modelli di linguaggio introdotti nel corso della sua indagine, quanto «tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività da cui è intessuto»<sup>4</sup>:

Qui la parola «giuoco linguistico» è destinata a mettere in evidenza che *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita<sup>5</sup>.

Qualcuno potrebbe obiettare che la condizione della sacralità delle parole segue da una definizione di sacro che è già pratica: «[s]i dice sacro e divino ciò che è destinato all'esercizio della pietà e alla religione»<sup>6</sup>, dunque non saremmo autorizzati a considerare immediatamente le parole di Spinoza come una caratterizzazione dell'aver luogo del senso. D'altra parte resta vero che, quantomeno in questo caso, tale relazione fra usi linguistici e modi di vita esiste, ed è essa a costituire la determinazione del significato. Si tratterà di chiedersi, dunque, se e in che misura essa possa essere generalizzata, e di cercare nell'opera di Spinoza i luoghi che rendono possibile questa generalizzazione.

## 2. Il corpo - mente come segno

Poco prima di iniziare la trattazione degli affetti, Spinoza condensa in una frase la sua riflessione circa l'essenza del linguaggio, sviluppata per lo più in due importanti scoli della seconda parte dell'*Etica*: «l'essenza delle parole e delle immagini è costituita da soli movimenti corporei»<sup>7</sup>. Sebbene affermazioni simili abbiano indotto alcuni interpreti a negare qualsiasi ruolo del linguaggio nella riflessione spinoziana<sup>8</sup>, credo che una tale affermazione segnali piuttosto l'esigenza di riconoscere al linguaggio uno statuto problematico all'interno del sistema, e, quindi, imponga di comprenderlo come una variabile del progetto di liberazione che Spinoza edifica nella sua opera maggiore<sup>9</sup>.

L'opera di Lorenzo Vinciguerra costituisce un riferimento prezioso, in tal senso. A partire dall'analisi di alcuni postulati della fisica dei corpi, egli rintraccia, infatti, la presenza di una riflessione semiotica originale nell'opera di Spinoza, fondata sul concetto di *vestigium*:

3 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, tr. it. di R. Piovesan - M. Trincherò, a cura di M. Trincherò, Torino, Einaudi, 2014, p. 28.

4 Ivi, p. 10.

5 Ivi, p. 17.

6 TTP, XII, 1, p. 947.

7 ET, II, sc. 49.

8 Poiché esse sarebbero inevitabilmente partecipi dell'ordine estrinseco dei corpi. Si veda D. Savan, *Spinoza and language*, «The Philosophical Review» 67 (1958), pp. 212-225.

9 A tal proposito, si vedano: ET, II, 23; ET, III, sc. 2; ET, V, 29 e 30, nonché il lavoro di Gilles Deleuze.

Quando una parte fluida del corpo umano è determinata da un corpo esterno in modo da colpire spesso un'altra parte molle, ne cambia la superficie e le imprime, per così dire, certe *tracce* [*vestigia*] del corpo esterno che la spinge<sup>10</sup>.

Le tracce sono alla base della produzione delle *imagines rerum* o affezioni del corpo<sup>11</sup>— l'immagine è ciò che si ottiene quando una parte fluida del corpo ne incontra una molle che reca su di sé la traccia di un corpo esterno — esse, a loro volta, costituiscono il necessario correlato corporeo delle idee immaginative con le quali la mente immagina come presente il corpo affettante. Il cosiddetto parallelismo viene così riletto da Vinciguerra come l'espressione di una struttura naturalmente semiotica del corpo-mente modale.

Come la traccia non è l'immagine, però, l'immagine non è il segno. Quest'ultimo si origina attraverso una sintesi operata dall'abitudine e dalla memoria a partire dalla stratificazione delle affezioni:

Il segno è il risultato di un processo di polarizzazione e di mineralizzazione, corrispondente ad un indurimento dell'immagine. Più duro, più stabile dell'immagine sempre in qualche modo vagula e tremula, il segno riesce a dar corpo ad un'abitudine, a rappresentare una legge. Così come la traccia è la parte concava del corpo, così il segno è quel rilievo che l'immagine assume attraverso il lavoro dell'immaginazione<sup>12</sup>.

Il modo di essere del segno è dunque quello di un'immagine comune, che si origina quando il numero dei corpi affettanti sovrasta la capacità della mente di considerare adeguatamente le loro differenze ed essa ne trattiene esclusivamente le caratteristiche più ricorrenti<sup>13</sup>. Non è casuale, quindi, — prosegue Vinciguerra — che la parola *imago* compaia esclusivamente al plurale, poiché il segno si dà esclusivamente nella relazione fra le immagini di cui è sintesi e nella relazione fra i segni stessi, come risulta dagli esempi dello scolio della proposizione 18 della seconda parte.

Ma non è tutto: in questo scolio viene descritto come una certa immagine sonora venga associata all'immagine di una cosa. L'identificazione dell'immagine sonora /*pomum*/ con quella del frutto avviene nella mente di un romano, un individuo in grado di comprendere il segno in quanto tale, cioè un interprete. Il termine segnala che la significazione non si origina nel singolo parlante, al contrario, è l'esito di una pratica collettiva, di una forma di vita comune: non a caso Spinoza afferma che, nel determinare il significato di una parola, dobbiamo chiederci in primo luogo cosa essa significhi per il *volgo*<sup>14</sup>. In altri termini, se il romano può associare il suono /*pomum*/ con l'immagine della mela, è solo perché tale identificazione si era già costituita nella comunità dei parlanti latino. Infatti, se consideriamo la questione dal punto di vista della fisica, osserviamo che la possibilità delle immagini comuni passa tanto per la particolare struttura del corpo, quanto per la presenza di alcune regolarità nell'ordine degli incontri<sup>15</sup>:

10 ET, II, post. 5. Ho modificato la traduzione di Sangiacomo, traducendo *vestigia* con «tracce», in quanto il termine viene tradotto in questo modo da Vinciguerra.

11 ET, V, 1.

12 Ivi, p. 126.

13 ET, II, sc. 1 40.

14 CM, I, 6.

15 Dal momento che non si distingue affatto, nella sua struttura, da una qualsiasi immagine particolare.

Il segno incarna una *regola* alla quale l'interprete si rapporta. È dunque predicabile, vale a dire, nel primo senso del verbo *praedicare*, che «esso si dice pubblicamente» di una pluralità, cioè di un'infinità di singolari, nella misura in cui è praticabile pubblicamente nella comunità di senso alla quale appartiene<sup>16</sup>.

Questa breve ricognizione della teoria spinoziana delle affezioni spiega adeguatamente, forse, i riferimenti all'uso presenti nel TTP. Tale concetto traduce infatti sul piano dell'analisi storica e linguistica la sintesi delle immagini operata dall'abitudine che Spinoza descrive dal punto di vista fisico. Ma in che modo il processo di costituzione del segno rende conto dell'esempio circa il senso della parola «sacro»? Se le parole che udiamo sono immagini sonore risultanti dalla tracciatura delle parti molli del nostro corpo ad opera di un corpo esterno, esse costituiscono immediatamente una *disposizione* degli Individui che compongono il nostro corpo, ossia una variazione delle loro velocità relative che conserva la *ratio* che definisce la nostra individualità. Questa messa in movimento del corpo produce necessariamente delle modificazioni nei corpi che lo circondano, da cui segue l'impossibilità di scindere un atto linguistico dal sistema di pratiche di vita nel quale si iscrive:

le immagini delle cose sono, come abbiamo detto, le affezioni stesse del corpo umano, cioè i modi in cui il corpo umano è affetto dalle cause esterne ed è disposto a fare questo o quello<sup>17</sup>.

Viene ora da chiedersi se sia possibile l'esistenza di un corpo a prescindere da questa rete di relazioni, o pratiche, traccianti. Se si intendono – come fa Vinciguerra – la durezza e la mollezza come nozioni comuni a tutti i modi estesi che esprimono la minore o maggiore attitudine di un corpo qualsiasi a essere tracciato, e ricordando che la fisica spinoziana non ammette il vuoto né l'esistenza di corpi assolutamente duri, si ottiene che non è possibile pensare a un corpo che non sia tracciato, dunque le affezioni non si iscrivono sul corpo come su un sostrato ma, al contrario, lo costituiscono come tale: «*il corpo non è il supporto di affezioni, ma il loro rapporto stesso*»<sup>18</sup>. In altre parole, l'utilizzo del termine *affectio* per indicare sia le modificazioni della sostanza che le modificazioni del corpo risponde a una precisa scelta teorica, volta ad affermare una concezione relazionale degli individui, che, date le caratteristiche del rapporto corpo-mente, riguarderà anche la natura della realtà mentale. La mente è, infatti, l'idea che ha per oggetto il corpo, o meglio, poiché il corpo umano è un rapporto tra innumerevoli individui di complessità inferiore, essa è un'idea complessa, una sintassi di idee che corrispondono a questi infiniti individui. Se le affezioni corporee sono il necessario supporto materiale delle idee immaginative, dunque – utilizzando – una terminologia posteriore a Spinoza significanti, e le idee dell'immaginazione significati, è necessario concludere che la mente emerge come sintesi dei significati corrispondenti alla rete di segni in cui il corpo è preso. O, utilizzando la terminologia di Vinciguerra, che l'interprete si costituisce come tale operando su concatenamenti di segni che egli non ha direttamente creato. Tuttavia, è altrettanto vero che questi concatenamenti vengono modificati di ritorno dalla sua attività interpretativa, dal momento che l'interprete comprende i segni partecipando alla loro produzione in quanto immagini comuni. Inoltre, poiché ciascun individuo si compone

16 L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, Paris, Vrin, 2005, p. 221 (tr. mia).

17 ET, III, 32.

18 L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS, 2012, p. 25.



con altri dando vita a individui di complessità superiore, si deve concludere che l'interprete non coincide con la persona psicologica, ma si tratta di una realtà al tempo stesso singolare e multipla, che nasce al crocevia di relazioni semiotico-causali acentriche, di usi linguistici e pratiche di vita che coinvolgono i corpi differenzialmente.

### 3. *L'immaginazione transindividuale*

Nell'opera di Gilbert Simondon, che ha introdotto il concetto, il transindividuale rende conto della reciproca implicazione tra i processi di costituzione della realtà psichica e di quella sociale all'interno di un più generale ripensamento dell'essere, fondato sulla messa in discussione del primato tradizionalmente accordato all'ente individuale in favore di un rinnovato concetto di individuazione, senza principio né compimento. Il tentativo di Simondon, che qui può soltanto essere enunciato, è infatti quello di «cogliere l'ontogenesi in tutta la sua realtà, dunque di conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'individuazione a partire dall'individuo»<sup>19</sup>. In questa prospettiva, il transindividuale intende superare i dualismi attraverso i quali è stata concepita la modalità di esistenza dell'essere umano, e concepire adeguatamente la natura costitutiva delle relazioni fra individuo e ambiente:

Le due individuazioni, la psichica e la collettiva, stanno in un rapporto di reciprocità e consentono di definire la categoria del transindividuale: quest'ultima intende dar conto dell'unità sistematica dell'individuazione interna (psichica) e dell'individuazione esterna (collettiva). Il mondo psico-sociale del transindividuale non è il sociale grezzo né l'interindividuale; presuppone piuttosto una autentica operazione di individuazione a partire da una realtà preindividuale, connessa agli individui e capace di determinare una nuova problematica<sup>20</sup>.

Il concetto di transindividuale è stato accostato a Spinoza da parte di interpreti inclini a considerare la sua filosofia come una ontologia della relazione<sup>21</sup>. Questa locuzione, apparentemente paradossale, si applica a quei sistemi che pongono l'impossibilità di considerare gli enti, o i termini, precedenti alle relazioni che sussistono fra di essi, e fa riferimento, nel caso di Spinoza, alla teoria del modo, nella misura in cui esso passa all'esistenza attraverso un intreccio infinito di cause e vi permane grazie a un'incessante interazione con gli altri modi esistenti:

*L'esse in alio* del modo deve essere inteso come rinvio non a un sostrato, ma a una trama relazionale senza la quale non potrebbe né essere né essere pensato: il modo è dunque costitutivamente apertura e relazione, e questo su un duplice piano, quello dei corpi e quello delle menti<sup>22</sup>.

19 G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*, Paris, Editions Aubier, 1989, tr. it. di P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2001, p. 27.

20 Ivi, p. 34.

21 Si vedano É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018; V. Morfino, *Immaginazione e ontologia della relazione: note per una ricerca*, «Etica & Politica / Ethics & Politics» 16 (2014), pp. 142-161.

22 V. Morfino, *Immaginazione e ontologia* cit., p. 144.

Tale lettura evidenzia la distanza dalla concezione aristotelica o cartesiana della sostanza spinozista, né *ens perfectissimum* né sostrato, ma totalità aperta delle relazioni causali che intercorrono fra i modi stessi:

la sostanza (*aliter* Dio, o la Natura) non «precede» gli individui, essa non è nient'altro che la loro molteplicità. Essa designa identicamente il processo infinito della produzione di individui e l'infinità delle connessioni causali che esistono fra di essi<sup>23</sup>.

La proposta di Vittorio Morfino di applicare la categoria di transindividuale al primo genere di conoscenza ne restituisce efficacemente le implicazioni e offre una cornice rigorosa alle riflessioni sul linguaggio che ho cercato di articolare finora. In primo luogo, egli sottolinea il rifiuto del modello cartesiano del *cogito*, nel quale l'immaginazione ha il ruolo di frontiera fra il mondo esterno e la coscienza soggettiva, che implica di non poter considerare l'immaginazione come una facoltà individuale<sup>24</sup>. Ciò ha importanti ripercussioni dal punto di vista della teoria del linguaggio, nella misura in cui impedisce *a priori* che esso possa venire considerato come mero veicolo intersoggettivo di trasmissione di un pensiero che nasce all'interno della coscienza individuale:

E qui forse tocchiamo la più profonda ragione dell'irriducibilità di Spinoza al paradigma binario cartesiano: il suo anti-individualismo, che rende impossibile proporre una netta separazione tra interiorità del pensiero ed esteriorità del segno sotto il primato della prima [...] Il segno (il linguaggio nella tradizione cartesiana) non è il veicolo intersoggettivo del pensiero (che si dà nella nudità ante-comunicativa del cogito), ma è ciò che emerge da una sintassi di immagini e di concatenazioni mnemoniche inseparabile dal corpo e dalle sue pratiche, sintassi che non ammette una fondazione individualistica [...] E il pensiero allora non è l'altro della trama dell'immaginazione, della memoria e del linguaggio, ciò che accade in uno spazio privato, ma è l'elemento cognitivo di questa stessa trama: non è ciò che precede la relazione, ma ciò che è implicato dal punto di vista cognitivo nella relazione, non riducibile per sua natura allo spazio di interiorità di un cogito<sup>25</sup>.

Morfino problematizza poi quelle letture che, riconoscendo l'impossibilità di concepire l'immaginazione come facoltà individuale, la riferiscono a un soggetto collettivo, organizzato secondo gli stessi principi alla base dell'individualità umana<sup>26</sup>. È il caso dell'interpretazione della storia del popolo ebraico proposta da Laurent Bove, che individua in Mosè «l'immaginazione costituente del popolo ebraico», ossia l'istanza attraverso la quale questo si organizza in una forma statuale, dotandosi di leggi e istituzioni stabili:

E l'intuizione di Mosè – che era in sintonia quasi totale con lo spirito del suo popolo, di cui condivideva i pregiudizi – fu di prescrivere agli ebrei, in quelle condizioni, qualcosa che non potesse entrare in contraddizione con le loro abitudini, ma che, al contrario, le rendesse pienamente efficienti, sul piano politico, per il benessere materiale del popolo. Mosè immagina quindi ciò che il popolo ebreo (il complesso dato dei costumi e delle

23 É. Balibar, *Spinoza politique* cit., p. 219.

24 È il *cogito*, infatti, che definisce uno spazio di interiorità in grado di delimitare una volta per tutte i limiti dell'individuo. Cfr. V. Morfino, *Immaginazione e ontologia* cit., p. 149.

25 V. Morfino, *Immaginazione e ontologia*, cit., p. 149.

26 Ivi, p. 140.

abitudini acquisite) non era stato capace di immaginare senza di lui, cioè delle istituzioni stabili per il nuovo Stato. Mosè è l'immaginazione produttiva del corpo del popolo ebreo che si eleva, attraverso di lui, ad un grado maggiore di complessità<sup>27</sup>.

I limiti di questa lettura risiedono nell'omogeneità fra l'immaginazione del popolo ebraico e quella di Mosè, necessariamente posta quando essa viene pensata come facoltà di un soggetto collettivo; al contrario, l'immaginario del popolo ebraico appare essere il risultato della sedimentazione di abitudini e credenze, non riconducibili a una razionalità unitaria, nemmeno dialettica<sup>28</sup>. Ciò è particolarmente rilevante nel caso della sedizione violentemente repressa da Mosè, secondo Spinoza all'origine dell'istituzione della casta dei Leviti e quindi della crisi dello Stato ebraico, la quale risulta difficilmente intelligibile assumendo l'organicità di Mosè ai processi di auto-organizzazione del suo popolo:

L'immaginazione che conduce il popolo ebraico all'adorazione del vitello d'oro non è per nulla omogenea al piano mosaico, ma, anzi, si trova in aperto conflitto con esso: in essa sono depositati strati di temporalità differenti (di un'organizzazione tribale della società e di un immaginario totemico), che Mosè non combatte certo da profeta disarmato<sup>29</sup>.

E ancora:

il conflitto e la soluzione istituzionale fornita da Mosè attraverso la rottura di quella che Israel chiama un'«égalité politique tribale» con la distinzione puro/impuro che eleva la tribù dei Leviti al di sopra delle altre, genera uno stato di sedizione permanente, e da qui nascono una serie di conseguenze storiche la cui logica non può essere ricondotta a quella di un'immaginazione costituente.<sup>30</sup>

Come si è già visto, l'identità sostanziale degli attributi impone di assegnare alla mente la medesima struttura relazionale che pertiene al corpo. Se la sostanza estesa si organizza in molteplici individualità costituite dalla stratificazione delle tracce, altrettanto deve dirsi, quindi, dell'immaginazione, di cui le tracce sono il necessario supporto corporeo. In questo senso, il transindividuale rappresenta un paradigma più adatto per concepire l'immaginazione, perché in luogo di unificare le menti individuali nella prestazione di un soggetto collettivo, la considera il campo all'interno del quale si producono individuazioni multiple, ciascuna allo stesso tempo singolare e collettiva:

temperamento, disposizione, lingua, formazione, costumi, classe sociale entrano nella costituzione dell'immaginazione individuale, e questo non perché l'individuo sia permeato da una qualche forma di immaginazione collettiva, ma perché il corpo umano, composto da moltissimi individui, entra in composizioni più complesse, appartiene simultaneamente a più strati di individualità, ed è quindi affetto da strati di affezioni differenti<sup>31</sup>.

27 L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2002, p. 229.

28 Come lascia pensare l'interpretazione di Bove, secondo la quale Mosè produrrebbe il passaggio dall'*in sé* delle abitudini e dei costumi del popolo ebraico al *per sé* delle istituzioni statali. Si veda il già citato Morfino, *Immaginazione e ontologia cit.*, p. 154.

29 V. Morfino, *Immaginazione e ontologia cit.*, p. 160

30 Ivi, pp. 160-161.

31 Ivi, p. 156.

#### 4. Il rapporto linguaggio-potere

Il paradigma transindividuale presuppone e rimarca la continuità fra l'ontologia e la politica spinoziana, dunque andranno ora esaminate le implicazioni politiche della semiotica di Spinoza. Ogni atto linguistico è, d'altronde, parte di un affetto, e dunque interviene nella definizione di quella *multitudinis potentia* che costituisce l'oggetto di analisi della riflessione politica di Spinoza, in quanto fondamento di qualsiasi ordinamento statale.

In un recente articolo, Laurent Bove si concentra sul metodo di interpretazione della scrittura, di cui sottolinea il valore rispetto alla congiuntura europea del XVII secolo. Esso viene elaborato, infatti, con il proposito esplicito di «liberare la mente dai pregiudizi dei teologi», che contaminano il corpo della moltitudine con affetti di paura affinché essa sia più facilmente manovrabile. I discorsi teologici producono individui assoggettati; utilizzando una locuzione posteriore, si può dire che Spinoza individui nella teologia un *Apparato ideologico di Stato*, ossia un sistema di istituzioni funzionale alla riproduzione dei rapporti di dominio che strutturano il campo sociale<sup>32</sup>. Secondo Bove, contrapponendo alla Verità teologica il senso dei discorsi, Spinoza riconduce la Scrittura agli effetti pratici che essa è in grado di produrre relativamente alla costituzione di una forma di vita comune e democratica. Ciò detto, la teoria spinoziana del linguaggio offre forse un elemento ulteriore su cui basarsi per comprendere «come l'interpretante della relazione semiotica possa essere il nodo di una modifica emancipatrice del regime di potenza e, così, di una reversibilità della relazione di potere»<sup>33</sup>, che, inoltre, costituisce per certi versi la condizione di possibilità dello stesso metodo della *Scriptura sola*.

Riporto a questo proposito un passo del capitolo VII del *Trattato teologico-politico*:

è molto difficile mutare il significato di qualche parola, perché colui che cercasse di farlo sarebbe, insieme, costretto a spiegare tutti gli autori che hanno scritto in quella lingua e hanno usato quella parola nel significato comunemente ammesso sulla base dell'ingegno o del pensiero di ciascuno, ovvero a corrompere con estrema cautela. Inoltre il volgo conserva la lingua insieme ai dotti, mentre i sensi dei discorsi e i libri li conservano solo i dotti; e perciò possiamo facilmente concepire che i dotti abbiano potuto mutare o corrompere il senso di qualche discorso di un libro rarissimo in loro possesso, ma non il significato delle parole<sup>34</sup>.

L'azione teologica è strutturalmente limitata dalla natura comune del linguaggio, la quale nega la possibilità di un assoggettamento completo, qualificando il senso come la posta in palio di un conflitto e l'immaginazione come terreno di scontro: il volgo è costituito infatti da usi linguistici e pratiche di vita che resistono all'azione degli apparati

32 Si veda in proposito L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, «La Pensée» 151 (1970) pp. 3-38, tr. it. di M. Gallerani, in *Sull'ideologia*, Bari, Dedalo, 1974. Assumendo la prospettiva di Althusser, si può far riferimento allo scolio della Proposizione 2 della terza parte come una descrizione dell'interpellazione. In questo scolio, infatti, il rifiuto del soggetto cartesiano si basa sull'impossibilità di considerare la presa di parola una sua diretta manifestazione. Siamo determinati a parlare dall'ordine delle cause, ossia rispondiamo a ingiunzioni a parlare, il cui effetto è di occultare la propria presenza producendo ciò che sembra negarle, ossia il soggetto libero.

33 L. Bove, *Linguaggio-Potere: il nodo dell'interpretazione*, «Etica & Politica / Ethics & Politics» 16 (2014), p. 58.

34 TTP, VII, 9.

ideologici del potere monarchico. Questo scontro manifesta a un tempo la reciproca immanenza di ciò che confligge, poiché anche i discorsi sono parole, ossia non c'è trascendenza del potere rispetto a ciò su cui si esercita, quanto la loro costitutiva asimmetria, dal momento che i discorsi presuppongono le parole, le quali si contrappongono loro come un insieme necessariamente aperto e indeterminabile, eccedente. Il linguaggio appare quindi in una veste duplice, da una parte strumento di dominio e oppressione, dall'altra risorsa, quantomeno possibile, di una prassi emancipatrice. Quest'ultimo aspetto si manifesta nel processo di formazione delle nozioni comuni: in particolari condizioni affettive<sup>35</sup>, nella relazione con un individuo che conviene con la nostra natura, le affezioni del corpo, quindi anche le parole, si concatenano in un ordine conforme a quello dell'intelletto<sup>36</sup>. Nelle condizioni finora presentate, la conoscenza adeguata viene a coincidere pertanto con una riarticolazione delle tracce che ci costituiscono in quanto individui assoggettati, con una presa di parola libera che afferma la forma di vita costituitasi in tale incontro.

---

35 Che non si verificano mai del tutto, per via della struttura dei corpi.

36 ET, V, 10.



# DOCUMENTI





# PERCHÉ IL TEATRO?

LOUIS ALTHUSSER

*Questo testo apparve come supplemento alla «Sezione culturale» della rivista la «Provincia di Forlì» (Supplemento al n. 1, gennaio-febbraio 1964). Si tratta della sbobinatura di una conferenza-dibattito tenutasi nel 1964 nella sede<sup>1</sup> del Teatro Minimo di Forlì, compagnia teatrale fondata da Franca Madonia, attiva tra il 1961 e il 1966, portando sulla scena testi di Sartre, Eliot, Pirandello, Brecht, Beckett, Tardieu, Ionesco. La conferenza ha avuto luogo l'8 gennaio 1965 nella saletta della Provincia di Forlì. La redazione desidera ringraziare Vicente Montenegro, che ha attirato la nostra attenzione su questa conferenza<sup>2</sup>, Rocco Ronchi che ha reperito il supplemento e Arianna Morfino che ci ha aiutato a preparare il testo per la stampa.*

**[Giuliano] Missirini** — Il Teatro Minimo ha il piacere di presentarvi il Prof. Louis Althusser, docente di Filosofia all'École Normale Supérieure de Paris, il quale vi intratterà sul tema: «Perché il Teatro?». Alla fine della conferenza seguirà il dibattito ed il Prof. Althusser sarà felice di rispondere a tutti coloro che vorranno interpellarlo.

**Althusser** — Signori e Signore, la disgrazia della condizione umana sta nel fatto che gli uomini nascono generalmente bambini e che di conseguenza non sono in grado di scegliere il luogo di nascita. Avrei voluto nascere in Italia per poter tenere questa conferenza in italiano. Avrei voluto anche nascere in Romagna per poterla tenere con un po' di accento romagnolo. Ma è ovviamente troppo tardi per poter tornare indietro e cambiare lingua. Ecco la ragione per cui ho dovuto fabbricarmi in fretta una specie di lingua che non ha niente a che fare con la lingua italiana e con la lingua forlivese. Per questo quindi mi raccomando alla buona volontà, alla fantasia e all'intervento del pubblico che ha accettato l'enorme rischio di venire ad ascoltare un discorso senza sicurezza di intenderlo. Siccome siete venuti, so che posso contare sulla vostra buona volontà e sulla vostra immaginazione per capire le particolarità del mio italiano. Però vi pregherei di interrompermi ogni volta che da questo mio italiano personale risulterà un buio totale o quasi. L'amico Giuliano Missirini mi ha solennemente promesso le sue interruzioni ma

1 La sede fu in un primo tempo in via Francesco Nullo, poi, dal 1963, in piazza Morgagni nell'ex chiesa del Palazzo della Missione (chiamata Saletta della Provincia) sede di Istituti scolastici superiori e di proprietà dell'Amministrazione provinciale di Forlì.

2 La conferenza è segnalata nella *Présentation* delle *Lettres a Franca (1961-1973)* da Yann Moulier Boutang e François Matheron: «Elle lui fit prononcer une conférence à Forlì dont malheureusement nous avons perdu toute trace à ce jours» (Paris, Stock/IMEC, 1998, p. XI).

siccome conosco la sua cortesia, la sua promessa non mi basta: ho bisogno delle vostre interruzioni, di voi che non mi avete promesso niente. Conto su di voi per un'altra ragione di grande importanza. Può succedere che le spiegazioni che tenterò di dare siano oscure o troppo astratte. Per il vostro bene comune, o meglio, per il mio, vi prego di interrompermi per costringermi a chiarire i punti del discorso che risultano poco chiari. Lo chiedo appositamente perché se certi punti chiave rimangono oscuri, il resto del discorso può soffrirne. È una sofferenza che sinceramente vorrei evitarvi.

