





Spinoza Rosso

a cura di Andrea Moresco

Quaderni 22
Materialisti
2023

 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: Giacomo Clemente, Simona de Simoni, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Emilia Marra, Andrea Moresco, Anna Nutini, Luca Pinzolo, Stefano Pippa, 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: quademimaterialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Numero 22 (2023)

Mimesis Edizioni (Milano - Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

ISSN: 1972-3792

Isbn: 9791222310909

© 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

SPINOZA ROSSO

INTRODUZIONE	
PENSARE CON SPINOZA: UN PERCORSO NELLA TRADIZIONE MARXISTA <i>Andrea Moresco</i>	11
UN NUOVO INCONTRO DI SPINOZA E MARX: UN UMANESIMO CRITICO PER IL XXI SECOLO? <i>Mariana Gainza</i>	19
CONTRO L'IDEA DI INFLUENZA: I QUADERNI DI MARX SU SPINOZA IN FRANCIA <i>Bernardo Bianchi</i>	25
LJUBOV' AKSEL'ROD INTERPRETE DI SPINOZA <i>Daniela Steila</i>	35
LINGUAGGIO, DENARO, IDEALE: LA LETTURA SPINOZISTA DI MARX IN IL'ENKOV <i>Siarhei Biareishyk</i>	57
FEUERBACH O SPINOZA. L'ALTERNATIVA NELLE ORIGINI DELLO SPINOZISMO DI ALTHUSSER <i>Esteban Domínguez Di Vincenzo</i>	73
PRODUZIONE VERSUS RIVELAZIONE. IL CONTRIBUTO DI ALTHUSSER ALLA LETTURA DI SPINOZA <i>Juan Domingo Sánchez Estop</i>	83
LA FINITUDINE POSITIVA IN ANDRÉ TOSEL <i>Chantal Jaquet</i>	95
IL MATERIALISMO DI SPINOZA SECONDO ANDRÉ TOSEL <i>David Maruzzella</i>	103

SULLO SPINOZA DI NEGRI. AUTONOMIA E COMUNISMO
Filippo Del Lucchese 111

LA "SCOPERTA" NEGRIANA DEL CONCETTO DI MULTITUDO
Vittorio Morfino 121

ARCHIVIO

DAVID HARVEY E LA CRITICA DELLA CONFIGURAZIONE ETICA ED
ECONOMICA DELLO SPAZIO URBANO CONTEMPORANEO
Didier Alessio Contadini 137

IL DISCORSO DELL'ANONIMO PLEBEO: UN MANUALE DI GUERRIGLIA URBANA
Augusto Illuminati 153

RECENSIONI

IMMAGINARE INSIEME, FONDARE L'ALTERNATIVA:
SU *INTERSOGGETTIVITÀ O TRANSINDIVIDUALITÀ* DI VITTORIO MORFINO
Andrea Moresco 167

SULLA COMPLESSITÀ REALE:
IN NOTA A *ALTHUSSER LECTEUR DE SPINOZA* DI JEAN MATHYS
Emilia Marra 173

FREDRIC JAMESON DI MARCO GATTO
Giacomo Tarascio 181





SPINOZA ROSSO

“Chi ha un Corpo capace di molte cose,
ha una Mente la cui massima parte è eterna”.
A Toni



INTRODUZIONE
PENSARE CON SPINOZA
UN PERCORSO NELLA TRADIZIONE MARXISTA

ANDREA MORESCO*

Intorno all'opera e al pensiero di Spinoza si sono consumati dibattiti e snodi fondamentali nella storia del marxismo, sia orientale sia occidentale. L'interpretazione e l'appropriazione del filosofo olandese ha rappresentato, in più fasi e luoghi di quella storia, un terreno di scontro storico e teorico: la storia politica del materialismo, la rielaborazione materialistica e anti-hegeliana della dialettica, il superamento della dialettica attraverso i principi ontologici del desiderio e della relazione, la teoria dell'ideologia e della pratica filosofica, sono state le principali poste in gioco che le e i marxisti di tutto il mondo si sono contesi agganciandosi al nome di Spinoza. Così, per citare solo gli esempi oggi più noti, Althusser ha rinnovato la dialettica marxista e la concezione materialistica della pratica teorica con l'ausilio della teoria spinozista della conoscenza; Negri pensa il soggetto rivoluzionario attraverso l'ontologia spinoziana del desiderio produttivo e della potenza della moltitudine; Lordon analizza lo sviluppo del capitalismo neoliberale e le lotte sociali attraverso una teoria socio-economica degli affetti, intrecciando l'opera di Spinoza con quella delle scienze sociali contemporanee.

Tante correnti di pensiero hanno tentato di riappropriarsi e rivendicare l'eredità del filosofo olandese: Spinoza liberal-democratico, Spinoza conservatore, Spinoza rivoluzionario; Spinoza panteista filo-orientale in cui la soggettività si inabissa e dilegua, Spinoza marrano della ragione e proto-illuminista, Spinoza precursore dell'idealismo hegeliano. Come noto, già il giovane Marx si era addentrato, dopo la tesi di dottorato, nell'opera di Spinoza, quando ambisce a diventare professore di filosofia all'Università di Bonn. Ci sono pervenuti tre quaderni colmi di estratti della sua lettura del *Trattato teologico-politico* e della corrispondenza epistolare di Spinoza. Questi sono risalenti ai mesi di marzo e aprile 1841, l'ultima fase del soggiorno berlinese, ma sono stati resi noti soltanto nella prima MEGA del 1929 e pubblicati poi per esteso nella seconda MEGA del 1976. Il primo di questi, noto come *Quaderno Spinoza* al contrario dei due successivi, è un "vero e proprio montaggio"¹ con cui Marx taglia e ricuce le parti del *TTP* in un ordine arbitrario e profondamente differente dall'originale. Marx scorge nel pensiero di Spinoza un'arma affilata per

* Scuola Normale Superiore di Pisa.

1 A. Matheron, *Il «Trattato teologico-politico» visto dal giovane Marx*, in K. Marx, *Quaderno Spinoza (1841)*, a cura di B. Bongiovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 155.

le battaglie a favore dell'emancipazione umana, contro l'illusione teologico-politica e tutte le autorità trascendenti di cui il genere umano è stato schiavo nella storia. Nell'infinità del *conatus* si iscrive, secondo Marx, un ideale di emancipazione totale. La lotta ideologica di Spinoza per la democrazia, il suo impegno nell'affermare la democrazia non come un regime politico tra gli altri, ma come la verità della politica, rappresentano una tappa fondamentale della disalienazione politica e della riappropriazione delle istituzioni di governo da parte della potenza sociale del popolo. Se già la sinistra hegeliana, tra cui Moses Hess e Ludwig Feuerbach, avevano trovato in Spinoza un materialismo naturalista fondato sulla potenza dell'uomo sensibile e concreto, Marx trascina quella potenza sul piano della costituzione politica. La democrazia spinoziana è allora la negazione delle forme politiche alienate, separate dalla società civile, e l'affermazione di una forma politica immanente, collegiale, in cui tutta la potenza della società trova espressione, conservando l'integrità del diritto naturale e la massima libertà di espressione². Se Marx aveva scagliato le pietre del *TTP* contro la trascendenza celeste della politica e dello Stato etico hegeliano, presto abbandona tuttavia quelle armi. Nella *Sacra Famiglia* Spinoza è ricompreso all'interno della tradizione metafisica razionalista astratta, al fianco di Descartes, Malebranche e Leibniz. Se forse non bisogna attribuire particolare rilevanza alla storia della filosofia contenuta nella *Sacra Famiglia*, testo polemico in cui il riferimento a Spinoza è strumentale e contraddittorio e non ha per obiettivo una vera analisi dello spinozismo³, è pur certamente vero che lo studioso di Treviri abbia preferito seguire altre linee di battaglia teorica, ritrovando nel pensiero spinozista astrazioni troppo metafisiche per un'analisi scientifica dei rapporti sociali.

È Engels a fornire una prima canonizzazione di Spinoza nell'albero genealogico della "famiglia" di Marx. Nell'*Anti-Dühring*, infatti, l'ontologia monista di Spinoza viene utilizzata per legittimare un'interpretazione dialettica e unitaria della storia e della natura. Definire l'estensione e il pensiero come attributi di un'unica sostanza e stabilire, dunque, l'identità tra l'ordine delle cose e l'ordine delle idee esclude infatti qualunque rapporto di dualismo o di trascendenza tra la sfera della necessità naturale-divina e quella storica-umana; anzi, attribuisce alla conoscenza scientifica e razionale dell'uomo la capacità di conoscere e agire su quelle determinazioni esterne e naturali che lo determinano e condizionano a sua volta.

Sulla scia di Engels, nell'Unione Sovietica degli anni Venti lo spinozismo è una forza di contrasto alla "revisione" kantiana, etico-ideale, del marxismo a opera di Bernstein. Plekhanov si richiama a Spinoza in quanto precursore del materialismo marxiano, per affermare uno sviluppo autonomo e compiuto della teoria marxista. Al cuore della filosofia di Spinoza si trova il principio della causalità meccanica e la distruzione del finalismo sovraempirico. Si delinea così, secondo Plekhanov, una corrente di pensatori "oggettivisti", che spiegano la realtà, sia fisica sia ideale, attraverso leggi oggettive della natura e della società. Questa corrente collega Spinoza a Hegel e Marx attraverso il materialismo francese e Feuerbach; l'allieva di Plekhanov, Aksel'rod, preferisce sottolineare il passaggio dell'influenza spinoziana per il romanticismo tedesco: nel realismo vitalistico di Goethe, nello spirito libertario di

2 Cfr. K. Marx, *Quaderno Spinoza (1841)*, cit., pp. 67-153.

3 A. Tosel, *Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses*, in A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem, *Spinoza au XIX^{ème} siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris 2008, p. 128.

Shelling, nella filosofia della storia di Herder. La rivendicazione spinozista costituisce un'arma teorica potente nella diatriba tra "meccanicisti" (tra cui Plechanov e Aksel'rod) e "deboriniani" (anche detti "dialettici"): secondo i primi, il metodo geometrico-dimostrativo di Spinoza corrisponde al determinismo meccanicista che governa il reale, e il marxismo doveva dunque rimettersi ai risultati delle scienze naturali; i secondi, invece, difendevano la tradizione della dialettica hegeliana e il ruolo della filosofia e ritenevano che quello geometrico fosse soltanto un metodo di esposizione della realtà. Per Deborin, quel che davvero contava per "rimettere in piedi" la dialettica hegeliana era interpretare la sostanza unica e infinita di Spinoza come la "materia", che produce le proprie oggettivazioni e alienazioni nel pensiero ma, in fin dei conti, determina l'intero processo reale. I deboriniani avevano conquistato una posizione di egemonia all'interno degli apparati istituzionali sovietici tra il '26 e il '29, che di lì a poco avrebbero tuttavia perduto con l'avanzata di Stalin e la dogmatizzazione del materialismo dialettico.

Mentre per i meccanicisti il richiamo a Spinoza doveva spiegare l'estensione del determinismo e del metodo scientifico al mondo sociale e la conseguente pretesa di una conoscibilità integrale e oggettiva della "materia" storico-sociale, Labriola rigetta la naturalizzazione del processo storico e qualsiasi ontologia naturalista dei fenomeni sociali. Labriola preferiva rifarsi al metodo genetico di Spinoza per liberare il marxismo da ogni illusione finalista⁴. L'indagine marxiana sulle strutture del modo di produzione riprende il metodo dell'indagine spinoziana sulle passioni umane, vale a dire una geometria antiteleologica della produzione⁵. Labriola reinterpretava il *Capitale* come una geometria della società capitalista, in cui il contributo essenziale del *mos geometricus* è l'abbandono di qualsiasi forma di finalismo delle forze produttive.

Nel corso degli anni Sessanta, negli ambienti della ricerca intellettuale marxista, la fine dello stalinismo e la denuncia dei crimini di Stalin favoriscono in Occidente un dibattito, almeno teorico, più libero e aperto. La dottrina meccanicistica che stabiliva il crollo del saggio di profitto, la necessità del collasso capitalistico e la pianificazione economica della transizione socialista risulta alquanto problematica. In quegli anni, Althusser interpreta l'esigenza di superare le strutture rigide ed hegelianizzate del materialismo dialettico e di ripensare il materialismo storico fuori dagli schemi economicistici della tradizione marxista-leninista. Sin da *Leggere il Capitale* (1965), insieme ai suoi allievi, Althusser propone un *détour* attraverso Spinoza per formulare la differenza specifica della dialettica materialistica rispetto a quella hegeliana e ridefinire i concetti fondamentali del materialismo storico. Rifiutando l'autonomia e la sovranità delle categorie di soggetto e di Uomo, di cui anzi mette in luce la complessa molteplicità di determinazioni causali, la filosofia di Spinoza era un'arma contro gli elementi umanisti penetrati all'interno del PCF (il "socialismo dal volto umano").

Althusser partecipa, in quegli anni, al movimento filosofico della rinascita del pensiero di Spinoza in chiave materialistica e immanentista. Al crocevia del biennio del 1968-69 si situano i lavori su Spinoza, tra loro indipendenti, di Gueroult,

4 M. Giacometti, *Spinoza per Althusser*, in AA.VV, *La cognizione della crisi. Saggi sul marxismo di Louis Althusser*, Franco Angeli Editore, Milano 1986, pp. 151.

5 A. Tosel, *Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza*, cit., p. 127.

Deleuze e Matheron – senza dimenticare i lavori altrettanto fondamentali di Zac, Preposiet e Rousset – con cui si inaugura una nuova interpretazione ontologica destinata a un grande successo⁶. La sostanza è interpretata come potenza produttiva e immanente, che costituisce un’infinità di modi finiti sotto un’infinità di attributi e, attraversandoli e concatenandoli, li rende a loro volta produttivi. La sostanza si esprime interamente e univocamente sul piano immanente delle concatenazioni causali e affettive tra i modi e non ha un’esistenza anteriore e separata da esso. Contro l’interpretazione idealistico-hegeliana del secolo precedente, la filosofia spinoziana è interpretata come una ontologia dell’immanenza, che non ammette più alcun riferimento alle figure trascendenti e fonda sia l’essere sia il pensiero sulla sola potenza in atto dei modi. Althusser, come il nuovo corso dello spinozismo politico, mette l’accento più sulla molteplicità ed eterogeneità degli attributi che sull’unità della sostanza, mobilitata invece in precedenza da Engels come da Plechanov⁷.

All’interno di questa *Spinoza-Renaissance*, nel corso degli anni Sessanta e Settanta, Althusser mette a punto il proprio spinozismo in modo più preciso e sistematico, riconoscendo in Spinoza le risorse concettuali decisive per una dialettica marxista dell’ineguaglianza, dello sviluppo ineguale e non-contemporaneo delle molteplici determinazioni dell’antagonismo sociale fondamentale. Con Spinoza, Althusser concepisce le strutture della dialettica materialistica, estranee alla trasformazione della quantità in qualità, all’identità dei contrari, allo storicismo teleologico hegeliano, aperte all’imprevedibilità del reale, prive di fini predeterminati e ideali. Ne deriva un pensiero antiumanista e antistoricista, che riformula la dialettica tra la determinazione in ultima istanza dei rapporti di produzione e le molteplici determinazioni dell’esistenza sociale secondo il rapporto spinoziano tra la causa immanente e i suoi effetti. In secondo luogo, lo statuto dell’ideologia è interamente ridefinito, ben oltre – se non contro – il testo marxiano, ispirandosi al primo genere della conoscenza proposto nell’*Etica*, l’immaginazione, non un mero errore della mente, ma una rappresentazione necessaria, immediata, irriflessa, materialmente efficace e produttiva, delle proprie affezioni e relazioni sociali. Infine, le condizioni di una conoscenza scientifica e razionale, non ideologica, dei rapporti sociali, e una più generale teoria della produzione scientifica, possono essere ritrovate, secondo Althusser, nel passaggio dal primo ai due successivi generi della conoscenza di Spinoza.

In quello stesso periodo, a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta, sul fronte del “marxismo orientale”, Il’enkov propone una lettura spinozista della prima parte del *Capitale*. Secondo Il’enkov, lo sviluppo della forma-merce nella forma-denaro risponde a una trasformazione dialettica della cosa in simbolo, e del simbolo in

6 S. Zac, *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris 1963; S. Zac, *Spinoza et l’interprétation de l’Écriture*, PUF, Paris 1965; J. Preposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, Paris 1967; B. Rousset, *La perspective final de l’Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L’autonomie comme salut*, Vrin, Paris 1968; M. Gueroult, *Spinoza I: Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1968; M. Gueroult, *Spinoza II: l’Âme*, Aubier-Montaigne, Paris 1974; G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Éditions de Minuit, Paris 1968, tr. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell’espressione*, Quodilibet, Macerata 2006; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris 1969.

7 G. Sibertin-Blanc, M. Renault, *Se réappropriier Spinoza. Usages et mésusages d’un philosophe à la mode*, in “Revue du Crieur”, 10, 2018, pp. 144-159, tr. it. M. Spagnolo, *Riappropriarsi di Spinoza. Sull’uso corretto di un filosofo alla moda*, disponibile online, <https://operavivamagazine.org/riappropriarsi-di-spinoza/>

segno, che è debitrice della concezione spinoziana del “pensiero”. Il corpo, infatti, può lavorare, operare e trasformare la realtà esterna soltanto in quanto unito a una capacità di pensiero, di linguaggio, di simbolizzazione. Ogni attività pratica si accompagna a una rappresentazione e simbolizzazione di se stessa. E proprio per questa ragione, può pensare soltanto chi vive in una società, in relazioni fisiche e affettive con gli altri esseri umani: nessuno può pensare da solo. Le pratiche sociali producono le forme socialmente valide del pensiero, che vengono riprodotte insieme alla realtà di quelle stesse pratiche. In altri termini, le forme del pensiero riflettono le forme dell’oggettività sociale. D’altro canto, la mente può ricavare delle idee adeguate soltanto attraverso una rappresentazione e simbolizzazione dell’esperienza pratica e delle concatenazioni dei modi estesi (“corpi pensanti”). Secondo Il’enkov, la forma-merce e la forma-denaro rispondono a questa “logica dell’ideale”, vale a dire, al processo di astrazione e simbolizzazione delle attività pratiche e corporee, che può incrementare o ridurre la capacità del corpo. Ideale è quella capacità del corpo pensante di produrre le forme del pensiero, gli apriori storici della percezione e rappresentazione ed è, pertanto, un terreno di indagine delle attività oggettive, materiali e sociali dell’umanità.

Nel corso degli anni Ottanta e Novanta, poi, alcuni importanti lavori (Macherey, Negri, Tosel, Balibar, senza dimenticare gli studi di Giancotti già negli anni Settanta) hanno insistito sulla politica spinoziana, approfondendo il dispiegamento storico-politico e conflittuale dell’ontologia della potenza immanente. Quella di Negri, in particolare, è una lettura rivoluzionaria e “selvaggia” del filosofo olandese, cui è attribuita una “rivoluzione ontologica” estremamente anomala e radicale nel suo tempo storico. Come noto, secondo Negri, la filosofia di Spinoza è un’anomalia nell’orizzonte mercantilista e assolutista seicentesco. La “vera politica” di Spinoza è situata nella sua ontologia, vale a dire, nello sviluppo orizzontale e immanente delle relazioni sociali e nella lotta contro le strutture trascendenti del dominio, che catturano ed espropriano la ricchezza della cooperazione e le migliori forze dell’umanità. Così, secondo Negri, non solo i problemi ontologici della prima modernità erano squisitamente politici, ma anche i problemi politici possono essere affrontati e avanzati nel campo ontologico. Da cui, dopo le forti lotte sociali degli anni Settanta in Italia e la repressione carceraria del 1979, l’ipotesi di una ricostruzione del marxismo su basi ontologiche è coltivata proprio tra le mura delle carceri italiane. Moltitudine è il concetto, divenuto celebre, che esprime la forza, ma anche i limiti, di questo intreccio di potenze: una combinazione gioiosa e generosa dei molti che, associandosi, costituiscono una potenza collettiva, risultante e insieme condizione d’essere delle molteplici singolarità che la costituiscono. Al tempo stesso, tale intreccio esiste soltanto entro e attraverso il conflitto contro quei poteri che vorrebbero arrestarlo, fermarlo, catturarlo. L’interpretazione negriana di Spinoza scivola così verso una filosofia dell’affermazione pura e dell’immanenza assoluta, in cui la potenza delle forze produttive è contrapposta a ogni mediazione giuridica, statutale o sovrana del potere. Molto rilevante sarà collocare questa rilettura negriana di Spinoza in una ulteriore fase di rifondazione del marxismo, durante gli anni Ottanta, al cospetto della “controrivoluzione neoliberale” e delle trasformazioni soggettive della forza-lavoro e delle lotte sociali.

Da Spinoza è allora ripresa l’idea della democrazia come “governo assoluto”, esercitato in modo collegiale, dinamico e diffuso (non-sovrano) dall’intera potenza

della società, non ingabbiato nelle mediazioni giuridiche e dialettiche del potere costituito. Assoluto è, dunque, un potere costituente, che produce costantemente il proprio mondo storico-sociale, la “seconda natura”, appropriandosi e organizzando tutte le risorse a propria disposizione. Il potere costituente è la fonte onnipotente ed espansiva che produce le norme costituzionali, una potenza ribelle che si oppone ad ogni forma di mediazione dialettica e di integrazione totale. La democrazia spinoziana non è dunque una forma di governo costituzionale, basata sulla divisione e sul bilanciamento dei poteri, che “supera” dialetticamente la condizione naturale e conflittuale degli uomini. All’opposto della tradizione giusnaturalista e di quella costituzionalista, secondo Negri Spinoza è l’autore che, più di ogni altro, situa la politica nella potenza produttiva e connettiva del desiderio. La democrazia assoluta è unità di forma e di forza, di potere costituente e di dinamismo della forma: nella forma di governo assoluto, non vi è stato di eccezione, ma un rinnovamento costante, un’iniezione continua del potere costituente nel quadro istituzionale. Il rinnovamento costante della forma politica è la migliore gestione dello stato d’urgenza.

Anche Balibar, da una prospettiva divergente, ha a lungo indagato, a proposito del concetto di “moltitudine”, la composizione affettiva e ambivalente delle masse. Affetti comuni e instabili, legami passionali tendenti a eccessi di assimilazione e differenziazione, costituiscono le moltitudini. Si tratta di una realtà profondamente eterogenea e composita, attraversata da differenze, variazioni, conflitti. L’irriducibilità della vita passionale degli uomini genera infatti continui conflitti all’interno della moltitudine. La potenza collettiva di una società viene qualificata con il concetto di *multitudo* proprio per sottolinearne il frazionamento interno e la molteplicità non pacificata che la costituisce. Intesa la moltitudine come l’intreccio – sempre storicamente determinato e differente – di relazioni e affetti che costituisce una potenza collettiva e la condizione per l’espressione delle singolarità che la costituiscono, l’enigma della moltitudine ha ispirato allora le ricerche sul transindividuale.

La VI tesi marxiana su Feuerbach, che definiva l’essenza umana “nella sua realtà effettiva [...] l’insieme dei rapporti sociali”, può essere compresa secondo Balibar soltanto tornando a una spinoziana “ontologia della relazione”. Marx rifiuta, con quella mossa, sia la posizione realista, sia quella nominalista dell’antropologia filosofica: l’essenza non è né una qualità generica, o una forma, che precede gli individui e alberga al loro interno, né un’idea universale che si ricava per astrazione dagli individui concreti. Essa consiste, bensì, nelle molteplici relazioni che attraversano gli individui e definiscono ciò che essi hanno “in comune”. Il concetto è da ritrovare nella sostanza infinita spinoziana: questa è interpretata come la connessione (*connexio*) e la relazione produttiva che costituisce e attraversa i modi. Balibar si richiama alla grammatica di Simondon, in cui il concetto di “transindividuale” nomina un processo di individuazione in cui gli individui sono il risultato continuamente variabile e meta-stabile di una relazione che li precede, li costituisce e li supera.

Più di recente, Lordon ha suggerito una convergenza tra lo spinozismo e le scienze sociali all’insegna di una lettura congiunta di Marx e Spinoza. Da un lato, a suo avviso, Spinoza ispirerebbe una “critica dell’economia politica degli affetti” e, in particolare, delle tecniche di manipolazione e allineamento dei desideri e degli affetti di lavoratrici e lavoratori nell’epoca post-fordista. La struttura produttiva, aperta e indefinita del desiderio, secondo la definizione spinoziana, porterebbe all’attenzione della critica proprio quei meccanismi di funzionamento del neoliberalismo che con-

quistano le anime dei lavoratori, inducendoli a sovrapporre libertà e sfruttamento. La “cattura” passionale, infatti, mobilita gli esseri umani ad agire e produrre per gli interessi altrui come se questi coincidessero con i propri. Dall’altro, ha elaborato una teoria spino-comunista delle istituzioni, fondata sui fenomeni conflittuali e sediziosi della moltitudine e sulla formazione di contropoteri sociali, ai quali viene posta la necessità tipicamente spinoziana di durata, sedimentazione storica, e soprattutto di auto-regolazione affettiva al proprio interno. I conflitti e le sedizioni, per essere efficaci, non possono assumere soltanto l’orizzonte della destituzione, ma quello della rigenerazione dell’ordine istituzionale, attraverso le spinte dal basso e l’emergenza di nuove forze sociali in grado di riconfigurare i processi politici. Le fluttuazioni tipiche della moltitudine, cioè dei desideri che innescano le relazioni cooperative e i conflitti, richiedono una forma istituzionale adeguata, segnata da auto-limitazioni e da capacità decisionale, proprio per sfuggire a quei dispositivi di cattura che separano la moltitudine da se stessa, il potere dalla sua fonte, e lo concentrano nelle mani di pochi e in apparati specifici.

Proprio sulla possibile razionalità della condizione finita e passionale dell’essere umano ha insistito Tosel. Contro l’illusione moderna di un controllo assoluto della ragione sulle passioni, della mente sul corpo, e contro le rappresentazioni religiose di un essere umano miserabile e peccaminoso, la filosofia di Spinoza esalta la potenza del corpo e delle passioni gioiose. Sono anzitutto corporee quelle affezioni che aumentano la potenza di esistere e di pensare di un individuo, che richiamano alla memoria e all’immaginazione una molteplicità di altre affezioni altre e consentono così la formazione di “nozioni comuni” e l’emergenza della ragione. Per questo, il corpo è sede del pensiero, che è sempre “situato”, in quanto ha origine da una prospettiva storica e corporea. Il pensiero può arricchirsi attraverso gli incontri e le relazioni con gli altri corpi, soltanto a partire dalla consapevolezza della propria parzialità. E viceversa, la ragione non insegna nulla contro le passioni gioiose e affermative, ma tenta di prolungarle e stabilizzarle nel tempo, agganciandole a una conoscenza adeguata del mondo, a un’autonomia del pensiero che le trasforma da affetti passivi in affetti attivi. L’infinito spinoziano è in atto nelle relazioni virtuose tra i modi finiti, nella misura in cui la mente umana è parte della comprensione infinita di Dio. Da questa prospettiva, nel “pieno” della globalizzazione capitalistica e della sconfitta delle alternative nel mondo occidentale, Tosel richiama anche il “limite” che è necessariamente implicato in ciascuna espressione determinata di potenza. Da Spinoza non si ricava più la possibilità di una trasformazione totale e assoluta, né un’affermazione trionfale della potenza sulle sue mediazioni, bensì un’opera di costante messa in discussione critica e rinnovamento delle determinazioni date. Determinazioni interne ed esterne, autonome ed eteronome, si intrecciano in ogni risultante di potenza. Proprio da questa prospettiva, intrecciando i nomi di Marx e Spinoza, può forse oggi essere ripristinato un pensiero critico e “radicale”, che recupera i pieni poteri dell’umano, degli intrecci corporei e mentali tra i modi della sostanza, situando al tempo stesso l’umano non più in una posizione narcisistica, sovrana e produttivistica al centro dell’universo, ma in una rete di relazioni costruttive ed ecologiche con tutti gli altri modi della natura. Si potrà così ragionare di un nuovo umanesimo spinoziano, critico, ecologista ed erede della *querelle* anti-umanista del secolo scorso: la ragione umana può trasformare le relazioni nocive istituire un rapporto di inter-dipendenza stabile e salutare tra uomini ed ambiente soltanto nel prendere coscienza dei propri

limiti e del proprio carattere parziale, finito ed etero-determinato. L'articolazione di immaginazione e ragione resta, ancor oggi, un prezioso insegnamento di Spinoza sull'umano: la ragione umana non è, infatti, una facoltà conoscitiva che detta le proprie leggi, ma la capacità pratico-costruttiva di comunicare e convenire con gli altri, di modificare insieme la realtà, di saldarsi ad affetti comuni insieme all'ambiente esterno, combattendo contro quelle idee inadeguate che producono invece odio, solitudine e passività. Ogni pensiero è determinato dalle affezioni corporee e naturali su cui poi vorrebbe agire, in un intreccio reticolare e complesso di determinazioni. Non vi è "agire" spinoziano e prassi costitutiva senza una proiezione immaginaria di un nuovo ordine condiviso, uno scarto rispetto all'ordine reale, prefigurazione profetica di nuove connessioni reali con se stessi e con gli altri.

UN NUOVO INCONTRO DI SPINOZA E MARX: UN UMANESIMO CRITICO PER IL XXI SECOLO?

MARIANA GAINZA*

Il titolo di questo saggio riprende la proposta che ci ha lasciato Horacio González, fondamentale sociologo e intellettuale argentino, nel suo libro postumo *Humanismo, impugnación y resistencia*¹. González sostiene la necessità di ricostruire un movimento collettivo del pensiero, che cerchi in diverse tradizioni e stili di riflessione le basi per una riformulazione dell'anticapitalismo. E propone di rilanciare la nozione di umanesimo, aggiungendovi però l'aggettivo "critico", per non cadere nelle associazioni più spontanee generate da una parola da tempo logora di significato. Si tratta di ripensare a ciò che è stato pensato e, soprattutto, a ciò che non è stato pensato nei dibattiti tra umanesimi e antiumanesimi che si sono svolti nei periodi filosoficamente più vitali del XX secolo. Si tratta di tornare a vecchie questioni e categorie che non cessano di essere valide, non solo perché hanno segnato il pensiero di intere generazioni, ma anche perché i problemi a cui rispondevano non sono esauriti, mentre milioni di persone muoiono nell'intreccio di crisi di ogni tipo (sanitarie, economiche, sociali, politiche, ecologiche) prodotte dalla dinamica misantropica del capitalismo.

In un momento critico come quello che stiamo vivendo, invocare i nomi di Spinoza e Marx senza assumere la natura politica del loro pensiero sarebbe banale. Ma, allo stesso tempo, è indubbiamente difficile delineare la fisionomia del nostro tempo attuale in modo da riformulare la questione dell'emancipazione. L'immaginazione e il pensiero politico-strategico della sinistra sembrano bloccati; intanto, diventiamo spettatori degli effetti distruttivi di molteplici catastrofi, mentre le vecchie e nuove destre che stanno crescendo in tutto il mondo, rivendicando la giustizia della disuguaglianza e la libertà dei proprietari di beni come valori superiori, sanno molto bene come sfruttarli. Per questo motivo, ci sembra pertinente l'appello di González a rivedere autori, dibattiti e dispute che assumono l'"umanesimo critico" come minimo comune denominatore. Questi possono aiutarci a definire e affrontare i problemi attuali che ci riguardano.

L'idea che sia possibile riprendere vecchie discussioni in modo nuovo richiede lo sforzo di superare le dicotomie improduttive in cui sono spesso collassati i contenuti in gioco in tali appassionate e appassionanti dispute. Per questo motivo, inizierò ricordando un testo della giovinezza di Louis Althusser, *L'Internationale des bons sentiments*². Un

* Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina.

1 H. González, *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*, Colihue, Buenos Aires 2021.

2 L. Althusser, *L'Internationale des bons sentiments* [1946], in *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par F. Matheron, vol. 1, Stock/IMEC, 1994, pp. 35-57.

testo che viene molto prima del suo successivo “antiumanesimo teorico” e in cui si ritrova una sorta di umanesimo giovanile di Althusser stesso, o meglio, un misto non ancora distinto di critica all’umanesimo e di umanesimo. Una retorica particolarmente tagliente è posta lì al servizio di un intervento politico esplicitamente ispirato a un peculiare umanesimo cristiano e marxista. Questi elementi ci permetteranno così di tracciare una linea di convergenza con il famoso umanesimo del giovane Marx, tipico dell’epoca in cui, nella sua produzione filosofica e nelle sue preoccupazioni teoriche, si poteva percepire in lui la traccia di una certa presenza di Spinoza.

L’Internationale des bons sentiments si apre rievocando l’impatto di una conferenza tenuta da André Malraux alla Sorbona nel novembre 1946. Se nel XIX secolo Nietzsche aveva proclamato la morte di Dio – aveva detto Malraux – il XX secolo stava portando alla morte dell’uomo. Da qui il suo appello: “è necessario ricostruire un’immagine dell’uomo in cui l’uomo si riconosca”. Ciò che il giovane Althusser trovava patetico in quella posizione era “la presenza di una disperata coscienza di morte che abita un essere vivente”, il fatto che “l’uomo [possa] trattare il suo destino come un nemico” una volta finita la terribile guerra “che ha lasciato una terra coperta di pace e di rovine”³. Nel 1946 il circolo esistenzialista si era mobilitato per mettere in guardia dalla minaccia atomica (resa drammaticamente attuale dai bombardamenti di Hiroshima e Nagasaki del 1945), ed è in questo contesto che il monito di Malraux è comprensibile. Ma il tono lamentoso di questi interventi mette a disagio il giovane Althusser, che definisce ironicamente quel movimento come “l’internazionale dei buoni sentimenti”, un “fronte umano” convocato da “nuovi profeti” che fanno annunci apocalittici sulla fine dell’umanità, credendo ingenuamente che la guerra possa essere fermata con frasi benintenzionate contro la sua criminalità.

Tuttavia, al di là del giudizio sull’inefficacia dell’azione morale degli intellettuali, ciò che Althusser rifiuta in modo più netto è il tipo di umanità reclutata da questo appello alla consapevolezza del pericolo: un’umanità impaurita, un “proletariato del terrore” che, a differenza del proletariato operaio, determinato dalle condizioni socio-economiche e storiche, è definito da una disposizione psicologica, dalla minaccia e dalla paura, dalla morte e dal dolore, dalla consapevolezza che l’umanità stia andando verso l’abisso. Invece di prestare attenzione a un’umanità attualmente divisa tra ricchi e poveri, si riproduce la nozione di un’umanità unita dalla paura della morte (sia futura che imminente) che i mass media annunciano ogni giorno. “Saremmo allora quei pazzi che lottano sull’orlo dell’abisso senza sapere che la morte ci ha già riconciliati. Perché se l’umanità sta scomparendo, quale persona sensata potrebbe ancora credere nella lotta di classe e nella rivoluzione?”⁴.

Althusser non pretende di negare l’esperienza della paura. Questa esperienza è reale e le circostanze che la provocano devono essere spiegate. Tuttavia, “le cause di questo fenomeno autentico sono difficili da discernere”, e gli osservatori restano intrappolati nella complessa realtà di questo panico che, allo stesso tempo, “li sconcerta per una sorta di irragionevolezza interiore”⁵. La paura è una prigionia senza sbarre da cui non si può uscire, perché “le minacce sorvegliano l’anima”⁶. La paura è “una prigionia senza scampo”, la reclusione dell’io che attende l’avvento di una fatalità. È un’“attesa collettiva, in cui gli enti, uniti nello spirito e perplessi, abitano lo stesso vuoto”. La paura è “la comunione catastrofica del branco, dove ognuno finisce per temere un oggetto che esiste solo grazie alla paura dell’al-

3 Ivi, p. 36 (le traduzioni dei passaggi de *L’internationale des bons sentiments* sono nostre).

4 Ivi, p. 39.

5 *Ibidem*.

6 Ivi, p. 40.

tro”. Questa comunità dei paurosi, una “fraternità apocalittica” “fatta di mero linguaggio”, si allontana inevitabilmente dalla situazione di coloro che non si aspettano nulla, perché già affrontano l’avversità presente dell’ingiustizia, della miseria e dello sfruttamento.

Il problema, quindi, non è la nozione di umanità in sé, ma quale nozione di umanità viene rivendicata. C’è un’altra umanità in gioco, quella di chi subisce questo presente e lotta per superarlo. La lotta del proletariato “non si contrappone alle ombre”, ma ai rapporti reali, e per questo è “capace di trasformare la servitù concreta in libertà concreta”. Da qui il riferimento di Althusser ai *Manoscritti del '44*, dove Marx dice a proposito degli operai socialisti francesi associati: “la fratellanza degli uomini non è per loro una frase vuota, ma verità, e la nobiltà dell’umanità splende verso di noi da quelle figure indurite dal lavoro”⁷.

Di fronte a questa comunità reale, l’unione attraverso la paura mostra la sua vacuità, perché la paura non è una patria, e nemmeno la condizione umana lo è: “forse questa condizione è la patria degli uomini sotto lo sguardo di Dio: ciò che noi cristiani chiamiamo peccato originale”⁸. Ma per l’uomo non cristiano la patria non è *il proletariato della condizione umana*, ma il proletariato in quanto tale, che nella misura in cui lotta per appropriarsi dei prodotti del suo lavoro, della sua opera e della sua storia, conduce l’intera umanità verso la riconciliazione con il suo destino, verso la liberazione.

Siamo quindi situati all’interno dei temi e del linguaggio del giovane Marx durante il suo soggiorno in Francia, un secolo prima del testo umanista e cristiano del giovane Althusser. Rileggendo la sua *Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel*, pubblicata negli Annali franco-tedeschi nel 1844, si possono ritrovare le tracce di un umanesimo feurbachiano, che ispira l’idea di un movimento di riappropriazione dell’essenza alienata dell’uomo. In Germania, che soffre di arretratezza economica e politica e tenta di compensarla con l’ipertrofia filosofica, è necessario passare dalla critica del cielo alla critica della terra. La filosofia ha già realizzato la “premessa di ogni critica”, la critica della religione: l’uomo che cercava “un superuomo” nella “realtà fantastica del cielo” vi trovava solo “l’immagine riflessa di se stesso”⁹. Questa critica della religione è la pietra secolarizzante che ribalta il mondo e rimette in piedi ciò che le proiezioni religiose avevano messo sottosopra. Così, la critica filosofica della religione permette finalmente di uscire dal regno della fantasia e di confrontarsi con l’“esistenza profana dell’errore”, cioè con le “apparenze che riflettono e nascondono la vera realtà sociale”.

La critica della politica e dello Stato procede secondo lo stesso metodo feurbachiano dell’inversione. Come quando ci chiediamo se “è Dio il sovrano o è l’uomo il sovrano?” e concludiamo che una delle due è una non-verità inesistente, allo stesso modo, secondo il giovane Marx, occorre rispondere alla mistificazione hegeliana dello Stato: la sovranità del monarca è una finzione; ciò che esiste realmente è la sovranità del popolo. Ecco perché – afferma Marx, con quella famosa frase che sembra ispirata a Spinoza – “la democrazia è l’enigma risolto di tutte le costituzioni”¹⁰. “La costituzione è ricondotta continuamente al suo reale fondamento [*wirkliche Grund*], all’uomo reale, al popolo reale, e posta come

7 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di E. Donaggio, P. Kammerer, Feltrinelli, Milano 2018, p. 114.

8 L. Althusser, *L'internationale des bons sentiments*, cit., p. 42.

9 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* [1843-44], in K. Marx, F. Engels, *Opere Complete* [MEOC], vol. 3, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 191.

10 K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* [1843], tr. it. di G. Della Volpe, in K. Marx, F. Engels, *Opere Complete* [MEOC], vol. 3, cit., p. 33.

opera *propria* di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo"¹¹.

Così, la critica della religione (responsabile del fatto che "l'uomo, spogliato delle illusioni, ha aperto gli occhi della mente") "finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema*, dunque con *l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali* l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole"¹². L'uomo è un Dio per l'uomo, conclude Marx. Ed ecco Feuerbach e Spinoza. Spinoza attraverso Feuerbach (che ammira l'autore dell'*Etica* e lo chiama il Mosè dei moderni liberi pensatori e materialisti).

La critica del teologico-politico, come premessa di ogni critica, culmina allora nella posizione etica che rigetta l'immagine del Dio trascendente, per riconoscere che non esiste un bene al di là, ma solo il bene comune che nasce dalla cooperazione tra gli uomini. Spinoza la mette così: "Non si dà in natura cosa singola che sia per l'uomo più utile dell'uomo che vive sotto la guida della ragione. [...] Lo conferma l'esperienza di tutti i giorni, con tante e così illuminanti testimonianze da far quasi dire a tutti che l'uomo è Dio per l'uomo"¹³. Questo è l'umanesimo spinoziano, che non è un umanesimo fine a se stesso, ma un umanesimo critico, in quanto ammette che "di rado accade, tuttavia, che gli uomini vivano guidati dalla ragione; ma la loro condizione è tale per cui sono nella maggior parte dei casi invidiosi e reciprocamente ostili"¹⁴.

Torniamo ora alla domanda di Malraux che inquietava il giovane Althusser: "Dopo Nietzsche, Dio è morto, ma bisogna sapere se in questa vecchia Europa è morto anche l'uomo"¹⁵. Una delle sfaccettature di questo dilemma – che va dalla morte di Dio alla morte dell'uomo – si dispiega più tardi nel dibattito tra esistenzialisti e strutturalisti. Ma è particolarmente interessante il modo in cui queste polemiche mutano quando interviene il nome di Spinoza. Come se il riferimento a Spinoza venisse estratto dal feurbachismo giovanile di Marx (in un'epoca in cui il nome di Spinoza era una sorta di catalizzatore che interveniva nelle grandi dispute filosofiche tedesche, come il panteismo o l'ateismo) per essere trasportato nel tempo presente, dove lo stesso nome appare di nuovo nel mezzo delle discussioni più calde. Così, uno strano spinozismo neomarxista permette di marcare una differenza sia rispetto allo strutturalismo che all'esistenzialismo, consentendo una critica radicale dell'umanesimo, che certo non pretende di negare ciò che è vero in esso: senza l'illusione della libertà non c'è prassi; senza proiezioni immaginarie, senza miti, non c'è impegno pratico né azione politica. L'umanesimo, in quanto fede nell'Uomo (che, nei suoi punti estremi, viene immaginato come causa libera e causa di se stesso) è una modalità di espressione di volontà, desideri, determinazioni, rifiuti, consustanziale a ogni passione e azione politica.

È dunque a partire da questa passione che il giovane Althusser esprime con veemenza il suo rifiuto dell'idea della morte dell'uomo. Da questa passione esclamò: "La libertà è in noi! I prigionieri possono fuggire dalla prigione distruggendo le sbarre"¹⁶. E da questo particolare umanesimo – che esortava alla lotta proletaria per porre fine alla miseria capitalistica – reagì contro un altro umanesimo – quello di quei grandi personaggi pubblici della cultura europea (Malraux, Gabriel Marcel, Camus, Arthur Koestler) – secondo cui la catastrofe della guerra avrebbe posto fine all'umanità, senza percepire che la guerra di classe stava già dilaniando l'umanità nel bel mezzo della pace.

11 *Ibidem*.

12 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., pp. 197-198.

13 B. Spinoza, *Etica* IV, p35, cor. e scol [ed. it. a cura di P. Cristofolini, Ets, Pisa 2011²].

14 *Ibidem*.

15 La domanda di Malraux è citata in L. Althusser, *L'internationale des bons sentiments*, cit., p. 50.

16 Ivi, p. 41.

Umanesimo rivoluzionario, dunque, contro l'umanesimo degli intellettuali borghesi che denunciavano la morte dell'umanità in generale in modo astratto e indifferenziato, pretendendo di riconciliare in una comunità di colpa e di paura coloro che pochi anni prima si erano combattuti in una guerra atroce. Siamo tutti assassini! – lamentava Camus – “i nostri crimini ci rendono uguali, abbiamo tutti ucciso: siamo confusi dal crimine, assolti e riconciliati dal crimine!”. A differenza di questo umanesimo, che nella colpa stabilisce un'indifferenza, l'umanesimo rivoluzionario assume le ragioni della guerra contro il nazismo e risponde: “da una parte e dall'altra c'è la responsabilità di milioni di morti, ma in direzioni opposte: alcuni per la servitù e altri per la liberazione”¹⁷. “Se, agli occhi degli uomini, uccidere per servire e uccidere per liberare fossero lo stesso atto di uccidere, come si definisce l'uomo? L'uomo è definito dalle ragioni di vita e di morte che lo rendono uomo, o dalla vita e dalla morte che lo rendono cane?”¹⁸.