Questo discorso è consacrato al problema seguente: «Perché il Teatro?». È un problema molto ampio e difficile da trattare in poche parole. Tuttavia farò questo tentativo, almeno per dare un'idea generale e cominciare a porre il problema. Vorrei innanzi tutto iniziare con alcune annotazioni che concernano i diversi oggetti di consumo che incontriamo nella nostra vita quotidiana. Non voglio dire con questo che il teatro sia paragonabile a tutti gli altri oggetti di consumo. Spiegherò dopo la differenza essenziale che c'è fra gli oggetti comuni di consumo e questo speciale oggetto di consumo che è il Teatro. Però penso sia meglio cominciare da una riflessione sull'essenza generale dei diversi oggetti di consumo con cui siamo in rapporto ogni giorno della nostra vita. E per questo farò subito una distinzione importante. Vorrei cioè insistere sulla differenza che esiste fra i vari tipi di oggetti di consumo.

Nel primo tipo di oggetti di consumo rientrano quelli che vanno consumati immediatamente, direttamente e senza sforzo. Si tratta degli oggetti di cui abbiamo quotidianamente bisogno per la nostra vita. Se ho fame, vado dal fornaio e gli chiedo del pane. Me lo dà, lo pago, me ne vado, lo mangio. Se ho sete vado dal vinaio e compro il vino, ecc. ecc. Compro le sigarette, compro il giornale. Se mi annoio ed ho voglia di andare alla partita di calcio vado alla partita di calcio. C'è il calcio: basta comprare il biglietto e poi posso entrare nello stadio e vedere la partita. Se mi annoio posso ascoltare la radio, guardare la televisione, andare al cinema. Posso anche andare a teatro, ma ad un certo tipo di teatro comune, a vedere certe commedie che sono soltanto distrazioni, come lo sono la maggior parte degli spettacoli cui si assiste alla radio o alla televisione.

Si tratta, in tutti questi casi, di oggetti che sono a disposizione di tutti coloro che ne hanno voglia e hanno a disposizione abbastanza danaro per pagarseli. E, in tutti questi casi, esiste una relazione fondamentale che si può scrivere così:  $D \rightarrow R$ . C'è la domanda e c'è la risposta. La domanda viene da me: ho voglia di pane, ho voglia di uno spettacolo di calcio, ecc. E c'è la risposta: c'è il pane, il calcio, ossia l'oggetto di consumo.

In questo caso fra domanda e risposta non esiste difficoltà, non esiste differenza di livello. La risposta, ossia l'oggetto di consumo, si trova allo stesso livello della domanda. La risposta è pronta in anticipo, la risposta aspetta la mia domanda: c'è il pane dal fornaio, c'è il calcio nello stadio, c'è il film al cinema, ecc., cioè l'oggetto di consumo che rappresenta la risposta alla mia domanda è già prefabbricato. Non ho bisogno di fare uno sforzo spirituale per andare a comperare un po' di pane o per andare al cinema o al calcio o per andare a certi tipi di svago come si possono trovare anche a teatro. Ecco il primo tipo di oggetti di consumo che possiamo incontrare: si vede benissimo [che] tra i diversi esempi di oggetti di svago che ho citato ce ne sono alcuni che presentano un certo aspetto estetico, pur non arrivando ad essere veramente degli oggetti d'arte.

C'è poi un altro tipo di oggetti di consumo che ha un'altra struttura, in cui cioè il rapporto fra la domanda e la risposta ha una struttura diversa. In questo caso non c'è

un rapporto diretto ma indiretto: voglio dire che fra la domanda e la risposta esiste una scorta, una differenza di livello e che ci vuole uno sforzo speciale per poter raggiungere il livello della risposta.

Darò qualche esempio: prendiamo la conoscenza. Uno che vuole conoscere delle cose che non conosce ancora, per esempio uno che va a scuola, va a scuola e ne riceve un insegnamento, ma l'insegnamento non è al suo livello ed allora deve fare uno sforzo.

Chi compra un libro di scienza, per esempio, per imparare delle cose che non sa, deve fare uno sforzo perché il contenuto del libro non è allo stesso livello della sua domanda.

Di questa categoria di oggetti di consumo non diretti si può considerare faccia parte anche l'arte. L'arte ci si presenta come un oggetto speciale, totalmente diverso, per esempio, dalla scienza e dalla conoscenza, perché è un oggetto che presenta questa particolarità: contiene all'interno di se stesso la differenza di livello di cui ho parlato. Quando uno legge un libro, il libro è quello che è. Quando uno va a teatro e vede una commedia di una certa levatura, si trova davanti ad un oggetto in cui la differenza di livello è riscontrabile direttamente all'interno dell'oggetto stesso, nella sua struttura.

Il problema che noi dobbiamo trattare stasera è quello del teatro e quindi si tratta per noi di capire in quale modo sia presente all'interno di quell'oggetto estetico che è il teatro e in particolare di una data commedia, questa differenza di livello.

Questa distanza all'interno dell'oggetto teatrale, cioè di una commedia recitata, questa distanza interna, è ottenuta dall'autore e poi dalla regia, dalla recitazione, da un certo tipo di relazione interna esistente tra gli elementi principali della commedia e che può assumere le forme seguenti: sublimazione, distruzione, spostamento.

Se volete, dopo questa introduzione un po' generale, vorrei entrare nel concreto, cioè nel vivo del teatro stesso, e tentare di definire quali sono i principali tipi di teatro che conosciamo. Loro possono vedere, mediante la tabella che ho tracciato, che, secondo me, ci sono quattro tipi di teatro. Il primo tipo è il teatro classico, cioè il teatro che è sopravvissuto, che è arrivato fino a noi, che ci ha dato la prova del suo valore. Infatti non posso dare una spiegazione valida soltanto per il teatro d'avanguardia, ma devo dare una spiegazione valida per tutto il teatro, non soltanto per il teatro presente ma anche per il teatro passato. Allora mi sembra che il primo tipo di teatro è il teatro classico di tipo tragico, per esempio, il teatro di Eschilo, il teatro di Corneille, il teatro di Racine, ecc. Ho tentato di far capire la struttura di questo teatro, disegnanandola così . D R

Allora in questo primo tipo di teatro, che è il teatro epico-tragico-classico, direi che, all'interno della commedia stessa, per esempio all'interno di una tragedia di Corneille o di Racine, troviamo questo spostamento, questo distacco, questa differenza di livello che costituisce il valore estetico della commedia. In questo tipo di teatro abbiamo uno spostamento di tipo sublimazione generale della coppia domanda-risposta. Qui debbo chiarire un po' le cose. Cosa voglio dire? Voglio dire che nel teatro di Corneille, per esempio, la realtà di cui Corneille parla è una realtà conosciuta da tutti, cioè corrisponde ad una domanda e questa domanda ha una risposta. Per esempio, le guerre di cui parla, le guerre civili di Spagna, ecc. sono cose già avvenute e si sa cosa è avvenuto. Ma ciò che fa l'interesse della commedia di Corneille è che l'assieme di una situazione reale vi si trova sublimata, cioè portata ad un livello superiore di quello in cui è stato vissuto. Nelle tragedie di Corneille, come in quelle di Eschilo, abbiamo questo tipo di sublimazione, cioè di spostamento dell'assieme. Corneille non mette in dubbio il valore dei sentimenti dei combattenti durante le guerre civili di Spagna, non critica questa storia

passata, non critica i fatti, ma ne dà una rappresentazione ideale, sublimando l'assieme delle situazioni, portando la situazione ad un livello di purezza estetica.

Ecco perché ho disegnato così la struttura di questo tipo di commedia, volendo appunto indicare che si tratta di uno spostamento generale, di uno spostamento che porta i fatti di cui tratta il teatro ad un livello ideale o estetico.

Nel secondo tipo di teatro, che definirei come teatro moderno o drammatico, non si tratta più di tragedia ma di dramma e si tratta sempre di teatro di tipo idealizzante, cioè che porta la realtà quotidiana ad un livello superiore, ma non tutta la realtà, solo una parte di essa: ossia porta a livello ideale la risposta, la soluzione. In tutto il teatro moderno (che naturalmente non è soltanto moderno, perché fra gli esempi di cui vorrei parlare c'è anche Euripide, c'è tutto il teatro di Goethe e di Schiller, ecc.) abbiamo uno spostamento idealizzante soltanto della risposta, cioè della soluzione. Prendiamo, ad esempio, la commedia di Goethe *Egmont*: questa commedia tratta di fatti ben conosciuti, di fatti storici, ma il modo in cui Goethe ci presenta la realtà è un modo per cui i fatti compiuti si risolvono in maniera ideale, cioè col sacrificio dell'eroe, ecc.

In questo tipo di teatro siamo davanti ad una sublimazione della risposta, cioè la fine della commedia ci dà una soluzione ad un livello più alto che ci è proposta come una lezione di tipo morale, come la indicazione della via che si deve seguire.

Bisogna ora distinguere un terzo tipo di teatro che è in verità più complicato. Lo chiamerei teatro critico perché per la prima volta siamo davanti ad una concezione del teatro che ci dà una critica di una parte della realtà, non si contenta cioè di darci la realtà sublimata, come fa Corneille, o di darci una risposta sublimata, ma critica una parte della realtà o critica la realtà tutta.

In questo tipo di teatro abbiamo prima il tetro comico, che ho tentato di rappresentare così

$$\begin{array}{c} D \searrow R \\ D \rightarrow R \end{array}$$

la domanda e la risposta. Tutto il teatro comico riposa su questa differenza di livello per cui la risposta reale dei fatti, cioè la situazione reale, appare totalmente diversa da ciò che ci si aspettava. La domanda infatti ottiene una risposta che si trova ad un più basso livello, ad un livello inferiore, ed è questa differenza di livello che fa ridere.

Un secondo tipo di teatro (ne parlo specialmente perché mi sembra che il teatro di Pirandello ne faccia parte) è quello in cui la risposta si trova ad un più alto livello della domanda, ossia così

$$\begin{array}{c} D \swarrow R \\ D \leftarrow R \end{array}$$

l'atteggiamento degli uomini non corrisponde alla realtà, che gli uomini hanno un atteggiamento immaginario mentre la realtà è soltanto reale, tutta nuda. È una critica delle illusioni, degli ideali, dei sogni degli uomini che pensano di vivere ed in realtà vivono solo in sogno. Questo per parlare di Pirandello, cioè di una realtà che non è realtà, di una realtà vuota. In questo senso mi sembra si possa dire che i personaggi di Pirandello si sono già dati in anticipo una risposta, che vivono di illusioni e di sogno. Pirandello porta tutti i suoi personaggi a venire in contatto con la realtà, ad abbandonare le risposte prefabbricate del loro mondo, cioè del mondo delle loro illusioni, per trovarsi in contatto diretto con il fatto che si tratta solo di illusioni.

Per darvi un esempio tratto da una commedia che il Teatro Minimo ha già recitato, pregherei Giuliano Missirini di leggere un passo da *L'uomo dal fiore in bocca*.

**Missirini** — Da *L'uomo dal fiore in bocca* di Luigi Pirandello:

E questo è da dimostrare bene, sa? Con prove ed esempi continui, a noi stessi, implacabilmente. Perché, caro signore, non sappiamo da che cosa sia fatto, ma c'è, c'è, ce lo sentiamo tutti qua, come un'angoscia nella gola, il gusto della vita, che non si soddisfa mai, che non si può mai soddisfare, perché la vita, nell'atto stesso che la viviamo, è così sempre ingorda di se stessa, che non si lascia assaporare. Il sapore è nel passato, che ci rimane vivo dentro. Il gusto della vita ci viene di là, dai ricordi che ci tengono legati. Ma legati a che cosa? A queste sciocchezze qua... a queste noie... a tante stupide illusioni... insulse occupazioni. Sì, sì. Questa che ora qua è una sciocchezza... questa che ora qua è noia... e arrivo finanche a dire, questa che ora è per noi una sventura, una vera sventura... sissignori, a distanza di quattro, cinque, dieci anni, chi sa che sapore acquisterà... che gusto, queste lacrime... E la vita, perdio, al solo pensiero di perderla... specialmente quando si sa che è questione di giorni...

**Althusser** — Dopo aver parlato di questo tipo di teatro critico, vorrei ora parlare del teatro di Ionesco. Direi che nel teatro di Ionesco c'è una critica generale del tutto, di tutta la realtà rappresentata. Ho detto che nel teatro comico-classico è soltanto la domanda che viene distrutta, che nel teatro di Pirandello è la risposta, le illusioni degli uomini, che vengono distrutte. In Ionesco tutto viene distrutto, la domanda e la risposta, ciò che gli uomini vogliono fare della vita e ciò che la vita dà loro. Si è parlato dell'antiteatro, di un teatro antiteatrale, e in un certo senso è la verità, ma il paradosso di questo teatro antiteatrale è che in fondo è un teatro, ossia per distruggere il teatro Ionesco scrive delle commedie che si possono benissimo recitare. Ora, come può darci, Ionesco, dentro la commedia stessa, la critica di tutti gli elementi della commedia, la critica del fatto teatrale? Lo fa, mi sembra, mediante uno spostamento di tipo particolare per cui la distruzione ci è data a livello dei personaggi e in particolare a livello del linguaggio. La distruzione del teatro di Ionesco all'interno del teatro stesso diventa la distruzione del linguaggio attraverso se stesso. Ne abbiamo un chiaro esempio nella commedia intitolata: *La lezione*: quando il linguaggio comune è stato distrutto, allora si ha una specie di linguaggio delirante che ci dà una liberazione puramente verbale, generalmente di tipo lirico-verbale, che può, in altri teatri, diventare una liberazione di tipo lirico puro, estetizzante, come, per esempio, nel teatro di D'Annunzio.

A questo punto pregherei ancora Missirini di darci un esempio tratto dalla commedia di Ionesco: *Jacques o la sottomissione*, in cui si può vedere la distruzione del linguaggio all'interno della commedia e il delirio di distruzione dei personaggi che diventano tutt'altro che personaggi, tutt'altro che uomini.

**Missirini** — Da *Jacques o la sottomissione* di Ionesco. Dialogo Roberte - Jacques:

Roberte — Vieni... non aver paura... lo sono umida... Ho una collana di fango, i miei seni si sciolgono, il mio bacino è molle, ho dell'acqua nei miei crepacci. Affondo nell'onda, nel ventre ho stagni e paludi... Ho una casa d'argilla. È sempre fresca. È piena di libellule, di scarafaggi, di scolopendre e di batraci. Ci si ama sotto coperte inzuppate... ci si gonfia di felicità! Ti allaccio con le mie braccia simili a bisce, con le mie cosce molli... Tu affondi e ti fondi... nei miei capelli spioventi e grondanti, la mia bocca gocciola, gocciolano le mie gambe, le mie spalle nude gocciolano, gocciolano i miei capelli, tutto gocciola, cola, si spappola, le stelle colano, il cielo cola, gocciola, gocciola... Jacques — Magnifico!

Roberte — Si metta a suo agio. Tolga questo... che la copre. Che cos'è? O chi è?

Jacques — Magnifico!

- Roberte — Che cos'è quella cosa sulla sua testa?  
 Jacques — Indovini! È una specie di cuore, di poetico cor. Lo metto all'alba.  
 Roberte — Un corno? Un tricorno?  
 Jacques — Lo tengo in testa tutta la giornata. A tavola, in salotto, non me lo levo mai.  
 Non mi serve per salutare.  
 Roberte — Un corsiero? Un corsaro?  
 Jacques — Agita le zampe, ma non sa lavorare la terra.  
 Roberte — Un cortigiano?  
 Jacques — Qualche volta piange.  
 Roberte — Un cornuto?  
 Jacques — Può vivere sott'acqua  
 Roberte — Un corallo?  
 Jacques — Può anche galleggiare sulle onde.  
 Roberte — Una corazzata?  
 Jacques — Dolcemente.  
 Roberte — Una corolla?  
 Jacques — Qualche volta si nasconde sulle montagne. È piuttosto brutta.  
 Roberte — Una cornacchia!  
 Jacques — Mi mette di buonumore.  
 Roberte — Una corbelleria o una corbellatura.  
 Jacques — Fa baccano, mi spacca le orecchie.  
 Roberte — Una cornetta?  
 Jacques — Ama le decorazioni.  
 Roberte — È un corazziere?  
 Jacques — No!  
 Roberte — È una corazzata?  
 Jacques — È una corona.  
 Roberte — Oh, togli-la. Togli-la, Jacques. Mio piccolo Jacques. Con me sei a casa tua.  
 Ne ho quanti ne vorrai, un'infinità!  
 Jacques — Di corone?  
 Roberte — No.. di cuori... di cor... senza le-one  
 Jacques — Oh, coricino mio...  
 Roberte — Oh, coricino mio...  
 Jacques — Oh cor mio, caro core.  
 Roberte — Nella casa del mio caro tatto è cor...  
 Jacques — Tutto e cor..  
 Roberte — Per indicare le cose, una parola sola: cor. I cuori si chiamano cor, i cibi: cor, gli insetti: cor, le sedie: cor, tu: cor, io: cor, il tetto: cor, il numero uno: cor, il numero due: cor, tre: cor, venti: cor, trenta: cor, tutti gli avverbi: cor, tutte le preposizioni: cor. Parlare diventa così facile...  
 Jacques — Per dire: dormiamo, amor mio...  
 Roberte — Cor, cor.  
 Jacques — Per dire: ho tanto sonno, dormiamo, dormiamo...  
 Roberte — Cor, cor, cor, cor.  
 Jacques — Per dire: portami le tagliatelle fredde, la limonata tiepida e niente caffè...  
 Roberte — Cor, cor, cor, cor, cor, cor, cor, cor.  
 Jacques — E Jacques, e Roberte?  
 Roberte — Cor, cor.  
 Jacques — Sì, è davvero facile parlare... Non ne vale più nemmeno la pena. Oh! Hai nove dita alla mano sinistra? Sei ricca, ed io ti voglio sposare...

**Althusser** — Naturalmente non si può capire una commedia di Ionesco partendo soltanto da questo pezzo, ma volevo portare un esempio di questa distruzione del linguaggio fatta da se stesso, seguito dal delirio come soluzione, perché il senso generale del teatro di Ionesco sta nel distruggere l'assieme, cioè in una critica un po' illogica verso tutte le convenzioni, senza dare al pubblico nessuna altra soluzione che la distruzione del linguaggio stesso e la distruzione degli stessi personaggi. Vengo ora all'ultimo tipo di teatro, cioè al teatro che direi critico-realista o dialettico. E qui metto Beckett e Brecht, e senza dubbio anche Shakespeare appartiene a questo teatro. In esso abbiamo a che fare con un tipo di struttura totalmente diverso dagli altri, che ho tentato di rappresentare in questo modo D R .

D R

Come si vede esiste una differenza di livello, uno spostamento in due sensi, posso tentare di spiegare questo a proposito di Beckett di cui il T. M. ha recitato la commedia *Finale di partita*. In Beckett in generale, siamo davanti ad una astrazione pura, cioè non abbiamo mai a che fare con situazioni concrete e reali: non si tratta mai di guerre o di fatti avvenuti, ma di situazioni del tutto astratte, per esempio si tratta di solitudine, di impossibilità, ecc. Il teatro di Beckett è il teatro degli uomini sconosciuti o delle situazioni sconosciute. Ma queste situazioni, pur essendo astratte, sono molto precise e generalmente sono delle situazioni estreme in cui l'uomo si trova al limite della vita stessa, al limite dell'umanità.

Il primo punto importante per capire Beckett mi sembra sia il carattere estremo delle situazioni astratte. Il secondo carattere è lo spostamento fra la domanda e la risposta, spostamento che è un rovesciamento totale degli eventi. Tutti i dialoghi di Beckett offrono un esempio di questo rovesciamento immediato e molto spesso, un personaggio dice una frase e un altro gli risponde con le stesse parole, non una parola di più, ma rovesciate. Questo rovesciamento sposta tutto il senso del dialogo. Quando le parole sono rovesciate troviamo allora un senso nuovo, una realtà nuova che prima era tenuta nascosta e dalla domanda e dalla risposta comune. È quello che ho voluto rappresentare con la formula che ho scritto. Domanda e risposta sono frasi comuni, frasi di ogni giorno. Ma quando la seconda battuta ripete le parole della prima battuta rovesciandole, allora siamo davanti ad una realtà totalmente diversa che noi riscopriamo sotto la realtà che avevamo prima davanti a noi. E l'ho voluta rappresentare così, staccat[a], per esprimere che non c'è rapporto con la prima realtà, che anzi c'è un distacco, una differenza di livello. Questo è l'esempio più puro di differenza di livello riscontrabile all'interno dell'oggetto stesso. Vorrei ora che Missirini ci desse qualche esempio di questo rovesciamento beckettiano.

**Missirini** — Da *Finale di partita* di Beckett:

Hamm — La natura ci ha dimenticati.

Clov — Non c'è più natura.

Hamm — Non ti posso lasciare, io.

Clov — Lo so. E non puoi seguirmi.

Hamm — Vieni a darmi un bacio... Non vuoi darmi un bacio?

Clov — No.

Hamm — Sulla fronte.

Clov — Non voglio baciarti in nessun posto.

Hamm — Dammi la mano, almeno... Non vuoi darmi la mano?

Clov — Non voglio toccarti,

Hamm — Clov!

Clov — Mmmm.

Hamm — Sai una cosa?

Clov — Mmmm.

Hamm — Non ci sono mai stato.

Clov — Bella fortuna,

Hamm — Assente, sempre. Tutto è successo senza di me. Non so cosa sia successo. Tu sai cos'è successo, tu? Clov?!

Clov — Insomma, vuoi o non vuoi che guardi questo schifo!

Hamm — Prima rispondimi.

Clov — Che cosa?

Hamm — Lo sai che cos'è successo?

Clov — Dove? Quando?

Hamm — Quando? Che cos'è successo? Ma non capisci? Che cos'è successo?

Clov — E chi se ne fotte?

Hamm — Per conto mio, non lo so.

Clov — Quando mamma Pegg ti chiedeva dell'olio per la sua lampada e tu la mandavi al diavolo, lo sapevi benissimo, allora, che cosa succedeva, no? Lo sai di che cosa è morta, mamma Pegg? Di oscurità.

Hamm — Non ne avevo.

Clov — Non è vero, ne avevi!

Hamm — Prima di partire, di, qualcosa.

Clov — Non c'è niente da dire.

Hamm — Qualche parola... che io possa rievocare... nel mio cuore.

Clov — Il tuo cuore!

Hamm — Sì. Insieme a tutto il resto, alla fine, insieme alle ombre, ai mormorii, a tutto il male, per concludere. Clov... Non mi ha mai parlato. Poi, alla fine, prima di partire, senza che io gli chiedessi niente, mi ha parlato. Mi ha detto...

Clov — Ah...!

Hamm — Qualcosa... che venga dal tuo cuore.

Clov — Dal mio cuore!

Hamm — Qualche parola... del tuo cuore.

Clov — Vago augellin, vola da lei

Nasconditi tra i suoi seni,

Di' che l'amo più degli occhi miei

E che ne ho quegli affari pieni.

**Althusser** — Dirò ora qualcosa su Brecht. Parlerò in particolare della commedia che è stata recitata qui, cioè *L'eccezione e la regola*. In Brecht abbiamo a che fare con la stessa struttura di cui ho parlato a proposito di Beckett. Però le cose sono un po' diverse per la ragione basilare che, mentre in Beckett abbiamo a che fare con delle situazioni assolutamente astratte, in Brecht abbiamo a che fare con delle situazioni astratte ma concrete, voglio dire con delle astrazioni concrete. Cosa intendo per astrazioni concrete? Se prendiamo *Madre Coraggio o Vita di Galileo* ci troviamo davanti a situazioni concrete in quanto nella prima si tratta di guerra, di una guerra che è esistita, la guerra dei 30 anni; in Galileo si tratta di un uomo reale e di una situazione reale.

Anche ne *L'eccezione e la regola* si tratta di una situazione concreta in quanto si tratta di un viaggio fatto da un mercante attraverso un deserto per raggiungere una città dove ha degli affari da sbrigare. Non si tratta dunque di una situazione astratta pura, come in Beckett, tuttavia la struttura non cambia in niente. L'unica differenza sta nel modo



di spostare la situazione. Lo spostamento, cioè la scoperta della radice della realtà, la scoperta della realtà nascosta, in Brecht avviene attraverso uno sviluppo dell'azione. In Beckett non succede quasi niente, succede soltanto che all'inizio stava per morire e alla fine della commedia non è ancora morto ma è sul punto di morire lo stesso. La commedia vuole esprimere proprio questo passaggio dalla vita alla morte come un momento in cui non succede quasi niente e dove però passa tutto. Nelle commedie di Brecht invece, succedono delle cose, ci sono degli avvenimenti: c'è la guerra, il deserto, c'è un assassinio, ci sono delle difficoltà, dei conflitti, ecc. La situazione si sviluppa di continuo. In *Madre Coraggio* c'è un distacco stupendo fra l'inizio e la fine. È durante questo sviluppo di accadimenti che si produce lo spostamento di cui ho parlato e che si scopre, poco a poco, la realtà stessa nascosta sotto le apparenze della situazione, sotto le illusioni dei personaggi. Questo sviluppo trasforma le posizioni iniziali. Per esempio, in *Madre Coraggio* all'inizio la madre vuole guadagnare danaro, vuole educare i figli, vuole farne degli uomini buoni, capaci di vivere e di guadagnare, onesti, se possibile. Alla fine tutti i figli sono morti e lei stessa muore. Tutte le sue ambizioni sono distrutte. Ma il teatro di Brecht non significa la distruzione di tutto, come quello di Ionesco: quello che viene distrutto viene distrutto poco a poco, durante lo svolgimento della commedia e nel frattempo tutte le situazioni vengono cambiate. Al desiderio della madre, ad esempio, corrispondono degli effetti nella realtà che sono contraddittori alla sua domanda. Ciò fa sì che la sua domanda cambi, diventi altra: vuol sempre guadagnare del danaro ma accetta, ad esempio, che un figlio suo non sia veramente un onesto, che un altro figlio diventi soldato, che faccia parte della guerra stessa. Da questo momento le sue domande e i suoi desideri cambiano e di conseguenza cambiano gli effetti provocati dalle sue domande, cambiano cioè le risposte della realtà alle sue domande già cambiate che sono sempre contraddittorie alle sue domande cambiate. Ciò fa sì che le sue domande vengano di nuovo cambiate.

E poiché le risposte della realtà sono sempre contraddittorie alle sue domande che pure erano già state cambiate, ciò fa sì che le sue domande vengano di nuovo cambiate. Questi cambiamenti portano che alla fine non ci sia più rapporto fra la domanda di *Madre Coraggio* e la realtà, ma soltanto la contraddizione stessa che c'era sin dall'inizio nella sua domanda, perché la madre voleva guadagnare soldi senza la guerra, ossia voleva la pace dentro la guerra, l'onestà dentro la guerra, ecc., voleva cioè una contraddizione fondamentale, e alla fine è questa contraddizione che esiste, tutto il resto è morto, ma poco a poco, in uno sviluppo dialettico, che riposa cioè in una contraddizione fra la realtà e la domanda, tra la risposta della realtà e la domanda cambiata. Tale situazione si ha anche nella commedia di Brecht *L'eccezione e la regola*; recitato dal Teatro Minimo, in cui viene mostrato che tutto poggia sopra una contraddizione fondamentale, cioè sul fatto che il mondo umano non è umano. Brecht non ne tira alcuna conclusione, soltanto fa apparire questa realtà sotto la realtà apparente. Anche qui pregherei Missirini di darci qualche esempio.

**Missirini** — Da *L'eccezione e la regola* di Brecht:

Vogliamo riferirvi ora la storia  
di un viaggio compiuto  
da uno sfruttatore e due sfruttati.  
Osservatene il contegno.  
Trovatelo strano, anche se consueto,  
inspiegabile, pur se quotidiano,

indecifrabile, pure se è regola.

Anche il minimo gesto, in apparenza semplice,  
osservatelo con diffidenza.

Investigate se proprio l'usuale sia necessario.

E — vi preghiamo — quello che succede ogni giorno  
non trovatelo naturale,  
in questo tempo di anarchia e di sangue,  
di ordinato disordine, di meditato arbitrio,  
di umanità disumana,  
così che nulla valga  
come qualcosa immutabile.