Questo è l'umanesimo del giovane Althusser, che lo avvicina all'umanesimo del giovane Marx. Quest'ultimo, nella Francia socialmente e politicamente effervescente degli anni Quaranta, inizia a elaborare le ragioni del suo comunismo rivoluzionario: per entrambi, l'Uomo è lo slogan da cui si denunciano la miseria e la servitù e si enuncia la volontà di una lotta per l'emancipazione. Un secolo dopo, Althusser rivendicherà la prospettiva teorica del Marx maturo, che non scrive più nel mezzo della lotta ideologica per la formazione di una coscienza proletaria internazionale, ma per indagare, comprendere e spiegare la logica del funzionamento del modo di produzione capitalistico. Questa trasformazione dello sguardo di Marx sarà poi sintetizzata nell'affermazione che compare in uno dei suoi ultimi scritti: “il mio metodo analitico [...] non parte dall'uomo, ma da un dato periodo economico della società”¹⁹. È chiaro che Althusser parla anche di se stesso quando dice che Marx ha potuto “rompere con questa ideologia dell'uomo, perché l'aveva attaccata a sé”²⁰: si riferisce all'esperienza della trasformazione del pensiero e della scrittura, che dà consistenza a nuovi concetti e a un nuovo linguaggio.

Non è un caso che Althusser invochi la filosofia di Spinoza come impulso in questo movimento da un umanesimo pratico e rivoluzionario verso un anti-umanesimo teorico. La sua prospettiva, infatti, può essere vista come un umanesimo critico, nella sua opera di dissoluzione e rielaborazione delle idee classiche su Dio e sull'umano, attraverso quello strano stile geometrico di argomentazione che funziona come una macchina che trasforma l'esperienza. Il dio spinoziano rappresentava forse la morte di Dio e restituiva all'uomo i suoi pieni poteri confiscati dall'alienazione religiosa, permettendogli – come diceva il giovane Marx, lettore di Hegel – di abbandonare quel “sole illusorio che si muove intorno all'uomo” per “muoversi intorno a se stesso, al suo sole reale”²¹? La filosofia critica degli anni Sessanta, segnata dalla morte epistemologica dell'uomo, non accetterà questo “vero sole”, identificandolo con le illusioni narcisiste dell'umanità. Certe affermazioni polemiche dello strutturalismo (come quella famosissima di Lévi-Strauss, che sottolinea come il fine ultimo delle scienze umane non sia quello di costituire l'uomo ma di dissolverlo) mirano proprio a

17 Ivi, p. 46.

18 *Ibidem*.

19 K. Marx, *Glosse marginali al manuale di economia politica di Adolph Wagner* [1881-82], in K. Marx, *Scritti di critica dell'economia politica*, a cura di G. Sgrò, Pgreco Edizioni, Milano 2022, pp. 167-183, p. 178.

20 L. Althusser, *La querelle de l'humanisme*, in *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par F. Matheron, vol. 2, Stock/Imec, Paris, 1995, p. 447.

21 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 192.

sfatare i miti costitutivi delle filosofie occidentali della coscienza e della libertà. Per questo l'ontologia spinoziana ammette una lettura che la intende come movimento generale di *disidentificazione* – cioè come dissipazione effettiva di un insieme di pregiudizi socialmente e storicamente operanti – e può essere alleata con la disposizione geometrica e ludica presente in alcuni strutturalismi anti-umanisti. L'*Etica* ci presenta una dinamica critica, in virtù della quale si può sostenere che il Dio spinoziano non è più uguale a Dio. Cioè: questo non è ciò che è sempre stato inteso come Dio, non è più la rappresentazione antropomorfa di un re dell'universo, non è un'entità spirituale, né un'idea pura, né una nozione morale che regola il comportamento. Dio è identico alla Natura. Ma proseguendo sulla stessa strada, bisogna dire che per Spinoza la Natura non è più ciò che di solito si intende per Natura, in modo tale che l'associazione dello spinozismo con il naturalismo, con il produttivismo, con l'ecologismo o con il vitalismo diventa difficile o problematica (perché la logica complessa dell'*Etica* non si lascia tradurre come una semplice affermazione della vita). E infine bisogna dire che l'uomo spinoziano non è più lo stesso uomo che concepivano la teologia, le filosofie tradizionali e le antropologie che ne derivano: non è una sostanza, non è una monade. L'uomo non è Adamo, la condizione dell'uomo non è il peccato originale. L'essenziale dell'uomo non è la posizione eretta, non è l'essere un animale ridente, né un bipede senza piume, né un animale razionale. Non è ciò che le illusioni di autosufficienza fanno credere agli uomini di essere: un impero in un impero. Invece, ogni uomo è un modo finito di essere, è un corpo e l'idea complessa di questo corpo. L'essenza dell'uomo non è la ragione: l'essenza dell'uomo è il desiderio. È uno sforzo di perseverare nell'essere con la consapevolezza di questo sforzo. Ma non è il desiderio che si afferma quando si dice “io desidero”, o “è il mio desiderio”. L'essenza del desiderio non è puramente affermativa, è associata sia alla potenza che all'impotenza. Il desiderio non ci definisce, ma ci indefinisce. E questa indefinitezza libera l'uomo dall'essere l'uomo che deve essere. L'uomo non è uguale all'uomo, è uguale alla donna; o per dirla ancora con le parole di Horacio González: l'uomo è la metonimia della donna. Ed è tutto ciò che di umano non è uomo e non è donna. L'uomo è l'eccesso umano e tutto ciò che resta umano nel mondo.

Ricordando ora i numerosi riferimenti di González all'insegnamento di Spinoza a non deridere, a non lamentarsi, a non detestare, ma a comprendere, percepiamo che in esso si trova, in effetti, un'ispirazione chiave per quell'umanesimo critico che egli considerava urgente rilanciare nei tempi drammatici in cui viviamo. È a questo invito che dobbiamo questo viaggio. Il ritorno a un umanesimo critico, “né innocente né trascurato”, richiede che “le grandi vie dell'antiumanesimo” siano nuovamente percorse per incorporarle come fondamenti indispensabili di un umanesimo rinnovato, che sia al tempo stesso “un organo della ricerca di nuove forme di esistenza individuale e collettiva”, e una modalità di “resistenza contro le minacce alla condizione umana, definita come uno spazio etico di pratiche, sofferenze e decisioni troncate”²².

[tr. it. di Andrea Moresco]

22 H. González, *Humanismo, impugnación y resistencia*, cit., p. 64.

CONTRO L'IDEA DI INFLUENZA: I QUADERNI DI MARX SU SPINOZA IN FRANCIA

BERNARDO BIANCHI*

Nel 1965, in un'opera centrale per il rinnovamento degli studi marxisti dell'epoca, Althusser affermò: “[l]a filosofia di Spinoza introduce una rivoluzione teorica senza precedenti nella storia della filosofia, [...] cosicché possiamo considerare Spinoza, dal punto di vista filosofico, come l'unico antenato diretto di Marx”¹. Più che un'influenza, Althusser insinua l'immagine di una discendenza. Tuttavia, non è stato il primo a farlo. Dopo tutto, la presunta discendenza di Marx da Spinoza è un luogo comune nella storia del marxismo. Nella stessa Francia, quasi dieci anni prima, l'interesse del marxismo per Spinoza era stato annunciato da Jean-Toussaint Desanti². In Russia e successivamente nell'URSS, va ricordata una lunga tradizione, che risale alla descrizione di Spinoza come padre del materialismo da parte di Georgi Plekhanov³.

A differenza di Plekhanov e Desanti, che insistono su una valutazione storicista con accenti evoluzionisti, Althusser insinua nel suo testo l'idea di una relazione, un rapporto tra Marx e Spinoza, che si svolge a dispetto dell'immagine o delle immagini concrete che Marx si è fatto di Spinoza. In effetti, la proposta di Althusser ha una forte dimensione normativa, di cui è precisa testimonianza la descrizione che Pierre Macherey fece dell'interesse della tradizione althusseriana per Spinoza: “dare al marxismo la metafisica che merita”⁴. Infatti, nel 1976, in *Les Faits*, Althusser scrisse: “[d]a molto tempo avevo

* (Universidade de São Paulo/Centre Marc Bloch - Humboldt Universität zu Berlin).

1 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in Id. et al., *Leggere il Capitale*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006, p. 189.

2 J. T. Desanti, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, PUF, Paris 2006. Va ricordato che nella copertina, si presentava un ritratto di Spinoza di Picasso, segno che questo primo volume dell'Introduzione di Desanti era tutto dedicato all'autore neerlandese.

3 G. Plekhanov, *Le questioni fondamentali del marxismo*, a cura di A. D'Ambrosio, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947. A questo proposito, cfr. I. Berlin, *Review of George L. Kline, Spinoza In Soviet Philosophy*, in «Oxford Magazine», 71, 1952-1953, pp. 232-233; G. L. Kline (a cura di), *Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays*, Routledge, London 1952; V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio: L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2016, p. 307; R. Zapata, *Spinoza en URSS*, in O. Bloch (éd.), *Spinoza au XXe siècle*, PUF, Paris 1993, pp. 495-498, p. 496. Più recentemente, Vesa Oittinen ha sostenuto che la mediazione Feuerbach-Engels attraverso Plekhanov è il segno distintivo della ricezione russa di Spinoza rispetto allo “spinozismo occidentale” (V. Oittinen, *Spinoza in Western and Soviet Philosophy: New Perspectives after Postmodernism, Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century*, Bloomsbury Academic, New York 2019, pp. 155-166, p. 156).

4 F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, Paris 2005, p. 9.

sospetto delle virtù filosofiche di Spinoza, e non è un caso che io abbia imboccato la via traversa di Spinoza per cercare di capire la ‘filosofia’ di Marx⁵. Invece di un’influenza, quindi, vediamo nell’immagine della discendenza introdotta da Althusser uno sforzo interpretativo guidato da un tentativo di reinventare il marxismo con il supporto di Spinoza e contro la tradizione hegeliana allora egemone⁶.

Ma, dopo tutto, che immagine si è fatto Marx di Spinoza? C’era un’immagine singola o molteplici immagini? E come si rapportano alla sua traiettoria intellettuale? Come era noto fin dal 1929, Marx si dedicò alla compilazione di estratti del *Trattato teologico-politico* e della corrispondenza di Spinoza tra il marzo e l’aprile del 1841, quando stava completando il suo dottorato, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*⁷. L’esistenza di questi quaderni fu resa nota nel secondo volume pubblicato dalla *MEGA-1*, sotto la direzione di David Riazanov⁸. Tuttavia, i quaderni stessi non furono pubblicati.

La pubblicazione dei quaderni dovette attendere fino al 1976, quando ebbe luogo nell’ambito del progetto *MEGA-2*, con il titolo “*Exzerpte aus Benedictus Spinoza: Opera ed. Paulus*”, che d’ora in poi chiameremo *Quaderni su Spinoza*, parte integrante dei *Quaderni berlinesi*⁹. Nel 1977, i Quaderni su Spinoza furono tradotti in francese e pubblicati nel primo volume dei “*Cahiers Spinoza*”. Pubblicati tra il 1977 e il 1991, i “*Cahiers Spinoza*” furono la prima rivista creata a partire da quella che Antonio Negri chiamò la “rifondazione degli studi spinoziani intorno al ’68”¹⁰. In effetti, è diventato banale, nel descrivere la rinascita degli studi su Spinoza in Francia, sottolineare l’improvvisa irruzione di tre opere fondamentali e indipendenti: *Spinoza, vol. 1, Dieu (Éthique, I)*, di Martial Guerout, *Spinoza et le problème de l’expression*, di Gilles Deleuze, e *Individu et communauté chez Spinoza*, di Alexandre Matheron – tutte pubblicate nell’arco di 15 mesi tra il 1968 e il 1969¹¹. Al di là dell’effetto prodotto da queste opere, è essenziale menzionare i contributi di Sylvain Zac e Robert Misrahi, nella prima metà degli anni Sessanta, nonché quello di Bernard Rousset, sempre del 1968¹².

5 L. Althusser, *I fatti*, in Id., *L’avvenire dura a lungo*, tr. it. di F. Bruno, Guanda, Parma 1999, p. 377.

6 È importante chiarire che non sto esprimendo qui alcun giudizio di valore sul significato dell’hegelismo. Come vedremo nel corso di questo articolo, l’antihegelismo è un *leitmotiv* dei dibattiti francesi dell’epoca.

7 Cfr. K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, in Marx Engels Werke, Dietz, Berlin 1968, pp. 257-373; tr. it. di L. Canfora, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, Laterza, Roma-Bari, 2023.

8 Cf. K. Marx, F. Engels, *Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA1), Detlev, Berlin 1929, pp. 108-110.

9 I *Quaderni su Spinoza* sono stati pubblicati nella *MEGA-2*, sezione IV (Estratti, annotazioni e note marginali), primo volume. Per quanto riguarda la loro pubblicazione nella Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA2), va notato che si tratta di trascrizioni del testo originale di Spinoza, che, come è noto, era scritto in latino. È quindi in questa lingua che i *Quaderni* appaiono nel volume principale (*Textband*) della MEGA2 IV.1, pp. 233-76, mentre una traduzione in tedesco è inclusa nel volume dell’apparato critico (*Apparatband*), pp. 777-818. Per l’ed.it. cfr. K. Marx, *Quaderno Spinoza (1841)*, a cura di B. Biongiovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

10 A. Negri, *Prefazione*, L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, tr. it. e cura di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2002, p. 9.

11 A proposito di Deleuze, va anche detto che il suo lavoro fu presto integrato e riorientato da *Spinoza: philosophie pratique*, la cui prima edizione è del 1970. Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique*, PUF, Paris 1970; tr. it. di M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Orthotes, Salerno 2016.

12 R. Misrahi, *Spinoza. Choix de textes et Introduction*, Seghers, Paris 1964; B. Rousset, *La perspective finale de l’Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, Paris 1968; S. Zac, *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris 1963. L’effetto dirompente di

Inoltre, l'appartenenza dei “Cahiers Spinoza” a questo nuovo momento di interpretazione del pensiero di Spinoza in Francia può essere attestata dalla sua contemporaneità con il *Colloque Spinoza* del 1977, organizzato a Parigi in occasione del tricentenario della morte del filosofo, al quale parteciparono Alexandre Matheron e Pierre-François Moreau, che due anni prima aveva pubblicato il libro *Spinoza*, in cui sviluppava importanti tesi associate ad Althusser sul filosofo neerlandese¹³. Al convegno seguì, nel 1977, la fondazione della *Association des amis de Spinoza*, animata, tra gli altri, da Matheron e Moreau, con Jean-Toussaint Desanti come primo presidente, che, come Matheron, era stato membro del Partito Comunista Francese fino alla metà degli anni Cinquanta¹⁴. Questo primo volume dei “Cahiers” comprendeva, oltre ai *Quaderni su Spinoza* e ai contributi incentrati sull'opera del filosofo neerlandese, articoli sul rapporto tra Spinoza e Marx: *Marx à la rencontre de Spinoza*, di Maximilien Rubel, e *De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx*, di Albert Igoïn¹⁵.

Negli anni successivi alla pubblicazione del primo numero dei “Cahiers Spinoza”, non ci sono stati lavori significativi sul rapporto tra Marx e Spinoza, fatta eccezione per *L'anomalia selvaggia* di Antonio Negri del 1981, sebbene questo rapporto abbia fatto da sfondo a molti lavori. Negli ultimi vent'anni, invece, c'è stata un'ampia produzione di opere, che spazia dalla Germania alla Francia e all'Italia, dagli Stati Uniti al Brasile¹⁶. Di queste opere però, solo il libro di Tracie Matysik analizza in modo più approfondito i *Quaderni su Spinoza*.

In questo articolo, quindi, esploreremo come la pubblicazione dei *Quaderni su Spinoza* in Francia, nel contesto dei “Cahiers Spinoza”, e, più in particolare, la traduzione e il commento di Matheron, si inscrivano in questo momento di rifondazione degli studi spinoziani in Francia, che è anche un momento di reinvenzione e riarticolazione del rapporto tra Marx e Spinoza. Inoltre, come vedremo, questa pubblicazione nei “Cahiers Spinoza” ha importanti conseguenze per lo studio della storia della filosofia, in particolare per la sua critica dello storicismo e dell'idea d'influenza. Ovvero, si tratta qui di pensare l'articolazione tra due problemi: da un lato, il crescente interesse nel contesto francese, specialmente a partire dagli anni 1960, per la relazione tra Marx e Spinoza, la quale era motivata da una critica all'hegelianismo, dall'altro, i dibattiti storiografici dell'epoca, i quali riguardano anche un confronto con la tradizione hegeliana. Il concetto di influenza

queste opere sulla rifondazione degli studi spinozisti in Francia è stato sottolineato da Matheron: “[...] non c'era praticamente nulla a livello di opere su Spinoza, e questo è continuato fino al 1968 circa” (cfr. A. Matheron, *A propos de Spinoza*, in “Multitudes”, 1/3, 2000, pp. 169-200, p. 170).

- 13 P.-F. Moreau, *Spinoza*, Seuil, Paris 1975; tr. it. di A.A. Santucci, *Spinoza. La ragione pensante*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- 14 Va ricordato che l'Association servì da modello per la fondazione, nel 1987, dell'Associazione Italiana degli Amici di Spinoza, fondata da Emilia Giacotti, Paolo Cristofolini e Filippo Mignini.
- 15 A. Igoïn, *De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx*, in “Cahiers Spinoza”, 1, 1977, pp. 213-228; M. Rubel, *Marx à la rencontre de Spinoza*, in “Cahiers Spinoza”, 1, 1, 1977, pp. 7-28.
- 16 F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, cit.; F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, Paris 2010, tr. it. di I. Bussoni, *Capitalismo, desiderio, servitù*, DeriveApprodi, Roma 2015; M.V. Martins, *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência*, Consequência, Rio de Janeiro 2017; T. Matysik, *When Spinoza Met Marx: Experiments in Nonhumanist Activity*, The University of Chicago Press, Chicago, London 2022; M. Pascucci, *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2006; K. Reitter, *Prozesse der Befreiung: Marx, Spinoza und die Bedingungen des freien Gemeinwesens*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2011 – per citare solo le monografie sull'argomento.

è qui discusso in modo centrale a partire dalle critiche che gli sono state fatte da Quentin Skinner e Michel Foucault, le quali, sebbene diverse, indicano le insufficienze che affliggono l'idea di linearità che questa prospettiva implica. Al suo posto, a partire da una discussione della relazione tra Matheron e Macherey, si apre la possibilità di pensare le relazioni tra autori sotto il segno dell'inventività.

1. I Quaderni su Spinoza in Francia

Torniamo ai *Quaderni su Spinoza*. Essi contengono un totale di 228 frammenti, 170 dal *Trattato teologico-politico* e 58 dalle lettere di Spinoza. Marx utilizzò il primo volume dell'edizione di H.E.G. Paulus, pubblicata tra il 1802 (primo volume) e il 1803 (secondo volume) a Iena. Egli riorganizzò gli estratti del *Trattato teologico-politico* seguendo un ordine proprio. In un primo insieme, riunì i capitoli VI, XIV e XV. Nel secondo, in ordine inverso, i capitoli da XX a XVI. Nel terzo, i capitoli da VII a XIII. E nel quarto, da Capitoli I a V. Non si tratta di una semplice copia di frammenti sconnessi. Marx ritaglia passaggi e li collega tra loro con nuovi connettivi; in sintesi, elabora quello che Matheron definisce un "vero montaggio [*véritable montage*]"¹⁷. Qui di seguito, l'organizzazione dei capitoli del *Trattato teologico-politico* nei quaderni di Marx¹⁸:

cap. VI	<i>De miraculis</i>	cap. IX	<i>De Esra bibl. coll. et notis marg.</i>
cap. XVI	<i>Quid sit fides</i>	cap. X	<i>De reliquis libris</i>
cap. XV	<i>De ratione et theologia</i>	cap. XI	<i>De apostolor. auctoritate in epistol.</i>
cap. XX	<i>De libertate docendi</i>	cap. XII	<i>De scriptura sacra ut vero verbo div.</i>
cap. XIX	<i>Jus circa sacra</i>	cap. XIII	<i>Simplicitas script. sacr. ad praxin</i>
cap. XVIII	<i>Dogm. politica ex republ. hebr.</i>	cap. I	<i>De prohetia</i>
cap. XVII	<i>De republica Hebraeorum</i>	cap. II	<i>De prophetis</i>
cap. XVI	<i>Fundamenta reipublicae</i>	cap. III	<i>De dono prophetico Hebraeorum</i>
cap. VII	<i>De interpretatione scripturae</i>	cap. IV	<i>De lege divina</i>
cap. VIII	<i>De origine Pentateuchi etc.</i>	cap. V	<i>De cerimoniais et fide historiarum</i>

17 A. Matheron, *Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx*, in "Cahiers Spinoza", 1 1977, pp. 157–212, p. 160; tr. it. in K. Marx, *Quaderno Spinoza (1841)*, cit.

18 I titoli dei capitoli che si riferiscono al *Trattato teologico-politico* di Spinoza, copiati nei *Quaderni su Spinoza*, coincidono, ad eccezione del cap. XVI (che Spinoza intitolò "*De Reipublicae Fundamentis*"), con quelli presenti nell'edizione Paulus. Questi titoli sono stati scritti dal copista che assistette Marx nella compilazione degli estratti sulla seconda pagina del quaderno. L'ordine dei capitoli nell'indice coincide con quello dei *Quaderni*. Verso la fine del quaderno si nota una concentrazione più consistente di estratti: Marx sembra aver iniziato il quaderno con una grafia più grande, che poi ridusse verso la conclusione del testo, forse per limiti di spazio. Sembra che abbia riempito completamente due quaderni e non ne abbia continuato un terzo. Va sottolineato che si omettono qui gli errori commessi dal copista nella trascrizione dei titoli dei capitoli VIII ("*De origine Pentateuchi et*"), XII ("*De scriptura sacra et vero verbo div.*") e XVIII ("*De gr. politic. et republ. hebr.*").

Da questo montaggio, seguendo l'analisi di Matheron, si può cogliere la focalizzazione su tre temi principali: (I) la distinzione tra fede e filosofia, poiché la prima insegna l'obbedienza e la seconda la verità; (II) l'identificazione della libertà di filosofare come fine dello Stato democratico, in contrapposizione allo Stato teocratico; (III) il fatto che la religione, quando si mescola con la politica, porta alla servitù. In sintesi, seppur elogiando la lettura di Marx, Matheron sottolinea come l'interpretazione del giovane autore tedesco si concentri su una separazione piuttosto schematica tra ragione e immaginazione, distinzione che egli pone alla base della differenza tra democrazia e teocrazia.

Senza dubbio, questi *Quaderni* non esauriscono lo studio del rapporto tra Spinoza e Marx, e non possiamo considerarli come la parola finale sulle questioni che ho proposto all'inizio dell'articolo. Tuttavia, essi ci dicono qualcosa del modo in cui Marx lesse Spinoza che non dovrebbe essere subordinato a una rappresentazione preesistente di ciò che l'autore tedesco potrebbe aver cercato di fare leggendo il *Trattato teologico-politico* e la corrispondenza. Questa cautela metodologica è ben rappresentata nella traduzione di Matheron e nel commento da lui scritto sui quaderni, in contrapposizione all'analisi di Rubel, che insisteva su un approccio più convenzionale. È certo che la prospettiva metodologica di Matheron gli fu imposta dalle circostanze storiche, perché a tutt'oggi non sappiamo con esattezza perché Marx abbia letto Spinoza, cosa che lo portò a scrivere:

Senza competenza nella temibile scienza della marxologia nella sua forma attuale, ci asteniamo da ogni considerazione su ciò che potrebbe essere passato per la mente del giovane Marx nel 1841. Ci limiteremo a confrontare due testi, cercando quanto possibile di leggerli simultaneamente: da un lato, il *Trattato teologico-politico*; dall'altro, l'insieme costituito dai 170 frammenti che ne sono stati estratti. Ignoriamo l'intenzione dietro questo insieme e presumeremo di non sapere nulla dello studente che lo compilò, eccetto il suo nome¹⁹.

Ma sono proprio queste circostanze che gli permettono di fare una lettura singolare degli estratti copiati da Marx, che si pone addirittura in linea con le precauzioni metodologiche auspiccate da Spinoza nel capitolo VIII del *Trattato teologico-politico*: “[p]ertanto l'intera conoscenza della Scrittura da essa sola dev'essere ricavata”²⁰. In somma, quello che voglio dire è che la pubblicazione dei *Quaderni su Spinoza* è, oltre alla materializzazione di un momento specifico della nuova lettura di Spinoza in Francia, un esempio della pratica della storia della filosofia e del modo di trattare il problema dell'influenza.

2. Critica dell'idea di influenza

In un testo fondamentale sulla storia delle idee, Quentin Skinner sostiene che qualsiasi affermazione di influenza tra autori debba essere sottoposta a un triplice esame. In primo luogo, bisogna avere concreta conferma che l'autore B abbia letto l'autore A. In secondo luogo, bisogna essere certi che B non avrebbe potuto ricevere le idee in questione da un terzo autore. Infine, è essenziale dimostrare che B non sarebbe

19 A. Matheron, *Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx*, cit., p. 159.

20 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, tr. it. di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 189.

stato in grado di formulare le proprie conclusioni senza ricorrere ad A²¹. Sebbene le precauzioni metodologiche di Skinner possano sembrare eccessivamente rigide – soprattutto perché prescrive due prove negative, che essendo negative sono praticamente indimostrabili –, esse permettono di comprendere le difficoltà che circondano l’idea di influenza, il suo carattere spesso mitologico. L’analisi di Skinner concorda con l’opinione di Foucault sul problema dell’influenza.

Quest’ultimo attribui un aspetto magico alla nozione di influenza, nella misura in cui essa crea unità discrete (autori, opere, idee) e conferisce “un aspetto causale ai fenomeni di somiglianza o di ripetizione”²². Contro il modello di linearità e continuità su cui si basa questa nozione, Foucault indica un allineamento alle prospettive di Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Martial Gueroult, suggerendo, con quest’ultimo, che dovremmo andare oltre la mera identificazione di influenze o fonti, e preferire esaminare le strutture e le condizioni sottostanti che permettono la formazione e l’espressione di idee e discorsi²³. Nel contesto di questa discussione sull’influenza, Foucault contesta, in questo stesso passaggio, le nozioni tradizionali di critica letteraria e propone, invece, di concentrarsi sulla “struttura propria di un’opera, di un libro, di un testo”. In sintesi, Foucault si inserisce in una tradizione che tratta il pensiero in modo radicalmente im-personale. Oltre Althusser, che viene citato direttamente poco sopra, questo approccio ha una forte somiglianza con la proposta di Macherey espressa in *Pour une théorie de la production littéraire*, in cui egli sostiene che i testi letterari sono prodotti all’interno di un quadro specifico di circostanze sociali, storiche e culturali²⁴. Al di là della singolarità di ogni approccio, risulta possibile pensare a un’analogia tra Macherey e Foucault dal punto di vista della considerazione dell’opacità del testo, e del rifiuto dell’interpretazione tradizionale dei testi come riflessi diretti delle intenzioni degli autori.

In questa sede, vorremmo approfondire la questione dell’influenza e le incongruenze metodologiche che la caratterizzano. In primo luogo, tale approccio può rimanere ostaggio del dogma della simmetria, in cui si presuppone un’omologia tra le somiglianze teoriche esistenti tra gli autori in questione e il contatto di uno con la dottrina di un altro, come se il secondo spiegasse necessariamente il primo e viceversa. Questa forma di incoerenza è stata criticata da Marilena Chaui nella sua trattazione del rapporto Marx-Spinoza, in quanto va a scapito della comprensione delle operazioni prodotte dall’attività teorica di Marx stesso, sottoponendole così all’imposizione di un “mosaico meccanico di influenze variegate”²⁵. Una critica che va nello stesso senso si può trovare nella valutazione che Gueroult fa dell’analisi contestuale intrapresa da H.A. Wolfson in *The Philosophy of Spinoza*: l’accusa è di aver postulato il rapporto di Spinoza con autori, tradizioni e dottrine diverse, senza tener conto dell’articolazione interna del sistema spinoziano, arrivando a sostenere il contrario di ciò che il testo dice²⁶.

21 Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas. Visions of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, voll. 1-3, vol. 1: *Regarding Method*, pp. 57-89, pp. 75-76.

22 M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, tr. it. a cura di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1971, p. 32.

23 Ivi, pp. 7-8.

24 Cfr. P. Macherey, *Per una teoria della produzione letteraria*, Laterza, Bari-Roma 1969.

25 L’argomentazione di Chaui tocca anche lo stesso sforzo althusseriano, nella misura in cui, secondo l’autrice, cercando una tradizione non hegeliana per Marx, Althusser proponeva di sostituire la categoria di contraddizione con l’idea di causalità strutturale.

26 M. Chaui, *Marx e a democrazia: o jovem Marx leitor de Espinosa*, in L. Konder (a cura di), *Por que Marx?*, Graal, Rio de Janeiro 1983, pp. 257-292, p. 268; M. Gueroult, *Spinoza*, Aubert-Montaigne, Paris 1968, p. 442; H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent*

La critica di Gueroult a Wolfson è in risonanza con la sua critica all'hegelismo, che si era prefissato di invertire²⁷. Tale compito si configurerebbe allora come una fedeltà alla lettera del testo, che rompe con la subordinazione della realtà della storia della filosofia al presupposto di un sistema – il nucleo di quello che egli considerava lo storicismo – e comporta la difesa di un idealismo radicale, che si apre a un pluralismo di verità²⁸. La posizione di Gueroult ci porta a una seconda forma di incongruenza, che riguarda il dogma della coerenza, cioè l'assunzione di un'armonia tra i riferimenti che un autore fa a un altro, o tra gli usi che fa delle tesi di un altro. In altre parole, si presuppone che esista un'immagine totale (e coerente) di un autore da parte di un altro.

In questo senso, vale la pena di ricordare la domanda posta da Jacques Lezra: cosa nomina Spinoza e cosa indica il suo nome per Marx? Il nome di Spinoza è, in quanto *index*, inseparabile dai suoi usi, cioè è determinato, secondo l'argomentazione di Lezra, “dai [suoi] oggetti dinamici”²⁹. L'argomentazione di Lezra può essere interpretata come una radicalizzazione della distinzione di Gottlob Frege tra logica dell'identificazione e logica della predicazione³⁰. In effetti, vale la pena di abbandonare qualsiasi tipo di rappresentazione diretta di cosa sia la filosofia di Spinoza in sé e di come abbia in quanto tale influenzato Marx, a favore di un'indagine dei modi in cui la filosofia di Spinoza è stata risignificata nel contesto tedesco e secondo l'interpretazione che Marx ne diede. Va quindi sottolineato che il nome proprio “Spinoza” non ha mai nominato qualcosa di univoco nel contesto tedesco, ma piuttosto un insieme di relazioni incongrue e complesse, in uno stato permanente di trasformazione, che sono decifrabili solo attraverso i loro usi. Perché dovrebbe essere diverso con Marx, nella cui opera possiamo individuare funzioni distinte assunte da Spinoza, funzioni determinate dalla sua attività teorica?³¹

I dogmi della simmetria e della coerenza rappresentano tendenze a cui è difficile sottrarsi. Lo stesso Marx sembra spingerci in questa direzione quando, nel 1858, in una lettera a Ferdinand Lassalle, a proposito della pubblicazione del libro di quest'ultimo su Eraclito, racconta le proprie difficoltà di storico della filosofia nel comporre il suo lavoro di dottorato su Epicuro³². Dopo tutto, come egli dice, il sistema di un filosofo è di solito presente nella sua opera solo *an sich*, cioè, non esiste consapevolmente come sistema. Marx parla di Epicuro ed estende l'argomento a Spinoza, un autore che, a differenza di Epicuro, dotò la sua opera di un carattere sistematico³³. Tuttavia, nella valutazione di

Processes of His Reasoning, Harvard University Press, Cambridge 1934.

- 27 M. Gueroult, *Dianoématique: philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris 1979, p. 224.
- 28 Sul tema, si veda anche K. Peden, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavallès to Deleuze*, Stanford University Press, Stanford 2014, p. 71. Riguardo all'antistoricismo di Gueroult e al pluralismo che ne deriva, è importante dire che questa posizione si apre ai diversi modi di fare filosofia. Si potrebbe affermare che, in questo modo, si passa da un'analisi sotto il prisma della verità infinita (nel senso di totale) alla molteplicità di verità finite.
- 29 Lezra si rifà a Charles Sanders Peirce, che definisce l'indice come “un segno determinato dal suo oggetto dinamico” (V. J. Lezra, *On the Nature of Marx's Things*, Fordham University Press, New York 2018, p. 69).
- 30 Il nostro riferimento alla predicazione, in contrapposizione all'identificazione, si basa su Gottlob Frege. Cfr. G. Frege, *Über Begriff und Gegenstand*, in “Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, 16, 2, 1892, pp. 192-205.
- 31 A questo proposito, si veda J. Lezra, *On the Nature of Marx's Things*, cit., p. 91.
- 32 Si tratta di *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, pubblicato all'inizio del 1858.
- 33 Nel caso di un autore della cui opera rimangono solo frammenti, si potrebbe dire che l'assenza di un sistema esplicito è duplice.

Marx, “l’effettiva struttura interna del suo [di Spinoza] sistema è ben diversa dalla forma in cui egli consapevolmente [*bewußt*] la presentò”³⁴. Lette senza la dovuta attenzione, le parole di Marx sembrano autorizzare letture creative che cercano di svelare la vera intenzione dell’autore, ricavando dagli scritti filosofici il contrario di ciò che dicono espressamente, scoprendo simmetrie e congruenze laddove queste non sono evidenti né nella lettera del testo né nella sua articolazione interna, proprio come Gueroult accusava Wolfson di aver fatto. Tuttavia, se letto alla luce di ciò che Marx fece effettivamente come giovane storico della filosofia, non ci si può sbagliare sulle sue parole: si tratta di leggere le produzioni filosofiche sotto il segno dell’incommensurabilità tra di esse e di un’ermeneutica incentrata sulla volontà dei loro autori.

3. Matheron alla luce della teoria della produzione letteraria di Macherey

Come si vede, gli argomenti qui presentati convergono nell’affermazione dell’autonomia dell’efficacia delle idee. Tale approccio è il corollario di una lettura materialista della dinamica delle idee, basata sull’affermazione di Spinoza secondo cui le idee non sono qualcosa di muto, come un dipinto su una tela, ma sono invece intrinsecamente produttive³⁵. Si tratta, quindi, di privilegiare le idee a partire dai loro effetti pratici, a scapito delle considerazioni sull’intenzione originaria dell’autore, ci siano note da sue dichiarazioni esplicite o dallo studio delle sue biografie. È proprio questo approccio, basato sull’efficacia delle idee, che troviamo sviluppato nell’analisi di Matheron dei passi spinoziani ricopiati da Marx. Tale prospettiva rompe con l’idea di un’omologia tra gli autori e le loro produzioni o, nel caso dell’analisi di Matheron, i loro testi, poiché ogni testo è, in certo modo, apocrifo.

C’è un allineamento tra l’analisi di Matheron e le analisi fatte da Macherey sulla produzione letteraria alla fine degli anni Sessanta in *Pour une théorie de la production littéraire*. Possiamo dire che Macherey rifiuta la percezione dell’opera letteraria, secondo una logica di trasparenza, come espressione dell’intenzione dell’autore e la sua riduzione al contesto, cioè, come risultato diretto, senza consistenza propria, di un’intenzione o delle circostanze della sua creazione. Macherey propone invece di concepire i testi letterari a partire da un processo di produzione. Non sarebbe sbagliato descrivere il metodo di lettura sviluppato da Macherey come l’emancipazione della superficie dalla profondità, dell’esterno dall’interno³⁶. Questi spostamenti sono indicativi della natura materialista della lettura proposta da Macherey. Contrariamente alla logica dell’interpretazione, che insiste sul problema della profondità, per Macherey l’opera letteraria non è riducibile alla trascrizione diretta del pensiero dell’autore, ma è un processo di produzione di qualcosa di nuovo e diverso rispetto alle sue intenzioni originarie. Ciò è evidente dall’affer-

34 K. Marx a F. Lassalle, 31. Mai 1858, in Marx Engels *Werke*, Bd. 29, Dietz, Berlin 1978, pp. 560–561, p. 561.

35 *Etica* II, p43 scol. Cfr. P. Macherey, *Introduction à l’Éthique de Spinoza, La seconde partie: la réalité mentale*, PUF, Paris 1997, p. 332: “pensa e parla per sé stessa, nella misura in cui si tratta di un pensiero a cui nessuno può far dire altro se non ciò che esso stesso già dice di sé secondo la sua propria necessità”.

36 Per una discussione del concetto di superficie e la sua applicazione all’analisi letteraria sviluppata da Macherey, cfr. W. Montag, *Introduction*, a cura di W. Montag, A. Wasser, *What Do We Mean When We Speak of the Surface of a Text? Reflections on Macherey’s A Theory of Literary Production*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2022, pp. 145-163.

mazione che l'autore è, anche lui, un primo lettore³⁷. Così, l'"intenzione" dell'autore non è percepita come fondante o determinante del significato del testo, ma, piuttosto, come un elemento in più all'interno del processo di produzione del testo. Nel caso di Matheron, ciò si allinea chiaramente con la sua proposta di non assumere nulla sull'autore dei *Quaderni su Spinoza* in relazione alle sue intenzioni.

Se confrontiamo l'analisi di Matheron con quella di Rubel, notiamo come il primo sembri più vicino al metodo di lettura sostenuto da Macherey, mentre il secondo rimane largamente tributario della logica dell'interpretazione, nella misura in cui insiste su una rappresentazione delle intenzioni di Marx nella lettura di Spinoza. In un altro scritto sull'argomento, pubblicato qualche anno dopo "Cahiers Spinoza", n. 1, Rubel si mostra scettico nei confronti della proposta di Matheron, affermando che non è possibile concludere, "che Marx si sia davvero impegnato in un 'montaggio' o nella fabbricazione di 'un altro testo'"³⁸.

Inoltre, è importante sottolineare un'altra dimensione fondamentale della teoria di Macherey, ispirata da Althusser, anche se irriducibile ad essa: la nozione che il testo letterario è segnato da "non detti" e "silenzi"³⁹. Per Macherey, questi spazi vuoti non sono accidentali o semplicemente il risultato di omissioni dell'autore, ma piuttosto spazi in cui la struttura ideologica che attraversa il testo diventa esplicita. Tali silenzi, presenti in ogni opera letteraria, riflettono i conflitti e le contraddizioni insiti nel processo di produzione del testo. Diventano quindi uno strumento essenziale per l'analisi critica, consentendo di comprendere l'opera letteraria come una produzione situata in un contesto sociopolitico e culturale. Ora, in un certo senso, l'analisi di Matheron dei *Quaderni su Spinoza* si basa anche su questo studio dei silenzi, focalizzando l'attenzione su parti dell'opera di Spinoza che Marx decide di non copiare e che, insieme alla riorganizzazione e al riordino del testo, mostrano l'emergere di un nuovo testo, irriducibile al testo originale. Pertanto, invece di giudicare queste cancellazioni secondo la logica negativa della mancanza e della falsificazione di un testo originale, Matheron indaga le nuove tensioni che ne emergono e, con esse, i nuovi Spinoza. In fondo, leggere i *Quaderni su Spinoza* come un montaggio significa leggerli come un processo di produzione.

4. Conclusione: sotto il segno della reinvenzione

Questa relativa autonomia delle produzioni filosofiche dev'essere interpretata alla luce del problema dell'invenzione. Questa prospettiva è stata proposta da Yves Citton in *L'envers de la liberté*. Scrivendo sulla posterità di Spinoza nella Francia del Settecento, Citton sostiene la necessità di mettere in luce non solo la dimensione dell'imitazione, che è alla base dell'idea di influenza, ma anche quella della variazione e della (re)invenzione, che sono ineluttabilmente associate alla dinamica delle idee⁴⁰. Come spiegare le trasformazioni che le dottrine filosofiche subiscono nel corso della

37 P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, cit., pp. 54 e 72.

38 M. Rubel, *Marx à l'école de Spinoza. Contribution à l'étiologie de l'aliénation politique*, in E. Giacotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del Congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 381-399, p. 389.

39 P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, cit., pp. 85-89.

40 Y. Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Éditions Amsterdam, Paris 2006, pp. 23-26.

storia, attraverso diverse e contraddittorie ricezioni? Si dovrebbe intenderle solo come distorsioni di un'intenzione originaria, di una verità sottesa al testo, secondo la logica dell'interpretazione? Trattando della ricezione di Spinoza da parte della filosofia tedesca, Jean-Marie Vaysse affrontò questo problema affermando che “il diritto al controsenso è perfettamente legittimo a certe condizioni, ed è ridicolo rimproverare a un pensatore l'uso che può fare dei suoi predecessori”⁴¹.

Né Vaysse né Citton sostengono un relativismo assoluto per quanto riguarda l'interpretazione delle produzioni filosofiche. Si tratta soprattutto di comprendere i processi che portano certe produzioni a essere lette nel modo in cui sono state lette, costituendo reti di significati irriducibili alla postulazione di un significato originario. Sebbene questi significati siano talvolta arbitrari, di solito sono il prodotto dell'incontro tra la “struttura interna effettiva di un sistema”, come lo definì Marx, e le sue circostanze storiche. Non si tratta di deplorare il risultato di questo incontro come una deformazione, né di deriderlo, ma piuttosto, come diceva Spinoza – certo con riferimento a un altro problema – di comprenderlo⁴².

La pubblicazione dei *Quaderni su Spinoza* in Francia non rivela nulla di ciò che animava l'interesse di Althusser per il rapporto tra Spinoza e Marx. Non vi si trovano elementi di riflessione sulla causalità immanente/strutturale, né sul problema dell'ideologia, né sulla teoria della lettura. Ma nel modo in cui curò la pubblicazione dei *Quaderni su Spinoza* e li commentò, Matheron, spogliato di qualsiasi considerazione sulle intenzioni precedenti di Marx, analizzò quell'insieme apparentemente caotico di frammenti a partire dalla loro coerenza interna. Così facendo, egli impostò una forma di lettura che ha profonde affinità con i dibattiti che si sono svolti in Francia tra gli anni Sessanta e Settanta, di cui ci siamo occupati nel corso dell'articolo. Il modo in cui Matheron analizza il “montaggio” del *Trattato teologico-politico* è anche un esempio di una presa di posizione contro lo storicismo hegeliano, tanto criticato da Althusser e Gueroult. Allo stesso tempo Matheron fece dei *Quaderni su Spinoza* una formidabile dimostrazione, alla maniera di Macherey, del fatto che la lettura è un atto di produzione o, per dirla con Citton, di reinvenzione.

41 J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris 1994, p. 16.

42 Questo è un riferimento a Spinoza, *Trattato politico* I, 4: “non ridere, non lugere neque detestari sed intelligere” (B. Spinoza, *Trattato politico*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana di P. Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 2011).

LJUBOV' AKSEL'ROD INTERPRETE DI SPINOZA

DANIELA STEILA*

Il 250° anniversario della morte di Spinoza venne celebrato in Unione Sovietica con solennità: la sezione di filosofia dell'Accademia Comunista delle Scienze dedicò alla ricorrenza una sessione speciale¹ e il numero di febbraio-marzo della rivista teorica "Pod znamenem marksizma" si aprì con quattro saggi sul pensiero del filosofo secentesco². In dichiarata polemica con il ritratto di Spinoza tracciato dai discorsi ufficiali durante le celebrazioni della *Societas Spinozana* all'Aja, il 21 febbraio 1927, come di "un grande idealista, un panteista, un mistico, il fondatore di una nuova religione ecc.", Abram Deborin, da poco nominato capo della sezione di filosofia, rivendicava nella sua prolusione all'Accademia Comunista la necessità di celebrarlo come "grande ateo e materialista"³. Nikolaj Karev, giovane professore di filosofia all'Università di Mosca, riassumeva:

Mentre i servi spirituali delle classi dominanti, a partire dai professori di filosofia per finire con i preti e i giornalisti, hanno cercato di rappresentare il più grande degli illuministi di tutti i tempi come un mistico e un idealista, era dovere della stampa comunista contrapporre a questa leggenda inventata l'autentico Spinoza storico, il "Mosè degli spiriti liberi e dei materialisti moderni", per usare le parole di Feuerbach⁴.