#### DIALOGO PORTATORE-GUIDA

Portatore — Il mercante dice sempre che estraendo il petrolio dal sottosuolo si rende un servizio all'umanità. Se si estrarrà il petrolio, qui costruiranno le ferrovie, e avrà inizio un'era di benessere. Il mercante dice che costruiranno le ferrovie. Ma io allora di che cosa vivrò?

Guida — Non ti preoccupare. C'è tempo prima che costruiscano le ferrovie. Ho sentito dire che il petrolio, se sarà scoperto, lo nasconderanno. Chi chiude il pozzo da cui esce il petrolio, avrà il denaro per tenere la bocca chiusa. Per questo il mercante ha tanta fretta. Non vuole il petrolio, vuole il denaro per non parlare.

Portatore — Non capisco.

Guida — Non si può capire.

#### EPILOGO

Così termina la storia di un viaggio.

Avete ascoltato e avete veduto  
quello ch'è abituale, che succede ogni giorno.

Ma noi vi preghiamo:

Se pur sia consueto, trovatelo strano!

Inspiegabile, pur se normale!

Quello che è usuale, vi possa sorprendere

Nella regola dovete riconoscere l'abuso

e dove l'avete riconosciuto procurate rimedio!

**Althusser** — Penso di avere finito questa analisi generale e vorrei adesso porre quest'altro problema: qual è la specificità del teatro in rapporto alle altre arti. Perché il teatro è stato per dei secoli l'arte più importante e adesso sembra diventato un'arte secondaria? Penso che questo non sia vero e tenterò di darne una spiegazione.

Il mio discorso era partito dicendo che esistono due diversi tipi di oggetti di consumo: quelli che si consumano in presenza e con la partecipazione del pubblico e quelli che si consumano senza. La maggior parte degli oggetti di consumo ordinari, cioè pane, giornali, radio, televisione, ecc. possono essere consumati personalmente, individualmente. Altri invece non possono essere consumati se non in una comunanza umana. Per esempio, lo sport come spettacolo. È evidente che lo sport come spettacolo richiede la presenza del pubblico perché la presenza del pubblico cambia totalmente il carattere

del gioco. È evidente, per esempio, che in politica un mito non lo si può capire senza la presenza del pubblico stesso, della folla. Lo stesso direi anche per i congressi scientifici ove la partecipazione fa tutto il congresso; non fa tutta la scienza, ma certo un congresso sarebbe incomprensibile se ad ascoltare un discorso ci fossero soltanto due o tre persone. E, come ultimo esempio, citerò la Messa: la religione non la si può capire senza la comunanza dei fedeli. In tutti questi casi il consumo collettivo è necessario, cioè fa parte dell'oggetto da consumare perché lo costituisce in gran parte, se non totalmente. Prenderò di nuovo l'esempio dello sport. È ovvio che il pubblico interviene nello spettacolo stesso, che cambia del tutto l'atmosfera del gioco. Il gioco dei giocatori viene cambiato dall'attitudine del pubblico, il fanatismo del pubblico fanatizza i giocatori. Ma c'è di più: il pubblico può spingere i giocatori ad andare al di là delle loro possibilità. Ciò si vede bene anche nelle corride. E potrei continuare parlando del mito in politica, dei congressi scientifici, ecc., in cui la partecipazione del pubblico costituisce in gran parte l'oggetto in discussione, l'oggetto dello spettacolo, l'oggetto di consumo. A proposito della Messa vorrei mettere in rilievo il senso che essa possiede secondo lo stesso pensiero religioso, secondo la teologia cattolica: i fedeli non sono considerati spettatori di un sacrificio divino che si compie fuori di loro e davanti a loro ma sono i compartecipanti, i coattori del sacrificio stesso. La loro presenza reale nella Chiesa corrisponde alla presenza reale del Cristo sull'altare, la loro comunanza reale corrisponde al corpo del Cristo presente sull'altare. Infatti questo corpo, come corpo divino, è il corpo della Chiesa stessa, cioè il corpo spirituale della comunità e dell'unione dei cristiani nel Cristo, cristiani che debbono diventare un unico corpo, un'unica anima, il corpo glorioso del Cristo a tal punto che la teologia cattolica dice, a ragion veduta, che la Messa, il sacrificio, non viene compiuto e celebrato dal prete solo, ma dall'assieme dei fedeli.

In quanto al teatro, si sa che le sue origini sono religiose, si sa anche che oggi il teatro non ha più le relazioni strette con la religione che aveva una volta, ma ne ha conservato il senso della necessità della partecipazione del pubblico allo spettacolo stesso. Senza questa partecipazione il teatro non sarebbe teatro. Sarebbe uno spettacolo del tutto diverso come ad esempio, il cinema, la radio o la televisione. Nel caso del teatro la partecipazione del pubblico allo spettacolo è costitutiva dello spettacolo stesso, e vorrei spiegarne le ragioni. Prima di tutto nel teatro c'è la presenza fisica degli attori stessi a cui corrisponde la presenza fisica degli spettatori. Nel cinema invece, non c'è presenza reale degli attori. Il film è sempre già prefabbricato, già fatto e non richiede nessuno sforzo, nessuna presenza reale per la sua proiezione. Il film proiettato in una sala vuota rimane lo stesso film del film proiettato davanti ad una sala piena. Ciò significa che la presenza del pubblico influisce molto sulla recitazione degli attori e ciò vale anche per lo sport. Un pubblico ben disposto cambia del tutto l'atmosfera della recitazione e può far sì che gli attori superino se stessi, diano più di se stessi, quando si sentono capiti e sostenuti. Inoltre per ben capire il senso di questo fatto si deve tener conto di una particolarità decisiva del teatro che lo fa rassomigliare allo spettacolo sportivo e che invece lo differenzia dalla Messa. Una partita di calcio non è mai giocata in anticipo, non è mai prefabbricata, non si sa mai quale sarà il risultato (e qui non parlo del risultato matematico, ma del livello sportivo, della qualità del gioco). C'è sempre un rischio interno allo spettacolo stesso, lo spettacolo può raggiungere il vertice o al contrario cadere nel fango. Questo rischio invece non può esistere nella Messa, anche se celebrata da un prete mediocre. Infatti la Messa non diventa mediocre, ha sempre la stessa qualità religiosa anche se celebrata davanti a una chiesa quasi vuota perché allora sarà celebrata nella presenza ideale dei fedeli fisicamente assenti.

Gli attori nel teatro vivono questo rischio ad ogni recita. Essi lo sanno ed è la ragione per cui anche i migliori, anche i più abili, risentono sempre di quella paura molto particolare chiamata il «trac» che è la paura degli attori, paura di mancare al loro ufficio teatrale estetico. Anche il pubblico può risentire di questo rischio, per suo conto. Quando si va allo stadio non si è mai sicuri di trovarsi davanti a una partita di alta classe, anche se i giocatori sono di grande qualità, ugualmente, quando si va a teatro o ad una conferenza non si è mai sicuri di trovarsi davanti ad una recita di qualità, anche se gli attori sono esperti. Per converso, anche se gli attori non hanno grande perizia, ma sono di buona volontà, non è da escludere che, con l'aiuto del pubblico, superino se stessi, diventino diversi, raggiungano un livello sconosciuto a loro stessi. Ecco il miracolo del teatro, con la sua miseria e la sua grandezza, ecco la sua condizione che dipende effettivamente dai rapporti di partecipazione o di non partecipazione tra gli attori e il pubblico. Per ben capire il senso profondo di questo miracolo, che è del tutto razionale e oggettivo, si deve ripensare a ciò che abbiamo detto all'inizio, allo sforzo necessario richiesto da un vero spettacolo teatrale. La vera partecipazione tra attori e pubblico è partecipazione allo stesso sforzo, sforzo di comprensione ed anche di perfezionamento. Si può benissimo vederlo nel caso del Teatro Minimo: tutti gli attori sono dei giovani che non hanno mai seguito dei corsi di preparazione teatrale, di recitazione, di regia o di scenografia: essi devono ritrovare tutto questo processo, tutta la tecnica dell'attore o della regia, da soli, senza nessun aiuto da parte di professionisti.

La Provincia ha messo questa bella sala a loro disposizione. La Provincia ed il Comune, attraverso l'interessamento degli Assessori alla P.I., hanno dato loro un contributo finanziario che, seppure fino ad oggi modesto, ha permesso di sopperire alle necessità materiali più urgenti.

Senza questa base non avrebbero potuto sviluppare il loro sforzo. Infatti, quanto a tutto il resto, la vita stessa del teatro dipende esclusivamente dal loro sforzo personale, cioè dal loro sentire il teatro non solo come un piacere, ma anche come un dovere, un dovere sociale. Qual è la giustificazione finale di questo sforzo e di questo dovere sociale? Voglio dire al proposito qualche parola.

Non si tratta affatto, nel Teatro, di proporre agli spettatori alcuna tesi di propaganda, né politica, né morale, né religiosa. Per quanto esistono i partiti politici e la Chiesa che compiono, ognuno per loro conto, il loro ufficio o dovere. L'ufficio del Teatro è diverso nel suo fondo, anche se ci sono ovviamente dei legami oggettivi nel nostro mondo. Tra tutte le attività sviluppate dagli uomini.

L'ufficio sociale del teatro consiste nel facilitare in una forma pura, cioè estetica, il contatto concreto degli attori e degli spettatori con la realtà profonda di questo mondo. L'ufficio sociale del teatro consiste in primo luogo nella critica delle convenzioni sociali, come fa Ionesco, e poi nella comprensione profonda della realtà umana nascosta da queste convenzioni. Questa realtà umana è sociale nel senso più esatto. Voglio dire che tutti gli uomini, anche nella solitudine e nella miseria assoluta ripensata da Beckett, sono legati agli uomini. Certamente, c'è anche un modo di morire soli che dipende dal disprezzo della fraternità umana. L'eroe di Beckett muore solo, con la coscienza della sua solitudine inevitabile. Lo sa benissimo, e tutta la commedia di Beckett ce lo fa sentire anche senza dirlo, perché non ha mai aiutato nessuno, nemmeno a morire, perché non ha mai aiutato nessuno a vivere. È la stessa verità sociale che ci dà Brecht. Anche in Brecht il compito sociale del teatro riguarda i rapporti profondi esistenti o non esistenti fra gli uomini. Beckett ci fa comprendere questa unità umana, questa unità umana in-

dissolubile, in situazioni estreme. Per esempio, la solitudine, la malattia, l'infermità, la vecchiaia e la morte. Brecht ci fa comprendere questa umanità in situazioni non estreme ma quotidiane. Per esempio, in un viaggio, in un rapporto fra un portatore e una guida, nell'attraversamento di un deserto. Questa situazione ha ovviamente un significato molto più largo della particolare realtà messa in ballo da Brecht. Non si attraversa ogni giorno un deserto di sabbia, è vero, ma si attraversano spesso, molto spesso, i deserti umani che sono molto più pericolosi di un deserto di sabbia. E in tutti questi viaggi, per questi deserti umani quotidiani, si trova sempre uno che fa il mercante ed un altro che deve fare il portatore e un terzo che deve, può darsi, fare la guida. In questi viaggi il portatore non sa cosa porta, non sa dove lo porta e non sa perché lo porta: sa soltanto che deve portarlo, come tanti di noi sappiamo che dobbiamo portare la nostra croce. In questi viaggi il mercante, che sa perché attraversa il deserto, sa che non può attraversarlo senza l'aiuto del portatore e sa che non può spiegare al portatore le vere ragioni del suo viaggio. Il mercante sa che, anche se vuole spiegare le sue ragioni al portatore, il portatore non le capirà perché non sono ragioni da portatore, ma ragioni da mercante. Perciò il mercante teme il portatore e le sue ragioni. Perciò il mercante teme di essere ucciso dal portatore. Perciò, alla fine, uccide il portatore.

Il mercante stesso, al suo livello, vive dunque l'inumanità dei rapporti umani e ne diventa il simbolo.

I nostri viaggi quotidiani non finiscono, se non in casi eccezionali, con la morte del portatore, ma sono spesso dominati da questa minaccia di inumanità anche latente. È ciò che Brecht ci fa vedere e capire. Tocca a noi giudicare se la sua descrizione sia valida e se ne risentiamo il bisogno. Tocca a noi andare più avanti. Ma questo non è il compito del teatro. Il teatro ci lascia davanti alla nostra libertà. Se ora qualcuno vuol intervenire...

**[Vittorio] Mezzomonaco** — Per quasi tutta la sua relazione, che sotto un certo punto di vista io ho apprezzato moltissimo, ho avuto l'impressione di un equivoco. Cioè mi sono rifatto alla parola Teatro, secondo l'etimo greco ed ho visto che tutto il suo discorso era continuamente appoggiato su letteratura e filosofia. Io ho avuto l'impressione che lei considerasse continuamente il Teatro come un fatto di letteratura, come un fatto addirittura filosofico. È vero che la filosofia serviva molto bene al teatro poiché, quando si parla di Sofocle, di Eschilo, di Euripide o di Shakespeare, cioè di autentici poeti, si arriva poeticamente alla verità e quindi si può dire che si fa della filosofia, e questo molte volte loro malgrado. Ecco appunto una prima impressione che ho ricevuto, cioè che Lei tenesse poco conto del fatto meccanico dello svolgersi delle azioni sul palcoscenico, con degli attori che si muovono, che assumono degli atteggiamenti ben precisi. Un altro equivoco mi è sembrato ancora di cogliere a proposito di quanto Lei ha detto circa gli attori ed il pubblico, di questi attori che si montano se il pubblico corrisponde e che arrivano al «trac» se il pubblico invece non corrisponde o addirittura è in posizione negativa. Più che al «trac», io penserei a un «crac». Gli attori oggi hanno soprattutto paura della sala vuota: si vedono attori di grande nome che si rinchiudono nei camerini a piangere, a piangere perché hanno bisogno di soldi. Questo ci diminuisce il mito eroico dell'attore di teatro, del Kean di *Genio e sregolatezza*, comunque rappresenta una realtà viva e palpitante e piuttosto autentica, per lo meno. Lei ha parlato anche della regia: i registi oggi si preoccupano di quello che vuole il pubblico e quindi cercano di montare uno spettacolo in un determinato modo. Le assicuro che i registi teatrali curano pochissimo quello che vuole il pubblico: essi, come Lei saprà benissimo, sono tutti dei geni, di una intelligenza e di

una superiorità tali per cui non c'è possibilità d'intesa fra loro e il pubblico: se il pubblico segue, bene: esso ha tutto da imparare. Ma non c'è pericolo che essi vogliano tendere una mano al pubblico.

Non mi è piaciuto molto quel tentativo di chiarificare uno spettacolo teatrale in mezzo a due estremi che vanno dallo spettacolo sportivo al sacrificio della Messa. Ho visto che Lei faceva continuamente riferimento al gioco del calcio. Oggi raramente si applaude alla prodezza sportiva. Oggi lo spettacolo sportivo è più che mai uno spettacolo di scarico e quindi assume quella funzione catartica che aveva la tragedia greca e che non ha più il teatro, purtroppo, in quanto il teatro di oggi rifiuta queste cose, vuole essere antiteatro, l'ha detto anche Lei. Ha tentato anche di spiegare come anti-teatro che poi viene rappresentato è una contraddizione interna; comunque sono rimasto contento di quanto Lei ha detto: tuttavia sta di fatto che questo teatro nel suo maggior personaggio, o per lo meno nel suo personaggio più noto, cioè in Ionesco, è chiaramente finito. L'ultimo Ionesco del *Rinoceronte*, del *Re muore*, opere che sono state definite due capolavori, è uno Ionesco autore di opere mediocri, le quali tradiscono quanto di più genuino poteva esserci in questo scrittore. Su quei medesimi argomenti nel passato si è già detto molto di più e molto meglio. Resterebbe il teatro di Beckett ed io credo in Beckett, credo soprattutto in una commedia: *Aspettando Godot* che io ho recitato. Non so se mi sento di poter sottoscrivere altre opere di Beckett. Comunque, io vorrei giungere ad una conclusione e perciò le faccio una domanda: perché il Teatro? Il Teatro insomma dovrà avere la sua spiegazione, perché lo si reciti. Il personaggio teatrale ha una sua precisa realtà solo sul palcoscenico. Lei lo vede, lo legge, lo trova moderno, esaltante, Lei può trarre da un'opera come *Il mercante di Venezia* tutte le più belle massime che vuole, tuttavia essa è completa soltanto sul palcoscenico. C'è un termine filosofico aristotelico, se non sbaglio, che spiega questo concetto. Comunque è proprio su queste cose che io vorrei che Lei battesse perché mi sembra che non sia stato fatto. Il recitare, l'atto meccanico proprio degli attori che si muovono sulla scena, avrà bene una ragione. Oggi voi constatate che il teatro va moltissimo, si pubblicano libri di teatro a tutto spiano, monografie, commedie, si vende moltissimo teatro. La gente però va sempre meno a teatro. Allora il teatro è una letteratura, allora il teatro non serve più. Questo pubblico che va a teatro che cosa cerca? O per lo meno, che cosa deve cercare, visto che noi vogliamo dirglielo.

**[Gianfranco] Morra** — È senz'altro difficile intervenire in un dibattito quando si condividono le tesi dell'oratore, perché ciò toglie gran parte dell'animazione del dialogo. Io sono veramente soddisfatto della relazione del professore francese che ci ha onorato con la sua presenza. In questo nostro ambiente provinciale, ci ha portato un po' di aria di Parigi. E direi che la seconda parte è la parte che condivido pienamente perché, per necessità sintetiche riduco a due le idee essenziali che ho creduto di cogliere nel discorso del professore.

Nella seconda parte c'è stato il richiamo sulla funzione del teatro come strumento di comunione, ripeto di comunione, non di comunicazione, con una distinzione che nel pensiero francese è molto diffusa, che trapelava dalle parole dell'oratore. Attraverso le parole recitate dall'attore si raggiunge una situazione di comunione. Le pagine iniziali della storia del teatro di Silvio D'Amico lo definiscono in questo senso: il testo scritto dall'autore viene recitato dagli attori che lo portano a conoscenza degli spettatori, partecipando tutti e tre ad un'unica azione. Per cui io non sono rimasto scandalizzato quando

ha parlato della Messa. Non sono affatto rimasto scandalizzato se soprattutto pensiamo che uno dei miei maestri all'Università, Carlo Del Grande, ha scritto un libro sopra il fatto che evidentemente la tragedia ha un'origine di carattere religioso. Quindi mi pare che il paragone sia stato convincente. Se non che adesso rimane aperto il problema di base: comunicare sì, ma comunicare su che cosa? Perché il problema diventa senz'altro un problema di contenuto e di valori perché non si può comunicare che sui valori, non si può comunicare che sulla verità e mi pare che risposta a questo problema sia stata data dalla prima parte della esposizione. Nella prima parte l'oratore, con una *clarté* tipicamente cartesiana, con una *clarté* francese il cui merito maggiore era la consapevolezza del rischio di uno schema, ha cercato di riassumere tutte le varie forme di teatro attraverso un parametro che è quello della differenza di livello.

Queste sei forme di teatro che sono state simboleggiate hanno tutte questo in comune: che in tutte sei si effettua una differenza di livello. Quanto la differenza di livello sia una categoria diffusa nel pensiero francese sarebbe altrettanto facile mostrare, ma basti ricordare qui due nomi che certamente sono la base di quanto il professore ci ha detto: il primo nome è quello di Bergson che nel suo *Le rire* parla appunto del fenomeno del comico nella maniera con cui ci è stato illustrato: e un altro nome a me particolarmente caro, quello di Renato Le Senne il quale parla della differenza di livello come del motivo dell'azione morale stessa.

La differenza di livello che il teatro deve rappresentare è quella tra l'ideale e il reale, tra la realtà com'è e la realtà come deve essere. Lo scacco a cui l'eroe della tragedia va incontro, scaturisce appunto anche, secondo la definizione schopenhaueriana della tragedia, da questa incolmabile differenza di livello. La differenza di livello ha assunto vari significati negli schemi vari che il professore ci ha illustrato. E qui allora è nato in me un sospetto, un sospetto che devo esprimere con franchezza. Direi che il discorso del professore francese è stata una chiara condanna dell'attività del Teatro Minimo. Io ho avuto questa impressione. Devo scusarmi davanti ai sostenitori di questo Teatro che hanno invitato con entusiasmo il professore. E il professore è venuto, ha parlato così bene, ha detto delle cose così valide e a me pare che abbia detto delle cose che invalidano, che criticano, che rendono problematica l'attività del Teatro Minimo così come fino ad ora ci è stata presentata. Cercherò di chiarire perché è avvenuta questa mia intuizione che indubbiamente non corrisponderà alle sue intenzioni: perché un Teatro autentico, un Teatro come differenza di livello, raramente è stato rappresentato nel Teatro Minimo. Quegli autori che il Teatro Minimo ha dato, e due sono stati citati anche dal professore (non parlo di Brecht sul quale io concordo), e cioè Ionesco e Beckett, per me non rappresentano alcuna differenza di livello, e qui non condivido la sua interpretazione.

Perché non esiste la differenza di livello in Ionesco? La ragione è evidente, l'abbiamo sperimentata tutti con quel senso di struggimento e di angoscia con cui abbiamo assistito a queste rappresentazioni, pur con tutto il plauso che abbiamo dato a chi prodigava le proprie capacità in una maniera veramente superlativa. La ragione è la seguente: che la descrizione dell'assurdo e della vanità dell'esistenza stessa in questi autori è priva di un termine di riferimento in rapporto al quale poter predicare la vanità dell'esistenza stessa. Questo è il limite di questi autori ed è il limite di questa serie di rappresentazioni che sono state iniziate e che continuano da parte del Teatro Minimo e che danno un'immagine unica del Teatro, che orientano in un senso solo, trascurando quella che può essere quella ricchezza di schemi che da questa conferenza è trapelata. Direi che il discorso del professore può servire come un profondo esame di coscienza, come un incentivo

per un'attività futura del Teatro Minimo, nel senso che indica con chiarezza quale sia il diletto, quale sia il pericolo a cui si deve sfuggire. In questo senso io dicevo che c'è stato nel discorso una critica di questo orientamento.

Vorrei concludere parafrasando due frasi di un autore che è anche autore drammatico, ma in un senso ben diverso da questi due che ho citato, cioè di Eliot il quale anche descrive con crudezza la tragicità dell'esistere, la miseria della condizione umana, ma la descrive solo per un riferimento positivo a qualcosa di diverso. Perché un Teatro sia serio bisogna assolutamente che *La terra desolata* sia accompagnata, come in Eliot, dal *Mercoledì delle ceneri*.

**Don [Francesco] Ricci** — Non interverrò naturalmente sulla faccenda della messa, naturalmente. Mi vorrei invece rifare alle parole conclusive della conferenza che è stata quanto mai interessante specialmente per gente che non ha molto tempo e molta attenzione da dedicare al Teatro. Quando ha detto che il teatro lascia lo spettatore di fronte alla sua libertà, non vorrei che questa affermazione fosse solo un'invocazione, una speranza. Infatti, da tutto il contesto della conferenza mi pare di dover concludere che il Teatro, in fondo in fondo, non lascia lo spettatore di fronte alla sua libertà. Perché il teatro allo spettatore presenta delle risposte ed è una risposta dire anche che non esiste una risposta ed è forse la risposta che suggestiona di più lo spettatore, che incide più gravemente sulla sua libertà. Di conseguenza mi pare che non si possa dire che non esiste un problema di giudizio nel confronto del Teatro, che non si possa condividere un atteggiamento culturale nel quale il fatto culturale si limiti semplicemente alla presentazione dei testi, ad una specie di antologia generale di tutta la produzione teatrale più o meno valida. Ma è chiaro che di fronte al contenuto di queste risposte una posizione va presa. Sono perfettamente d'accordo che questa sia la struttura che fondamentalmente oggi raccoglie una tipologia teatrale. Ma perché Ionesco dà questa risposta? Perché Brecht assume questo atteggiamento? Che cosa c'è dentro? Che cosa ci vogliono dire? Perché lo fanno? È una domanda legittima ed è una domanda a cui lo spettatore medio non è in grado di rispondere, non solamente per carenza di categorie culturali, ma proprio per un'impostazione fondamentalmente errata, a mio parere, del rapporto tra la proposta e la capacità di attenzione dello spettatore. Così come mi pare sia stato giustamente notato nell'intervento del professor Morra, passando da considerazioni di carattere generale alla attività del teatro Minimo, mi pare che si debba anche constatare un estremo preoccupante frammentarismo. Si scelgono autori con criteri che lasciano sempre perplessi, si uniscono opere di carattere puramente esercitativo, delle belle esercitazioni letterarie o teatrali, a brani invece molto impegnati, decisamente impegnati anche sul piano ideologico. Si va da un discorso impostato su un piano di cultura impegnata ad un discorso di una cultura completamente disimpegnata, decadente, fondamentalmente borghese, lasciando lo spettatore in balia delle proprie reazioni istintive, senza compiere quell'opera di sensibilizzazione e di educazione dello spettatore che invece è fondamentale per chi fa del teatro non per un tor-naconto ma per una passione, non per un utile ma per una vocazione, per un amore del teatro. Di conseguenza, le riserve e le perplessità che da qualche parte sono state mosse nei confronti dell'attività del Teatro Minimo partono proprio da questa constatazione, da questa preoccupazione. Si vuol fare un discorso di dialogo anche con questa iniziativa? Molto bene: il dialogo è l'atteggiamento fondamentale dell'uomo, l'uomo è tale solamente quando ha delle posizioni chiare, quando è se stesso, quando sa quello che vuole, quando è consapevole criticamente di una propria precisa posizione culturale.



Questo, che vale per la persona, vale anche per le istituzioni. Se noi oggi vogliamo fare delle istituzioni di dialogo è chiaro che ciascuno di noi deve assumere chiaramente le proprie posizioni. Non è dialogo il dire: riuniamo quello che ci divide e cerchiamo qualcosa che, in fondo in fondo, sia comune a tutti. Questo non è dialogo, questo è equivoco, questo è ambiguità, questo è mancanza di chiarezza, e dove c'è mancanza di chiarezza mancano le condizioni preliminari di ogni dialogo. Che si faccia un dialogo esige infatti, a mio parere, come condizione preliminare, che si sia chiari e precisi nelle proprie posizioni. Allora si può dialogare. Quando io sono io e lui è lui il dialogo non esige che lui rinunci ad essere se stesso per poter parlare con me e che io rinunci ad essere me stesso per poter parlare con lui: allora c'è dialogo. Quando cioè l'interesse della mia persona e quindi l'interesse della mia cultura è accettato dall'altro come mio, quando non devo tacere una parte del mio discorso per cogliere il discorso dell'altro e quando l'altro non deve rinunciare ad una parte del suo discorso per cogliere il mio discorso. Questo è dialogo. E credo proprio che questo concetto di dialogo vada riaffermato in un momento in cui sul dialogo come cultura si dicono delle cose molto inesatte, soprattutto si fanno delle cose molto sbagliate.

Il dialogo è tutt'altro che un'«*embrassons nous*», è tutt'altro che un generico incontrarsi su posizioni che non compromettono nessuno. Il dialogo è la seria assunzione delle proprie responsabilità e quando il dialogo è a livello di cultura, e non a livello politico, la chiarificazione di fondo è condizione essenziale perché non si cada nell'equivoco, nell'ambiguità, in quelle forme di frontismo culturale che non giovano a nessuno, né ad una parte né all'altra, perché è inutile che io abbia un interlocutore il quale interloquisce con me rinunciando a qualcosa di suo. Non è un interlocutore, sarà un servo ossequiente, sarà un utile idiota, non sarà un interlocutore vero, per un dialogo autentico. Questo è fondamentale in un momento in cui certe combinazioni di carattere politico, certe aperture, certi incontri sul piano delle cose esigono, proprio perché sono incontri sul piano delle cose, una chiarificazione, una precisazione, una solidificazione delle posizioni reciproche nelle retrovie. E non esiste un impegno politico che non abbia una retrovia ideologica, una retrovia culturale per cui non deve esistere nessuna riserva sull'attività teatrale culturale di qualsiasi gruppo ideologico, ma che il gruppo ideologico si presenti con la sua caratterizzazione netta, come un gruppo ideologico che si ispira a questa o a quella precisa corrente. Se poi, nella sua produzione, il gruppo vuole rappresentare anche autori di altre correnti è liberissimo di farlo, però che sia chiaro che quel gruppo appartiene a quella corrente: altrimenti nessuno che sia onesto, che abbia un minimo di onestà umana personale e culturale (insisto anche sull'onestà culturale), nessuno che abbia un'autentica sensibilità democratica, una autentica responsabilità democratica può restarsene in un dialogo del genere, che porterebbe delle conseguenze disastrose su tutti i piani, ma ancor più disastrose sul piano proprio strettamente culturale.