Che Spinoza dovesse ascrivere alla tradizione del pensiero materialista, nell'Unione Sovietica degli anni '20 era una "verità" che non si poteva mettere in discussione. A sostenerlo era stato autorevolmente Georgij Plechanov, il teorico russo più noto nella socialdemocrazia internazionale prima della rivoluzione, rispettato in patria per i suoi meriti filosofici nonostante le scelte menseviche e poi internazionaliste ne compromettero la fortuna politica. Ancora nel 1921, Lenin dichiarò, "per i giovani membri del

* (Università degli Studi di Torino).

1 Cfr. A. Deborin, *Mirovozzrenie Spinozy*, in "Vestnik Kommunističeskoj Akademii", 1927, 20, pp. 5-29; A. Tal'gejmer, *Sootnošenie klassov i klassovaja bor'ba v Niderlandach pri žizni Spinozy*, ivi, pp. 30-49; K. Skurer, *Spinoza i dialektičeskij materializm*, ivi, pp. 50-74.

2 Cfr. A. Deborin, *Benedikt Spinoza*, in "Pod Znamenem Marksizma", 1927, 2-3, pp. 5-21; V. Asmus, *Dialektika neobchodimosti i svobody v etike Spinozy*, ivi, pp. 22-55; V. Brušlinskij, *Spinozovskaja substancija i konečnye vešč'i*, ivi, pp. 56-64; N. Razumovskij, *Spinoza i gosudarstvo*, ivi, pp. 65-75.

3 A. Deborin, *Mirovozzrenie Spinozy*, cit., p. 5.

4 N. Karev, *Spinoza i materializm (Po povodu stat'i L. Aksel'rod "Nadoelo!")*, in "Krasnaja nov'", 1927, 6, p. 190. La citazione di Feuerbach è da *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843); tr. it. di N. Bobbio, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1971, p. 90.

partito, che *non si può* diventare un comunista cosciente, *autentico* senza aver studiato, proprio *studiato*, tutti gli scritti filosofici di Plechanov perché è quanto c'è di meglio in tutta la letteratura marxista internazionale"⁵.

Ripetutamente, nell'arco della sua opera, Plechanov aveva attribuito a Spinoza un ruolo fondamentale nella storia del materialismo, tracciando la sua influenza nel pensiero degli illuministi francesi del XVIII secolo e poi di Feuerbach, fino a Marx ed Engels. Con le parole di una conferenza pubblicata postuma, "il materialismo contemporaneo rappresenta soltanto uno spinozismo più o meno consapevole"⁶, convinzione che lo stesso Engels aveva confermato nel corso di una conversazione privata nel 1889, dichiarando che "il vecchio Spinoza aveva davvero ragione a considerare pensiero ed estensione come due attributi della stessa sostanza"⁷. Agli occhi di Plechanov, Spinoza aveva formulato la corretta soluzione materialista del problema fondamentale del rapporto soggetto-oggetto, riconoscendo l'unità di entrambi senza però ridurre l'uno all'altro: dal momento che pensiero ed estensione sono attributi dell'unica sostanza, non si può né affermare la preminenza dell'uno sull'altro, né ricadere nel dualismo tradizionale di anima e corpo⁸.

Nel discorso tenuto all'Accademia Comunista nel marzo 1927, Deborin dichiarava la sua totale adesione all'interpretazione di Plechanov, di cui citava l'introduzione a un suo volume uscito nel 1916, a testimoniare il proprio stretto rapporto con il maestro⁹. Ma a mettere in discussione le idee di Deborin, sollecitando un dibattito intenso e di grande importanza, fu allora un'altra discepolo di Plechanov, sua collaboratrice fin dall'inizio del secolo: Ljubov' Aksel'rod. La sua figura di rivoluzionaria e filosofa merita un'attenzione che per molto tempo non le è stata tributata per ragioni ideologiche: nel periodo sovietico perché era stata menscevica e critica di Lenin, dopo la caduta dell'URSS perché era stata rigorosamente marxista per tutta la vita¹⁰. Seguace di Plechanov, ma non priva di originalità, Aksel'rod fornì di Spinoza in particolare un'interpretazione complessivamente coerente attraverso l'intero percorso della sua attività teorica, prima e dopo la rivoluzione del 1917. Tuttavia, come vedremo, pur restando fedele a se stessa nel tumulto delle trasformazioni del contesto storico e ideologico, da fiera custode dell'ortodossia marxista Aksel'rod finì con l'essere criticata come eretica revisionista.

Ljubov' (Esther) Aksel'rod era nata nel 1868 in un villaggio, ora in territorio lituano, allora parte della cosiddetta "zona di residenza", le terre dell'Impero in cui era consentito

5 V.I. Lenin, *Ešče raz o profsojuzach, o tekuščem momente i ob ošibkach tt. Trockogo i Bucharina* (1921), tr. it. di R. Platone e A. Pancaldi, in Id., *Opere*, vol. 32, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 81.

6 G.V. Plechanov, *O tak nazyvaemom krizise v škole Marksa* (1927), in Id., *Izbrannye filosofskie proizvedenija*, Gospolitizdat, Moskva 1956-58, vol. II, p. 339.

7 Id., *Bernstein i materializm* (1898), ivi, p. 360.

8 Per un esame dell'interpretazione plechanoviana di Spinoza, si rimanda a nostri precedenti contributi: D. Steila, *Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge*, Kluwer, Dordrecht 1991, pp. 77-82 e Id., *Interpretations of Spinoza in early Russian Marxism*, in "Studies in East European Thought", 2022, 74 (3), pp. 279-296.

9 A. Deborin, op. cit., pp. 5-6. Si trattava di A.M. Deborin, *Vvedenie v filosofiju dialektičeskogo materializma, Žizn' i znanie*, Pietrograd 1916.

10 Di recente ha avuto il merito di porla accanto a più noti rappresentanti del marxismo di inizio secolo un articolo di Vladimir V. Sidorin, *Ethical Concepts in Russian Marxism of the First Quarter of the Twentieth Century: A. Bogdanov, L. Aksel'rod, A. Lunacharsky*, in "Studies in East European Thought", 2022, <https://doi.org/10.1007/s11212-021-09460-z>. In russo, cfr. V.V. Vančugov, *Ženščiny v filosofii. Iz istorii filosofii v Rossii konca XIX-načala XX vv.*, PILIGRIM, Moskva 1996, pp. 240-247; A. Boev, *Ljubov' Aksel'rod: Istorija nepravoslavnogo ortodoksa*, in "Skepsis", 2005, 3-4 (http://scepsis.net/library/id_395.html, ultima consultazione: 18 giugno 2023).

vivere agli ebrei. La sua era una famiglia assai tradizionalista: il padre Isaak era rabbino, la madre vantava a sua volta di discendere da una famiglia di rabbini¹¹. Secondo la tradizione, alle figlie Ljubov' e Ida non spettava una particolare istruzione e anzi, di fronte a qualsiasi manifestazione di talento da parte di una di loro, genitori e parenti commentavano: "Peccato che non sia un maschio...". A 15 anni, Ljubov' lasciò casa e villaggio, seguita due anni più tardi dalla sorella. Non sappiamo se Ljubov' si sia mai riconciliata con la famiglia, ma è accertato che la notizia della morte del padre la raggiunse a Berna 18 anni più tardi, nel 1901, sconvolgendola profondamente¹². Poco sappiamo anche del suo rapporto con la tradizione religiosa in cui era stata educata: convintamente atea, in quanto marxista, consentì però che la sorella Ida, morta nel 1918, venisse sepolta nel cimitero ebraico di Pietrogrado. La scelta dello pseudonimo "Ortodoks" con cui Aksel'rod firmò articoli e volumi a partire dalla fine degli anni '90, spiegata con la sua strenua difesa del marxismo di Plechanov contro le "eresie" del revisionismo, potrebbe avere anche un'origine più personale, proprio nell'ambiente ebreo ortodosso da cui era fuggita quindicenne.

Costretta a vivere in clandestinità perché priva del permesso di residenza al di fuori della "zona", la giovanissima ribelle finì col trovare appoggi negli ambienti populistici. Nel 1883 entrò a far parte di un circolo rivoluzionario attivo a Poltava, guidato da Ol'ga Priseckaja, che Ljubov' Aksel'rod ricordò sempre con ammirazione: "Ol'ga Nikolaevna è stata la mia prima insegnante, il mio ideale di rivoluzionaria; la sua influenza su di me era accresciuta ulteriormente dal fatto che si trattasse di una donna"¹³. A Poltava, così come poi a Char'kiv e a Melitopol', Aksel'rod distribuiva letteratura clandestina tra i ginnasiali, affiggeva manifesti, partecipava alle discussioni. Sfuggita più volte all'arresto, alla fine del 1885 si trasferì a Pietroburgo con l'intenzione di sostenere l'esame da istitutrice privata per poi accedere ai corsi para-universitari che qualche anno prima erano stati istituiti per le donne. Tuttavia, per poter ricevere il diploma, era necessario presentare un certificato di buona condotta, difficile da ottenere nella capitale dove Aksel'rod non poteva neppure ufficialmente risiedere. Superati gli esami, tornò perciò nel governatorato di Vilnius, per trascorrervi qualche mese tranquillo e ottenere il certificato necessario. Ancora una volta, come ella stessa osservò, il movimento rivoluzionario la riassorbì inevitabilmente, non soltanto perché ne condivideva i progetti, ma anche perché non aveva altri appoggi e non sarebbe stata in grado di sopravvivere senza la solidarietà dei compagni¹⁴. Tra questi citò, nelle memorie di quel periodo, il quasi coetaneo Leo Jogiches, futuro compagno di Rosa Luxemburg, e Charles Rappoport, destinato a divenire una figura di primo piano nel movimento socialista e comunista francese e internazionale. Quest'ultimo la ricordò come "una simpatizzante rivoluzionaria non troppo seria, che metteva il *Capitale* di Marx sul tavolino, ma lo capiva a mala pena". Anche Jogiches, secondo Rappoport, avrebbe condiviso il suo giudizio, tanto da commentare, quando aveva saputo che alcuni manoscritti della "signorina Ljuba" erano andati in fiamme: "non possono essere bruciati, erano troppo annacquati"¹⁵.

11 La fonte di questi dati è un saggio di S.Ja. Vol'fson, *Ida Aksel'rod*, pubblicato come introduzione a un volume di scritti postumi della sorella di Ljubov', I. Aksel'rod, *Literaturno-kritičeskie očerki*, Beltrěstpečat', Minsk 1923, pp. III-XIV. Cfr. anche *Gruppa "Osvoboždenie truda"*. Sb. I, Gos. Izd.-vo, Moskva 1923, pp. 256-257.

12 Lettera di L.I. Aksel'rod a G. V. Plechanov, 13 novembre 1901, in *Literaturnoe nasledie Plechanova*, sb. I, Socekgiz, Moskva 1934, p. 349.

13 L.I. Aksel'rod, *Iz moich vospominanij*, in "Katorga i ssylka", 1930, 2 (63), p. 35.

14 Ivi, pp. 29-30.

15 Ch. Rappoport, *Une vie révolutionnaire, 1883-1940*, a cura di H. Goldberg e G. Haupt, Maison des sciences de l'homme, Paris 1991, p. 93.

A parziale giustificazione di un giudizio tanto sprezzante, va detto che Aksel'rod, all'epoca, era una giovane e ancora oscura militante in una città, Vilnius, che era uno snodo importante per il contrabbando delle pubblicazioni e il passaggio clandestino dei rivoluzionari. Nel 1887 l'organizzazione locale fu coinvolta nel supporto logistico al fallimentare attentato allo zar Alessandro III, che portò, tra l'altro, alla condanna e all'impiccagione del fratello maggiore di Lenin. Pur sentendosi assai più vicina all'indirizzo tradizionale del movimento populista, che auspicava la partecipazione delle masse contadine alla rivoluzione, invece che al programma terroristico della "Narodnaja Volja", per lealtà verso il movimento Ljubov' Aksel'rod nascose dei materiali e ospitò qualche riunione. Nell'agosto 1887 la sua stanza subì una perquisizione e il pericolo dell'arresto divenne concreto. Attraversata allora clandestinamente la frontiera con la Prussia, Aksel'rod si recò dapprima in Francia insieme con Charles Rappoport, poi si stabilì in Svizzera¹⁶, dove si iscrisse all'Istituto Commerciale a Wintertur, nel cantone di Zurigo, senza riuscire a concludere gli studi a causa delle sue condizioni di indigenza. Sette anni più tardi, però, la troviamo all'Università di Berna dove, nel 1891, si era addottorata in filosofia Marija V. Bezobrazova, la prima donna russa a ricevere questo titolo. Nel 1900 Ljubov' Aksel'rod vi si laureò con una tesi sulla *Concezione del mondo di Tolstoj e il suo sviluppo*¹⁷; due anni più tardi, sempre a Berna, ottenne il titolo anche la sorella Ida con una tesi su *Goethe, Herder, Hamann e Lavater*¹⁸.

Proprio nel lavoro su Tolstoj, Ljubov' Aksel'rod menzionò Spinoza per la prima volta, citando Schelling a proposito dell'esigenza di non annullare la propria individualità nella contemplazione dell'assoluto. Troviamo infatti riportato un passaggio dalle *Lettere su dommatismo e criticismo*:

Difficilmente un sognatore avrebbe potuto rallegrarsi dell'idea di essere inghiottito nell'abisso della divinità, se egli non avesse sempre posto in luogo della divinità il suo proprio io. Difficilmente un mistico si sarebbe potuto pensare come annullato, se non avesse sempre pensato quale substrato dell'annullamento il suo proprio essere. Questa necessità di pensare ancora se stesso dappertutto, che venne in aiuto di tutti i sognatori, venne in aiuto anche di Spinoza. Quando si intuiva come *passato* nell'assoluto oggetto, nondimeno intuiva ancora se stesso, non poteva pensarsi come annullato, senza pensarsi nel contempo come ancora esistente¹⁹.

Rivolgendo le riflessioni di Schelling alla critica dell'annullamento mistico dell'individuo nel pensiero di Tolstoj, Aksel'rod osservava che neanche Spinoza aveva potuto concepire l'assoluto come superamento di sé nel tutto. Si trattava però allora di un'osservazione marginale, lasciata senza sviluppo.

16 Rappoport menziona il trasferimento di Aksel'rod a Ginevra nel 1888, come istitutrice delle figlie di Plechanov o come sua segretaria (ivi, p. 112), ma il dato non è confermato.

17 Il lavoro fu pubblicato due anni più tardi: L.I. Aksel'rod, *Tolstois Weltanschauung und ihre Entwicklung*, Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1902.

18 S.Ja. Vol'fson, *Ida Aksel'rod*, cit., p. VI.

19 F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795-1796); tr. it. di G. Semerari, *Lettere su dommatismo e criticismo. Nuova deduzione del diritto naturale*, Sansoni, Firenze s.d., pp. 65-66. La citazione si trova in L.I. Aksel'rod, *Tolstois Weltanschauung und ihre Entwicklung*, cit., p. 93, ripresa anche in Id., *Duševnaja tragedija Tolstogo, kak osnova ego veroučenija*, in "Sovremennyj mir", 1910, 7, ripubblicato in Id., *Lev Tolstoj. Sbornik statej*, Gos. Izd-vo, Moskva 1922, p. 98.

Spinoza divenne centrale nella riflessione di Ljubov' Aksel'rod poco dopo, nel corso della sua polemica contro i cosiddetti “marxisti legali”. Intorno agli anni '90 in Russia alcuni pensatori, delusi dal materialismo dialettico, si rivolsero a Kant e al kantismo per proporre una revisione “etica” del marxismo. Poiché i loro lavori venivano pubblicati su riviste e presso case editrici legali, anziché nella stampa clandestina, essi vennero appunto identificati come “marxisti legali”. Il futuro filosofo religioso e teologo Sergej Bulgakov, uno dei protagonisti di quella “svolta”, sintetizzò più tardi:

la questione dell'ideale sociale, che prima si poneva e si risolveva per me interamente nell'ambito della sociologia positiva marxista, a poco a poco se ne sottraeva, sempre più chiaramente si formulava come problema religioso-metafisico²⁰.

Lo stesso Bulgakov, Nikolaj Berdjaev, Pëtr Struve, Michail Tugan-Baranovskij, Semën Frank, ciascuno nel proprio ambito e con argomenti spesso diversi, tentarono allora una rifondazione morale dell'“ideale sociale”, tutti respingendo ciò che condannavano come determinismo ed economicismo nei marxisti ortodossi. A partire dai primi anni del nuovo secolo, il marxismo attraversò così in Russia una “revisione” teorica ancora più radicale di quella che Eduard Bernstein stava in quel periodo proponendo in Germania²¹. Bulgakov osservava che il revisionismo tedesco aveva avuto il merito di mostrare la brutta essenza del marxismo una volta privato dei suoi ideali con la stessa innocenza del bambino di Andersen che dichiara la nudità del re, ma occorreva allora ricostituire quello spazio ideale su basi filosofiche diverse, liberandosi insieme del vano utopismo del marxismo ortodosso e dell'opportunismo economico di Bernstein²².

Ljubov' Aksel'rod all'epoca era già saldamente schierata con G.V. Plechanov, di cui aveva studiato i lavori inizialmente per confutarne le posizioni da un punto di vista populista²³. Ma già nel 1892 la giovane rivoluzionaria entrò a far parte dell'“Unione dei social-democratici russi all'estero”, collegata al gruppo plechanoviano di “Liberazione del lavoro”. Nel 1900, non senza veleno, Lenin la riteneva notevole soltanto “per la sua cieca venerazione per G[eorgij] V[alentinovič]”; Plechanov stesso, però, le riconosceva tanto “talento filosofico”²⁴ da delegarle la polemica con i “marxisti legali”, mentre dedicava il suo impegno personale soprattutto alla critica del revisionismo tedesco. Fu Ljubov' Aksel'rod a pubblicare per prima sulla rivista teorica della socialdemocrazia russa “Zarja”, nel 1901, due articoli diretti contro Berdjaev e Struve²⁵. Quest'ultimo aveva affrontato la questione del rapporto di libertà e necessità

20 S.N. Bulgakov, *Ot marksizma k idealizmu* (1903); tr. it. a cura di P.C. Bori, *Il prezzo del progresso*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 108.

21 Cfr. V. Strada, *Il “marxismo legale” in Russia*, in *Storia del marxismo*, vol. II, Einaudi, Torino 1979, pp. 392-410; A. Dell'Asta et al., *La critica al marxismo in Russia agli inizi del secolo*, Jaca Book, Milano 1991.

22 Cfr. S.N. Bulgakov, op. cit., pp. 105-106.

23 L.I. Aksel'rod, *Iz moich vospominanij*, cit., p. 42.

24 V.I. Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij*, izd. 5-oe, Politizdat, Moskva 1958-1967, vol. 4, p. 340; L.S. Fedorčenko (N. Čarov), *G.V. Plechanov (Iz vospominanij 1902-1904 gg.)*, in “Katorga i ssylka”, 1923, 7, p. 27.

25 Cfr. L.I. Aksel'rod, *Počemu my ne chotim idti nazad (Protiv Berdjaeva)*, in “Zarja”, 1901, 3; 1902, 4; Id., *O nekotorych filosofskich upražnjenjach nekotorych “kritikov”*, in “Zarja”, 1902, 3, 4; poi in Id., *Filosofskie očerki. Otvety filosofskim kritikam istoričeskogo materializma*, izd. M. M. Družininov i A. N. Maksimovoj, Sankt Peterburg 1906, pp. 93-170. Prima di allora Aksel'rod aveva pubblicato soltanto un saggio in una rivista di orientamento marxista, nel dicembre 1900

nella storia in un saggio del 1897, in cui rivendicava la libertà dell'individuo contro le leggi deterministiche del materialismo storico²⁶. Ljubov' Aksel'rod si appoggiò a un passaggio dell'*Etica* per respingere l'argomento secondo cui "il fatto stesso che esiste una coscienza della libertà deve servire a confutare un coerente determinismo". Scriveva infatti Spinoza: "la stessa esperienza, non meno che la ragione, insegna che gli uomini credono di essere liberi solo perché sono consapevoli delle proprie azioni, e ignari delle cause da cui sono determinati"²⁷.

Anche il saggio di Bulgakov *Problemi fondamentali di teoria del progresso*, pubblicato nella raccolta *Problemi dell'idealismo* nel 1903, affrontava la questione del rapporto tra libertà e necessità, osservando che il positivismo materialista si proponeva come una teoria scientifica, razionale e oggettiva, ma gli ideali che il socialismo sosteneva potevano giustificarsi soltanto in una prospettiva finalistica orientata in ultimo a valori trascendenti. Restando nell'ambito del materialismo non si poteva evitare il trionfo del determinismo. Per Aksel'rod era proprio il pensiero di Spinoza a fornire un esempio perfetto di determinismo meccanicista. Scriveva: "il centro di gravità [del sistema di Spinoza] consiste nella completa distruzione del finalismo sovraempirico, nella negazione di dio e nella fondazione di una concezione meccanicista del mondo"²⁸. A prova di ciò, riportava il lungo passaggio dell'Appendice al libro I dell'*Etica*, in cui Spinoza illustra la genesi dell'affermarsi del deismo come spiegazione del presunto orientamento finalistico delle cose del mondo a vantaggio dell'essere umano. Questa è così radicata da giungere a negare l'intelligibilità dei disegni divini, pur di non dover negare la loro esistenza di fronte alla constatazione così spesso ripetuta "che i casi utili e i nocivi capitano egualmente senza distinzione ai pii e agli empii"²⁹. Con ciò Spinoza si dimostrava, secondo Aksel'rod, superiore a Kant nell'analisi critica del mondo sovraempirico:

Il primo cerca la reale causa oggettiva che ha generato la rappresentazione del mondo sovraempirico e, trovandola a sua volta nel mondo dell'esperienza, rivela tutta l'inconsistenza della concezione dualistica del mondo e giunge all'unicità della costituzione del mondo. Il secondo sostiene le idee sovraempiriche (dio, la libertà e l'immortalità) come vuote forme della ragion pura, a cui non corrisponde nell'esperienza nulla di reale. [...] Il mondo sovraempirico rimane perciò oggetto della fede, cioè della presupposizione che alle idee della ragion pura corrisponda un essere reale al di là della nostra esperienza. Spinoza confuta l'essere del mondo sovraempirico in modo critico, poiché ricerca le ragioni storiche per cui esso è sorto nella nostra coscienza. Kant, al contrario, affronta questo problema in modo pienamente dogmatico, giacché dichiara che le idee sovraempiriche, benché prive di contenuto, sono invece forme date ed eterne della ragion pura, senza interrogarsi sulla loro effettiva genesi storica³⁰.