Con questo mi pare di poter concludere che l'attività del Teatro Minimo, come attività di un gruppo culturale ben definito, non trova nessuna perplessità, nessuna opposizione da parte di nessuno; ma l'attività di un teatro il quale, attingendo senza un criterio da tutte le possibili manifestazioni, da tutte queste possibili combinazioni, si presenta ad un pubblico e chiede la collaborazione, l'apertura, l'incontro con tutte le forze senza discriminazione (venite dentro ché tanto ci stiamo tutti) non può essere accolta come proposta, nell'interesse reciproco delle parti. Ciò, se è di dialogo che si vuol parlare; perché se invece si desidera ricorrere a degli espedienti del genere per fare propaganda, allora la riuscita dell'incontro è ancora più lenta e difficile.

**[Mino] Madonia** — Chiedo scusa. Non è che io voglia dare una risposta alle osservazioni di Don Ricci: è semplicemente il senso del suo discorso che mi fa dire alcune parole.

La sua interpretazione, dato che egli si è rifatto all'inizio del discorso del Prof. Morra, mi sembra che sia un poco in contrasto. Mentre a un certo momento da parte del Prof. Morra si era parlato di una più ampia partecipazione e si era fatta l'osservazione che il problema non è solo quello di riferirsi a un determinato tipo di teatro per dimostrarne la validità, ma era necessario ricorrere anche ad uno schema più ampio, così come era stato discusso nella prima parte del discorso del Prof. Althusser, ora Lei, viceversa, pone l'accento su di una più tipica caratterizzazione. Ed io sono d'accordo con Lei quando fa questo discorso in funzione di un dialogo. Ma per noi non è questione di aprire un dialogo qualificandosi in partenza, non è questione di dire prima: «Chi sei? Che teatro fai?», ma solo di guardare al teatro in se stesso.

Questo è il teatro culturale: cioè non si fa del teatro politica, si fa semplicemente del teatro in quanto col teatro si cerca di entrare in un campo di ragionamento e di discussione che possa portare a «pensare» sulle varie cose. Se poi la reazione del pubblico e in funzione dell'interpretazione singola, anche questo è comunque un risultato. Se noi dovessimo metterci qui a discutere o a dialogare, come Lei ha detto, benissimo: allora potremmo qualificarci ed assumere un certo atteggiamento senza rinunciare nessuno alle nostre idee. Mi sembra però che Lei, a questo proposito, abbia voluto dare un'interpretazione che va al di là di quelle che sono le nostre reali intenzioni. Qui il problema non è quello di esporre un'idea, un'ideologia o un proprio parere, qui direi, tutto sommato, che si tratta di portare al teatro la gente. Il teatro è una manifestazione valida in se stessa, qualunque sia l'ideologia alla quale si possa ispirare, se esiste un'ideologia a cui si ispira. Per noi il problema è semplicemente quello di portare il pubblico ad avvicinarsi a questo aspetto culturale.

Se noi vogliamo considerare il teatro come una forma di divertimento puro, allora dimentichiamo tutto questo. Ma noi vogliamo invece dire: «Amici, guardate che, andando a teatro, si può anche non divertirsi, ci si può anche andare per pensare».

Come si pensa? Si pensa in funzione di quello che si sente con l'orecchio e di quello che si sente dentro se stessi. Non c'è nessuna ragione di portare le cose polemicamente su di un fatto a priori determinato. Si dice semplicemente: il teatro è una manifestazione d'arte. Esso può presentare alle persone dei problemi e le persone, con la loro conoscenza, coi loro intendimenti, con ciò che hanno sentito traggono da se stesse le conseguenze. Trovo che sia un errore quello di voler dare assolutamente una qualificazione. Se noi vogliamo porre il teatro sotto forma di dialogo polemico possiamo anche essere d'accordo, ma se lo vogliamo porre sotto forma culturale, l'aspetto culturale è quello che è, ha una sua ampiezza assoluta. Quando lei lo affronta, può dividerlo o non dividerlo: se non lo divide espone le sue ragioni, il suo pensiero e trae le sue conseguenze: se lo divide trae egualmente le sue conseguenze ma niente affatto polemicamente. Riguardo poi al fatto di presentare delle *pièces* impegnate, vorrei ripetere che qui non si intende rappresentare il teatro di puro divertimento, ma si cerca di portare a conoscenza del pubblico un certo aspetto del teatro che spinga le persone a interessarsi attraverso una fatica mentale. Che si condivida o non si condivida tale teatro, la cosa non ha importanza. Questo è il fatto fondamentale.

Quando è stata rappresentata *Finale di partita*, *pièce* teatrale che ha creato una estrema perplessità, direi quasi che ha creato una reazione negativa da parte del pubblico, nonostante tale reazione negativa, è successo che, tre giorni dopo la rappresen-

tazione, non si trovava più un libro di Beckett presso alcuna libreria di Forlì. Bene: questo è un risultato, questa è cultura.

Non trovo che, se parliamo di interessamento culturale, ci debba essere per forza una qualificazione iniziale per poter dare chiarezza al dialogo. Si tratta di porgere qualche cosa che finora, in un modo o nell'altro, non era ancora stata porta qui da noi.

**Don Ricci** — Volevo dare qualche chiarimento che mi pare abbastanza importante.

Quando si parla di dialogo su posizioni chiare non si intende parlare di polemica. Caso mai, la polemica si ha quando le posizioni non sono chiare: allora il guazzabuglio che ne viene fuori è polemica, ma il dialogo su posizioni chiare è una rappresentazione onesta delle proprie posizioni. Se uno ha fatto una scelta culturale decisa, risulta chiaro che il dialogo c'è quando dice: «La mia scelta culturale è questa» e l'altro dice: «la mia scelta culturale è quest'altra»: e sul metro della realtà si verifica la risposta.

Quanto al concetto di cultura, dirò subito che non posso condividere il concetto esposto. Io non faccio cultura quando presento Beckett e 500 copie del libro vengono vendute nelle librerie. Farò dell'industria culturale, del commercio culturale, non della cultura. La cultura la faccio quando educo delle persone ad una consapevolezza critica, ad una posizione del proprio rapporto con la realtà: questa è cultura. Ora, non è vero che qui si fa della cultura perché si propone il teatro: qui si propone un certo tipo di teatro. Non è vero che la risposta all'attesa del pubblico è la risposta del teatro: è la risposta di un certo teatro. Quando si dà *A porte chiuse* di Sartre non si dà il teatro...

**Madonia** — Don Ricci, scusi, ma se è un certo teatro, allora esiste la qualificazione.

**Don Ricci** — Esatto.

**Madonia** — Ma Lei prima ci ha accusato di non essere sufficientemente qualificati!

**Don Ricci** — Appunto: ho fatto l'accusa di non essere sufficientemente qualificati perché, accanto ad autori come Sartre, nettamente qualificato, e su cui stasera si è stranamente taciuto...

**Althusser** — Non ne ho parlato in quanto il teatro di Sartre è veramente un Teatro classico, appartiene cioè al tipo di teatro di educazione morale mediante la sublimazione dei compiti.

**Don Ricci** — Stavo dicendo che qui non si dà il teatro ma un certo teatro. Qui il criterio è preciso per cui si sa che venendo qui, in questa saletta, ad ascoltare questo gruppo di appassionati di teatro, si ha a che fare con gente la quale ha fatto una precisa scelta e intende porre il teatro non solamente al servizio di una generica e pure molto importante opera di informazione nei confronti di una massa sprovvista, quanto piuttosto intende fare motivo di dialogo, invito a discutere su di una propria posizione. Questa mi pare che sia la funzione sociale del teatro: cioè non solamente una generica occasione di incontro con tutti i possibili testi che abbiano una qualche validità artistica, ma un'antica e sempre vera funzione educativa.

Ora, quando qui la gente viene invitata a pensare e le viene detto, nella risposta dell'autore, che il pensiero in fondo è vuoto, che la parola è puramente un suono, essa

non ha riferimento con la realtà, che non esiste una componibilità fra espressione e realtà perché sono incomunicabili fra di loro, quando viene fatto un discorso del genere è chiaro che non ci si limita semplicemente ad invitare a pensare, ma si dice: «Guarda che se poi pensi, non serve a niente» perché il pensiero non tocca l'essere e così via. E così si potrebbero portare semplificazioni di un discorso che non è affatto una generica proposta di qualcosa ma che è una precisa proposta perché credo che nessuno di questi autori, né Ionesco, né, tanto meno, un uomo impegnato come Brecht o anche un uomo impegnato non chiaramente come Sartre, si presterebbero a fornire spunto per un atteggiamento culturale del genere, una specie di oggetto di curiosità per platee sprovvedute.

Io credo che Brecht, di cui non condivido quasi nulla, faccia il teatro per altri scopi. Credo che Sartre abbia fatto del teatro per altri scopi come credo che, in fondo, sotto sotto, un suo scopo lo deve avere avuto persino Ionesco. Scopo del teatro non è certo di fare quello che si fa su di una generica terza pagina di giornale, un'informazione sommaria su certi problemi, ma è quella di invitare a prendere posizioni in un certo modo di fronte alla realtà. Che il Teatro Minimo acquisti queste caratteristiche: questa è l'esigenza. Allora col Teatro Minimo si propone un concetto di cultura che è vago, generico, assolutamente non lo capiamo, non lo possiamo citare perché non è cultura e perché poi propone, all'interno di questa concezione, di fatto, dei testi come quelli che propone. Il dialogo, ripeto, non è possibile, non è questo.

**Mezzomonaco** — Sarò puntiglioso, ma sono stato chiamato in causa da due battute. Prof. Morra, io ho superato a pieni voti le elementari. So benissimo che il teatro ha delle origini religiose. Dico che non le ha il teatro attuale: quindi non contava portare il nome illustrissimo di Del Grande. Io intendevo dire un'altra cosa. Vorrei anche dire che noi abbiamo dovuto superare delle esigenze ben precise di organizzazione e di altro per cui la contraddizione a cui accennava l'ing. Madonia fra quanto è stato detto dal prof. Morra e Don Ricci esiste. Comunque di tante cose bisogna tener conto e bisogna tener conto anche che noi abbiamo pensato molte volte che questo teatro d'avanguardia, che Don Ricci respinge totalmente o quasi, da quel che ho capito, qui non era mai stato portato né c'era alcuna possibilità di conoscerlo. Mentre tutto l'altro teatro può essere conosciuto attraverso la televisione o recandosi nella vicina Cesena (la quale naturalmente non potrà mai ospitare compagnie che danno spettacoli d'avanguardia perché è un teatro che non fa cassetta) questo teatro, specialmente Beckett, il primo Ionesco ed altre cose che noi abbiamo rappresentato o abbiamo intenzione di rappresentare, non sarebbe mai stato visto se non tramite nostro. Per lo meno io penso di poter dire questo. Dateci almeno questo merito di informazione. Io ricordo di avere presentato alla FUCI, circa 4 anni fa, *La lezione* di Ionesco. Io ricordo che in quell'ambiente universitario, sopra un centinaio di persone presenti, non ce n'era una che avesse mai sentito ricordare Ionesco. Poteva anche non valerne la pena. Sta di fatto però che questo è un fatto significativo. Quindi noi, per lo meno, abbiamo questo merito di avere informato.

**Morra** — Una risposta all'amico Mezzomonaco. Mi permetto di dire veramente amico perché mi dispiace che abbia interpretato male una allusione che non era affatto rivolta a lui. Io intendevo semplicemente rivendicare la validità di un accostamento, *Messa-Teatro*, e avrei potuto citare non solo uno studioso della letteratura greca ma tutti i principali studiosi attuali di liturgia che parlano chiaramente di questa cosa.

Ha detto Mezzomonaco che lui non si riferiva al teatro in generale ma al teatro

odierno. L'oratore, quando ha parlato di questo accostamento, si riferiva al teatro in generale. Io direi quindi che questo chiarimento elimina ogni discussione.

**[Carlo] Poni** — lo sono appena arrivato e quindi non capisco nulla di quei segni sulla lavagna ed anzi vi invidio perché mi pare che voi vi orientiate molto bene su quei segni che per me sono come quelli delle piramidi d'Egitto. Però, visto che è stata in discussione la direzione del Teatro Minimo, allora io voglio dire due parole sull'importanza dell'informazione. E credo che qui sia l'importanza maggiore del Teatro Minimo di Forlì, cioè nel fatto di rappresentare quello che è oggi il teatro d'avanguardia in Europa. E dirci che la città di Forlì si trova in una condizione singolarmente vantaggiosa in quanto vi sono delle persone che credono veramente nel teatro, che fanno delle cose in cui credono e che svolgono una importante funzione di informazione.

Informazione, se vogliamo, un po' indiscriminata nel senso che probabilmente manca una precisa scelta ideologica così come chiedeva il reverendo. Poiché il reverendo ha parlato anche di frontismo culturale, proprio di questo voglio parlare, riferendomi non al Teatro Minimo ma al Teatro Stabile della città di Bologna. Allora vorrei dirvi qualcosa sul come si è caratterizzata in un modo piuttosto strano e culturalmente equivoco. Questo teatro si fonda su di un fondamentale accordo fra comunisti e cattolici. E qual è la frontiera di questo accordo? Qual è la trincea su cui cattolici e comunisti si sono trovati d'accordo? È la trincea del realismo, d'un certo tipo di realismo piuttosto borghese e che forse ai cattolici ricorda certe filodrammatiche parrocchiali ed ai comunisti invece certi drammi invecchiati, a loro volta, dell'eroismo socialista. E come procedono alla scelta dei testi? Procedono in questo modo: i comunisti dicono ai cattolici: «Voi ci date il dramma di un operaio»; i cattolici dicono: «Va bene, ve lo diamo, però questo operaio come deve essere?». «Deve essere un operaio in crisi, che ha una crisi religiosa». Se non di una crisi religiosa potrà trattarsi di una crisi, diciamo, politica e ideologica. E, per esempio, mettono insieme la storia di un operaio inglese che non si capisce se è comunista ma che però alla fine entra in crisi. A loro volta i cattolici dicono: «Noi vogliamo mettere insieme il dramma di un prete cattolico». I comunisti dicono: «Va bene, il prete cattolico ve lo diamo, però, dicono, deve essere in crisi, deve avere una crisi sociale». E così ci hanno dato un'altra commedia, *Il costo di una vita*, che è una bruttissima commedia che noi purtroppo abbiamo tutti visto.

Dopo un anno di attività in cui ci hanno dato queste due commedie, col comunista con la crisi spirituale e col prete con la crisi sociale, abbiamo avuto il capolavoro di questo teatro veramente frontista, frontista nel senso deteriore, peggiore, più volgare: abbiamo avuto *Il Passatore*. È questa una commedia realista, scritta da uno dei redattori-capo del «Resto del Carlino», rappresentata dal Teatro Stabile di Bologna, finanziata dai comunisti, che ha avuto un deficit di 95 milioni. Questa commedia piace ai comunisti. Perché? Perché *Il Passatore* rappresenta un tipo di protesta sociale. Ma nel medesimo tempo il protagonista di questa commedia non è il bandito che si ribella, è invece un prete cattolico, di sinistra (la commedia è ambientata nel secolo XIX). Il prete cattolico dice: «Ma perché lo Stato Pontificio, perché la Chiesa non può esplicitare la sua attività senza avere dominio temporale?». La cosa piace ai cattolici di sinistra e non fa male a nessuno perché un potere temporale non c'è più. Ma nel medesimo tempo in questa commedia c'è anche un altro prete, che è il prete di destra, che è il prete che non capisce il Passatore, che è contro il Passatore che condanna il Passatore, ed il prete di destra, in fondo, è il prete più simpatico, quello che fa la morte più nobile. E quindi anche i cattolici di destra sono

contenti perché appunto il personaggio moralmente più integro è il prete reazionario che alla fine il Passatore uccide, con grande scoppio di spari che fanno un gran fumo per tutta la sala. Anche le masse popolari devono essere accontentate. Allora perché non fare, per esempio, un atto su Garibaldi che è proprio contemporaneo del Passatore? Benissimo. Nella commedia quindi c'è anche una tirata su Garibaldi che non finisce mai. Così anche le grandi masse sono soddisfatte. Qual è il risultato di questo tipo di teatro? Il risultato è veramente incredibile, cioè di questa commedia, che è proprio brutta, tutti parlano bene: «il Resto del Carlino» ne parla bene perché è stata scritta da Massimo Dursi, «l'Unità» ne parla bene perché c'è la storia dei banditi. «l'Avvenire d'Italia» ne parla bene perché c'è la storia del prete di sinistra e anche di quello di destra; e poi c'è Garibaldi di mezzo e quando c'è Garibaldi di mezzo, voi capite, è difficile parlarne male. E poi ci sono 95 milioni di debito.

Cosa vuol dire questo? Vuol dire che c'è una grande, meravigliosa messa in scena. Questo teatro ha avuto un grande successo perché purtroppo, io dico purtroppo, è la prima commedia che a Bologna ha avuto 19 repliche e che ben 10 mila bolognesi hanno visto. Questa mi sembra veramente una cosa preoccupante, cioè il fatto che a Bologna si trovino 10 mila spettatori per questa commedia e non se ne trovino invece per altre commedie molto più interessanti, come quelle di Brecht o di Ionesco che sono rappresentate a Bologna in teatri più piccoli, come il Teatro della Ribalta. Io sono contro questo equivoco, questo è veramente un equivoco frontista e quindi condivido l'opinione del reverendo che si è schierato contro gli equivoci. Questo mi sembra oggi in Italia, almeno nella nostra regione, uno dei peggiori equivoci. Però, viceversa, credo nell'importanza culturale dell'informazione. Non essere ignoranti io credo sia una cosa importante: imparare delle cose, leggere dei libri di cui magari non si condividono le opinioni, anche questa è una cosa importante; vedere delle commedie è anche una cosa importante; aggiornarsi culturalmente, portarsi ad un livello di conoscenza un po' superiore a quello in cui si è, anche questo mi sembra una cosa importante. Io penso che qui a Forlì si faccia un'esperienza culturale di questo tipo: molto importante.

Di informazione, sì, è vero, sostanzialmente di informazione. Ma io credo che prima di giudicare, di prendere posizioni, è importante conoscere. In fondo, vedere una commedia è come leggere un libro: allora cerchiamo di leggere il maggior numero possibile di libri che si scrivono oggi, di commedie che si scrivono oggi. Evitiamo gli equivoci dei falsi accordi e portiamoci ad un livello in cui si possa fare una discussione. In questo senso io credo alla validità del teatro che si fa a Forlì e spero anche che questo teatro continui e voglio anche sperare che non porti a quei deficit a cui è andato incontro il Teatro Stabile di Bologna.

**Althusser** — Non vorrei tirare delle conclusioni. Vorrei dire soltanto due cose, perché si è parlato molto del teatro moderno. Siccome ho tentato di fare una classificazione dei diversi tipi di teatro, non vorrei far pensare che il teatro moderno sia né una cosa totalmente diversa dal teatro classico né che in esso non ci sia niente di nuovo. Penso che nel teatro moderno ci siano delle cose di valore molto diverso. Sartre e Ionesco, a mio parere, sono degli autori che non possono sopravvivere sono già quasi morti e questo si vede benissimo nelle ultime commedie di Ionesco il quale si è sepolto da se stesso. Anche Sartre mi sembrò essere totalmente morto nel senso che lui non ha trovato niente di nuovo. Quanto a Ionesco, nel teatro moderno, egli è niente. È soltanto uno che ha un gran successo a Parigi ma che non durerà. Comunque, come informazione, bisogna sa-

pere che esiste. È evidente che vedendo uno spettacolo di Ionesco si può trovare qualche cosa, cioè la critica delle convenzioni superficiali: non c'è altro se non questa critica immediata, negativa e distruttiva. Quando si parla di teatro moderno non si deve parlare degli autori che sappiamo benissimo essere già morti come Ionesco o che non hanno trovato niente di nuovo come Sartre. Sartre appartiene ad un tipo di teatro che conosciamo benissimo, che è il tipo del dramma classico che esiste dall'800. Nel teatro moderno c'è una cosa molto importante, di una grande importanza estetica ed umana. Questa cosa è l'esistenza di autori come Beckett e come Brecht. E penso che questa struttura di cui ho parlato possa appartenere, pur essendo totalmente nuova, alle strutture classiche del teatro tragico. In questo teatro si dà un'esperienza totalmente nuova del rapporto tra le cose esistenti e i problemi che si trovano sotto le cose esistenti. Ma devo aggiungere che Brecht e Beckett nello stesso tempo ci fanno capire che questo teatro è già esistito perché, non a caso, questo tipo di scrittura lo troviamo anche in Sofocle ed in Shakespeare. Shakespeare è un autore modernissimo, cioè corrispondente alle cose più importanti che ci hanno fatto capire degli autori come Beckett e Brecht.

Non si deve parlare di teatro moderno in generale, ma di questo teatro moderno.

Per quanto riguarda l'informazione, essa è una cosa essenziale, come ha detto Carlo Poni. Si devono conoscere i fatti esistenti, si devono quindi conoscere anche le commedie che non hanno un gran valore. Ma non si deve parlare del teatro moderno senza sapere dov'è la sua importanza e la sua importanza non è nella moda superficiale, nel frontismo o in cose di questo genere. La sua verità si trova in certi autori che ci hanno dato possibilità di comprensione della più profonda commedia esistente nella storia. Questo è la prima cosa che volevo dire.

La seconda cosa riguarda il problema del carattere educativo del teatro. Su questo punto io penso che coloro che vanno a teatro non siano troppo disposti a dare il consenso così facilmente perché hanno, mi sembra, una certa capacità di giudizio dentro di loro stessi. Sono capaci di dire sì, di dire no, di dire «può darsi, vediamo, aspettiamo». Una politica teatrale che si presenta impegnata in una certa direzione, così che sia sicura di educare, mi sembra sbagliata, perché mi sembra appoggiata sull'idea strana che il pubblico attuale non abbia libertà di giudizio. Il pubblico attuale quando va a vedere una commedia di Sartre, sente parlare di Sartre; a Forlì non aveva sentito parlare di Ionesco: adesso conosce Ionesco. Non conosceva Beckett e adesso compra i libri di Beckett. Se comprano libri, se li leggono, ciò significa che sono ancora liberi di giudicare cosa c'è dentro. Mi sembra che quando uno compra un libro ciò non voglia dire che egli dia il suo consenso al contenuto del libro. Per dare un esempio: *Il Capitale* di Marx si può comperare dappertutto, credo quasi dappertutto (mi dicono che adesso si può comperare anche in Spagna) però ciò non significa che tutti quelli che lo comperano siano d'accordo col suo contenuto: tutti sono liberi di dare il proprio consenso o meno. Lo stesso succede col teatro: il pubblico viene e può dare o non dare il suo consenso e, a volte lo dà in maniera sbagliata come per questa commedia di Bologna che io non conoscevo. Allora mi sembra che non sia necessario che una politica teatrale si debba dichiarare impegnata in questa o in quest'altra direzione.

Naturalmente si può anche fare ma mi sembra che si debba avere un po' più di cautela. Ed allora vorrei dire una parola anche sul tema del dialogo, sul problema teorico del dialogo di cui ha parlato il reverendo.

Quando si parla di dialogo ciò significa che c'è la possibilità del dialogo e che quindi c'è la libertà d'espressione. Ciò è una cosa buona in sé. Sono anche d'accordo che la

chiarificazione delle posizioni è una buona cosa ma legare la chiarificazione delle posizioni alla adesione all'una o all'altra delle correnti non mi sembra, in ogni caso, un atto di libertà. Il fatto che ci siano nel mondo attuale dei grandi movimenti non significa che ci si debba dichiarare per l'uno o per l'altro perché, in ogni caso, la politica è una cosa, ma tutte le cose della vita non fanno parte della politica, ci sono anche dei campi che non sono direttamente impegnati nella politica: ad esempio la scienza non è una cosa politica. Anche per l'arte può darsi che una parte si trovi direttamente impegnata nella politica, nella presa di partito. Ma che tutta l'arte sia così mi sembra un giudizio un po' troppo rapido. Per questa ragione se si tratta di dialogo fra partiti politici o correnti ideologiche bisogna prendere posizioni ma non tutte le attività umane, per esempio le attività scientifiche od estetiche, debbono dichiararsi inserite in questo o in quest'altro movimento. Questa mi sembra un'esigenza che non corrisponde a una vera definizione della libertà.



## RECENSIONI



# LA REAPROPIACIÓN DEL SENTIDO: INTRODUCCIÓN A UNA SEMIÓTICA MARXISTA

DI EDUARDO YALÁN DONGO ED ENRIQUE LEÓN  
VERASTEGUI<sup>1</sup>

ANGELO NIZZA

Il capitale ha privatizzato le parole nella misura in cui il linguaggio è diventato la principale risorsa produttiva. La nozione marxiana di forza-lavoro, intesa come «l'insieme delle attitudini fisiche e intellettuali che esistono nella corporeità»<sup>2</sup>, è giunta oggi alla sua piena leggibilità perché ingloba anche la facoltà di parlare. Essa ne costituisce la componente più rilevante. A dispetto di quel che accadeva nell'organizzazione taylor-fordista, quando la catena produttiva era muta e la mano separata dalla bocca, adesso in tutti i settori produttivi il lavoro come «l'uso della forza-lavoro»<sup>3</sup> è descrivibile mediante *l'uso del linguaggio*. Gli operai delle fabbriche robotizzate, i rider, gli operatori di borsa, quelli dei call-center, i lavoratori della logistica, quelli della cura e delle piattaforme digitali, i lavoratori migranti: tutti producono profitto parlando. «La produzione parla» e «il linguaggio produce»: sono le due inseparabili espressioni utili a descrivere la nuova ricchezza delle nazioni.

Alla luce di questo scenario, nel libro *La reapropiación del sentido: introducción a una semiótica marxista* i ricercatori peruviani Eduardo Yalán Dongo (semiologo) ed Enrique León Verastegui (sociologo) affermano la necessità di riappropriarsi del linguaggio (parole, sensi, significati) e per farlo si impegnano a costruire una semiotica marxista, cioè una critica dell'economia politica del segno. Il loro studio si colloca nella tradizione di *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929)<sup>4</sup> e di *Una filosofia marxista del linguaggio* (2004)<sup>5</sup>. L'obiettivo non è né quello di setacciare le pagine di Marx per isolare i passi – pochi – in cui si discute di pensiero verbale o, al contrario, per segnalare le omissioni – tante – del filosofo di Treviri circa il linguaggio, né quello di applicare le categorie marxiane allo studio della semiotica. In positivo, lo scopo di Yalán e León sta nell'utilizzare gli strumenti della scienza dei segni per decifrare il capitalismo contemporaneo e immaginare percorsi di emancipazione. Poiché il capitale del XXI secolo è linguistico, allora – come afferma Paolo Virno – per raccapezzarsi occorre «far ricorso meno a Walras o a Keynes e più a Saussure, a Benveniste, a Wittgenstein»<sup>6</sup>.

1 Lima, Lancom Ediciones, 2021.

2 K. Marx, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 200.

3 Ivi, p. 211.

4 V.N. Vološinov, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, tr. it. di R. Bruzese - N. Cuscito, Bari, Dedalo, 1976.

5 J.-J. Lecercle, *Una filosofia marxista del linguaggio*, tr. it. di W. Montefusco, Milano - Udine, Mimesis, 2011.

6 M. Mazzeo, *Filosofia e politica. Intervista a Paolo Virno*, «Machina», <https://www.machina-deri->

Il volume è suddiviso in tre capitoli più un prologo firmato dal semiologo Óscar Quezada Macchiavello, attuale rettore dell'Università di Lima. Nel primo capitolo («Marx y la crítica de la economía política del signo», pp. 27-68), gli autori prendono le distanze da Ferdinand de Saussure perché, nella scia di Bachtin, Vološinov, Pêcheux e Rossi-Landi, imputano al linguista ginevrino di aver sviluppato una ricerca esangue, che finisce per diventare impolitica e psicologista. Secondo la ricezione di Yalán e León, il segno saussuriano è astratto, fin troppo separato dai comportamenti verbali storicamente determinati, dal discorso inteso come «unità reale della comunicazione verbale»<sup>7</sup>.

Il secondo capitolo («Semiosis en la ontología del ser social: signo y creación», pp. 69-116) ospita il centro tematico del volume, che verte sulla nozione di «poder creador», *potere creatore*, su cui vorrei soffermarmi più avanti per riferire alcune considerazioni meno rapsodiche. Il libro si chiude con un terzo capitolo («Insurgencia maquina y subsunción», pp. 117-154) interamente dedicato al problema delle macchine e della grande industria, attraverso l'analisi di alcuni passaggi marxiani dai *Grundrisse* (il brano noto come *Frammento sulle macchine*) e dal *Capitale* (primo libro, *Capitolo VI inedito*).

La semiotica marxista di Yalán e León mette radici in un nucleo antropologico di derivazione hegel-marxiana<sup>8</sup> e proprio in questo gesto sta uno dei motivi più interessanti della loro proposta. In coerenza con l'evoluzione storico-naturale dei *sapiens*, gli autori ritengono che gli esseri umani parlino e producano strumenti, il loro lavoro è linguistico e il loro linguaggio è produttivo. Le due attività non sono antropologicamente separabili: faccio cose mentre parlo, con il linguaggio creo. Il mondo umano è fatto di oggetti che sono segni e di segni che sono oggetti.

Nello sviluppare queste tesi, gli autori tendono a sintetizzare i due lati della performatività umana descrivendo il lavoro in termini di linguaggio: produco cose che non tardano a diventare segni. Al contrario di Rossi-Landi, che proponeva di omologare il linguaggio al lavoro<sup>9</sup>, secondo i ricercatori di Lima è *il lavoro come linguaggio* ciò che caratterizza i *sapiens*. Lo svantaggio che vedo in questa sintesi è duplice. Da un lato, il rischio è quello di spiegare il mondo per mezzo del linguaggio e ciò, se solo si pensa all'opera di Wittgenstein, all'itinerario *Tractatus - Ricerche*, non è convincente. In altri termini, il pericolo è di non accorgersi che «sedia» non è solamente una parola (ovviamente qui non c'entra la distinzione tra astratto e concreto, in quanto *cosa* umana anche «amore» non è soltanto una parola). L'altro rischio, che certamente (come già il primo) non è intenzionale, è quello di prendere l'aspetto più decisivo del capitalismo contemporaneo, ossia il divenire linguistico del lavoro, e di estenderlo alla natura umana. L'effetto ottico – illusorio e perciò minaccioso – è quello di schiacciare la storia sulla natura e di ottenere una visione distorta della realtà, come se il capitalismo fosse eterno e non distinguibile dall'antropologia.

Il tema che, invece, trovo particolarmente utile ed efficace sta nel cogliere l'alleanza tra lavoro e linguaggio e nel farne un tratto specie-specifico, senza necessariamente spiegare il primo termine per mezzo del secondo (o viceversa). Secondo i due autori, gli esseri umani sono dotati di un *potere creatore* che altro non è se non la *dynamis*, la

veaprodi.com/post/filosofia-e-politica.

7 M. Bachtin, *Il problema dei generi del discorso*, tr. it. di C. Strada Janovič, in *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Torino, Einaudi, 1988.

8 In coerenza con la tradizione in cui gli autori si collocano, cfr. F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 1968, pp. 65-66.

9 Ivi, p. 155.

potenza umana di fare e dire cose, anzitutto per produrre e riprodurre la vita individuale e collettiva. Un potere o una potenza in grado di esplicitarsi in *praxis* (l'azione che non termina in prodotti esterni) e *poiesis* (il fare che dà luogo a nuovi oggetti). Il *potere creatore* è la potenza non separabile dall'atto, altrimenti sarebbe impotenza (*potenza senza atto*, come osserva Virno in negativo<sup>10</sup>) o inoperosità (*potenza oltre l'atto*, come sostiene Agamben in positivo<sup>11</sup>). I *sapiens* hanno potere creatore e lo usano per dare luogo alla vita attiva. Questa performatività ha la caratteristica di conservare la coppia *praxis-poiesis* e al contempo di superare la loro opposizione: quando parlo, produco cose (non solo segni/segnali ma anche oggetti non riducibili al linguaggio come quando costruisco un mobile Ikea mentre manipolo segni verbali e non verbali); quando lavoro, agisco con parole (non solo quando costruisco il solito mobile Ikea, ma certo anche quando cucino faccio lavoro linguistico). Insomma, l'idea promettente che scaturisce dalla nozione di potere creatore è che noi umani non possiamo fare a meno di agire e produrre, *insieme*: c'è tanta *phronesis* nella *techne* così come c'è tanta *techne* nella *phronesis*.

È proprio questo potere creatore a essere stato assorbito dal capitalismo per i propri fini (profitto, ricchezza di pochi a discapito di molti, dominio, sfruttamento degli uomini e della natura, ecc.). Il potere creatore umano è stato mobilitato da un sistema di organizzazione della società che è storicamente determinato, dunque, non è naturale, non è eterno. Il potere creatore, nel lessico del capitalista, si chiama forza-lavoro, che è una merce, la più importante delle merci. L'essere umano che ce l'ha, ma che non possiede i mezzi di produzione, la vende a un altro essere umano che possiede i mezzi di produzione e che intende utilizzare non il suo potere creatore ma quello altrui, proprio in virtù di quei mezzi che egli ha e che gli altri non hanno.

La tesi Yalan e León è che bisogna riappropriarsi del potere creatore e in particolare del potere di lavorare parlando, che ci è stato sottratto dal capitalismo contemporaneo e ridotto a merce forza-lavoro. In questo senso è chiaro quanto sia necessario riappropriarsi del *sentido*, del senso, del significato, del linguaggio. Gli autori parlano di «semiótica beligerante» (p. 19), *semiotica belligerante*. Si potrebbe anche dire che il linguaggio deve farsi lotta: lavorare parlando = lavorare lottando. Liberarsi dal lavoro salariato è uguale, oggi, a lottare per la libertà di parola.

10 P. Virno, *Dell'impotenza. La vita nell'epoca della sua paralisi frenetica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2021.

11 G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.



ILLUMINISMO E CRITICA.  
FOUCAULT INTERPRETE DI KANT  
DI RUDY LEONELLI<sup>1</sup>

ANDREA CAVAZZINI

È purtroppo al termine di una vita precocemente interrotta che questo libro, tratto da una tesi sostenuta nel 2007, testimonia, solo parzialmente, del rapporto intellettuale e politico con Foucault instaurato da Rudy Leonelli (1954-2021), militante nel Movimento del Settantasette e in quello della Pantera, comunista libertario e ricercatore, per anni cultore della materia presso l'Università di Bologna. Così l'ho incontrato sul finire degli anni Novanta<sup>2</sup>, indicatomi da altri studenti, come me interessati per ragioni politiche a Foucault, un autore all'epoca privo di cittadinanza nella maggior parte delle Facoltà di filosofia (e di certo in quella bolognese), e su cui Leonelli teneva un seminario nel corso di Guglielmo Forni.

Leonelli aveva, rispetto a Foucault, una conoscenza e una sensibilità, ispirate dal suo percorso politico, che contraddicevano l'immagine dell'autore di *Sorvegliare e punire* come un liquidatore post-moderno del marxismo (e della razionalità, dialettica o meno), e che si ricollegavano ad una congiuntura storica accuratamente rimossa, quella appunto degli anni Settanta, in cui Foucault era stato, nel contesto di uno spazio pubblico militante ormai scomparso, una voce, certo controversa (ma quali non lo sono quando le letture e le scritture si misurano a delle poste in gioco autentiche?), di una critica della società contemporanea capace di iscriversi immediatamente nelle pratiche militanti di massa. Così, Leonelli si ricollegava al lavoro di edizione di Alessandro Fontana, allora duramente attaccato da occhiuti esecutori testamentari come François Ewald<sup>3</sup>, all'uso militante dei lavori di Foucault nel GIP o da parte di Lotta continua in Italia, e all'antologia *Microfisica del potere*, uscita nell'*annus fatalis* 1977 nel *Nuovo Politecnico*, cioè nella collana tramite cui Einaudi intendeva costruire un rapporto diretto con la Nuova

- 
- 1 Prefazione di Étienne Balibar, traduzione di Guglielmo Forni Rosa, Macerata, Quodlibet, 2018.
  - 2 Mi sia permesso di evocare rapidamente alcuni meriti di Rudy Leonelli, non direttamente legati a questo libro ma che fanno parte delle ragioni per ricordarlo: in primo luogo, nella vecchia Università era uno dei pochi, lui che non aveva nessuna affiliazione istituzionale, ad insegnare agli studenti (tra cui il sottoscritto) le norme per la redazione di tesine e articoli; in secondo luogo, non vedeva alcuna contraddizione nell'aver come riferimenti Foucault, Lukács e Fortini, al di là delle dispute tra «postmoderni» e «dialettici» in cui restava spesso bloccato il residuo marxismo critico; in terzo luogo, all'epoca dei bombardamenti Nato su Belgrado, metteva in guardia contro le derive «rossobrune» di alcune correnti antiimperialiste, da cui ci viene il più recente «sovranismo».
  - 3 Sul percorso di Fontana, un altro lettore di Foucault senza compiacenze, traduttore in italiano dell'*Anti-Edipo* e co-autore della ricerca su Pierre Rivière, si veda A. Fontana, *Una educazione intellettuale. Saggi su di sé, su Foucault e su altro*, Lucca, La Casa Usher, 2018.

Sinistra e con il «movimento», a sinistra del PCI<sup>4</sup>. E rifiutava appassionatamente le letture di un «ultimo Foucault» riconciliato con l'etica e con il soggetto individuale dopo le derive strutturaliste e estremiste degli anni Sessanta e Settanta: un rifiuto profetico, o semplicemente acuto, dato che è appunto su questa immagine edificante che si è costruita l'istituzionalizzazione completa dell'opera di Foucault, oggi un classico edito nella Pléiade, commentato e pubblicato fin nei minimi recessi dall'industria universitaria, e, non sorprendentemente, reintegrato nel Pantheon della filosofia liberal-democratica.

Si può rimpiangere che anche nel libro di Leonelli non vi siano molte tracce di questa costellazione di ricezioni e rimozioni, e si deve senz'altro accogliere l'auspicio di Etienne Balibar (p. 10) che le parti restanti della tesi siano pubblicate un giorno, in modo da disporre almeno del confronto tra Foucault e Marx che il volume di Quodlibet si limita ad abbozzare. Quanto al testo oggi disponibile, si tratta di un lavoro di storia della filosofia di fattura «classica» – sufficiente in ogni caso a rendere giustizia alle qualità di ricercatore di Rudy Leonelli – ma le cui posizioni e analisi indicano una distanza netta a riguardo di alcuni ostacoli ermeneutici di cui la lettura di Foucault rischia di restare prigioniera. Quanto basta per giustificare il richiamo sommario e incompleto alla provenienza di questo lavoro.

Il libro si apre, nella Premessa, con una citazione di Foucault tratta da un testo del 1978, *La scène de la philosophie*, in cui viene espresso il senso della ricerca dell'autore: ricostruire e riconoscere degli eventi «già verificatisi», ma «importanti per la nostra attualità», in quanto noi «li ripetiamo» (p. 21). Il presente che viviamo è quindi il risultato dell'attualizzazione di un evento *nascosto*, «sotto il cui segno siamo nati», il quale «continua ad attraversarci» al di là o al di qua della nostra coscienza (*ibidem*). Tutta la lettura di Leonelli si concentrerà su testi analoghi, in cui Foucault compie un'operazione riflessiva sugli esiti delle proprie ricerche viste come «sperimentali» (in un senso che sarà approfondito negli ultimi capitoli), dei testi in cui la presenza di Kant e del vocabolario della critica sono ricorrenti e tra cui occupa un posto strategico il testamentario *Qu'est-ce que les Lumières?* del 1984, dedicato all'articolo di Kant sull'*Aufklärung* apparso due secoli prima (Leonelli lo commenta nel dettaglio nel capitolo V ma vi si richiama lungo tutto il libro). Infatti, è in questo articolo che la filosofia si definisce per la prima volta come interrogazione sul presente, come discorso preso nelle condizioni determinate di una congiuntura storica, e quindi come modo del pensiero il cui rapporto con l'empiria storica è strutturale. Certo, a condizione di ammettere che la storia stessa debba essere pensata in un certo modo per poter accogliere questo legame di struttura con la filosofia. Già nella citazione che apre il libro si vede la posta in gioco: il presente non è un presente puro, una pura presenza a se stesso o una pura identità di sé con sé, ma è attraversato da un'eterogeneità irriducibile di ciò che lo costituisce. Il primato dell'attualità nell'attività filosofica non implica, ma piuttosto esclude, la trasparenza di un atto puro interamente immanente, poiché gli atti compiuti nel presente provengono da qualcosa di attualmente efficace ma anche di invisibile e di inafferrabile per i sistemi di riferimento dominanti ed espliciti di un certo presente. La ricerca di questo «qualcosa» significa quindi inscrivere l'analisi filosofica nella differenza che separa il presente da sé stesso in quanto composto

4 M. Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana - P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977. Il Nuovo Politecnico, creato nel 1966 da G. Bollati, fu una vera enciclopedia di quello che A. Kluge e O. Negt chiamano lo «spazio pubblico d'opposizione» creato dalle Nuove Sinistre dopo la seconda guerra: Foucault vi figura accanto a Marcuse, Basaglia, Enzensberger, Benjamin, Chomsky, Mao, Sartre, Mario Lodi, Susan Sontag...



da operazioni e strutture eterogenee, una parte delle quali non può essere riportata alla luce da una semplice presa di coscienza. La filosofia pensa nella storia, dunque, ma la storia è il luogo in cui i limiti del pensabile fratturano i discorsi che individui e istituzioni possono tenere su se stessi e si manifestano come sintomi ripetitivi cui occorre offrire uno spazio di esprimibilità che nulla garantisce a priori.

La scelta di leggere Foucault a partire da questa problematica non è banale, e rinvia ad una lettura dell'autore della *Storia della follia* incentrata sull'archeologia in quanto pratica del recupero del rimosso o del non-funzionale esclusi dal campo di visibilità proprio da una certa figura dell'uomo e della storia<sup>5</sup>. Il paradigma archeologico doveva essere al centro di una rivista che Melandri e Celati progettavano con Calvino, Carlo Ginzburg e Guido Neri (cfr. «*Ali Babà*». *Progetto di una rivista 1968-72*, a cura di M. Barengi - M. Belpoliti, Milano, Marcos y Marcos, 1998). Questa problematica è stata sviluppata più di recente in Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul Metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

---

5 Questa lettura si ritrova in E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet, 2004 e G. Celati, *Finzioni occidentali. Fabulazione, comicità e scrittura*, Torino, Einaudi, 1975.



FILOSOFIA E TECNOLOGIA. UNA VIA DI USCITA  
DALLA MENTE DIGITALE  
DI ROBERTO FINELLI<sup>1</sup>

SIMONE LANZA

I temi toccati da Roberto Finelli in *Filosofia e tecnologia, una via di uscita dalla mente digitale* sono due: una critica dell'economia politica applicata alle magnifiche sorti e progressive del digitale e un'analisi filosofica sui presupposti materialistici di cosa sia la mente umana oggi.

Il punto di partenza è la critica dell'ideologia dell'infosfera, reputato un «brutto termine». Per infosfera (soprattutto Luciano Floridi), sulla falsariga di «biosfera», si intende lo spazio delle informazioni (internet, telecomunicazioni digitali ma anche i *mass media* classici): in questa concezione l'interazione tra esseri umani (e persino tra viventi) è dominato dallo scambio di dati, di informazioni, e tutte le operazioni sono ridotte a questo. A un'ampia analisi filosofica, in cui Spinoza e Marx sono i riferimenti principi per proporre un concetto di mente umana radicalmente diversa da quella dominante, Finelli integra anche l'elaborazione del concetto di pulsione in ambito psicoanalitico. Non solo si smarca nettamente dalla critica alla tecnica di Heidegger, il «pastore dell'Essere», ma la stessa concezione della Tecnica heideggeriana è additata quale ontologia di un modernismo reazionario di cui disfarsi. Le tecnologie informatiche potrebbero costituire una grande occasione per l'umanità di entrare in una comunicazione generalizzata con se stessa, nel segno di un'integrazione possibile dell'intero genere umano, come diversi filosofi avevano auspicato, a condizione di stare entro una nuova e diversa antropologia dotata di «mente emozionale e materiale», che integri valore biologico-affettivo e valore logico-conoscitivo.

Se oggi si parla di postumano è perché la compenetrazione di vivente e macchinico, di organico e inorganico, ci presenta le tecnologie non come semplice strumento o protesi del soggetto umano, bensì perché l'intelligenza artificiale sarebbe confrontabile con l'intelligenza umana e persino con le sue capacità decisionali. Finelli denuncia come a partire da Foucault e Deleuze anche la cosiddetta *French theory*, diventata ideologia del postmodernismo, abbia «preteso di dissolvere la figura del soggetto, ben oltre quanto richiedesse un lavoro critico» (p. 12).

La tesi centrale è che informazione non è sinonimo di interpretazione e che quindi un nuovo senso antropologico non si oppone ma si sovrappone al senso tecnologico della rivoluzione digitale. Con tale distanziamento critico l'ideologia dell'infosfera è definita

---

<sup>1</sup> Firenze, Rosenberg & Sellier, 2022.

una vera e propria «metafisica dell'informazione», intendendo Finelli per metafisica «la riduzione dell'intera realtà a un unico principio» (p. 18). Tale metafisica interpreta il DNA come un software privo di materialità. La critica muove invece dal presupposto che le operazioni umane e il pensiero hanno origine da sensazioni ed emozioni corporee che la psiche interpreta. L'interpretazione è cioè intenzionata dal corpo. Il linguaggio non pone e non crea il senso ma lo esplicita, lo rivela, poiché il senso è del corpo: «È dunque fondamentale per una antropologia filosofica, che sappia essere all'altezza della nuova era tecnologica del mondo digitale, essere in grado di ben distinguere il dualismo originario e fondante che sta a base dell'esistenza umana» (p. 38).

La teoria psicanalitica della pulsione non può essere dimenticata, poiché è proprio ciò che non è mai riducibile alla dicotomia 0/1 alla base del ragionamento logico, razionale e informatico. Finelli pensa infatti al dualismo originario fuori dalla concezione informatica binaria, evitando in tutti i modi di ridurre la mente a funzione calcolante, senza per ciò finire nelle braccia di Heidegger. La critica ad Heidegger è infatti serrata e parte dalla reinterpretazione del concetto classico di *techné*. Per Heidegger gli uomini sono letteralmente posseduti dal linguaggio, sono usati dal linguaggio che è la Casa dell'Essere dove l'essere umano è ospite. La differenza ontologica di Heidegger va invece sostituita con un dualismo antropologico anche psicoanalitico, cioè con la differenza interiore dell'Uno e Bino.

In questa ricerca di una dualità «originaria», «originale» e «fondante», benché diversa dall'ontologia heideggeriana e dalla concezione informazionale macchinica della mente, sta la ricchezza della proposta ma anche un limite del saggio di Finelli, che finisce, ma non vorrei che questo suonasse come rimprovero, per dare di Marx una visione umanista, dove la politica si fonda su un'antropologia umana, comunista, liberale e anche psicanalitica. Posizionamento umanista, che personalmente condividerei ad alcune condizioni, ma che risulta limitante per la critica dell'economia politica applicata all'ideologia dell'infosfera. Limitante perché è difficile immaginare che chi sia oggi interessato a una critica della mente digitale (e secondo me oggi tale fronte deve essere ampio) debba per forza abbracciare la medesima concezione materialistica della natura umana, rischiando di perdersi nella discussione se tutto ciò che è Fine, Principio e Natura umana non abbia poi a che vedere in qualche modo con la tanto deprecata metafisica di cui ci si vuole liberare.

Sospendendo la questione della Natura umana vorrei valorizzare quella che mi sembra l'operazione straordinariamente ben riuscita di questo libro: l'applicazione della critica dell'economia politica di Marx all'ideologia dell'infosfera. Qui il contributo di Finelli non lascia spazio ad alcun dubbio ma solo alla possibilità di approfondirlo.

La critica al concetto di tecnologia è operata sulle orme della terminologia marxiana. Le tecniche sono costitutive del mondo umano fin dalle origini storiche e non si può concepire l'esistenza e la riproduzione della società senza l'integrazione della mente con dei dispositivi esterni più o meno complessi. Quindi la questione della Tecnica è da decifrare distinguendo la tecnologia dalla tecnica, distinzione che, secondo Finelli, era presente in Germania fin dal XVIII secolo e che Marx fa sua. Marx è infatti consapevole che la *Technologie* fosse una disciplina di recente costituzione la cui origine risaliva a Johann Beckmann (1739-1811), in *Anleitung zur Technologie*, 1777, libro dal Moro già appuntato fin dal 1851. Johann Heinrich Moritz von Poppe (1776-1884) è suo allievo, ed è una delle fonti principi insieme ad Andrew Ure (1778-1857), Charles Babbage (1792-1871), Wilhelm Schulz (1797-1860) nella analisi che Marx propone del macchinario.

Secondo Finelli, Marx ha inizialmente distinto semanticamente il termine *Technologie* dal termine *Technik*. Tale distinzione permane solo nella prima edizione del Capitale: a

differenza delle tecniche, storicamente sempre presenti, la tecnologia è tutta moderna; essa implica l'analisi delle forme elementari in cui si scompone il movimento del corpo umano, è un'oggettiva conoscenza dei processi produttivi, integrata dalla precisione oggettività delle Scienze Naturali; nella tecnologia non deve rimanere spazio per la scelta autonoma della mano umana. Finelli riporta a questo proposito uno dei passaggi chiave di Marx a riguardo (annotata nei testi che costituiscono la prima versione minuta del *Capitale*): «L'applicazione degli agenti naturali – in una certa misura, la loro incorporazione nel capitale – coincide con lo sviluppo della scienza come fattore in proprio nel processo di produzione. Come il processo di produzione diventa un fattore per l'applicazione della scienza, così la scienza diventa un fattore, per così dire una funzione, del processo di produzione» (p. 86).

Nel *Kapital* (e negli scritti preparatori *Grundrisse*, *Manuskript 1861-1863*) Marx spiega come la macchina, o meglio il sistema di macchine della fabbrica, presenti necessariamente una duplice natura: sia cioè strumento di accelerazione e facilitazione delle capacità produttive del capitale ma anche una forma specifica di utilizzo di una forza lavoro normata e astratta. La tecnologia marxiana è qualcosa di assolutamente ed esclusivamente moderno, cioè di specifico della produzione che unisce macchine e uso della forza lavoro. La macchina non nasce dalla divisione del lavoro e dalla specializzazione dei diversi segmenti dell'operare umano secondo la visione di Adam Smith, ma dall'introduzione delle macchine nel modo di produzione capitalistico.

Giustamente Finelli sottolinea come per Marx ci sia una discontinuità storica, in cui la strutturazione antropocentrica e antropomorfica dei processi lavorativi viene abbandonata a favore di un processo che nella sua meccanicità diventa indipendente dal lavoratore, basandosi su una conoscenza scientifica e sulla sua applicazione dall'esterno al processo produttivo stesso. La macchina nasce dalla specializzazione degli strumenti ma anche dalla loro sintesi in automatismo. In «Macchine e grande industria» siamo quindi alla sussunzione reale della forza lavoro al capitale dove il sistema di macchine utilizza un sistema di conoscenze in discontinuità con le abilità dell'artigiano manifatturiero. La nuova industria dà luogo a un nuovo ambiente produttivo in cui il corpo umano è una mera appendice della macchina. Il lavoratore diventa *Teilarbeiter*.

La distinzione tra tecnica e tecnologia non è assolutamente rigorosa soprattutto a partire dalla seconda edizione del *Capitale* e così anche nella traduzione francese. Il punto fondamentale è comunque centrato pienamente da Finelli al di là di qualsiasi possibile oscillazione terminologica di Marx<sup>2</sup>, il quale è comunque concettualmente chiaro e distinto nel separare la storia degli strumenti umani (le tecniche) da quel complesso tecnologico, la tecnologia appunto, possibile solamente nel modo di produzione capitalistico nella misura in cui analizza le tecniche come adattamenti storici della relazione tra essere umano e natura. Relazione che nel modo di produzione capitalistico si spiega attraverso un'altra relazione, quella di sussunzione della scienza/sapere (*Wissenschaft*) al capitale. Finelli ha anche il merito di sottolineare che le diverse tradizioni marxiste successive, lungi dal sottolineare la compresenza di questi due aspetti «hanno fortemente celebrato una visione invece sostanzialmente neutrale della tecnica e dello sviluppo delle forze produttive» (pp. 94-95)

Il lavoro critico di Finelli merita secondo me di essere ampliato. È oggi fondamentale per interpretare il postumano e criticarne l'ideologia della mente digitale. Mi siano leciti

2 Vale la pena sottolineare che l'accuratissima nuova traduzione del *Capitale*, curata da Roberto Fineschi, pur molto sensibile alle sfumature terminologiche, non senta la necessità di richiamare nel glossario la coppia *Technologie* e *Technik*. Né di evidenziarne differenze nell'indice dei nomi.

quindi alcuni approfondimenti sulla concezione della tecnica e della tecnologia in Marx con tale finalità, ritenendo di muovermi nella direzione di Finelli e appoggiandomi all'analisi delle relazioni tra tecnologia e altre categorie marxiane.

La grande industria moderna crea qualcosa di nuovo: il sistema di macchine. Questa tecnologia può essere compresa come capovolgimento antropologico del precedente ambiente produttivo dove il lavoratore non era espropriato dei mezzi di produzione e, con essi, della *Wissenschaft* (sapere/scienza). L'ambiente produttivo non più antropocentrico si spiega con l'inversione dei fini descritta nella prima sezione del Capitale, cioè con il feticismo della merce. Per Marx il principio aristotelico di causa finale è essenziale per descrivere i movimenti del reale e la prassi umana, determinati non solo da cause efficienti ma anche da cause finali<sup>3</sup>.

La concezione della tecnologia elaborata da Marx implica una disamina lessicale che non si limiti alla coppia *Technologie* e *Technik*. Nel Capitale infatti Marx esamina una pluralità di attributi della tecnologia (distinguendo tra strumento, macchina, tecniche, tecnologia, ecc.), ma ne analizza altresì le relazioni. Facendo mio l'insegnamento di Enrique Dussel su Marx quale filosofo delle relazioni, credo che il concetto di tecnologia si arricchisca in ogni relazione di ulteriori determinazioni, in particolare nelle relazioni con lavoro morto, capitale fisso, valore e progresso.

In primo luogo, la tecnologia in relazione con il lavoro viene denominata lavoro morto. La tecnologia è lavoro morto in netta opposizione alla prassi umana, che si esprime in lavoro vivo. La macchina che produce merci infatti deve essere anch'essa prodotta dalla forza vivente del lavoro (che è dispendio di cervello, muscoli, nervi, mani, ecc.): è quindi il risultato di un processo produttivo che vede la trasformazione del lavoro vivo in lavoro morto: «Attraverso la sua trasformazione in automa [*Automat*], il mezzo di lavoro [*Arbeitsmittel*] si contrappone al lavoratore [*Arbeiter*] all'interno dello stesso processo lavorativo come capitale, come lavoro morto [*tote Arbeit*] che domina e succhia fino all'ultima goccia la forza-lavoro vivente [*lebendige Arbeitskraft*]]»<sup>4</sup>.