(*Opyt kritiki kriticizma*, in "Naučnoe obozrenie", 1900, 12, pp. 2053-2085, poi in *Filosofskie očerki*, cit., pp. 185-224).

26 P.B. Struve, *Svoboda i istoričeskaja neobchodimost'*, in "Voprosy filosofii i psihologii", 1897, 1 (36), pp. 120-139.

27 B. Spinoza, *Etica* III, p2, scol; tr. it. di G. Durante, in Id., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010, p. 1325; L.I. Aksel'rod, *Filosofskie očerki*, cit., p. 155.

28 Ivi, p. 39.

29 B. Spinoza, *Etica*, I, Appendice, tr. it. cit., p. 1211. La critica di Spinoza alla teleologia fu ripresa da Aksel'rod in *Spinoza i materializm*, in "Krasnaja nov'", 1925, 7, pp. 150-151.

30 L.I. Aksel'rod, *O "Problemach idealizma"*, lito-tip. B. Sapožnikova, Odessa 1905, pp. 42-43.

Che dal confronto con Kant risultasse vincitore Spinoza era del resto stato sostenuto pochi anni prima da Jacob Stern, rabbino fino al 1880 in aperto conflitto con l'ortodossia religiosa, e poi teorico socialdemocratico, interprete, traduttore e divulgatore di Spinoza³¹. Nel suo *Die Philosophie Spinozas*, Stern era arrivato a scrivere che proprio lo spinozismo rappresentava “la vera filosofia critica”³². Plechanov stesso aveva apprezzato l'invito di Stern a “tornare a Spinoza” assai più dell'invito di Bernstein a rivolgersi a Kant, non soltanto perché “Stern [era] incomparabilmente più competente di Bernstein in campo filosofico”. A Stern Plechanov rimproverava semmai di non aver colto l'identità profonda di marxismo e spinozismo, giacché i materialisti Marx ed Engels “non avevano mai abbandonato il punto di vista di Spinoza”³³. Aksel'rod seguiva il suo maestro nel considerare Spinoza il campione del materialismo moderno; riconosceva però qualche giustificazione al malinteso, diffuso soprattutto tra i pensatori orientati verso l'idealismo, secondo cui non si sarebbe trattato affatto di un materialista. In fondo, ne aveva responsabilità lo stesso Spinoza, poiché “a causa del suo infinito amore per il proprio ateismo, lo aveva chiamato dio”. Aksel'rod concludeva con un monito più generale: “non bisognerebbe mettere nuove idee in vecchie forme; le reazioni future ne approfitteranno per i propri scopi reazionari”³⁴.

Rientrata in Russia nel 1906, grazie all'amnistia decretata per gli oppositori che non si fossero macchiati di particolari reati e sull'onda delle speranze della rivoluzione e delle timide concessioni costituzionali che aprivano uno spazio nuovo, ancorché dagli incerti confini, per l'attività politica legale, Aksel'rod informava il suo mentore Plechanov che le “eresie” degli avversari filosofici crescevano “non di giorno in giorno, ma di ora in ora”³⁵. Si trattava non più dei marxisti legali, quanto dei nuovi “critici” bolscevichi che avevano avviato un ripensamento ancora più profondo del marxismo, rivedendone i fondamenti alla luce dell'epistemologia empiriocriticista³⁶. Aksel'rod aveva già criticato Aleksandr Bogdanov sulla “Iskra” nel 1904, in quella che il principale rappresentante del “machismo” russo avrebbe ricordato come la prima denuncia pubblica della sua presunta “eresia”³⁷. Ma gli attacchi di Bogdanov all'ortodossia plechanoviana erano diventati sempre più aperti e insistenti, culminando nella prefazione al terzo volume dell'*Empiriomonismo*, uscito nel 1906. Di fronte a quel che le sembrava ormai un pericolosissimo “contagio”, Aksel'rod si lamentava di essere da sola: “è necessario respingere le critiche, ma dalla nostra parte, tranne me, non c'è nessuno”³⁸. La raccolta dei suoi saggi polemici, pubblicata nel 1906 col titolo di *Saggi filosofici. Risposta ai critici filosofici del materialismo storico*, doveva difendere la correttezza del “caro maestro

31 Cfr. M. Brocke und J. Carlebach (hrsg.), *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, Teil 2: *Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871-1945*, bearbeitet von K. Nele Jansen, Bd. 2, de Gruyter, Berlin 2009, pp. 590-591; C. Zetkin, *Jakob Stern*, in “Die Neue Zeit”, 1911, Bd. 2, H. 28, pp. 56-60.

32 J. Stern, *Die Philosophie Spinozas*, 2. Verb. Aufl., Dietz, Stuttgart 1894, p. 5.

33 G.V. Plechanov, op. cit., vol. II, pp. 351; 360.

34 L.I. Aksel'rod, O “*Problemach idealizma*”, cit., p. 16.

35 Lettera di L.I. Aksel'rod a G.V. Plechanov, 26 (13) ottobre 1906, in *Literaturnoe nasledie G.V. Plechanova*, sb. V, Socekiz, Moskva 1938, p. 306.

36 Cfr. D. Steila, *La fortuna di Mach nella Russia pre-rivoluzionaria*, in P. Gori (ed.), *Ernst Mach. Tra scienza e filosofia*, ETS, Pisa 2018, pp. 171-191.

37 Cfr. A.A. Bogdanov, *Avtobiografija* (1925); tr. ingl. a cura di D.G. Rowley, *Empiriomonism. Essays in Philosophy, Books 1-3*, Brill, Leiden-Boston 2020, p. XIV. Qui Bogdanov fa riferimento al n. 70 della “Iskra”, ma su quel numero non compaiono interventi di Aksel'rod-Ortodoks, probabilmente confondendolo con il n. 77, in cui comparve l'articolo *Novaja raznovidnost' revizionizma*, alle pp. 2-4.

38 Lettera di L.I. Aksel'rod a G.V. Plechanov, 26 (13) ottobre 1906, cit., p. 306.

Plechanov”, a cui il volume era dedicato “in segno di profonda riconoscenza”³⁹. Qualche anno più tardi, Aksel’rod lo avrebbe collocato in una gloriosa sequenza di pensatori “oggettivisti”, insieme a Spinoza, Hegel e Marx, a cui lo accomunava la concezione della natura e della storia come conformi a leggi oggettive⁴⁰. Proprio questo aspetto dello spinozismo era sottolineato nel primo dei *Saggi filosofici*, scritto per l’occasione: “alla base della teoria di Spinoza sta il *principio della causalità meccanica* applicato con rigore”. E poiché “la negazione della teleologia e il riconoscimento incondizionato del principio della causalità meccanica” erano riconosciuti come “l’*anima* del materialismo”⁴¹, Spinoza poteva e doveva essere considerato un materialista.

Più specificamente, secondo Aksel’rod, non poteva essere una definizione metafisica della materia a identificare il monismo materialista, poiché è impossibile dare una definizione del “*principio primo della conoscenza*”, che per questo Spinoza aveva giustamente chiamato “sostanza, come *causa sui*”:

L’essere indipendente, cioè unico, eterno e infinito non può avere una definizione al di fuori di se stesso. La realtà dei materialisti – la materia – ci è data nell’esperienza ed è da noi conosciuta attraverso le sue proprietà e la sua azione sui nostri organi di percezione. E questo è pienamente sufficiente per la nostra conoscenza e, come dice Locke, per le nostre gioie e i nostri dolori⁴².

La questione determinante per definire materialismo e idealismo per Aksel’rod, già nel 1906, non si dava sul piano metafisico, ma su quello metodologico: “quale debba essere il punto di partenza dello studioso nell’analisi dei fenomeni e nei metodi di azione su di essi”⁴³. A questo problema la risposta del materialismo era la stessa di Spinoza: la stretta corrispondenza tra l’“ordine e la connessione” delle idee e l’“ordine e la connessione” delle cose. Più precisamente Aksel’rod riportava la Proposizione 13 della Parte Seconda: “L’oggetto dell’idea costituente la mente umana è il corpo, ossia un certo modo, esistente in atto, dell’estensione”, riprendendo anche parte della Dimostrazione:

Se poi, oltre al corpo, fosse pure oggetto della mente qualche altra cosa, poiché [...] non esiste nulla da cui non segua qualche effetto, dovrebbe allora essere data necessariamente nella nostra mente [...] un’idea di quest’effetto; ma [...] non ve ne è data alcuna idea. Dunque l’oggetto della nostra mente è il corpo esistente e niente altro⁴⁴.

In termini marxisti, secondo Aksel’rod, questo equivaleva a sostenere che la coscienza è condizionata dall’essere e non viceversa. Era lo stesso monismo ontologico di Plechanov: c’è una sola sostanza, il pensiero è una proprietà di tutta la materia organizzata e la coscienza è secondaria rispetto alla sostanza⁴⁵. Con le parole di Aksel’rod, “dal punto

39 Id., *Filosofskie očerki*, p. V.

40 Id., *Novyj sbornik G. V. Plechanova (“Ot oborony k napadeniju”)*, in “Sovremennyy mir”, 1910, 10, poi in Id., *Protiv idealizma. Kritika nekotorych idealističeskich tečenij filosofskoj mysli. Sbornik statej*, 1-oe izd., Petropečat’, Moskva-Petrograd 1922, p. 93.

41 Id., *Filosofskie očerki*, cit., p. 72 n.

42 Ivi, p. 77. Il sensismo di Aksel’rod seguiva qui la teoria plechanoviana, di cui condivideva i principi, ancora ribaditi contro le critiche di Lenin in una recensione a *Materialismo ed empiriocriticismo*. Cfr. “Voprosy filosofii”, 1991, 12, pp. 88-91.

43 Id., *Filosofskie očerki*, cit., p. 77.

44 Spinoza, *Etica* II, p13, dim; tr. it. cit., p. 1241.

45 Plechanov spinse la sua adesione al “parallelismo” di Spinoza fino a sostenere l’animazione della



di vista del riconoscimento della natura oggettiva” il pensiero rappresenta “soltanto una parte casuale, una *variante particolare* dell’essere”⁴⁶. Spinoza veniva nuovamente chiamato a sostenere questa lettura del rapporto essere-pensiero, in particolare con il primo e il secondo assioma della Seconda Parte:

L’essenza dell’uomo non implica l’esistenza necessaria, cioè per l’ordine della natura può avvenire, sia che questo e quell’uomo esistano, sia che non esistano.

L’uomo pensa.

In nota Ljubov' Aksel'rod si premurava di precisare che ciò non implica il venir meno del determinismo universale della natura:

L’essere umano, come ogni forma particolare della natura, è un fenomeno casuale nel senso che può non esistere, ma una volta che esiste, la sua esistenza è condizionata da una stretta causalità. Dal punto di vista di Spinoza, la natura è *una*, indipendente, incondizionata; il suo essere è necessario e *perciò* libero. Al contrario, l’essere di ogni forma particolare non è necessario e perciò la sua esistenza è rigidamente condizionata⁴⁷.

L’identità di libertà e necessità era stata affermata con vigore da Plechanov nella sua polemica con i “soggettivisti” populisti. Riecheggiando insieme Hegel e Spinoza, a proposito dell’azione dell’individuo nella storia, Plechanov aveva infatti sostenuto che

quando la coscienza della mancanza di libertà del mio volere mi si presenta esclusivamente sotto l’aspetto di una completa impossibilità soggettiva e oggettiva di agire altrimenti da come agisco, e quando le mie azioni sono nello stesso tempo per me le più desiderabili fra tutte le azioni possibili, in tal caso la necessità si identifica nella mia coscienza con la libertà, e la libertà con la necessità, e allora io non sono libero solamente nel senso che *non posso violare questa identità fra libertà e necessità, non posso opporre l’una all’altra, non posso sentirmi limitato dalla necessità. Ma una simile mancanza di libertà è, ad un tempo, la sua manifestazione più completa*⁴⁸.

Il riconoscimento della necessità delle leggi storiche, lungi dal divenire un motivo di rassegnata inazione, rappresentava per i marxisti ortodossi in generale una potente ragione di entusiasmo, poiché “la coscienza della necessità assoluta di un dato fenomeno non può che accrescere l’energia dell’uomo che simpatizza con esso e si considera una delle forze che provocano tale fenomeno”⁴⁹. Proprio l’assoluta convinzione nella verità della propria visione della storia e nell’inevitabilità del successo ultimo rendeva il marxismo russo così solido e potente agli occhi dei rivoluzionari. Con le famose parole di Lenin, “la dottrina di Marx è onnipotente perché è giusta”⁵⁰.

materia: se il “pensiero” è una funzione della materia organizzata, perché possa comparire ad un certo grado di organizzazione bisogna supporre che tutta la materia possieda una certa proprietà “psichica”. Cfr. G.V. Plechanov, op. cit., vol. II, pp. 353-356, e D. Steila, *Interpretations of Spinoza in early Russian Marxism*, cit., pp. 282-285.

46 L.I. Aksel'rod, *Filosofskie očerki*, cit., p. 78.

47 *Ibidem*, n.

48 G.V. Plechanov, *K voprosu o roli ličnosti v istorii* (1898); tr. it. di G. Prestipino, *La funzione della personalità nella storia*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 40.

49 Ivi, p. 43.

50 V.I. Lenin, *Tri istočnika i tri sostavnykh časti marksizma* (1913); tr. it. di F. Platone e E. Massola,



È interessante osservare che Ljubov' Aksel'rod si impegnava però a sviluppare in modo originale un altro aspetto del rapporto tra libertà e necessità, non più nell'ambito della filosofia della storia, ma in quello dell'etica. In questa prospettiva, di Spinoza apprezzava il rigore dell'analisi della natura umana, delle passioni e degli affetti, e la dimostrazione “come due per due fa quattro, che le nostre sensazioni, il nostro pensiero e la nostra attività pratica sono rigorosamente determinati dalle leggi inesorabili della natura esterna e interna”⁵¹. Le implicazioni emotive per il soggetto che abbia non soltanto meditato, ma anche “vissuto almeno un po' l'*Etica* di Spinoza”, si esprimevano per Aksel'rod nelle parole del Wallenstein di Schiller: “Il caso non esiste; e ciò che a noi / appare cieca casualità è proprio quello / che scaturisce dalle sorgenti più profonde”⁵². Mentre il maestro Plechanov collegava Spinoza a Hegel e Marx attraverso il materialismo francese e Feuerbach, Aksel'rod preferiva sottolineare l'influenza spinoziana nel romanticismo tedesco:

Il coerente monismo della teoria della stretta relazione causale dei fenomeni dell'universo, la restaurazione dell'onore e dei diritti della natura, e la maestosa serenità che caratterizza la grandiosa costruzione di Spinoza, risuonavano quanto è possibile nel nobile realismo di Goethe, nella sua affermazione della vita e nel suo profondo e ardente amore per tutto ciò che è vivo.

Lo spirito libertario dello spinozismo vive nel tumultuoso e arduo lavoro storico di Lessing, e si avverte senza dubbio molto chiaramente la sua feconda influenza sulla filosofia della storia di Herder⁵³.

Si tratta di una scelta significativa. Negli anni seguenti alla rivoluzione del 1905, con le repressioni di Stolypin, l'entusiasmo che aveva animato il marxismo russo e sollecitato la partecipazione di tanti giovani intellettuali al movimento operaio era significativamente diminuito. La solida convinzione nelle leggi necessarie della storia si era scontrata con la dolorosa esperienza del sangue per le strade. Di qui l'esigenza di dare nuova forza allo spirito rivoluzionario, a cui gli avversari “eretici” di Plechanov rispondevano con la letteratura utopistica, con progetti didattici volti a formare la nuova dirigenza operaia, persino con l'enfasi su tratti dichiaratamente “religiosi” del socialismo, inteso come l'erede delle grandi religioni della storia⁵⁴. Il marxismo ortodosso veniva criticato, tra

in Id., *Opere complete*, vol. 19, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 9.

- 51 L.I. Aksel'rod, *Problemy etiki v sovremennom osveščeenii*, in “Sovremennyj mir”, 1907, 9-10; poi con il titolo di “*Etika*” Kautskogo, in Id., *Protiv idealizma*, izd. 2-oe, Gos. Izd.-vo, Moskva 1924, p. 74.
- 52 *Ibidem*. La citazione è da *Wallensteins Tod*, in F. Schiller, *Gesammelte Werke in drei Bänden*, hrsg. von R. Netolitzky, Buchgemeinschafts-Ausgabe, Gütersloh s.d., vol. I, p. 690 (“Es gibt keinen Zufall; Und was uns blindes Ohngefähr nur dünkt, Gerade das steigt aus den tiefsten Quellen”).
- 53 L.I. Aksel'rod, *Iogann Gotlib Fichte. K stoletiju ego smerti*, in “Sovremennik”, 1914, poi in Id., *Protiv idealizma*, 3-oe izd., Socekgiz, Moskva-Leningrad 1933, p. 42. Cfr. anche Id., *Metodologičeskie voprosy iskusstva*, in “Krasnaja nov”, 1926, 7, p. 186. Su Goethe seguace di Spinoza, cfr. anche Id., *Spinoza i materializm*, cit., pp. 154-156.
- 54 Cfr. per es. il romanzo utopistico *La stella rossa* di Bogdanov nel 1907 (A.A. Bogdanov, *Krasnaja zvezdva*, tr. it. di Kollektiv Ulyanov, *Stella rossa*, Alcatraz, Milano 2018), i progetti pedagogici delle scuole di Capri e di Bologna (J. Scherrer-D. Steila, *Gor'kij-Bogdanov e la scuola di Capri. Una corrispondenza inedita (1908-1911)*, Carocci, Roma 2017), la cosiddetta “costruzione di Dio” di Gor'kij e Lunačarskij (J. Scherrer, *La “construction de Dieu” marxiste ou la “recherche de Dieu” chrétienne: les termes bogostroitel'stvo et bogoiskatel'stvo*, in “Rossija/Russia”, 1980, 4, pp. 173-198).



l'altro, perché trascurava i vissuti soggettivi, le emozioni, i sentimenti, riducendoli a derivato secondario, un semplice riflesso dell'oggettività economico-sociale. Il "socialismo scientifico", con le parole di Lunačarskij, sembrava rivolgersi soltanto alla "testa", mentre per la costruzione di un mondo nuovo c'era bisogno anche e soprattutto del "cuore", a cui parlava la religione: fornendo una risposta alle questioni morali dell'essere umano ("è bene? è male?"), anche la nuova religione socialista "constata il male nel mondo e cerca la vittoria su di esso, e la trova nella speranza"⁵⁵.

La massima del *Trattato politico* di Spinoza "non ridere, non piangere, non detestare, ma comprendere" (I, 4) era stata spesso invocata da Plechanov come il modello metodologico da seguire nell'indagine delle cose umane, dell'arte come della storia⁵⁶, senza lasciarsi condizionare dai propri valori e preconcetti. Ljubov' Aksel'rod riconosceva pienamente il valore di questa massima come metodo di una conoscenza rigorosa e oggettiva, come veniva apprezzato del resto – e la filosofa aveva cura di sottolinearlo – dallo stesso Avenarius, a cui Lunačarskij e altri "machisti" si richiamavano⁵⁷. Tuttavia sarebbe stato un grave errore applicare la massima spinoziana alla psicologia marxista:

L'essenza, il fondamento del marxismo consiste nello sforzo di afferrare nel modo più completo e comprensivo possibile la realtà multiforme e agire su di essa. In realtà l'essere umano, sia in quanto oggetto, sia in quanto soggetto, è un essere non soltanto pensante ma anche senziente. E perciò sarà incomparabilmente meglio, rispetto alla psicologia del marxismo, modificare la formula spassionata, puramente razionale, del vecchio pensatore e dire: *e piangere, e ridere, ma prima di tutto comprendere*⁵⁸.

L'attenzione alla dimensione morale continuò anche negli anni della guerra, quando, come tanti socialisti dell'epoca, Aksel'rod abbracciò posizioni belliciste, anche sulla rivista "Delo", di cui divenne responsabile insieme ai menscevichi P. Maslov e A. Potresov. Sulle pagine di "Delo" comparvero diversi suoi contributi sul tema dell'ideale sociale, che le guadagnarono qualche accusa di "idealismo", di "eccessivo interesse" per i problemi etici e addirittura di ammettere presunti "immutabili fondamenti morali"⁵⁹. In realtà, Aksel'rod non negò mai il ruolo determinante delle condizioni socio-economiche, anche nella definizione delle norme morali, ma riconobbe a tali norme una funzione essenziale nella costituzione della società.

Benché nel 1917 fosse entrata a far parte per qualche mese del Comitato Centrale menscevico, e poi del gruppo plechanoviano "Edinstvo", negli anni tumultuosi della rivoluzione bolscevica Aksel'rod ricevette diversi incarichi: dal 1917 al 1920 tenne delle lezioni sul materialismo storico all'Università di Tambov, dal 1920 al 1924 fu

55 A.V. Lunačarskij, *Budušee religii*, in "Obrazovanie", 1907, 10, p. 24.

56 Per es. G.V. Plechanov, *Iskusstvo i obščestvenaja žizn'* (1912-1913), in Id., *Sočinenija*, t. XIV, Gos. Izd.-vo, Moskva [1924], p. 375; Id. *Istorija ruskoj obščestvennoj mysli*, Mir, Sankt Peterburg 1914-1917, vol. I, p. 3.

57 Per il riferimento alla lettura di Spinoza da parte di Avenarius, cfr. L.I. Aksel'rod, *Sub"ektivnyj materializm*, in "Sovremennyj mir", 1910, 2, poi in Id., *Protiv idealizma*, izd. 1-oe, cit., p. 217.