In secondo luogo, la tecnologia in relazione con il capitale viene denominata capitale fisso. Nel processo produttivo le macchine costituiscono la parte fissa (in contrapposizione a quella variabile) del capitale, la macchina immobilizza un flusso di denaro, ed è così capitale fisso. Nel quadro del pensiero economico classico la fonte del valore è il lavoro, che una volta comandato diventa la parte variabile del capitale. Il fatto che la tecnologia sia capitale fisso (in opposizione però anche al capitale circolante) attribuisce alla macchina la funzione di acceleratore, di metamorfizzazione del tempo. Proprio perché immobilizza capitale, la macchina deve infatti funzionare quanto più tempo possibile. La tecnologia, in quanto capitale fisso comporta una metamorfosi del tempo (umano), cioè la fine dei limiti (*Grenze*) naturali del giorno e della notte, la soppressione del tempo dei pasti<sup>5</sup>. L'origine del lavoro notturno (e della reperibilità 24 ore su 24), che le tecnologie

3 Sono convinto che il peso delle categorie aristoteliche nel difficile inizio del Capitale, dove Marx esplicita le sue categorie critiche, sia oggi ancora troppo sottovalutato: la distinzione di valore d'uso e valore di scambio, di crematistica ed economia, lo stesso uso della causa finale per l'analisi del feticismo della merce sono un forte debito con lo Stagirita.

4 K. Marx, *Das Kapital*, in K. Marx - F. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Bd. 23, 1975, p. 446; tr. it. di R. Fineschi, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, Napoli, La Città del Sole, vol. XXXI, 2004, cap. XIII, § 4, p. 462.

5 Nella critica dell'impatto della tecnologia sulla giornata lavorativa possiamo scorgere degli elementi umanisti materialistici: la distinzione tra giorno e notte riposa infatti sulla rotazione terrestre e non è arbitraria né storica come i minuti, le ore e altre simili convenzioni umane; abbiamo

digitali hanno oggi ulteriormente amplificato è una questione ben tematizzata da J. Crary<sup>6</sup>, che, non a caso, muove dall'analisi di Marx. Non sono le tecnologie digitali a comportare l'estensione dei turni di lavoro a 24 ore, ma le esigenze del capitale di rendere il lavoro liquido, cioè olio del sistema di macchina.

In terzo luogo, la tecnologia in relazione alla fonte (*Quelle*) del valore, non aggiunge valore alla merce. Il valore degli oggetti deriva dal lavoro umano e dalla terra. Questo è un concetto classico (e presmithiano) dell'economia marxiana ma più che mai applicabile al digitale: «Il lavoro non è dunque l'unica fonte [*Quelle*] dei valori d'uso da esso prodotti, della ricchezza materiale. Come dice William Petty, il lavoro è suo padre e la terra sua madre»<sup>7</sup>. Questo elemento deve riportare l'attuale critica alle tecnologie al loro elemento materiale ultimo. Le tecnologie digitali vengono presentate oggi come aeree, leggere, immateriali e pertanto ecocompatibili, ma nella realtà il processo della loro produzione è tra i più sanguinari che vi siano, per gli umani e per la terra. A ragione Silvia Federici usa l'espressione *bloody computers*, perché il loro ciclo produttivo implica l'estrazione di moltissimi minerali, tolti alla terra africana con le guerre e la schiavitù minorile di centinaia di migliaia di umani (Congo *in primis*); questi vengono assemblati in Cina fuori da ogni diritto sindacale grazie allo sfruttamento minorile e tornano poi nei paesi occidentali, dove possono plasmare le giovani menti assorbenti educandole al consumo (senza alcuna protezione per i diritti dell'infanzia). La vita dei «leggeri» *hardware* è però breve ed effimera: più sono leggeri più l'impronta ecologica è devastante, la loro sepoltura avverrà spesso nella terra di origine, dove verranno smaltiti con pochissime possibilità di riciclarne le materie prime<sup>8</sup>.

In quarto luogo la tecnologia in relazione con il tempo si presenta come progresso. Nel *Capitale* Marx usa il termine «progresso» con molta ironia e persino sarcasmo. Al presunto progresso tecnologico Marx non manca di associare un vero e proprio regresso sociale. Inoltre la storia delle tecnologie ha più a che vedere con il tempo della lotta di classe. Non c'è storicismo in Marx, ma un interrogarsi sullo scopo, sulla causa finale: «Ma, nonostante gli stivali costituiscano, per così dire, la base del progresso sociale e il nostro capitalista sia decisamente un progressista [*Fortschrittsmann*], egli non fabbrica gli stivali per se stesso»<sup>9</sup>. Marx credeva nel progresso, ma non nel progresso capitalistico.

È utile quindi evidenziare un corollario fondamentale del presunto progresso tecnologico. Tutti i contemporanei di Marx sapevano che l'industria inglese usava cotone prodotto da lavoro schiavile. Marx si chiedeva quando e perché subentra nella storia della produzione una nuova tecnologia. Non certo quando è inventata, bensì quando il capitale considera che può risparmiare sul costo del lavoro. Inoltre, in relazione alla lotta di classe, la tecnologia ha un ruolo fondamentale per dividere i lavoratori in due gruppi: chi non lavora e chi lavora troppo. Si sa che «come macchina [*Machine*], il mezzo di lavoro [*Arbeitsmittel*] diviene subito concorrente del lavoratore [*Arbeiter*] stesso»<sup>10</sup>. Meno noto

---

qui un umanesimo in negativo (che definisce il disumano anziché l'umano), come antropologia radicalmente critica della disumanizzazione del tempo umano (ma anche naturale) operato dal sistema di macchine nel modo di produzione capitalistico.

6 J. Crary, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, Torino, Einaudi, 2007.

7 K. Marx, *Das Kapital* cit., cap. I, § 2 p. 58, tr. it. cit., p. 54.

8 Su questo: F. Lebrun, *On achève bien avec les enfants, écrans et barbarie numérique*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2020.

9 K. Marx, *Das Kapital* cit., cap. V, § 2 p. 200, tr. it. cit., p. 206.

10 Ivi, cap. XIII, § 5, p. 454, tr. it. cit., p. 470.

è che Marx sostenga che la miseria contemporanea sia «stata dunque aumentata e consolidata da un rapido e costante progresso della macchina [*Fortschritt der Machine*]»<sup>11</sup>. Marx era consapevole di come le macchine venissero usate per contrastare le lotte operaie: «Si potrebbe scrivere tutta una storia delle invenzioni che dopo il 1830 sono nate soltanto come armi del capitale contro le sommosse dei lavoratori»<sup>12</sup>. Lo sviluppo delle tecnologie ha come fine il valore di scambio, non il valore d'uso, e quindi le scoperte scientifiche che sono ristrette alle sole che danno profitto. In altri termini, nel processo produttivo il progresso tecnico ha come suo limite (*Grenze*) il basso valore della forza lavoro, perché il capitale sostituisce il lavoro con le macchine solo se risparmia tempo, cioè se la macchina produce di più in meno tempo rispetto al lavoratore: «Poiché il capitale non paga il lavoro adoperato, ma il valore della forza-lavoro usata, per esso l'uso delle macchine è limitato dalla differenza fra il valore della macchina e il valore della forza-lavoro da essa sostituita»<sup>13</sup>. Ciò per Marx spiega perché alcune macchine si usavano solo in America del Nord dove la forza-lavoro era più cara dell'Inghilterra, in cui invece conveniva continuare a sfruttare i lavoratori. Nei paesi con un alto costo della manodopera si avrà un maggior uso e sviluppo di tecnologie perché conviene risparmiare manodopera, mentre nei paesi con manodopera meno remunerata ci sarà meno bisogno di sostituirla con macchine: questo spiega perché oggi le materie prime delle tecnologie digitali non sono estratte con automi, ma letteralmente con le nude mani di schiavi.

Quindi la relazione tra tecnologia e *Wissenschaft* (scienza/sapere) è l'esatto contrario di come viene rappresentata: non è l'invenzione che precede la produzione, ma il capitale che limita la scienza. Nella trasformazione degli oggetti durevoli in beni effimeri troviamo poi un altro limite che il capitale assegna al sapere/scienza per ampliare la produzione (e qui il digitale serve a programmare l'accorciamento della durata dei beni). Che poi il capitale inventi nuovi beni di consumo è un'altra questione. Così come la questione degli oligopoli costituisce un altro limite posto dal capitale alla scienza.

All'origine dello sviluppo tecnologico non c'è, secondo l'immagine emblematica di un profondo senso comune, quel celebre gesto che unisce il bastone afferrato dal primitivo all'astronave lungo un *continuum*. Mi riferisco alle prime sequenze di 2001, Odissea nello spazio di Kubrik, dove il bastone diventando astronave disegna la storia, in analogia con la biologia, come sviluppo unilineare. Per Marx invece il bastone del primitivo non conteneva già il sistema di macchine industriale, benché le tecniche siano condizione umana universale: «Per come l'abbiamo esposto nei suoi movimenti semplici e astratti, il processo lavorativo è attività conforme a scopo per la produzione di valori d'uso, appropriazione dell'elemento naturale per bisogni umani, condizione universale del ricambio materiale organico fra uomo e natura, eterna condizione di natura della vita umana...»<sup>14</sup>. Nella nota ironizza appunto con chi deduce dal bastone l'origine del capitale, saltando dal selvaggio all'industriale senza distinguere i modi di produzione: «Nella prima pietra che il selvaggio getta sull'animale selvatico che egli insegue, nel primo bastone [*Stock*] che afferra per far cadere il frutto che non riesce a cogliere con le mani, noi vediamo l'appropriazione d'un articolo con lo scopo di procurarsene un altro e scopriamo così – l'origine del capitale. Con quel primo bastone si spiega probabilmente perché in inglese

11 Ivi, cap. XIII, § 5, p. 459, tr. it. cit., p. 475.

12 Ivi, cap. XIII, § 5, p. 459, tr. it. cit., p. 476.

13 Ivi, cap. XIII, § 2, p. 414, tr. it. cit., p. 428. Questo aspetto è stato evidenziato in particolare da D. Harvey, *Introduzione al «Capitale»*, Lucca, La Casa Usher, 2014.

14 Ivi, cap. V, § 1, p. 198, tr. it. cit., p. 204.



*stock* è sinonimo di capitale»<sup>15</sup>. Marx ironizzava sull'economista Robert Torrens (1780 – 27 May 1864) citando il suo *An essay on the production of wealth* (1821). Considerare la tecnica come qualcosa che si evolve nella Storia dal bastone all'astronave è come vedere ovunque Robison Crusoe su un'isola deserta, è la robinsonata di tutti gli economisti moderni. Oggi sappiamo come la storia sia pluriversa, come convivano temporalità diverse, come molte civiltà abbiano vissuto cicli e crolli, sappiamo che chi inventò la polvere da sparo la usò per giocare e non per sterminare e schiavizzare i popoli diversi, sappiamo che chi per primo sviluppò l'arte della navigazione rimase a lungo senza arco e senza frecce, ma «solo» con un *boomerang*.

Volendo aggiungere alla critica concettuale, la vasta e profonda critica che Marx avanza con le sue poetiche metafore e il gioco ampio dei riferimenti letterari, potremmo limitarci a una sola delle metafore della Macchina. La macchina si anima, prende le caratteristiche umane, anzi mostruose, diaboliche, mentre l'essere umano diventa forza, forza-lavoro, lavoro liquido, olio per l'ingranaggio della macchina: «Qui alla singola macchina [*Machine*] subentra un mostro meccanico [*mechanisches Ungeheuer*], che riempie del suo corpo interi edifici di fabbriche e la cui forza demoniaca [*dämonische Kraft*], dapprima celata dal movimento quasi solennemente misurato delle sue membra gigantesche, esplose poi nella folle e febbrile turbinosa danza dei suoi innumerevoli veri e propri organi di lavoro [*Arbeitsorgane*]»<sup>16</sup>.

Riprendendo il filo rosso di Finelli, forse non occorre condividere la stessa concezione materialistica della mente umana per condurre una critica serrata all'ideologia della mente digitale che metta in campo tutta la «ricchezza di senso, antropomorfa e antropocentrica» della proposta di Marx. Rifacendosi a Marx (al di là delle differenti prospettive, umaniste o antiumaniste nei marxismi odierni) possiamo trovare categorie chiave per proseguire la critica della relazione capitale-tecnologia. A partire dal feticismo della merce, a cui in definitiva si sono rifatti tutti coloro che già nel XX secolo hanno criticato il potere alienante della tecnologia sia nella produzione che nel consumo (lo schermo televisivo quale genitore dello schermo digitale). Finelli centra alcuni elementi chiave che definiscono la tecnologia capitalistica differenziandola da altre tecniche precapitalistiche. L'analisi merita di essere ampliata esaminando le molte relazioni che Marx descrive tra la tecnologia e altre categorie (lavoro morto, capitale fisso, valore, progresso). Si può usare Marx per sviluppare una critica dell'economia politica applicata al digitale e all'infosfera. Sarebbe anzi oggi quanto mai doveroso e urgente.

15 Ivi, cap. V, § 1, nota 9, p. 199, tr. it. cit., p. 204.

16 Ivi, cap. XIII, § 1, p. 302, tr. it. cit., p. 416.



SMITH RICARDO MARX SRAFFA.  
IL LAVORO NELLA RIFLESSIONE ECONOMICO-  
POLITICA  
DI RICCARDO BELLOFIORE<sup>1</sup>

FEDERICO SIMONI

*Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica* di Riccardo Bellofiore, di recente pubblicazione, costituisce un riferimento ineludibile per gli studi marxiani odierni, nel nostro paese e non solo. Il titolo, omaggio esplicito a *Smith Ricardo Marx* di Claudio Napoleoni, indica i quattro eminenti economisti con cui l'autore conduce un serrato confronto, da un punto di vista che, evidenziandone sia i punti di forza sia i vicoli ciechi teorici, si autodefinisce marxiano, nel solco della «critica dell'economia politica». Nell'introduzione al volume, che raccoglie, con rielaborazioni parziali, saggi «nati in modo indipendente [...] in un arco di anni che va dal 1983 a oggi», egli richiama i propri «maestri» diretti: Napoleoni, Augusto Graziani, Hyman P. Mynsky, e i «debiti intellettuali» verso Rosa Luxemburg. Una ricerca, quella di Bellofiore, che non cessa di procurare nuovi stimoli nel campo degli studi sull'opera di Karl Marx, e che appunto si confronta criticamente, in una riflessione originale ed autonoma, con i molteplici «debiti intellettuali» ricordati. Chiaramente indicata e messa a tema è poi la dimensione storica della propria riflessione (come forse di ogni riflessione teorica). Essa viene collocata nella «congiuntura teorica decisiva» tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli '80, in cui le lotte operaie nel «processo di produzione immediato» procurarono una torsione ed un avanzamento nella lettura del *Capitale*, illuminandovi la dimensione del «valore d'uso della forza-lavoro» e del suo «consumo» come presupposto della valorizzazione, dunque le modalità specifiche dell'erogazione di lavoro da parte dei «portatori viventi di forza-lavoro»<sup>2</sup>. Focalizzazioni teoriche che, come vedremo, sono al centro delle proposte di Bellofiore per una «teoria macro-monetaria del processo capitalistico di produzione» (p. 225).

Non potendo ripercorrere, per limiti di spazio, tutte le proposte di Bellofiore in merito ai quattro autori oggetto del volume, tenteremo di fornire una sintesi, certamente non esaustiva ma forse utile, di alcuni momenti della sua ricostruzione della teoria del *Capitale* come «value theory of labour», base per la «teoria macro-monetaria» sopra detta. A tal fine ci concentreremo su uno dei saggi della raccolta, *Il capitale come Cosa, e la sua*

---

1 Torino, Rosenberg & Sellier, 2020.

2 «La riscoperta della centralità del lavoro e della produzione come luogo 'contestato' fu imposta alla riflessione da ben reali lotte dentro i processi capitalistici del lavoro. Lotte che problematizzavano il rapporto tra forza-lavoro e lavoro vivo come era stato pensato dai vari marxismi» (pp. 176-177).

«costituzione». Sulla (dis)continuità Marx-Hegel (pubblicato in origine in «Consecutio Temporum», 3-5, 2013), mettendovi a tema l'eredità di Claudio Napoleoni ivi esplicitata relativamente alla problematica dell'astrazione del lavoro, concetto centrale dei primi capitoli del *Capitale*.

Motivo, nella sua innovatività, di non poco interesse è la proposta analitica dell'autore di una connessione specifica tra la teoria marxiana del valore delle merci e quella del sistema di macchine, esposta dal Moro nei capitoli XI-XIII del *Capitale*, ovvero tra la teoria della forma di merce del prodotto e quella del modo di produzione stesso. Se le interpretazioni della teoria del valore esposta nel *Capitale* si sono finora divise tra chi vi legge un carattere sociale *ex ante* del lavoro oppure *ex post* (in entrambi i casi tradotto in «forma cosale» nella forma di merce del prodotto)<sup>3</sup>, «valido» solo nello scambio finale sul mercato, Bellofiore elabora, sulla scia di Claudio Napoleoni e della sua convergenza con Isaak Rubin (cfr. p. 173), una lettura differente. Il carattere di *lavoro astratto* delle merci, presupposto del loro scambio universalizzato, non è (per Bellofiore come già per Rubin) il portato di una spesa «fisiologica», storicamente non specifica, di lavoro. Quel carattere si configura, secondo Bellofiore, come *processo* nel quale lo scambio monetario *ex post* «attualizza» un carattere sociale *ex ante* e specifico del lavoro, già reale nella produzione prima della circolazione finale, e in cui dunque queste ultime sono, per così dire, termini asimmetrici di una medesima espressione<sup>4</sup>. Questa produzione è definita, in senso marxiano, come produzione privata, suddivisa socialmente tra unità di produzione indipendenti in concorrenza, e pianificata e condotta capitalisticamente entro di esse: Claudio Napoleoni ha mostrato «come in Marx la deduzione del lavoro astratto dallo scambio (mercantile) vada articolata con la deduzione del lavoro astratto dal capitale in quanto lavoro vivo prestato dal lavoratore salariato». «Il riferimento è ai *Grundrisse*», a cui Bellofiore affianca il capitolo sesto inedito (pp. 173, 190).

Il *lavoro* che il denaro capitalistico, per valorizzarsi, deve estrarre dalla forza-lavoro ed «esporre» in denaro (dapprima nel prezzo del prodotto, poi nell'eventuale scambio reale) è quello *immediatamente socializzato* di cui parla Marx al termine del primo paragrafo del capitolo XIII del *Capitale*. L'antitesi interna della merce tra valore d'uso e valore-lavoro astratto (suo «corpo» materiale e gelatina [*Gallerte*] di lavoro, «puramente sociale», denaro «ideale»), espressa in antitesi tra merce e denaro fuori di essa, presuppone un'antitesi nel lavoro stesso «come attività», la legalità sociale universalizzata della produzione di (plus)valore, della concorrenza. Esso deve svolgersi solo nei tempi e modi corrispondenti al tempo di lavoro socialmente necessario, ossia produttivo di (plus)valore, idealmente presente nelle attese formulate nei prezzi<sup>5</sup>. Una

3 Si vedano, a titolo esemplificativo, R. Kurz, *The substance of capital*, London, Chronos Publications, 2016; R. Finelli, *Karl Marx, uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Milano, Jaca Book, 2018 (ad es., pp. 187-199) e M. Heinrich, *Socializzazione ex post e carattere monetario del valore*, in P. Garofalo - M. Quante (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Marx*, Milano, Mimesis, 2017, pp. 133-146.

4 Cfr., per la determinazione di questa realtà, la nota 11.

5 Si veda ivi, p. 225. Come dovrebbe risultare chiaro dal prosieguito, il carattere di *attività* del lavoro astratto-capitalistico non ci pare descrivere, in questo quadro interpretativo, una semplice *Wechselwirkung* tra lavoro vivo prestato e morto (denaro investito capitalisticamente): il lavoro vivo si svolge immanentemente entro la temporalità del capitale, come lavoro astratto (plus-denaro in potenza). Ciò per Bellofiore è però connesso tanto strettamente alla dimensione sempre conflittuale e potenzialmente antagonista dell'uso della *forza-lavoro*, che quest'ultimo non è, hegelianamente, *momento* della valorizzazione, ma condizione di essa, premessa logico-strutturale della

volta superato lo stadio manifatturiero, le «proprietà concrete e le capacità che i lavoratori posseggono» pertengono ad «una struttura produttiva rivoluzionata» e mossa «incessantemente» dal ritmo «automatico» del sistema di macchine, ed «idealmente» alla sua pianificazione, monopolio del capitale<sup>6</sup>. Tale ritmo, il cui «motore» risiede al di fuori della mano umana, rende automatico il lavoro stesso nel senso del «comando» esterno del capitale sulla sua estrinsecazione da parte dei portatori viventi di forza-lavoro (alla «personalità vivente» dei quali questa, la «capacità di lavorare» come merce, pertiene), ovvero al «consumo» di quest'ultima come merce<sup>7</sup>. Non solo il divenire il lavoratore, nel lavoro, tecnicamente un'appendice della macchina consente il massimo consumo del lavoratore stesso, l'ottenimento del pluslavoro e della sua massa maggiore possibile; ma, come accennato, ciò rivoluziona qualitativamente il lavoro vivo prestato, che diviene (indipendentemente dalla qualifica) nel suo stesso tradursi in atto lavoro *astratto*, capace di rappresentarsi (*Vorstellung*) nei prezzi e divenire denaro reale<sup>8</sup>. Ciò non toglie la possibilità del disequilibrio, anzi costituisce l'unica forma di socializzazione possibile di una produzione privata o «non immediatamente sociale», che di quella è il presupposto. «Il movimento marxiano va *dalla* produzione immediata *alla* circolazione sul mercato finale delle merci, dal contenuto (come forma 'latente') alla forma attualizzata». Il che, aggiunge Bellofiore, «è evidentemente possibile solo se quel contenuto è, per così dire, previamente 'conformato' da un'*ante*-validazione monetaria»: il credito bancario, come capitale monetario anticipato, pur essendo «moneta-segno» senza corrispettivo in lavoro consente di acquistare forza-lavoro ad un monte salari dato, «corrispondente ad un ben determinato contenuto di valore»<sup>9</sup> (tempo di lavoro necessario «stabilito dal conflitto sociale»), dunque di organizzare la produzione come finalizzata all'ottenimento della massa di plusvalore – dapprima solo ideale, ma già oggettualizzazione di lavoro – maggiore possibile.

Tale sistema figura in Marx come il modo della produzione immediata «adeguato» alle condizioni sociali capitalistiche della produzione stessa. Così, per Bellofiore la categoria di lavoro trova in Marx una complessa ramificazione che sfugge alla maggior

---

valorizzazione che deve essere sia prodotta sia riprodotta storicamente. Il capitale, per costituirsi, deve vincere la resistenza dei lavoratori; la quale chiama dunque in causa il momento *politico* di tale costituzione, il suo carattere storico (seguendo Marx) di *Gewalt*.

- 6 Cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Napoli, La Città del Sole, 2011, pp. 362, 364.
- 7 Secondo Napoleoni, nel *Capitale* «l'appropriazione [...] della forza o attività valorizzante ad opera del valore dotato di esistenza propria – che è nel concetto stesso di capitale» avviene in quel «processo produttivo [che] ha cessato di essere processo di lavoro nel senso che il lavoro lo trascenda e lo comprenda come l'unità che lo domina» (C. Napoleoni, *Smith Ricardo Marx*, Torino, Boringhieri, 1970, p. 154). La tematica del lavoro astratto verrà poi approfondita nel capitolo 5 della seconda edizione del '72 ed in *Valore*, apparso nel 1976. Per un'analisi critica della caratterizzazione «automatica» del capitale e delle macchine, si veda L. Micaloni, *Dall'anima semovente al «soggetto automatico». Stratificazioni filosofiche nel concetto di «capitale» e nell'analisi marxiana del sistema di macchine*, in R. Bellofiore - C.M. Fabiani (a cura di), *Marx inattuale*, Roma, Efestò, 2019, pp. 287-302.
- 8 P. 216: «Rubin ha visto bene come il lavoro astratto, in quanto attività, e il valore, suo risultato, esistano già, sia pure solo in forma latente, nella fase della produzione immediata, da cui esce non soltanto il valore d'uso prodotto ma il *valore-come-forma*, la merce come denaro ideale» (prezzata). «La transizione dalla potenza all'atto avviene nella fase della circolazione, [...] dove il denaro ideale diviene denaro reale».
- 9 Pp. 176, 224. Cfr. anche C. Napoleoni, *Smith Ricardo Marx*, Torino, Boringhieri, 1972<sup>2</sup>, p. 143.

parte degli interpreti, e che è necessario esporre almeno in tre polarità: *lavoro*, «attività» dei lavoratori e valore d'uso della *forza-lavoro*, la capacità di lavorare reificata a merce e consumata dal suo compratore nel processo produttivo; quindi «portatori viventi» di essa, lavoratori e lavoratrici, a cui è «'appiccicata'» (p. 194).

La *qualità* del lavoro erogato – la quale, «in forma oggettuale», è appunto «valore» – è dunque determinata dal capitale in un duplice senso. Il singolo capitale possiede e pianifica *ex ante* la totalità delle condizioni materiali e sociali di lavoro, quindi anche il lavoro effettivamente erogato. Esso progetta e dispone (e rivoluziona costantemente) le tecniche di produzione, ai fini esclusivi dell'estrazione di pluslavoro e quindi plusvalore, spinto coattivamente dalla concorrenza. Il capitale diviene dunque «Soggetto», valore in processo presente alla fine ed all'inizio del processo e che ne segna la mediazione. Per Bellofiore, quindi, non è possibile ricostruire l'analisi marxiana senza concludere che «la tesi post-operaista» (ma diffusamente marxista) di una «cooperazione sociale 'naturale' dei lavoratori»<sup>10</sup> appropriata dal capitale, contraddice la qualifica capitalistica del processo di produzione: quel «fluido» ch'è il lavoro erogato prende immediatamente una forma determinata dall'«ossificato», dal lavoro morto (denaro come capitale) investito in macchine e forza-lavoro (e materia prima). Come distingue Napoleoni, il *lavoro* umano è «intrinsecamente» sociale; ma la sua socializzazione capitalistica come *forza-lavoro* (reificata) *in atto* è storicamente specifica. Le forze-lavoro sono tendenzialmente sussunte nel capitale (incorporate, *einverleibten*, dice Marx e sottolinea Bellofiore), i loro portatori alle proprie forze-lavoro reificate (al pari di mezzi di lavoro e materie prime) ovvero a strumenti di quello, che le *consuma* tramite il macchinario per estrarne più lavoro possibile (valorizzazione). Ciò *attraverso* una lotta di classe sui modi e le quantità dell'estrazione «fluida» di lavoro il cui esito non è mai prestabilito, vero e proprio punto logico di apertura (fino all'antagonismo potenziale) del circolo altrimenti «totalitario» del capitale. Questo circolo è dunque quello del valore in processo, il cui carattere *ex ante* o già reale nella produzione immediata è però lo stesso che uso di forze-lavoro, mai equivalenti *ex ante* a «cose fra cose»<sup>11</sup>. «Il capitale è in grado di 'produrre' qualunque cosa tranne la sua alterità interna, rappresentata dai portatori di forza-lavoro, e l'alterità esterna (la natura)»<sup>12</sup>. Poiché «l'intero neovalore che è stato aggiunto nel periodo» non è «nient'altro che erogazione di lavoro vivo da parte di esseri umani», ciò sostanzia e mette a tema la questione della «*costituzione*» della totalità capitalistica stessa (p. 192; cfr. anche pp. 198, 199).

Entro questo quadro si colloca l'interpretazione della crisi economica di fine anni '60 proposta da Bellofiore, dagli sviluppi della quale sarebbe poi sorto il sistema perdurante fino a noi (il cosiddetto neoliberalismo, per diverse fasi e trasformazioni): crisi endogena dell'«oggettualità» sociale che fu insieme lotta politica, seguendo la via tracciata da Luxemburg e Napoleoni<sup>13</sup>. La comprensione della fase economica diviene raggiungibile «in una prospettiva 'macro', *di classe*, direttamente *sociale*», che «assume il punto di vista della totalità».

10 R. Bellofiore, *C'è vita su Marx?*, in R. Bellofiore - C.M. Fabiani (a cura di), *Marx inattuale* cit., p. 48.

11 Pertanto si potrebbe dire, seguendo Cesare Luporini, che il capitale tanto *dipende* da un elemento *naturale* ad esso esterno come la capacità «vivente» di lavoro degli individui, quanto deve *ridurre socialmente* (nella lotta di classe) gli individui a questa loro determinazione naturalistica e cosale: cfr. *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1978, p. XI.

12 R. Bellofiore, *C'è vita su Marx?* cit., p. 48.

13 Si veda R. Bellofiore, *C'è vita su Marx?* cit., p. 52.

Se è vero, dunque, che anche per le forze-lavoro vale la realtà, e la realtà necessaria, della loro reificazione, il loro «carattere di feticci» in quanto merci ‘personificate’, tale carattere è, in quanto capitale, sempre un *risultato*, identico alla lotta di classe intorno a tale reificazione (l’uso dei corpi delle e dei lavoratori). È per questo che la domanda scientifica marxiana sull’origine dei «profitti lordi» è identica alla «problematica della costituzione» dell’oggetto di ricerca; e che le visioni ricardiane e hegeliane del capitale vanno e sono falsificate scientificamente «in *pratica*» (p. 207). L’individuazione della centralità del valore d’uso della forza-lavoro porta dunque Bellofiore in una dimensione teorica che è, implicitamente, superamento critico sia del puro «piano dell’immanenza»<sup>14</sup> engelsiano, sia di un’omologia del capitale «all’Idea Assoluta di Hegel» indipendentemente da ulteriori e determinati presupposti, che il divenire stesso del capitale deve riprodurre storicamente.

Questa ricostruzione permette dunque anche, per Bellofiore, una migliore impostazione della questione del rapporto tra Marx ed i suoi maestri filosofici, *in primis* Hegel e Feuerbach<sup>15</sup>. Così, egli differenzia la propria lettura da quella di Roberto Fineschi, il quale (secondo Bellofiore) «limita il debito di Marx verso Hegel al solo livello metodologico», dello «sviluppo *concettuale*», e non anche alla costituzione, *realmente* omologa all’Idea hegeliana (come suggerivano Helmut Reichelt e Lucio Colletti), del «valore/denaro come capitale». Ma una distanza critica (relativa) è presa anche da Roberto Finelli, il quale, se da un lato ha il merito di «aver segnalato»<sup>16</sup> la centralità teorica della sussunzione reale del lavoro al capitale, dall’altro interpreta tale omologia in un senso per cui «il lavoro è ridotto a forza-lavoro: nessun elemento sfugge al potere di questo Soggetto totalizzante». Il filosofo romano perderebbe di vista proprio la ben maggiore contraddittorietà qui insita (la lotta di classe), fino all’antagonismo strutturale e sempre potenziale (ciò che, e non altro, pone alla teoria la problematica della costituzione di tale «circolarità»). Sono questi punti in cui il discorso di Bellofiore si congiunge esplicitamente con quello, soprattutto, di Christopher Arthur (cfr. pp. 154, 194).

Il panorama filosofico, da Hegel fino ai giorni nostri, ha riproposto costantemente, sotto molteplici punti di vista e sfumature, la problematica della tecnica e dei guasti sociali, economici ed ambientali del macchinismo. Tuttavia, a parere di chi scrive la

14 G. Cesarale, *Filosofia e marxismo tra Seconda e Terza internazionale*, in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo*, Roma, Carocci, 2015, p. 172. Per Engels, i cui «esiti ‘spinoziani’» sono ricostruiti nel testo citato, occorre, «per cogliere i rapporti capitalistici nella loro intima struttura, emanciparsi dall’ideologia soggettivamente intesa e osservare il mondo empirico ‘per come esso si offre a chiunque vi si approcci senza fantastiche idealistiche preconette’». S. Breda, *La critica marxiana come critica immanente dell’empiria*, in R. Bellofiore - C.M. Fabiani (a cura di), *Marx inattuale* cit., p. 137. H.-G. Backhaus ha invece evidenziato che nel Marx del *Capitale* «Se l’economia conosce solo il risultato di questo ‘impazzimento’ e ‘spostamento’, la ‘critica’ dell’economia ha il compito di esporre la *genesi* delle *verrückte Formen*, la loro ‘origine umana’: disvelando in ciò che è immediato per gli esseri umani delle forme alienate da sradicare». (R. Bellofiore, *Smith Ricardo Marx Sraffa* cit., p. 164).

15 Come spiega Wal Suchting nell’inedito *Hegel’s «Science of logic» as logic of science* (1997), «La *Scienza della Logica* di Hegel fu essenziale per il Marx maturo proprio perché il suo idealismo riflette la natura ‘idealista’ e ‘totalitaria’ della circolarità capitalistica del capitale, in quanto denaro che genera più denaro» (R. Bellofiore, *Smith Ricardo Marx Sraffa* cit., p. 197). «È inevitabile concludere che là dove Marx si congiunge con Hegel, lì la sua distanza da Hegel è al suo punto massimo» (ivi, p. 154).

16 R. Bellofiore, *Le avventure della socializzazione. Dalla teoria monetaria del valore alla teoria macro-monetaria della produzione capitalistica*, Milano, Mimesis, 2018, p. 17.

posizione marxiana vi si distingue in primo luogo per la rigorosa distinzione, a cui abbiamo accennato, tra macchinismo come processo produttivo (di oggetti utili, transtorico) e come processo di valorizzazione (forma del primo, corrispondente ai rapporti sociali specificamente capitalistici)<sup>17</sup>. In secondo luogo, in quanto ciò corrisponde ad un metodo di esposizione dell'oggetto scientifico (le categorie dell'economia politica ed il loro oggetto, ed essa stessa come scienza<sup>18</sup>) che ne conduce nel suo stesso svolgimento una critica immanente. Tale concettualizzazione ci pare contribuisca anche ad aprire specifiche prospettive, ad illuminare possibilità teoriche e sociali, di cui si può dare qui solo qualche accenno. Per quanto riguarda la questione della tecnica, nella prospettiva restituitaci da Bellofiore e di cui abbiamo tentato una ricostruzione, nell'eventualità di un superamento del capitale l'assetto tecnico ad esso «adeguato» deve essere rivoluzionato<sup>19</sup>. Tanto contro il luddismo, quanto contro gli apologeti, Marx nega esplicitamente che l'uso-comando *sociale* capitalistico delle macchine sia condizione tecnica *tout court* dell'uso delle macchine stesse<sup>20</sup>. Poiché esse restano strumenti di produzione di valori d'uso, nulla impedisce che, una volta abolito l'intero sistema capitalistico, componenti tecniche determinate delle macchine stesse siano adattate a nuovi rapporti di produzione. Allo stesso modo, ma nel senso di un'indagine sulle condizioni della loro soppressione definitiva, tramite la critica dell'economia politica appaiono sotto nuova luce anche quelle istituzioni culturali e politiche come *patriarcato* o *razzismo*, che, lungi dall'essere sopravvivenze preborghesi, sono prodotte e riprodotte dal capitale nel quadro della contesa sulla riproduzione della forza-lavoro (quando non della vita stessa, umana e non-umana, tecnicamente posta in forse dall'attuale tasso di accumulazione e dall'arsenale atomico). Un'impostazione come quella di Bellofiore stimola e propone perciò un dialogo critico con quella storia teorico-politica che appunto mira a porre sotto nuova luce scientifica, a partire dalla propria situazione di lotta, la dimensione *di classe* di tali istituzioni: ciò che il femminismo di autrici come Silvia Federici ha da tempo e originalmente messo a fuoco<sup>21</sup>.

Per tutti questi motivi, la scienza critica del Moro, nella lettura di Bellofiore e degli autori fin qui citati, può aiutare ad impostare in modo differente, dal punto di vista

17 Cfr., rispetto ad esempio a Heidegger, G. Imbriano, *Il lavoro e le cose. Saggio su Heidegger e l'economia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 115-118. Ai fini di un confronto tra il Moro ed il filosofo di Meßkirch è forse utile richiamare il carattere non-metafisico della *Gewalt* ch'è marxianamente la lotta di classe, nella caratterizzazione che abbiamo seguito in Bellofiore. Se infatti il capitale non trova mai garantite oggettivamente le condizioni proprie e della propria riproduzione, altrettanto si può dire dell'assenza di garanzia, metafisica o d'altro ordine, che i lavoratori non siano ridotti a portatori di forze-lavoro: cfr. *ivi*, p. 203. Il movimento sociale che ne deriva coincide storicamente con il capitale, e tale lotta di classe ha una storia ed una fenomenologia determinate ed empiricamente riscontrabili. Su questa lunghezza d'onda ci sembra muoversi anche Massimiliano Tomba nell'affermare che il consumo della forza-lavoro nel normale processo lavorativo è irrisarcibile: M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaca Book, 2011, p. 173 nota; cfr. anche C. Luporini, *Dialettica e materialismo* cit., pp. XVIII, XIX.

18 Si veda M. Heinrich, *Rileggendo Marx: nuovi testi e nuove prospettive*, in R. Bellofiore - C.M. Fabiani (a cura di), *Marx inattuale* cit., p. 74.

19 Non ci pare estranea a questa tematica la riflessione di Silvia Federici su «livello tecnologico» del lavoro ed ideologia dello «sviluppo» in *Contropiano dalle cucine*, in *Genere e Capitale. Per una lettura femminista di Marx*, Roma, DeriveApprodi, 2020, ad. es. pp. 15-17, 29.

20 Si veda ad es. quanto esposto alle pp. 363 e 365 del *Capitale*, nel capitolo sulla cooperazione.

21 Si veda S. Federici, *Genere e Capitale* cit., ad es. p. 54, e la seconda *Appendice* di R. Bellofiore, *Smith Ricardo Marx Sraffa* cit.



scientifico, la problematica che richiamavamo. L'analisi marxiana può contribuire alla comprensione del carattere non destinale dell'estrazione senza limiti di plusvalore dalla natura esterna e da quella interna agli esseri umani, e delle sue conseguenze più gravi, indicandone in primo luogo la natura *sociale*: anche se non soprattutto oggi, in un tempo in cui, da più parti, si indicano nel progresso tecnologico troppo facili soluzioni a vere e proprie minacce esistenziali come quella del cambiamento climatico<sup>22</sup>.

---

22 Cfr. R. Bellofiore - F. Garibaldo, *L'ultimo metrò. L'Europa tra crisi economica e crisi sanitaria*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2022, p. 17 e Fridays for Future Pisa, *La tecnologia non ci salverà. Se Cingolani «dà i numeri»*, in «Dinamopress», 6/10/2021 (<https://www.dinamopress.it/news/la-tecnologia-non-ci-salvera-se-cingolani-da-i-numeri/>).



SOGGETTIVITÀ E TRASFORMAZIONE.  
PROSPETTIVE MARXIANE  
A CURA DI LUCA BASSO - GIORGIO CESARALE -  
VITTORIO MORFINO - STEFANO PETRUCCIANI<sup>1</sup>  
MARX IN DIECI PAROLE  
DI STEFANO PETRUCCIANI<sup>2</sup>  
EMANUELE LEPORE

Gli studi marxiani stanno conoscendo una rivitalizzazione globale, la cui rilevanza si coglie soprattutto nell'ambiente europeo, in ragione della *damnatio* che per anni ha accompagnato l'opera di Marx e di Engels, producendo una certa diffidenza anche verso interpreti e studiosi contemporanei. La dinamica è ormai chiara: liquidato il cosiddetto socialismo reale con la caduta del Muro nel 1989, pareva legittimo liquidare anche la prospettiva di pensiero che veniva considerata tutt'una con quell'esperienza politica. Se non si è disposti a fare saltare questa pesante pregiudiziale, che è insieme politica e teorica, non serve a molto guardare alla vitalità del dibattito filosofico-politico, culturale ed economico che ha animato lo sviluppo dei marxismi tra XIX e XX secolo.

Mentre in area anglofona viene pubblicato un importante *Handbook of Marxism and Post-Marxism* a cura di Alex Callinicos, Stathis Kouvelakis e Lucia Pradella, in Italia si segnalano almeno due pubblicazioni di rilievo, che qui presentiamo insieme: *Soggettività e trasformazione. Prospettive marxiane* a cura di Luca Basso, Giorgio Cesarale, Vittorio Morfino, Stefano Petrucciani; *Marx in dieci parole*, dello stesso Petrucciani.

Per evitare di alimentare le letture che vorrebbero ridurre i marxismi contemporanei a sterili ripetizioni o a mere celebrazioni dei *padri nobili* Marx ed Engels, può essere utile individuare alcune tra le cause principali di questa rinascita degli studi marxiani. I tre curatori del volume edito da manifestolibri affrontano direttamente la questione nella *Introduzione*, fissando due punti fondamentali. Il primo riguarda la temperie politico-culturale in cui questi studi vanno svolgendosi ed è costituita dagli anni che ci separano dalle speranze, per certo verso ingenua, degli ultimi trent'anni, per cui una più profonda trasformazione capitalistica del sistema globale avrebbe sbloccato le traiettorie di crescita e benessere. Se non ci si inganna del tutto, si è costretti ad ammettere che lo stato di cose profetato all'indomani della fine del socialismo reale non si è realizzato. Volgiamoci così al secondo punto, che mette a fuoco l'acuirsi delle crisi che colpiscono il capitalismo da lungo tempo, a più riprese. Crisi tanto più rilevanti quanto più si riconosca il loro sorgere in seno al capitalismo finanziario, che avrebbe dovuto invece costituire lo sviluppo più adeguato di questo modo di produzione.

---

1 Roma, manifestolibri, 2020.

2 Roma, Carocci, 2020.

Non è per un gusto dell'orrido se si insiste su questi fenomeni, poiché suggeriscono, ancora una volta, almeno di dubitare circa la capacità del capitalismo di correggere da sé le proprie *storture*, per esempio attraverso mezzi di coinvolgimento attivo del consumatore di cui già Mark Fisher fu lucido critico nel suo *Realismo capitalista*, la cui edizione originale è stata non a caso pubblicata nel 2009, a ridosso della grande crisi finanziaria avviata nel luglio 2007.

Se Karl Marx risulta ancora oggi un punto di riferimento per riflessioni filosofiche, economiche e politiche circa il mondo plasmato dal modo di produzione capitalistico e le forme in cui quest'ultimo si articola e si rinnova, è anche perché l'analisi marxiana non tenta di addomesticare la criticità del sistema. Ciò che si vorrebbe indicare come implicazioni secondarie o effetti collaterali del capitalismo – quasi per disinnescarne la gravità riferendole a mutamenti accidentali –, è invece individuato da Marx come nucleo critico di questa configurazione del mondo, alimentato direttamente dallo sviluppo di quest'ultima. Va dunque detto che le più sofisticate forme di finanziarizzazione, che possono essere per un verso rubricate nel più ampio processo di ristrutturazione del capitale, non sono riuscite a spezzare il nesso tra modo di produzione capitalistico e ricorsività delle crisi.

L'altra peculiarità dell'analisi marxiana, che qui richiamiamo perché oggi fa da contrafforte all'apertura di *prospettive marxiane*, è il suo essere situata in un punto di vista peculiare: quello del proletariato. Come notano Basso, Cesarale, Morfino e Petrucciani nelle pagine introduttive di *Soggettività e trasformazione*, il punto originario dell'analisi di Marx implica la necessità di pensare dialetticamente il rapporto tra critica dell'economia politica e azione politica, così che ciascuno dei due poli non possa essere semplicemente *dedotto* dall'altro<sup>3</sup>. Fissare questo punto significa anche riconoscere la differenza specifica e radicale dell'analisi marxiana rispetto alla più ampia famiglia di teorie socialiste e comunistiche di carattere utopistico: il modo in cui da Marx ed Engels è ricevuta e sviluppata la *fondamentale intuizione egualitaria* propria di quelle teorie<sup>4</sup>. Questa differenza specifica può essere guadagnata perché l'analisi economico-politica e lo sviluppo filosofico dei principi di uguaglianza sono condotti in una prospettiva scientifica: fortemente radicata nel modo di produzione e nei relativi rapporti sociali di produzione che vengono sottoposti ad analisi critica. La critica marxiana è dunque in grado di operare una critica immanente al modo di produzione capitalistico e non pretende di operare su di esso dall'esterno. La posizione assunta da questa critica, dunque, è quella di chi crea valore e abita il luogo in cui un determinato modo di produzione produce se stesso: di chi avvista in questa riproduzione autotelica la contemporanea posizione delle condizioni di superamento del modo di produzione capitalistico stesso.

L'intreccio tra filosofia e critica dell'economia politica, tra *pratica teorica* e *pratica politica* può essere assunto come filtro per guardare all'articolazione interna di *Soggettività e trasformazione*. La prima sezione di questo volume, infatti, è dedicata alla critica dell'economia politica e si apre con un saggio di Michael Heinrich, il quale ricostruisce lo sviluppo storico dell'analisi economico-politica marxiana, fissandone il *terminus a quo* al 1857. A partire da quest'anno, gli studi che Marx conduce soprattutto a Londra, iniziano a concretarsi in qualcosa di più che un'applicazione – per quanto

3 L. Basso et al. (a cura di), *Soggettività e trasformazione* cit., p. XXX.

4 Cfr. P. Togliatti, *Utopisti e riformatori sociali*, in *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi, 1917-1964*, a cura di M. Ciliberto - G. Vacca, Milano, Bompiani, 2014, pp. 1264 e ss.

ragionata – dell'economia politica classica contro l'affermarsi di diverse prospettive economico-politiche, come quella di Proudhon.

Dopo la ricostruzione della complessa genesi della «critica categorica» marxiana<sup>5</sup> troviamo l'intervento di Riccardo Bellofiore, che propone una rilettura del primo Libro del *Capitale*, sostenuta in forza della nozione di *incorporazione* e del duplice senso che essa riceve nel testo marxiano. Secondo questa lettura, il valore, dapprima avvistato in forma *fantasmatica* e meramente *ideale*, deve «impossessarsi di un corpo» e lo fa «attraverso la sua incorporazione nel *denaro come merce*»<sup>6</sup>. È proprio attraverso questo processo che il lavoro astratto contenuto nelle merci può essere riflesso nel denaro, che media il rapporto di scambio. Da qui Bellofiore muove per rafforzare la lettura del denaro come «elemento costitutivo del valore»<sup>7</sup>, in quanto prodotto di lavoro concreto immediatamente sociale, di contro al lavoro astratto che, invece, sarebbe socializzabile soltanto attraverso la mediazione monetaria in cui le merci da questo prodotte siano scambiate. Si traccia, dunque, la via per una *socializzazione ex post* del lavoro astratto nascosto nelle merci. Parallelamente, Bellofiore indica lo sviluppo del denaro come capitale e dunque il passaggio dalla *tesaurizzazione* alla *autovalorizzazione del valore* come via per guadagnare una *socializzazione ex ante* del lavoro, cioè una validazione primigenia del denaro nel processo capitalistico di produzione e circolazione.

Il modo in cui lo svolgimento dialettico del *Capitale*, dunque della critica marxiana all'economia politica, possa abilitare nuovi sentieri di riflessione politica è messo bene in chiaro da Roberto Finelli, che contribuisce al volume con un saggio sul rapporto tra astrazione reale e contraddizione in Marx. Nelle prime battute del suo testo, egli insiste sulla «scissione tra *ipermoderno* e *postmoderno*»<sup>8</sup>, che è in prima battuta una separazione tra economia e politica. Più precisamente, l'eteronomia tra le due sfere può essere ricostruita come prodotto della realizzazione del capitale in due domini appositamente scissi. Il versante economico vede il dispiegamento del capitale che unifica le forme di vita attraverso la globalizzazione di produzione e circolazione, mentre quello politico si afferma per progressive frammentazioni. Se ad un livello culturale e filosofico questo si traduce nell'egemonia del frammento, del pensiero che rifugge qualsiasi considerazione sistematica, in termini puramente politici si assiste ad una precipua forma di trasmissione tra «valorizzazione capitalistica e mondo della vita»<sup>9</sup>.

Possiamo leggere la dinamica descritta da Finelli come una *riarticolazione* tra processo di autovalorizzazione del capitale e mondo della vita che procede per *separazione*. Poiché è stata operata una sezione chirurgica tra produzione e riproduzione, il capitale può ricongiungere le due sfere in modo tale che sia garantita l'affermazione del valore autovalorizzantesi come soggetto sociale. Ecco che la riflessione economico-politica trapassa in pensiero politico, sostenuta da una diagnosi filosofica molto lucida circa il ruolo giocato, in questo processo, dalle diverse forme di pensiero debole e de-

5 M. Heinrich, *Trasformazioni della critica marxiana dell'economia (1850-1881)*, in L. Basso et al., *Soggettività e trasformazione* cit., p. 21.

6 R. Bellofiore, *Dialettica, denaro e socializzazione in Marx: rileggendo il primo Libro del «Capitale»*, in L. Basso et al., *Soggettività e trasformazione* cit., p. 54.

7 Ivi, p. 55.

8 R. Finelli, *Paradigma dell'astrazione e paradigma della contraddizione nel «Capitale» di Marx*, L. Basso et al., *Soggettività e trasformazione* cit., p. 100.

9 Ivi, p. 101.

costruzionista. Inoltre, che la critica marxiana della politica sia radicata nella critica all'economia politica è messo bene in luce anche dagli interventi di Adelino Zanini<sup>10</sup> e di Panagiotis Sotiris<sup>11</sup>.

È evidente che non si tratta soltanto di rinvenire in questo o quell'altro luogo dell'opera marxiana un appiglio per costruire una critica della politica o, più in generale, una filosofia politica. Si tratta, piuttosto, di provarsi a riarticolare un nesso dialettico tra la primaria constatazione della *folia del capitale* (per richiamare un'espressione di David Harvey, su cui si concentra l'intervento di Giorgio Cesarale) e il punto situato dell'analisi<sup>12</sup>. Significa, cioè, riuscire a guadagnare il transito dall'analisi economico-politica alla critica politica. Questo tipo di operazione richiede la riabilitazione di un pensiero che sia in grado di riconoscere nel sistema un certo grado di unità. Il passaggio – indubbiamente stretto – può essere guadagnato attraverso una risignificazione dei soggetti che attingono l'articolazione sistematica del capitale, che ne abitano le diverse zone di faglia. Di qui la centralità del lavoro analitico sui moderni rapporti di classe (su cui si concentra Jacques Bidet nel suo contributo al volume) come realizzazione del punto di vista dei *soggetti* che possono pensare e operare la *trasformazione*, che è anzitutto produzione di sé. Poiché il capitale, nell'affermazione di sé come essere sociale, svuota tanto la soggettività economica quanto quella politica, l'operazione appena descritta non può che assumere anzitutto la forma della riappropriazione.

È l'analisi di classe che consente al pensiero marxiano – e alle prospettive contemporanee da esso dischiuse – di prendere posto rispetto alla storia e al corso degli eventi, rigettando sia i romanticismi prometeici sia l'eterna mortificazione dinnanzi alla sconfitta (anche quella non ancora o non veramente subita). Ci pare di potere leggere in questo senso il contributo di Vittorio Morfino<sup>13</sup> e quello di Silvia Federici<sup>14</sup>, la quale mostra in che modo traiettorie di lotta che non siano compiutamente profilate da Marx possano radicarsi nella sua sintassi filosofica e nutrirsi di essa.

Dato lo stato di cose presenti, la lotta può essere l'unico modo per l'emancipazione. E questo richiede la capacità analitica di scoperchiare la patina irenica del capitale globalizzato e mostrare che uno dei moduli attraverso cui quest'ultimo si sviluppa è la guerra. Soprattutto, occorre sapere distinguere tra la guerra condotta dal capitale per appropriarsi di nuove opportunità di autovalorizzazione e la *lotta di classe*, anche per comprendere il senso filosofico profondo di motivi marxiani spesso liquidati con troppa serenità, come quello di *dittatura del proletariato*. Su questi temi si svolge lo scritto di Luca Basso, dedicato precisamente alla connessione tra guerra e politica in Marx ed Engels<sup>15</sup>.

Come si è visto, *Soggettività e trasformazione. Prospettive marxiane* è un volume complesso, capace di raccogliere i principali spunti di riflessione che oggi animano lo

10 A. Zanini, *Critica della politica nella «Kritik der politischen Ökonomie»*, in L. Basso et al., *Soggettività e trasformazione* cit., pp. 281-299.

11 P. Sotiris, *Dalla critica della politica a nuove pratiche politiche: la concettualizzazione di Marx rivisitata*, in L. Basso et al., *Soggettività e trasformazione* cit., pp. 397-419.

12 G. Cesarale, *Su «Marx e la follia del capitale» di David Harvey*, in L. Basso et al., *Soggettività e trasformazione* cit., pp. 192-207.

13 V. Morfino, *Classi, immaginazione, tempi nelle «Lotte di classe» e nel «18 Brumaio»*, in L. Basso et al., *Soggettività e trasformazione* cit., pp. 343-362.

14 S. Federici, *Marxismo, femminismo e la politica dei «commons»*, in L. Basso et al., *Soggettività e trasformazione* cit., pp. 378-395.

15 L. Basso, *Guerra e politica in Marx*, in L. Basso et al., *Soggettività e trasformazione* cit., pp. 301-321.

sviluppo di un'ampia famiglia di teorie filosofiche, economico-politiche e critiche marxiane. Questa fioritura di studi e ricerche ha la sua sfida maggiore non tanto nella *quadratura del cerchio* rispetto alla propria lettura del presente, quanto più nella opportunità di riprodursi comunicandosi a nuove generazioni di interpreti. Quando si è dinanzi a prospettive di ricerca consolidate, è inevitabile una mediazione, poiché queste ultime dovranno accedere al pensiero marxiano, se vogliono confrontarsi criticamente con le prospettive contemporanee di cui questo è stato lievito.

Anche in funzione di questa esigenza occorre salutare la pubblicazione (quasi contemporanea) di *Marx in dieci parole* di Stefano Petrucciani, che offre a chi non abbia familiarità con il pensiero marxiano delle chiavi di accesso ad una prospettiva filosofico-politica complessa. Il lavoro è articolato in dieci voci: 1. alienazione, 2. diritto, 3. democrazia, 4. libertà, 5. Rivoluzione, 6. materialismo storico, 7. feticismo, 8. sfruttamento, 9. capitalismo, 10. comunismo.

L'analisi di Petrucciani, articolata lungo un itinerario tematico e diacronico, è condotta a stretto contatto con i testi marxiani e mostra un metodo utile non solo per iniziare ad appropriarsi della concettualità di Marx, ma anche per vagliare criticamente gli ideologismi che hanno a lungo contribuito al clima di sospetto – quando non di sommaria liquidazione – nei confronti della prospettiva marxiana su cui ci siamo trattenuti in apertura.

Sono particolarmente interessanti in tal senso le voci *diritto*, *democrazia*, *libertà*, poiché restituiscono il carattere diveniente del pensiero marxiano e, soprattutto, l'attenzione che Marx ebbe per le questioni filosofico-politiche che animavano il dibattito della sua epoca, non solo fra i giovani hegeliani. Il testo di Petrucciani può essere attraversato anche con il passo di chi volesse ricostruire il rapporto di Marx con il *liberalismo* e, in generale, con i principali risultati teorici di questa complessa e variegata sensibilità filosofico-politica. È vero, come sostiene l'autore, che la gioventù di Marx è contrassegnata da posizioni di *liberalismo radicale* e che i riferimenti di questi anni al *comunismo* non nascondono una certa vena romantica<sup>16</sup>. È altrettanto vero, però, che il modo in cui Marx si relaziona, lungo tutto l'arco della sua vicenda filosofica e biografica, tanto con il liberalismo quanto con il socialismo e con le diverse forme di comunismo, è una forma di critica immanente costante. Anche in questo, il pensiero marxiano – se si è disposti a coglierne una certa unità organica di fondo, dunque una certa vitalità – mostra una sua specifica forza, che viene ad esso dalla sua natura profondamente dialettica, cioè dalla capacità che esso ha di intendere il livello sistemico dello sviluppo moderno, senza rinunciare a lavorare sulla fitta selva di connessioni che di questo sviluppo sono la materia precipua.