58 Id., *V zaščitu ideologii*, in "Sovremennyj mir", 1913, 3, poi in Id., *Protiv idealizma*, izd. 3-oe, cit., p. 109.

59 Cfr. A. Boev, *Ljubov' Aksel'rod: istorija nepravoslavnogo ortodoksa*, cit.; L.I. Aksel'rod, *Filosofija i obščestvennost'. Prostye zakony npravstvennosti i prava*, in "Delo" 1916, 1, pp. 44-55; Id., *Moral' i krasota v proizvedenijach Oskara Uajl'da*, in "Delo", 1916, 4, pp. 13-21; 5-6, pp. 71-81; 9-10, pp. 16-28, poi ripubblicato in volume: *Osnova*, Ivanovo-Voznesensk 1923.



professore di filosofia nella prima Università di Mosca. Che venisse autorizzata a insegnare una filosofia dichiaratamente non bolscevica non stupisce se si considera la carenza complessiva di docenti marxisti a fronte delle crescenti esigenze dell'“educazione ideologica”, riconosciuta necessaria in tutte le istituzioni pedagogiche del paese. Di fronte alla proposta di coinvolgere i menscevichi Deborin e Aksel'rod a tenere lezioni di storia della filosofia e di materialismo storico nella neonata università Sverdlov, l'istituzione che doveva formare i quadri più alti del partito, il segretario del Comitato Centrale bolscevico Emel'jan Jaroslavskij interpellò lo stesso Lenin. La risposta è rappresentativa della miscela di libertà e sorveglianza ideologica in cui Aksel'rod, come tanti altri, si trovò a operare negli anni '20. Lenin riteneva che nell'“elaborazione di un *programma molto dettagliato* (e di uno *schema* di lezioni) di filosofia e di un piano di *pubblicazioni* di filosofia” dovessero essere coinvolti sia Deborin, sia Aksel'rod, precisando: “*assolutamente* tutti e due. Sarà utile perché essi difenderanno il marxismo (se si metteranno a far propaganda per il menscevismo, li pescheremo: *occorre sorvegliarli*)”⁶⁰. In un'altra lettera, proponendo di coinvolgerla nelle attività della casa editrice statale per la redazione del settore filosofico, l'aveva chiamata familiarmente “*Aksel'rodicha*”, storpiandone il cognome con un rozzo suffisso popolare⁶¹. Per l'avversaria che lo aveva tante volte criticato Lenin dimostrò qualche effettivo riguardo: nel settembre del 1920 scrisse una nota al Commissario per la Sanità chiedendogli di riservarle una camera comoda in un sanatorio nel centro di Mosca per tutto l'inverno, aggiungendo l'esortazione a intervenire di persona e “scarabocchiare due parole per sistemarla. Dobbiamo aiutarla”⁶². Non sappiamo abbastanza delle condizioni di salute della filosofa per stabilire se si trattasse di un'emergenza strettamente sanitaria oppure delle difficili condizioni di un periodo durissimo, durante il quale, per dirla con le parole di Gustav Špet, “né cibo, né calore, né luce bastavano per lavorare normalmente...”⁶³. A Mosca, Ljubov' Aksel'rod fu assai attiva per tutti gli anni '20: guidò la sezione di filosofia dell'Istituto dei Professori Rossi tra il 1921 e il 1923, collaborando altresì fino al 1931 con l'Accademia Statale delle Scienze Artistiche (GACHN), dove, dal 1923, diresse il settore di sociologia che si occupava dell'indagine e del significato del contesto sociale dell'attività artistica. Benché nell'Accademia Aksel'rod rappresentasse le istanze del marxismo come ideologia ufficiale e dominante, non si può trascurare che proprio quella fosse per anni l'istituzione più aperta del paese⁶⁴.

Negli anni '20 l'interesse per Spinoza si andò approfondendo non soltanto nei lavori di Ljubov' Aksel'rod. Come già si accennava, in quel periodo il filosofo olandese veniva rivendicato tra i “padri” del marxismo con una disinvoltura che preoccupava la stessa Aksel'rod. In un suo intervento all'Accademia Comunista pubblicato nel 1923 si legge:

60 Lettera di V.I. Lenin a E. Jaroslavskij, 20 aprile 1921, in V.I. Lenin, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1970, vol. XLV, p. 101.

61 Lettera di V.I. Lenin a E.A. Preobraženskij, 29 giugno 1920 in Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., vol. 51, p. 226.

62 Lettera di V.I. Lenin a N.A. Semaško, ivi, pp. 287-288.

63 G.G. Špet, *Očerk razvitija ruskoj filosofii. I*, ROSSPEN, Moskva 2008, p. 39.

64 Sulle attività dell'Accademia cfr. il numero monografico della rivista *Studies in East European Thought*, 2023, 75 (100 years of GAKhN: *Artistic Research between Art and Science. Reconsidering the Practice of the State Academy of Artistic Research (1921-1930)*) e i due volumi a cura di N. Plotnikov, N. P. Podzemskaja, *Iskusstvo kak jazyk – jazyki iskusstva. Gosudarstvennaja akademija chudožestvennyh nauk i estetičeskaja teorija 1920-ch godov*, Novoe literaturnoe obozrenie, Moskva 2017.

Di solito nella nostra letteratura la filosofia di Marx si considera storicamente nell'ordine seguente: Spinoza, i materialisti francesi, l'idealismo tedesco, in particolare Hegel, infine Feuerbach e poi Marx. La prospettiva di studio dello sviluppo storico della filosofia marxista è indubbiamente corretta, ed è già stata indicata dallo stesso Marx e dal suo grande amico e compagno Engels. Ma, seguendo questa corretta prospettiva storica, i nostri teorici a volte attribuiscono ai precursori di Marx una dose di "marxismo" maggiore di quanto non fosse nella realtà⁶⁵.

La sequenza storica delineata qui da Aksel'rod era la stessa tracciata da Plechanov nei *Saggi sulla storia del materialismo*, comparsi in russo per la prima volta nel 1922 in due diverse edizioni contemporanee⁶⁶. Nei tre saggi, originariamente pubblicati in tedesco nel 1896, Plechanov interpretava come materialismo una tradizione molto ampia, includendovi ogni sistema di pensiero che consideri la natura primaria rispetto allo "spirito" e ne fornisca una spiegazione immanente. Aksel'rod concordava con il suo maestro sulla legittimità di questo studio storico, ma trovava eccessivo e semplificatorio il modo anacronistico in cui si finiva col leggere Spinoza come un "marxista" prima di Marx. Con tutta la sua ammirazione per Spinoza, Plechanov aveva infatti sottolineato che il nucleo materialista del pensiero di Spinoza appariva soltanto una volta che il suo pensiero fosse liberato dalla "veste teologica"⁶⁷. Ora, invece, proprio sulla base dell'apprezzamento di Plechanov, Aksel'rod vedeva diffondersi e rafforzarsi "un'interpretazione del sistema di Spinoza come materialismo coerente e rigoroso dall'inizio alla fine"⁶⁸.

Si trattava di un errore frequente e pericoloso. Introducendo le *Questioni fondamentali del marxismo* di Plechanov nell'edizione del 1925 Aksel'rod osservava che "se trasformiamo tutti i grandi filosofi metafisici in materialisti dialettici, è del tutto possibile che essi ci ripaghino con la stessa moneta"⁶⁹. Per questo dedicava l'introduzione proprio al rapporto tra Spinoza e il materialismo e di lì a pochissimo pubblicava una versione più ampia dello stesso saggio sulla rivista "Krasnaja Nov'", con l'intenzione di delineare se non il peso e il significato degli "elementi teologici" nel sistema di Spinoza, almeno il percorso da seguire per analizzarli⁷⁰. Seguendo il metodo del materialismo storico, e in fondo le stesse indicazioni di Spinoza, che nel *Trattato Teologico-Politico* invitava a studiare "la vita, i costumi e la cultura dell'autore" (VII, 5) per capirne il pensiero, Aksel'rod sottolineava la rilevanza dei "drammi interiori" sperimentati da chi proviene dall'ebraismo ortodosso:

I popoli cristiani possiedono il proprio territorio, il proprio stato, la propria cultura nazionale. Perciò la religione cristiana, nonostante tutto, ha dovuto fare e ha fatto delle concessioni alle tendenze scientifiche che si contrapponevano alla sua essenza. Per quanto forti fossero le

65 L.I. Aksel'rod, *Dejstvennost' i dialektika v filosofii K. Marksa*, in "Vestnik Kumminističeskoj Akademii", 1923, 4, poi in Id., *Protiv idealizma*, 3-oe izd., cit., p. 90.

66 Cfr. G.V. Plechanov, *Očerki po istorii materializma*, Moskovskij Rabočij, Moskva 1922; Derž. vid. Ukrainy i RIO Južbjuro VCSPS, Char'kov 1922.

67 G.V. Plechanov, *Predislovie k knige A. Deborina "Vvedenie v filosofiju dialektičeskogo materializma"* (1916), in Id., *Izbrannye filosofskie proizvedenija*, cit., vol. III, p. 633.

68 L.I. Aksel'rod, *Spinoza i materializm*, cit., p. 144.

69 Id., *Predislovie*, in G.V. Plechanov, *Osnovnye voprosy marksizma*, Sovetskaja derevnja, Kursk 1925, p. 4.

70 Id., *Spinoza i materializm*, cit., p. 144. Il saggio è stato tradotto in inglese in G. L. Kline, *Spinoza in Soviet Philosophy*, Humanities Press, New York 1952, pp. 61-89.

tradizioni religiose, l'educazione religiosa e il sentimento religioso che su questa base si era sviluppato nel mondo cristiano, questi elementi si sono ammorbiditi e sciolti nel flusso comune della cultura storica: nella scienza, nell'arte, nella politica ecc. [...] Il popolo ebraico è stato privo per millenni di un proprio territorio, di un proprio stato e quindi di una propria cultura nazionale nel senso ampio del termine. [...] La concezione religiosa del mondo è rimasta di fatto l'unico principio nazionale, che unifica la coscienza spirituale nazionale, cioè una forma singolare di ideologia nazionale. E poiché la scienza, l'arte, la politica, la letteratura sono beni culturali del mondo cristiano, cioè del mondo nemico dell'ebraismo, l'ebraismo ortodosso ha educato in se stesso un odio religioso verso tutti questi valori culturali. I valori culturali di carattere secolare furono dichiarati un frutto proibito, capace soltanto di allontanare dalla fede dei padri e ostacolare il vero servizio a dio⁷¹.

Spinoza, come lei stessa – possiamo osservare noi –, veniva da un ambiente religioso, “era stato preparato per divenire un rabbino ed è affatto evidente che in quel giovane geniale si riponevano enormi speranze”⁷². Aksel'rod trovava segni precisi dell'influenza della dottrina ebraica nel pensiero del filosofo: per esempio, “l'idea centrale del giudaismo, che il fine della vita e il bene supremo è il servizio e l'amore per dio” riecheggerebbe nel concetto di *amor dei intellectualis*⁷³.

Più precisamente, nella sua analisi del pensiero di Spinoza, Aksel'rod individuava due direzioni: “da una parte egli sottopone a critica tutta la concezione religiosa del mondo dei suoi antenati” nel *Tractatus Theologico-Politicus*; dall'altra cerca, attraverso l'analisi, di stabilire il metodo di ricerca della verità⁷⁴ con il *De Intellectus Emendatione*, portando poi il metodo alla piena realizzazione nell'impianto geometrico dell'*Etica*. Che si tratti di un “metodo” di indagine della verità e non soltanto di un modo di esposizione, come aveva sostenuto all'inizio del secolo Varvara Nikolaevna Polovcova, una delle prime filosofe russe⁷⁵, per Aksel'rod era fuori di dubbio. Il metodo geometrico scaturisce dalla stessa impostazione dell'epistemologia e della metafisica spinoziana: “se il metodo di indagine della verità trova il suo inizio nella sostanza, e se il mondo nel suo insieme rappresenta le necessarie modificazioni di essa, è chiaro che dal punto di vista di Spinoza un sistema filosofico può essere sviluppato e fondato in modo rigorosamente matematico”⁷⁶. Deborin e la sua “scuola” tendevano invece a considerare il “metodo geometrico” un artificio espositivo e, in ultimo, un'espressione inadeguata del concetto fondamentale della sostanza come *causa sui*. Per Deborin questa andava infatti interpretata come l'Idea hegeliana nel suo sviluppo dialettico, ma proprio la feconda contraddizione dialettica non trovava spazio nel rigore logico del modo geometrico⁷⁷.

Invece di fare di Spinoza il precursore inconsapevole del materialismo dialettico, Aksel'rod si concentrava sulla sua critica della religione, riprendendo gli argomenti anti-teleologici dell'*Etica* che aveva già analizzato prima della rivoluzione, ma soprattutto evidenziava che per lo stesso Plechanov, come per Feuerbach prima di lui, la contraddizione fondamentale della teoria spinoziana consisteva nella “teologizzazione della natura”. Osservava Aksel'rod:

71 Id., *Spinoza i materializm*, cit., pp. 146-147.

72 Ivi, p. 147.

73 Ivi, pp. 147-148.

74 Ivi, p. 148.

75 Cfr. ivi, p. 149. Cfr. A.D. Majdanskij, *Russkie spinozisty*, in “Voprosy filosofii”, 1996, 10, pp. 144-156.

76 L.I. Aksel'rod, *Spinoza i materializm*, cit., p. 149.

77 A questo proposito cfr. S. Mareev, *Spinoza v sovetskoj filosofii*, in “Logos”, 2007, 2 (59), p. 187.

Definendo la materia come un attributo di dio, Spinoza con ciò stesso le attribuì un carattere divino. Questo è chiaro come il sole. Tuttavia non dobbiamo fermarci a questa conclusione, ma dobbiamo invece procedere oltre sullo stesso percorso di analisi per scoprire l'essenza della deificazione della natura nel sistema di Spinoza.

In altre parole: “Che cos'è dio, o la sostanza che è identica a dio?”⁷⁸. Aksel'rod rispondeva ripercorrendo quelle che aveva identificato come le linee principali del pensiero di Spinoza: da un lato la sua indagine del problema del metodo sfocia in un criterio di verità che prende come modello la chiarezza e distinzione della matematica, dall'altro la critica della religione conduce a negare un Dio creatore al di fuori della natura. Aksel'rod concludeva:

Queste due linee di pensiero conversero in un centro comune la cui essenza consiste nel fatto che tutto nell'universo deve essere considerato dal punto di vista della necessaria conformità alla legge, nella misura in cui aspiriamo alla conoscenza vera e adeguata. Una volta che la teleologia trascendente era stata esaminata e rifiutata, e con essa era stato rovesciato il creatore dei fini, l'universo è apparso come *causa sui*, come ragione di sé, come necessità assoluta, autosufficiente, come un'entità indipendente e unica, incondizionata e increata⁷⁹.

La rigorosa e universale conformità alla legge di ogni ente e di ogni evento nell'universo rappresentava per Aksel'rod il nucleo del concetto spinoziano di sostanza e, che è lo stesso, di Dio, ancorché evidentemente lontanissimo da quello dei teologi. Perciò

Spinoza era *un ateo profondamente convinto*. Ma, d'altra parte, grazie all'orientamento psicologico religioso profondamente radicato, residuo del precedente culto reverenziale del dio creatore, il filosofo *trasferì questo sentimento religioso di reverenza all'ordine universale*. [...] Il sentimento religioso ha ipostatizzato in una entità indipendente la conformità alla legge, che per sua natura non può essere separata dall'universo. *Il sentimento religioso creò così da un principio antireligioso un'entità astratta, colorata di religione*⁸⁰.

Secondo Aksel'rod è stata proprio l'ipostatizzazione della conformità alla legge come entità indipendente a condannare lo spinozismo all'irriducibile parallelismo tra estensione (o materia) e pensiero, “*privandoli così della loro interna viva connessione causale*”. Infatti in Spinoza, “*benché gli attributi – materia e pensiero – rappresentino due aspetti della medesima sostanza, essi rimangono indipendenti l'uno dall'altro*”⁸¹.

A differenza di Plechanov, dunque, anche se questa differenza non fu mai da lei esplicitata, Aksel'rod riteneva che il materialismo di Spinoza non stesse primariamente nell'ontologia, ma nella sua teoria della conoscenza, laddove “*procede da principi meccanicisti*”, e nella sua teoria della genesi della morale, che gli idealisti non a caso sminuivano col nome di “*fisica dei costumi*”⁸². La proposizione 13 della seconda parte e lo scolio in cui Spinoza traccia l'unione di mente e corpo rappresentavano per Aksel'rod il superamento del parallelismo in direzione esplicitamente materialista:

78 L.I. Aksel'rod, *Spinoza i materializm*, cit., p. 152.

79 Ivi, p. 152.

80 Ivi, p. 156.

81 *Ibidem* e nota. Qui Aksel'rod si riferisce alla seconda proposizione della parte III dell'*Etica*: “*Né il corpo può determinare la mente a pensare, né la mente può determinare il corpo al moto o alla quiete o a qualche altra maniera d'essere (se ce ne è qualche altra)*” (tr. it. cit., p. 1319).

82 L.I. Aksel'rod, *Spinoza i materializm*, cit., p. 157.

È perfettamente evidente che la richiesta di Spinoza di una conoscenza *preliminare* del corpo ha qui un carattere affatto materialista, poiché la conoscenza dell'unione indicata si pone in dipendenza dalla *preliminare adeguata* conoscenza del corpo. Il processo della conoscenza accade così, in primo luogo, *non simultaneamente*, in secondo luogo, risulta *primaria la conoscenza del corpo*⁸³.

Aksel'rod concludeva la sua analisi riprendendo l'apprezzamento di La Mettrie e d'Holbach per l'impostazione materialista di Spinoza, identificata in primo luogo con il suo determinismo. Mentre l'estensione dell'idea – sbagliata – del libero arbitrio umano all'intero universo conduce a una concezione religiosa o metafisica del mondo, una concezione meccanicista e determinista risulta non soltanto corretta, ma progressiva, poiché conduce “a un ordine sociale giusto e alla felicità dell'essere umano e dell'umanità intera”⁸⁴. A questo proposito Aksel'rod citava la conclusione della Seconda Parte dell'*Etica*, dove Spinoza esplicita il significato politico-sociale della sua riflessione:

Questa dottrina giova alla vita sociale in quanto insegna a non odiare, a non disprezzare, a non deridere nessuno, a non adirarsi con nessuno, a non invidiare nessuno. Inoltre, in quanto insegna che ciascuno si contenti delle sue cose e sia d'aiuto al prossimo, non per pietà femminile, per parzialità o per superstizione, ma solo sotto la guida della ragione [...]. Questa dottrina, infine, giova pure non poco alla comune società, in quanto insegna in qual modo i cittadini devono essere governati e diretti, cioè, non affinché servano da schiavi, ma affinché compiano liberamente ciò che è meglio⁸⁵.

Negli anni '20 non si trattava di un discorso puramente teorico: l'impegno del nascente stato sovietico nella costruzione della “nuova umanità” costringeva infatti a riflettere sul significato e il ruolo della morale e sulla costruzione di nuove regole fondate su principi materialistici oggettivi⁸⁶. Aksel'rod, come abbiamo già osservato, partecipava attivamente alla discussione pubblica su questi temi. Non sorprende perciò che dichiarasse nel suo articolo del 1925:

Una concezione oggettiva dell'essere umano e della sua condotta porta a una valutazione corretta e tollerante di tutte le azioni umane e dall'intera dottrina segue che la correzione sia dell'individuo sia della società è possibile non attraverso l'impotente indignazione morale, ma attraverso quegli interventi di influenza e contrasto che derivano dalla conoscenza delle cause dell'insorgenza di atti anti-morali e anti-sociali⁸⁷.

Anche il giudizio sulle eventuali implicazioni fatalistiche dell'identificazione di

83 *Ibidem*.

84 Ivi, p. 161.

85 Spinoza, *Etica* II, p49 scol.; tr. it. cit., p. 1313.

86 Oltre agli interventi della stessa L.I. Aksel'rod, negli anni '20 si registrano moltissime pubblicazioni su temi morali. Per es. A. Kollontaj, *Pis'ma k trudjaščejšja molodeži*, in “*Molodaja gvardija*”, 1922, 1-2, pp. 136-145; E.A. Preobraženskij, *O morali i klassovyh normach*, Gos. Izd.-vo, Moskva-Petrograd 1923; A.V. Lunačarskij, *Moral's marksistskoj točki zrenija*, Proletarij, Char'kov 1925; Ja.S. Rozanov, *Marksizm i etika. Sbornik statej*, izd. 2-oe, Gos. Izd.-vo Ukrainy, Kiev 1925; E.M. Jaroslavskij, *Kakim dolžen byt' kommunist. Staraja i novaja moral'. Sbornik*, Molodaja gvardija, Moskva-Leningrad 1925; Id., *Moral' i byt' proletariata v perechodnyj period*, Priboj, Leningrad 1926; V.I. Lenin, *O morali*, Gos. Izd.-vo, Moskva-Leningrad 1926.

87 L.I. Aksel'rod, *Spinoza i materializm*, cit., p. 161-162.

libertà e necessità varia a seconda che si consideri l'orizzonte individuale o sociale. Proprio qui, secondo Aksel'rod, si manifesta la differenza ultima tra la concezione di Spinoza e quella marxista:

La libertà in Spinoza si riduce in ultima istanza al dominio dell'intelletto sugli affetti, cioè su ciò che si chiama comunemente il mondo sensibile dell'essere umano; la libertà secondo il materialismo dialettico consiste nei risultati raggiunti dall'attività creativa che cambia e assoggetta l'ambiente, dal quale è determinata la vita interiore dell'individuo e la sua libertà. Nel primo caso la conoscenza della necessità conduce l'individuo alla passiva contemplazione interiore; nel secondo la conoscenza della necessità è condizione per l'attività diretta al cambiamento della realtà esterna, dalle cui condizioni è determinata la libertà individuale⁸⁸.