16 S. Petrucciani, *Marx in dieci parole* cit., pp. 161-162.





CRISI DELLA MODERNITÀ.  
STORIA, TEORIE E DIBATTITI (1979-2020)  
DI ELIA ZARU<sup>1</sup>

VITTORIO MORFINO

L'arco di tempo descritto dal libro di Elia Zaru, 1979-2020, è, per la mia generazione, particolarmente significativo: esso racchiude quasi interamente il tempo della nostra vita di studiosi, definisce l'orizzonte che ci era dato vedere, l'aria che abbiamo respirato. Per chi come me ha studiato negli anni Ottanta e ha potuto vedere, dal punto di vista certo parziale della Statale di Milano, gli effetti culturali della sconfitta del movimento operaio, «postmoderno» è stato il nome di uno sfacelo e di un'impostura, quando non di un vero e proprio tradimento. Da questo sfacelo, da questa impostura, ci siamo difesi con le armi che allora offriva a noi giovani marxisti un pensatore del calibro di Althusser, le armi di un'epistemologia forte pensata tra Spinoza e Bachelard, armi che ci permettevano allora di guardare con disprezzo al succedersi delle mode di allora, enumerate con il giusto sarcasmo da Girolamo di Michele: «i pensieri deboli e le categorie di modernità, del politico e dell'impolitico, la seria apocalisse viennese e gli angeli necessari, gli squisiti teologi all'amatriciana e le mistiche col bollino blu, la nientificazione del niente e la camolatura dell'essere»<sup>2</sup>. Contro nicciani, heideggeriani, wittgensteiniani, derridiani e ogni sorta di ermeneuti si è scavata una trincea tutta difensiva ricorrendo alla potenza inesauribile della grande tradizione materialista, di Lucrezio e Machiavelli, di Spinoza e Darwin, e soprattutto di un Marx e di un marxismo letto a partire da Althusser come «punto di non ritorno». E tuttavia quell'aria la si è respirata, quei dibattiti, sia pure come chiacchiera o come sentito dire, hanno finito per interagire con quel tentativo di preservare un pensiero materialista e critico, sia pure all'interno di un rapporto di forze politico-culturale del tutto sfavorevole.

Il merito del libro di Elia Zaru è senza alcun dubbio quello di restituirci la profondità e la complessità teorica della questione mostrandoci i molteplici livelli e le differenti posizioni che stanno dietro l'etichetta generale «postmodernità». Questa profondità e complessità ci è restituita attraverso i «dibattiti» su di essa, dove il termine acquista un significato metodologico forte: esso è considerato precisamente come lo spazio delimitato cronologicamente di espressione e compenetrazione sincronica e, al tempo stesso, di elaborazione e sviluppo diacronico di una discussione che si sviluppa seguendo la

---

1 Pisa, ETS, 2022.

2 G. Di Michele, «Rivestito condecendentemente, entro nelle antiche corti degli antichi uomini»: linguaggi, tempi e narrazioni in Niccolò Machiavelli, in R. Caporali - V. Morfino - S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano, Mimesis, 2013, p. 72.

direttrice dei discorsi e dei concetti» (p. 26), «come possibile ibridazione – aggiunge Cadeddu nella prefazione – tra l’approccio anglosassone alla storia del pensiero politico e la metodologia della *Begriffsgeschichte*»<sup>3</sup>. In termini marxisti si potrebbe forse dire che «il dibattito» definisce il campo ideologico di un tempo, i presupposti comuni dei discorsi, ciò che è dicibile e ciò che è interdetto, le alternative percorribili e i sentieri interrotti. Zaru, guidato dal testo inaugurale di Lyotard, dedica i primi tre capitoli del libro ai tre «campi fondamentali» del dibattito sul postmoderno – il campo sociologico, quello epistemologico-politico e quello storico-storiografico – , lasciando da un canto altri ambiti, in cui la discussione è stata persino più accesa, come quello architettonico, letterario, artistico. All’ultimo capitolo riserva le conclusioni tratte dal percorso.

La questione, di cui Zaru ricostruisce con precisione la preistoria, si apre alla fine degli anni Settanta e «riguarda lo sviluppo di un dibattito in cui la crisi della modernità assume, fin da subito, il senso di una frattura epocale che si muove tra presente e futuro e non più tra presente e passato. [...] la crisi della modernità non è più osservata a partire dalla frattura tra l’epoca antica e quella moderna [...] ma riguarda un travaglio in atto dentro la modernità verso qualcosa che modernità non è e non sarà più» (p. 22).

Il vero e proprio spartiacque tra preistoria e storia è costituito dal testo di Lyotard, *La condition postmoderne*, pubblicato nel 1979: «da questo momento, ‘postmoderno e postmodernità diventano parte integrante’ della riflessione contemporanea e scatenano un dibattito che assume ‘una portata universale’, cioè capace di oltrepassare quei confini che ne avevano limitato l’impatto durante la preistoria» (p. 22). E che questa storia non sia ancora finita, seppur molto affievolita, è dimostrato dal profluvio di post che invadono ancora il nostro linguaggio: post-verità, post-democrazia, ma anche post-marxismo e persino post-operaismo etc. E di qui l’importanza del libro di Zaru che, al di là della chiacchiera filosofica e del rumore di fondo giornalistico, ci offre una precisa ricostruzione della genesi, dello sviluppo e della conclusione del dibattito sui suddetti tre assi fondamentali.

Il primo asse è quello sociologico: al centro vi è il dibattito sulla società post-industriale. Il post-moderno nel campo sociologico si presenta come una frattura che apre una nuova epoca costruita sulla liquidazione di marxismo e struttural-funzionalismo parsoniano: «Mentre sullo sfondo si consumano la destrutturazione del Welfare State e l’instaurazione del neoliberalismo, il pensiero sociologico legato al primo si misura con le innovazioni proposte da Lyotard dapprima sul piano del metodo (sociologica classica *versus* sociologia postmoderna) mentre alla fine degli anni Ottanta (e soprattutto dopo il 1989) matura la consapevolezza di una ‘svolta epocale’ che orienta il dibattito sul versante della postmodernità» (p. 28). La «svolta epocale» riguarda sia l’oggetto del sapere che il sapere stesso: la sociologia, legata a doppio filo alla modernità, non si trova semplicemente di fronte a un nuovo oggetto, ma vede il suo stesso statuto messo in discussione da questa novità. Su questo punto Zaru ricostruisce i contorni di un dibattito che può essere schiacciato schematicamente sulla polarità continuisti/discontinuisti. Da una parte la grande ricchezza di varianti del discontinuismo (da Baumann a Latour, da Beck a Lash, da Giddens a Touraine) accompagnato dal tentativo di trovare nuove etichette per precisare la natura di questa discontinuità come «seconda modernità», «società del rischio», «ipermodernità», «società post-tradizionale», «modernità liquida» etc.; dall’altra la reazione marxista che va dalla denuncia di un Callinicos, di un Eagleton o di un Raymond Williams del post-moderno come ideologia del nemico, alla riflessione di un

3 D. Cadeddu, *Come una post-introduzione*, in E. Zaru, *Crisi della modernità* cit., p. 11.

Jameson secondo cui «il postmoderno si presenta come il riflesso di una modificazione sistemica del capitalismo» (80) ed in quanto tale deve essere indagato.

Il secondo asse è quello epistemologico-politico. Le questioni centrali che lo attraversano sono così descritte da Zaru: «a partire dal diverso modo di intendere il concetto di ‘istituzione’ e quindi il rapporto tra società e politica, l’analisi considera come il dibattito ha affrontato la questione delle ricadute pratico-politiche della prospettiva post-moderna, dallo scontro tra fondazionalismo, anti-fondazionalismo e post-fondazionalismo fino alle questioni più strettamente empiriche relative, per esempio, alle *identity politics*, passando per le accuse di irrazionalismo e relativismo [...] in ragione di una sua presunta liquidazione dell’eredità illuministica» (p. 29). Attraverso la ricostruzione del dibattito Zaru fa emergere anche in questo campo una polarizzazione tra continuisti e discontinuisti di cui forse Habermas e Lyotard costituiscono i rispettivi paradigmi: «Da una parte, in Lyotard, il confine sempre mobile dell’istituzione non permette la fissazione di un perno su cui far ruotare il legame sociale, e dunque inficia la sua legittimazione stabile; dall’altra, in Habermas, proprio la stabilità dell’istituzione permette la relazione intersoggettiva basata sull’agire comunicativo» (p. 103). Naturalmente la riflessione post-moderna sul nesso epistemologia-politica conosce molteplici varianti: da Feyerabend a Schürmann, da Rorty fino al fenomeno di costume tutto italiano del «pensiero debole». E così anche per la reazione, da Benhabib, che coglie il legame profondo tra postmodernismo e ristrutturazione neoliberale, a Honneth che cerca una difesa dal relativismo postmoderno ricolando da Marx a Hegel da cui trae una teoria del riconoscimento che assomiglia molto a un manuale delle giovani marmotte, a Paolo Rossi che sottolinea l’immagine ideologica della modernità prodotta dal postmoderno, ad un nuovo fenomeno di costume del *made in Italy*, il «nuovo realismo». Ma, forse, le posizioni più incisive in questo dibattito sono quelle prese da una prospettiva che, ancora una volta per via di semplificazione, si può definire post- e de-coloniale: da Said a Young, da Spivak a Chakrabarty, da Anibal Quijano a Dussel, posizioni che vengono a complicare l’opposizione moderno-postmoderno con uno sguardo da altrove.

L’ultimo asse è infine quello della storia e della storiografia. Il dibattito sulla storia condensa, in fondo, la più parte dei temi emersi nei capitoli precedenti: la questione centrale è quella della «fine della storia». È ancora una volta Lyotard che apre il dibattito sul postmoderno: «l’incredulità nei confronti delle ‘metanarrazioni’ [...] secondo il francese rappresenta l’apogeo della condizione postmoderna. [...] I ‘metadiscorsi’ [...] cessano la loro funzione di legittimazione dell’azione umana. [...] La delegittimazione della storia come grande meta-racconto (tanto nella declinazione liberale dell’emancipazione universale, quanto in quella marxista del comunismo futuro) apre le porte al nichilismo» (p. 170). Al di là delle rettifiche e degli aggiustamenti successivi, la tesi del 1979 occuperà la scena filosofica, rilanciata da Vattimo in un celebre testo, *La fine della modernità*, attraversato da «uno schema dicotomico in cui all’epoca moderna è attribuita l’ontologia storica, mentre il postmoderno si presenta come il tempo della post-storia, della post-storicità, della ‘fine della storia’, della ‘de-storicizzazione dell’esperienza’» (173). Essa avrà riflessi anche nell’ambito storiografico in un ampio dibattito che metterà in questione lo statuto stesso della disciplina, la possibilità di una ricostruzione scientifica oggettiva del passato.

Tuttavia sarà l’89 a ridefinire in senso paradossale l’espressione «fine della storia»: Fukuyama, riprendendo lo Hegel di Kojève e applicando un classico schema *geschichtsphilosophisch*, proclama la fine della storia in quanto tale nell’«universalizzazione

della democrazia liberale occidentale come forma ultima di governo»<sup>4</sup>. A questo proclama si opporranno da prospettive differenti Huntington, con la tesi dello scontro delle civiltà, e Derrida che verserà le sue lacrime di coccodrillo sul comunismo, mostrando di preferire largamente lo spettro al suo corpo reale: nel suo celebre testo, *Spettri di Marx*, che susciterà un vasto dibattito, Derrida rivendica l'eredità di un marxismo disincarnato, di un marxismo finalmente libero non solo dalle organizzazioni storiche della classe operaia, ma dalla classe operaia stessa, capace infine di farsi portavoce spettrale della rivendicazione di una «giustizia a-venire». Anche qui, e forse in modo ancora più netto, Zaru trova la stessa polarizzazione tra continuisti e discontinuisti che caratterizza gli altri assi del dibattito.

La ricostruzione a volo d'uccello dei grandi dibattiti sul post-moderno propostaci da Zaru ha una grande importanza in sé: ci permette di situare con precisione ogni singolo autore nel contesto della specifica congiuntura, non solo teorica ma anche politico-sociale-ideologica, in cui interviene, aiutandoci a comprenderne meglio gli specifici *enjeux*. E tuttavia l'importanza del libro va oltre questo, sia pur importante, risultato. Usando Koselleck e la sua semantica dei tempi storici, Zaru propone una critica del terreno comune del dibattito tra moderni e post-moderni: «moderni e postmoderni concepiscono la modernità in un senso limitato, che trascura le contraddizioni e le stratificazioni che ne hanno accompagnato la formazione. Anche la sua crisi è pensata unicamente all'interno di una semantica che prevede una concezione lineare del rapporto tra epoche, come dimostrato dalla riproposizione continua della contrapposizione tra continuisti e discontinuisti. In questo quadro, la crisi non si presenta se non nella forma di un aut/aut, ovvero secondo una modalità che la nega nel momento stesso in cui la pone: la crisi non esiste in quanto tale poiché viene risolta nella riaffermazione dell'epoca (sia essa moderna o postmoderna). In ogni caso, essa, viene rinchiusa nel recinto di una temporalità singolare che ammette solo un movimento superficiale in avanti o all'indietro» (p. 31). A questo modello Zaru contrappone quello di una temporalità plurale che, attraverso la metafora geologica degli «strati di tempo» di Koselleck, rinvia ad una tradizione marxista spazzolata contropelo, al Bloch dell'*Ungleichzeitigkeit* e del *multiversum*, ma in fondo, seppur sottotraccia, all'*Abbozzo del concetto di tempo storico* di Althusser, e con questi strumenti concettuali Zaru mostra il terreno teorico comune «tanto dei difensori del moderno quanto dei fautori del postmoderno», ossia «la rigida dicotomia tra diacronia e sincronia [e] la concezione stadiale delle epoche» (p. 233). Da qui deve ricominciare un pensiero «forte».

4 F. Fukuyama, *The end of history*, «The National Interest» 16 (1989), pp. 3-4.

IL SOGGETTO SURINTERPELLATO. IDEOLOGIA,  
CONFLITTO E RESISTENZA  
IN ALTHUSSER E PÊCHEUX  
DI STEFANO PIPPA<sup>1</sup>

ANGELO FOSCARI

La *surinterpellazione*, dopo avere esordito nel precedente libro di Stefano Pippa, *Althusser and contingency*<sup>2</sup>, dove aveva ancora lo *status* di «concetto in avanscoperta» (sappiamo che un concetto può «precedere» la propria teoria) è adesso, in *Il soggetto surinterpellato. Ideologia, conflitto e resistenza in Althusser e Pêcheux* un «concetto pioniere», chiamato a popolare e dare organizzazione a tutta una nuova regione teorica. Il concetto era presente solo «*allo stato pratico*» (p. 75) in quegli scritti althusseriani che Pippa ha letto alla maniera in cui Althusser stesso leggeva Marx: facendo cioè prendere corpo ai *concetti* «richiesti» dalle argomentazioni dei testi originali, entro i quali l'autore ha saputo ascoltare il suono della loro «assenza determinata».

Partiamo dal dato di fatto «che Althusser non sempre è rigoroso nella distinzione tra 'ideologia in generale', nel senso della *struttura dell'ideologia*» da un lato, e «*ideologie storico-concrete*» dall'altro (p. 79, corsivi miei). Tale distinzione è tuttavia di capitale importanza, e *de facto* si trova «sommersa» all'interno dell'analisi althusseriana degli Apparati Ideologici di Stato (che d'ora in poi indico come AIS), comprendenti fra l'altro la pubblica istruzione, i mass media, le realtà ecclesiastiche, l'aggregazione sociale e sportiva e innanzitutto la famiglia: tutti, tranne il primo, riconducibili più alla società civile che allo Stato strettamente inteso, ma che nondimeno ad Althusser preme agganciare alla problematica attinente la sfera statale, basilare – seppure in guisa sempre cangiante – per la riproduzione culturale della forza-lavoro in regime capitalistico.

Pippa osserva come gli AIS, lungi dal costituire nel loro insieme un organigramma di stampo orwelliano perfettamente sincronizzato, si presentano invece divisi sia in 1) diverse «regioni», stante la relativa autonomia l'una dall'altra di «ideologia religiosa, ideologia morale, ideologia giuridica, ideologia politica, ideologia estetica, ideologia filosofica» (l'elenco è di Althusser, citato a p. 81); che in 2) «tendenze antagoniste» riconducibili in definitiva alla lotta di classe. Nell'ambito degli AIS *non* si perpetua infallibilmente la *Weltanschauung* dominante, dacché «l'ideologico esiste in una eterogeneità irriducibile»: sia perché le «voci» dei diversi apparati non risultano necessariamente in armonia, sia perché «il campo degli AIS deve essere considerato non come una «realiz-

---

1 Milano - Udine, Mimesis 2022, pp. 250.

2 Milano, Mimesis International, 2019.

zazione dell'ideologia dominante'», bensì come un'arena in cui si misurano i «rapporti di forza (concreti)» fra le classi (p. 102). La ritualità dell'ideologia (per Althusser l'ideologia non è – *prima facie* un paradosso! – tanto questione di idee, quanto di *pratiche*) vive nelle «interpellazioni» che *fanno di un individuo un «soggetto»* nei vari sensi che troviamo nel vocabolario: *in primis* il soggetto «che è sottoposto, che è tenuto all'obbedienza», ma anche il soggetto grammaticale, cioè «la persona a cui si riferisce il predicato», e psicologico, ovvero «l'io che pensa, in contrapposto a *oggetto*, ossia a ciò che è reale», con relativo prolungamento nel soggetto giuridico e in quello politico. E mettiamoci pure il senso di «esposto, disposto, incline»: nel classico esempio dell'*Ur-text* althusseriano, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*<sup>3</sup>, se un poliziotto chiama: «Ehi, lei laggiù!» *noi ci voltiamo* pur non avendo alcuna certezza e nemmeno indizi precisi che ci si rivolga proprio a noi, evidentemente perché *inclinati* alla «soggezione volontaria». Questi doppi (e tripli) sensi di «soggetto» (che trovo nel *Novissimo Dizionario della lingua italiana* di Fernando Palazzi<sup>4</sup>) sono in larghissima misura rinvenibili nel *sujet* dell'originale francese e poi anche nel *subject* dell'inglese in cui è stato scritto il precedente libro di Stefano Pippa.

Ora, nella ben probabile *discrepanza* fra le differenti interpellazioni ad opera di differenti AIS, che pertengono a istanze relativamente autonome e temporalmente sfasate del tutto sociale, lo stesso Althusser, in un appunto inedito risalente alla metà degli anni Ottanta, rileva «un *gioco* [qui nel senso metaforico di 'spazio piccolo compreso tra gli organi di una coppia, per esempio tra perno e cuscinetto, tra vite e madrevite'] nel quale si iscrive la *libertà oggettiva* di ogni individuo» (corsivo mio). Infatti «in alcuni casi, si deve scegliere», come incisivamente conclude Stefano Pippa (p. 116).

Di qui per l'autore la necessità di introdurre il concetto di «surinterpellazione», che riecheggia quello tipicamente althusseriano di «surdeterminazione» («In psicanalisi, la condizione di ciò che è determinato da una pluralità di fattori [...] Il termine è usato anche con significato più ampio (per esempio nell'ambito delle scienze sociali), in relazione a formazioni, condizioni, processi nei quali si ravvisa l'azione convergente di più cause determinanti»<sup>5</sup>). Ed ecco identificato lo spazio di una scelta esistenziale fra alternative realmente date, lontano dai miti neoliberali del «*free to choose*» e del «progetto di vita» in cui basterebbe «credere».

Le cose stanno diversamente per quanto riguarda l'ideologia *in generale*, quel *rispecchiamento* ideologico al quale invece tendenzialmente – in una forma o nell'altra – non si sfugge, e che va inteso «come un discorso avente una struttura internamente centrata, cioè una *struttura di garanzia*. È in questo modo che i soggetti vengono prodotti: attraverso l'interpellazione, la chiamata, di un'istanza centrale *che fornisce* loro *'in anticipo' la certezza di sé, della propria identità* [...] Preso in tale meccanismo, l'individuo *ricosce* di essere (di essere sempre stato) ciò che *in realtà diviene* [...] in virtù di tale meccanismo» (pp. 48-50, corsivi miei). Si tratta di un meccanismo *onnistorico*, che mette capo a una «eterna» soggettivazione da non confondersi con la nascita della categoria di «soggetto» dell'ideologia giuridica borghese, storicamente determinata. Infatti, nelle formazioni sociali dominate da modi di produzione diversi

3 L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, che cito da L. Althusser, *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 65-123. La traduzione del saggio è di Siegmund Ginzberg.

4 Milano, Ceschina, 1939.

5 <https://www.treccani.it/vocabolario/sovradeterminazione/>

da quello capitalistico, anziché rispecchiarsi nella libertà (condizionata!) del mercato, «il soggetto può rappresentarsi la propria determinazione come imponentesi a lui *sotto la forma di una costrizione o di una volontà estranea, senza del resto che il rapporto così rappresentato cessi di essere immaginario*» (così Michel Pêcheux citato a p. 55, corsivi miei). Cambia qui ovviamente il peso specifico dei diversi significati di «soggetto» visti prima.

La demarcazione visibilmente compiuta da Pippa – da un lato interpellazioni e ideologie specifiche e differenti, in potenza e spesso in atto in contraddizione fra di loro, e ciascuna attraversata al suo interno dalla conflittualità endogena al modo di produzione vigente; dall'altro lato il meccanismo generale dell'interpellazione ideologica, che porge uno specchio all'individuo affinché questi possa «riconoscersi» e dire: «sì, sono proprio io») – era nel migliore dei casi sottotraccia e, a dirla tutta, il più delle volte assente nei testi althusseriani (canonici, «minori», postumi o inediti che fossero): di qui, in larga misura, la cattiva fama della teoria degli AIS, da molti recepita come A) una tesi funzionalista per cui tutte le ciambelle riescono col buco, dacché «*le società creano le ideologie di cui hanno bisogno per poter realizzare i propri scopi*»<sup>6</sup> tendenzialmente senza grandi intoppi e contraddizioni; e/o B) una «riduzione dell'ideologia 'a ideologia dominante'» che non lascia «alcuno spazio a nessuna ideologia dominata e oppositiva» (così a p. 23 Pippa sintetizza la classica obiezione dell'ex-althusseriano Jacques Rancière, e di tanti altri lettori). Questa *legghenda nera* viene adesso sfatata grazie a una brillante «lettura sintomale» di svariati scritti editi e inediti di Althusser, precedenti e seguenti il testo seminale del 1970, la cui concettualizzazione «dichiarata» viene risolutamente «messa al lavoro» da Pippa, che compie con logica implacabile tutta una serie di addizioni, sottrazioni e ri-focalizzazioni dalle quali chi riflette sui meccanismi dell'ideologia non potrà più prescindere.

Mancano il tempo e lo spazio per rendere giustizia a ciascuna sezione di un volume ricchissimo (e che va senz'altro letto nella sua interezza): in specie tutta la seconda parte, dove ci si confronta con la prospettiva di Michel Pêcheux (1938-1983), l'allievo di Althusser per cui il luogo dell'ideologico è fondamentalmente il *discorso*, lì dove storia e linguaggio sconfinano uno nell'altra, e lo specchio dell'interpellazione è incorniciato dall'«ovvio» e dal «lapalissiano» (il primo libro di Pêcheux si intitolava *Les Vérités de La Palice*). D'altronde, l'illuminante lettura althusseriana di Shakespeare ad opera della statunitense Susan Snyder (1934-2001), per cui non c'è un «fuori» dall'ideologico ma differenti ideologie confliggono incessantemente, è incentrata su *Romeo e Giulietta*<sup>7</sup>, dove la faida familiare, che «non ha una genesi» ed è un buon «modello di come funziona l'ideologia», era stata fortemente caratterizzata da John Wain (1925-1994, uno dei «giovani arrabbiati» del dopoguerra inglese) già nel 1964 come un che di «non argomentato»<sup>8</sup>, qualcosa di cui *non c'è bisogno di discutere*.

6 Warren Montag, *Althusser and his contemporaries: Philosophy's perpetual war*, Durham - London, Duke University Press, 2013, p. 147, traduzione e corsivi miei.

7 Un esempio tra i tanti possibili: «questa tregua nella faida non ha luogo grazie a una fuga dall'ideologia, ma grazie alla temporanea dominanza di un'ideologia rivale: quella cristiana di Frate Lorenzo, che mette all'ordine del giorno la riconciliazione fra i due casati» (S. Snyder, *Ideology and the feud in Romeo and Juliet*, «Shakespeare Survey» 49 (1996), p. 93, poi in S. Snyder, *Shakespeare: A wayward journey*, Newark - London, University of Delaware Press - Associated University Press, 2002, p. 188, traduzione mia).

8 J. Wain, *The living world of Shakespeare: A playgoer's guide*, London - New York, Macmillan - St. Martin's Press, 1964, p. 107.

Dopo questa ineludibile, provvidenziale sosta nel dominio della filosofia, è opportuno che la teoria althusseriana dell'ideologia venga reintrodotta all'interno del programma di ricerca delineato da Étienne Balibar nel 1993, affiancandogli cioè la problematica del *feticismo* rinvenibile nel *Capitale* di Marx, se è vero che la «teoria dell'ideologia è fondamentalmente una *teoria dello Stato* [ripeto: parlare di riproduzione vuol dire necessariamente parlare del ruolo dello Stato, *N.d.A.*] [...] mentre quella del feticismo è fondamentalmente una *teoria del mercato*»<sup>9</sup>. Mi sembra che, quando invece si allontanano dall'ambito della critica dell'economia politica, le tesi althusseriane perdano un po' di mordente in quanto il loro «vicino di casa» e interlocutore privilegiato smette di essere il campo problematico identificato dalla coppia «carattere di feticcio della merce»/«feticismo» (con i vari contributi di Hans G. Ehrbar, Riccardo Bellofiore e Gianfranco La Grassa), lasciando spazio ad un non proprio avvincente confronto con le teorizzazioni post-foucaultiane di un *disciplinamento* che rischia di apparire come il Mago di Oz della Storia. Questa, beninteso, non è una critica a Stefano Pippa, che per dare nitore alla «linea di demarcazione» al centro del suo argomentare ha dovuto distinguere con forza una «natura dell'animale umano in quanto animale ideologico [...] che ha bisogno di rappresentarsi un punto di garanzia immaginario per avere certezza di sé e del proprio mondo» (p. 69) dagli imprevisti ed avventure delle specifiche, settoriali e sur-determinate interpellazioni che concretamente si danno nelle vicende quotidiane di tutti noi.

Fermo restando che il modello di interpellazione privilegiato da Althusser nel 1970 (oltre, è chiaro, al richiamo del *flic*) non è, con buona pace di Judith Butler, quello religioso, bensì quello del *prenatale*: «un bambino che deve nascere [...] è acquisito in anticipo che porterà il nome del padre, avrà dunque una identità [...] Prima di nascere, il bambino è dunque sempre già soggetto»<sup>10</sup> e quasi sempre ha già un corredo ed un nome di battesimo: è pronto alla prima «chiamata all'appello» di tante che seguiranno. Arrivano però a volte dei figli inattesi, e dei «cattivi soggetti».

9 É. Balibar, *La philosophie de Marx*, tr. it. di A. Catone, Roma, manifestolibri, 1994, p. 83

10 L. Althusser, *Freud e Lacan* cit., p. 117.





*Finito di stampare  
nel mese di aprile 2023  
da Puntoweb s.r.l. – Ariccia (RM)*