Prendendo le mosse dall'affermazione di una "stoica" libertà interiore, Spinoza finiva coll'approdare alla dissoluzione dell'individuo nella Divinità. Proprio a questo proposito Aksel'rod tornava a citare l'osservazione di Schelling a cui aveva già fatto ricorso più volte, fin dalla dissertazione su Tolstoj, in cui si mostra "con profondità, acutezza e semplicità classica" che l'ideale mistico della negazione di sé è non solo irraggiungibile ma anche indesiderabile, poiché "l'assorbimento totale nell'abisso della Divinità" si rivela in ultimo sinonimo di schiavitù⁸⁹. Aksel'rod concludeva che proprio il sentimento religioso che permeava profondamente Spinoza, legato alle sue origini e alla sua educazione, aveva condannato il suo sistema all'impossibilità di trarre dal riconoscimento del determinismo universale le conclusioni rivoluzionarie che ne avrebbe tratto il marxismo: "invece di conoscere le leggi della natura per soggiogarla e raggiungere così la libertà possibile, le leggi della natura si conoscono allo scopo di una riconciliata sottomissione a esse, consapevole e quieta"⁹⁰. Per ribadire che, nonostante queste implicazioni etiche, era legittimo individuare in Spinoza importanti elementi di materialismo, Aksel'rod terminava il suo saggio con qualche riferimento al *Trattato Politico*, in cui Spinoza fonda l'analisi e previsione dei comportamenti umani sull'interesse materiale del soggetto, e il suo apprezzamento degli atomisti antichi nella famosa lettera a Boxel⁹¹, fonti che il "maestro" Plechanov aveva sempre ignorato, fondando la sua interpretazione materialista di Spinoza proprio sull'*Etica*.

L'articolo di Aksel'rod generò un dibattito intensissimo, che approfondì la contrapposizione che si stava delineando tra i "meccanicisti", tra i quali si posizionava la stessa autrice, e i "deborinisti". Mentre i primi privilegiavano le scienze naturali e ritenevano che il marxismo dovesse accogliere i loro risultati invece di interpretarli secondo i propri schemi teorici, i secondi difendevano invece la tradizione della dialettica hegeliana e il ruolo della filosofia. In un dibattito che aveva come posta in gioco non soltanto la "verità" della teoria, ma anche, molto concretamente, l'affermazione di un gruppo sull'altro nel nuovo apparato istituzionale sovietico, i deborinisti accusavano gli avversari di ricadere nel materialismo meccanicista che gli stessi Marx ed Engels avevano criticato, appoggiandosi in questo anche alla pubblicazione de *La dialettica della natura* di Engels proprio nel 1925⁹²; i meccanicisti

88 Ivi, p. 164.

89 *Ibidem*.

90 Ivi, p. 165.

91 I riferimenti sono al *Tractatus Politicus*, VII, 4 e VIII, 31 e Epistola a Hugo Boxel, *Opera Posthuma*, LX NS; LVI G.

92 F. Engels, *Dialektika prirody*, in *Archiv K. Marksa i F. Engel'sa*, Gos. Izdat., Moskva-Leningrad

attaccavano invece i deborinisti in quanto neo-hegeliani, costretti a imporre alla realtà vuoti modelli concettuali, invece di analizzarla con vero metodo scientifico⁹³.

La polemica tra “deborinisti” e “meccanicisti” esplose nel 1926 con particolare clamore, sia nelle discussioni pubbliche, sia sulla stampa. Di fronte alle accuse di “revisionismo” che ripetutamente comparvero contro di lei, Aksel’rod pubblicò sulla rivista “Krasnaja nov” una risposta netta e bellicosa dal titolo *Ora basta!*. Sulla dibattuta questione del materialismo di Spinoza, Aksel’rod sottolineava qui ancora una volta che Plechanov aveva sempre evidenziato le “vesti teologiche” che ne facevano parte. Invece i “deborinisti”, anche detti “dialettici”, si dimostravano in questo caso affatto “meccanicisti” perché, invece di considerare il pensiero di Spinoza come espressione del suo tempo, si limitavano a confrontarlo meccanicamente con il marxismo⁹⁴. Alla loro rozza identificazione di spinozismo e materialismo, Aksel’rod opponeva una più puntuale e informata rassegna di testi spinoziani, a partire dalla lettera di Spinoza a Oldenburg in cui il filosofo dichiara:

Io [...] sostengo che Dio, come si dice, è causa immanente di tutte le cose, e non transitiva: con Paolo – e forse anche con tutti gli antichi filosofi, benché in altro modo, e oserei dire anche in accordo con tutti gli Ebrei, per quanto sia lecito congetturare da alcune tradizioni, sia pure adulterate in molte maniere – affermo che tutte le cose sono in Dio e si muovono in Dio. Tuttavia, coloro che ritengono che il fondamento del *Trattato teologico-politico* sia l’identità di Dio e Natura (che intendono come massa o materia corporea), sono totalmente fuori strada⁹⁵.

Quanto alla propria interpretazione di Spinoza, Aksel’rod ribadiva che era rimasta la stessa dalla polemica del 1901, quando aveva rimproverato Berdjaev di combinare “la teoria marxiana con l’idealismo sfrenato di Platone e con la parte *mistico-cristiana* (l’amore intellettuale per dio – *amor dei intellectualis*) nella dottrina di Spinoza”⁹⁶. Con ciò Aksel’rod dimostrava che già allora, quando le sue posizioni erano state approvate da Plechanov, aveva sottolineato gli aspetti teologici dello spinozismo.

Ma la polemica tra Aksel’rod e i “meccanicisti” da una parte e Deborin e i “dialettici” dall’altra stava diventando ben più profonda e con implicazioni assai più ampie della semplice divergenza di interpretazione su Spinoza. Lo osservava Nikolaj Karev su “Krasnaja nov” nel 1927, l’anno – come abbiamo già ricordato – delle celebrazioni per il 250° anniversario della morte di Spinoza:

1925; A.M. Deborin, *Engel’s i dialektičeskoe ponimanie prirody*, in “Pod znamenem marksizma”, 1925, 10-11, pp. 5-46.

93 Sul dibattito, cfr. Y. Yakhot, *The Suppression of Philosophy in the USSR (The 1920s & 1930s)*, Mehring Books, Oak Park 2012; E.V. Mareeva, *Metodologičeskie predposylki spora L. Aksel’rod i A. Deborina o Spinoze*, in N.V. Guseva (ed.), *Dialektičeskoe myšlenie i fenomen metodologičeskich issledovanij v razvitii nauki*, Kazachstansko-Amerikanskij svobodnyj universitet, Ust’-Kamenogorsk 2017, pp. 142-155; S. Tagliagambe, *Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*, Loescher, Torino 1979, pp. 103-159.

94 L.I. Aksel’rod, *Nadoelo!*, in “Krasnaja nov”, 1927, 3, p. 172.

95 Lettera di Spinoza a Oldenbrug, XXI OP/NS – LXIII G; tr. it. di A. Sangiacomo, in B. Spinoza, op. cit., p. 2177.

96 L.I. Aksel’rod, *Nadoelo!*, cit., p. 177. La citazione è da Id., *Filosofskie očerki*, cit., p. 122. Le stesse considerazioni sono riportate in Id., *Otvet na “Naši raznoglasija” A. Deborina*, in “Krasnaja nov”, 1927, 5, pp. 154-155, in risposta alla polemica condotta da G. Dmitriev, *Filosofija Spinozy i dialektičeskij materializm*, in “Pod znamenem marksizma”, 1926, 9-10, pp. 26-42.

le nostre discussioni su Spinoza sono già passate al livello in cui non sono più discussioni soltanto su questa o quella valutazione di questo o quel fenomeno o fatto storico particolare, ma rappresentano discussioni sul *carattere del nostro materialismo*, su alcune questioni fondamentali della concezione del mondo marxista⁹⁷.

Per questo Karev riteneva necessario respingere con forza l'interpretazione di Aksel'rod, secondo cui Spinoza non sarebbe stato soltanto genericamente "figlio del suo tempo" nell'esposizione del suo pensiero – il che sarebbe una semplice banalità – ma avrebbe inteso la sostanza come la conformità a leggi, cioè "qualcosa di diverso dalla materia in linea di principio"⁹⁸. Con ciò, come osservò Deborin di lì a poco, la definizione di materialismo diveniva così ampia da comprendere tutti, "marxisti, positivisti, machisti e idealisti in generale"⁹⁹ e la sedicente "Ortodosso" si trovava pericolosamente vicina a Bogdanov, avversario di Lenin e di tutti i marxisti davvero "ortodossi", tornato a essere negli anni '20 l'"eretico" per eccellenza¹⁰⁰.

Il saggio di Deborin *Revisionismo sotto la maschera dell'ortodossia*, comparso in tre parti su "Pod znamenem marksizma" tra il 1927 e il 1928, segnò la condanna di Ljubov' Aksel'rod. La discussione sull'interpretazione di Spinoza occupava l'intera prima sezione. Se Aksel'rod sosteneva la fondamentale coerenza della sua visione dello spinozismo, Deborin invece riteneva che si trattasse di un vero e proprio tradimento:

Se ancora nei *Saggi filosofici*, nonostante alcune esagerazioni e scorrettezze, nel complesso si trovava nel giusto, poiché seguiva Plechanov nell'interpretazione dello spinozismo, oggi invece è caduta completamente sotto l'influenza degli storici *idealisti* della filosofia e con loro distorce spudoratamente la teoria del grande pensatore, strappando dalle mani del marxismo una delle sue armi più importanti e con ciò indebolendo e spaccando il fronte marxista¹⁰¹.

Deborin, egli stesso ebreo, non esitava a definire "sionista" la lettura di Spinoza a partire dalle sue origini ebraiche: invece di considerare in modo concreto il contesto economico e sociale e vedere in Spinoza l'ideologo di una classe, Aksel'rod si accontentava infatti di generiche contrapposizioni tra "popoli cristiani" e "popolo ebraico"¹⁰². L'unica interpretazione possibile dello spinozismo, corretta dal punto di vista marxista, per Deborin consisteva nel sostenere "che la sostanza di Spinoza è natura, il che tradotto nella lingua moderna significa *materia*, e che *l'estensione e il pensiero sono due attributi della medesima sostanza*, cioè della stessa *materia*"¹⁰³.

Di fronte agli attacchi dei deborinisti e al loro crescente potere, i meccanicisti organizzarono il 19 dicembre 1927 un dibattito pubblico nella sala del teatro Mejerchol'd a Mosca, sul tema "Le questioni radicali del materialismo dialettico". Nonostante i deborinisti si fossero rifiutati "di affiggere manifesti per la città insieme ai meccanicisti, poiché i problemi fondamentali del marxismo in generale non sono tema per una disputa di questo tipo, senza menzionare che la partecipazione era aperta a *tutti*,

97 N. Karev, *Spinoza i materializm*, cit., p. 193.

98 Ivi, p. 195.

99 A.M. Deborin, *Revizionizm pod maskoj ortodoksii*, in "Pod znamenem marksizma", 1927, 9, p. 19.

100 Cfr. ivi, pp. 23-25.

101 Ivi, p. 13.

102 Ivi, p. 27.

103 Ivi, p. 39.

compresi i borghesi e i loro ideologi”¹⁰⁴, la partecipazione fu tale che la discussione proseguì fino a tarda notte. La rottura definitiva maturò tra il 1928, quando i meccanicisti abbandonarono la *Società dei materialisti militanti*, e il 1929, quando i deborinisti occuparono saldamente tutte le posizioni cruciali dell’apparato ideologico, prima di venire a loro volta liquidati di lì a pochi mesi dalla nuova ortodossia staliniana che conìò per loro l’imbarazzante etichetta di “idealisti menscevizzanti”. Benché sottoposta a critiche sempre più radicali da parte dei deborinisti¹⁰⁵, Ljubov’ Aksel’rod finì col dividerne la condanna: agli uni e agli altri venne in ultimo rimproverato di aver ripetuto gli errori di Plechanov e di non aver “*compreso e fatto proprio* in alcun modo *il leninismo in filosofia*”¹⁰⁶.

Da quel momento Ljubov’ Aksel’rod scivolò nell’ombra. Nel 1930 comparve sulla rivista “*Katorga i ssylka*” il saggio autobiografico a cui abbiamo già fatto riferimento, espansione di un discorso tenuto alla “Sezione per lo studio del movimento rivoluzionario tra gli ebrei presso la società dei prigionieri politici”, seguito poi da qualche articolo di estetica e critica letteraria¹⁰⁷. Il suo ultimo volume apparve nel 1934, dedicato al confronto tra la dialettica di Hegel e quella di Marx, tema di tante accese discussioni nel decennio precedente. Qui, ancora una volta, Spinoza compare con la sua definizione di sostanza, a proposito della questione della casualità, che si può dare esclusivamente “in una serie di cause ed effetti o nel rapporto reciproco di tali serie, in altre parole, *all’interno del cosmo*”, mentre il problema risulta superato e risolto se si considera la sostanza in quanto tale. Osservava Aksel’rod: “Secondo Spinoza, la sostanza è unica e in quanto unica non ha un’altra sostanza da cui sia determinata. E perciò la sostanza come unico punto di partenza deve essere definita come *causa sui*”¹⁰⁸. A sottolineare, ancora una volta, la sua coerenza personale e il suo accordo con i padri fondatori del marxismo, Aksel’rod menzionava a questo proposito un suo passaggio dai *Saggi filosofici* del 1906 fondamentalmente concorde con la *Dialettica della natura* di Engels “pubblicata circa vent’anni dopo i miei *Saggi*”¹⁰⁹. Ma sulla rivista “*Pod znamenem marksizma*” lo stesso Mark Mitin, esponente di spicco della nuova ortodossia staliniana, criticò Aksel’rod per non aver colto i contributi dei classici del marxismo, soprattutto di Lenin, e aver frainteso lo stesso Hegel¹¹⁰. La pubblicazione del volume smentiva i cenni di autocritica che Mitin dichiarava di aver colto nell’ultimo intervento di Ljubov’ Aksel’rod all’Istituto di filosofia dell’Accademia Comunista e il giudizio conclusivo era lapidario:

104 *Korennyje voprosy dialektičeskogo materializma*, in “*Pod znamenem marksizma*”, 1928, 1, p. 208. Si tratta di un resoconto assai parziale della discussione del 19 dicembre 1927. Cfr. Y. Yakhot, op. cit., pp. 35-36.

105 Cfr. per es. N. Karev, *L. Aksel’rod na puti ot materializma k pozitivizmu*, in “*Pod znamenem marksizma*”, 1928, 9-10, pp. 16-35; 1929, 2-3, pp. 1-15; V.F. Asmus, *L.I. Aksel’rod i filosofija*, in “*Pod znamenem marksizma*”, 1928, 9-10, pp. 36-63; M. Furščik, *Ob odnoj ‘zaščite’ dialektičeskogo materializma*, in “*Pod znamenem marksizma*”, 1928, 12, pp. 26-53.

106 *Itogi filosofskoj diskussii. Rezoljucija Bjuro jačejki IKP F. i E. ot 29 dekabnja 1930 g.*, in “*Pod znamenem marksizma*”, 1930, 10-12, p. 23.

107 L.I. Aksel’rod, *Iz moich vospominanij*, cit., pp. 22-42; Id., *Proletarskoje iskusstvo i klassiki*, in “*Novyj mir*”, 1931, 3, pp. 147-166; Id., *K voprosu o mirovozzrenii Ščedrina*, in “*Literaturnoe nasledstvo*”, 1933, 11-12, pp. 533-544.

108 Id., *Idealističeskaja dialektika Gegelja i materialističeskaja dialektika Marksa*, Socekgiz, Moskva-Leningrad 1934, p. 65.

109 *Ibidem*, nota.

110 M. Mitin, *Aksel’rod. “Idealističeskaja dialektika Gegelja i materialističeskaja dialektika Marksa”*, in “*Pod znamenem marksizma*”, 1934, 6, pp. 178-186.

Non intendiamo affatto dire che L.I. Aksel'rod non possa più dare nulla nel campo della filosofia. Anzi, siamo certi del contrario. Tuttavia un nuovo periodo creativo può e deve iniziare soltanto a condizione del superamento delle proprie vecchie, errate posizioni dal punto di vista della tappa leninista nello sviluppo della filosofia marxista. Soltanto a questa condizione la penna pungente e l'acuto pensiero di L.I. Aksel'rod, che hanno portato un tempo colpi assai duri all'idealismo, a Berdjaev, ai mistici ecc., potranno ancora servire il socialismo, il marxismo-leninismo, la nostra concezione del mondo, il nostro strumento ideologico. E che cosa ci può essere di più alto e più bello!¹¹¹

L'invito non fu accolto. Mentre le pagine di "Pod znamenem marksizma", tra il 1931 e il 1932, si riempirono di "pentimenti" e "autocritiche" e lo stesso Deborin ammise, tra l'altro, di essersi lasciato influenzare dagli "errori" di Plechanov nell'interpretazione di Feuerbach e Spinoza¹¹², Ljubov' Aksel'rod tacque. Le celebrazioni del 300° della nascita di Spinoza, nel 1932, rappresentarono l'occasione per un'ulteriore serie di attacchi "su due fronti". Nell'indirizzo inaugurale della riunione dedicata all'anniversario spinoziano, il vicepresidente dell'Accademia Comunista dichiarò:

Dobbiamo colpire con grande decisione i tentativi di deformazione grossolana della teoria di Spinoza da parte sia dei meccanicisti, sia degli idealisti mensevizzanti. I primi cercano di ricondurre tutto il suo materialismo al "determinismo", arrivando a dire che Spinoza è stato un "pensatore profondamente religioso" (Aksel'rod), mentre i secondi, seguendo Plechanov, cercano al contrario di rappresentare Spinoza quasi come l'antenato del materialismo dialettico, e il materialismo di Marx e Engels come una semplice "variante dello spinozismo"¹¹³.

Nel suo contributo alla sezione dedicata all'anniversario in "Pod znamenem marksizma" Mitin dichiarò che nelle posizioni di Aksel'rod su Spinoza non c'era "né una briciola di marxismo, né una briciola di materialismo"¹¹⁴.

Poco sappiamo di Ljubov' Aksel'rod da quel momento in avanti. Nel 1943 la troviamo tra gli ospiti del centro di cure e di riposo "Uzkoe", vicino a Mosca, che riapriva allora come "Sanatorio dell'Accademia delle Scienze dell'URSS" dopo due anni in cui era stato trasformato in ospedale militare. Sul "libro dei commenti e dei suggerimenti" degli ospiti, "il dottore in filosofia L.I. Aksel'rod-Ortodoks non aveva potuto *non esprimere la sua ammirazione per l'organizzazione e l'ordine, tanto più tenuto conto delle difficili condizioni del periodo di guerra*"¹¹⁵. Nonostante le critiche e gli attacchi di cui era stata costante oggetto almeno fino agli anni '30, sembra di poter dire che Aksel'rod godesse ancora di qualche riconoscimento. Il 5 febbraio 1946 morì a Mosca, di morte naturale.

111 Ivi, p. 186.

112 Cfr. Y. Yakhot, op. cit., pp. 84-95.

113 M. Savel'ev, *K jubileju Spinozy*, in "Pod znamenem marksizma", 1932, 11-12, pp. 151-152. Sul primo numero del 1932 era comparso un saggio rivolto proprio alla critica delle interpretazioni spinoziane dei due schieramenti teorici entrambi sconfitti (V. Vandek, V. Timosko, *Kritika ocenki mechanistami i men'shevistvujuščimi idealistami filosofii Spinozy*, in "Pod znamenem marksizma", 1932, 1-2, pp. 128-159).

114 M. Mitin, *Spinoza i dialektičeskij materializm*, in "Pod znamenem marksizma", 1932, 11-12, p. 177.

115 N.A. Trubeckaja, *"Prijut spokojstvija, trudov i vdochnoven'ja": listaja stranicy 100-letnej istorii sanatorija "Uzkoe" FNKC RR. Istoričeskij al'manach*, Moskva 2022, p. 38. L'informazione è riportata anche nel sito che Frederick Choate ha dedicato a L.I. Aksel'rod, url: <http://sovlit.org/lia/index.html> (ultima visita 5 agosto 2023).

La sua vicenda biografica testimonia una fondamentale coerenza, la stessa della sua lettura di Spinoza, che si snodò attraverso i decenni tormentati della storia russa di inizio '900 mantenendo fede all'interpretazione del materialismo come metodo di studio delle leggi che regolano la natura, la storia, la conoscenza e la morale degli esseri umani. L'affermarsi della rigida ortodossia staliniana in Unione Sovietica condannò all'oblio il pensiero della filosofa che aveva scelto di firmarsi "Ortodosso" senza però rinunciare al "pensiero vivo, attivo e indipendente" e all'"amore per la verità" che, secondo lei, dovevano essere propri a chiunque pretenda di praticare la filosofia.

LINGUAGGIO, DENARO, IDEALE: LA LETTURA SPINOZISTA DI MARX IN IL'ENKOV

SIARHEI BIAREISHYK*

In questo articolo mostrerò come Eval'd Il'enkov, marxista e spinozista sovietico che negli anni '50 e '70 ispirò una reviviscenza del marxismo critico in Unione Sovietica e non solo, proponga una lettura specificamente spinozista di quella prima parte del *Capitale* di Marx che è dedicata alla merce e alla forma di denaro¹. Il'enkov propone di leggere la deduzione marxiana della forma di denaro dalla logica della merce come una “dialettica della trasformazione della cosa in simbolo, e del simbolo in segno”². Ma, sebbene la *Logica dialettica*, in cui Il'enkov propone questa lettura, contenga un solo capitolo dedicato a Spinoza, l'interpretazione ilienkoviana di Marx ruota, come mostrerò, intorno alla sua originale interpretazione della concezione spinoziana del “pensiero” e fa affidamento sulla teoria spinoziana del linguaggio³. Per avanzare questa tesi, Il'enkov elabora il concetto di “ideale”, che ricava da Marx ma che illustra facendo ricorso di preferenza a Spinoza. Il'enkov concepisce l'ideale sotto l'attributo del pensiero come una capacità attiva del corpo pensante, la quale si realizza, sotto l'attributo dell'estensione, nella modificazione della realtà esterna per mezzo del lavoro, con la mediazione del linguaggio e della simbolizzazione. Ma mentre la concezione spinoziana del linguaggio quale fonte di errore e di conoscenza inadeguata pone un ostacolo alla possibilità che della conoscenza adeguata si dia una rappresentazione simbolica, il concetto Il'enkoviano di “ideale” fornisce, attraverso Marx, una lettura della concezione spinoziana delle idee adeguate secondo cui queste sono costituite dall'attività pratica, simbolicamente mediata, del corpo pensante sotto l'attributo dell'estensione.

Nel seguito, esporrò la teoria spinoziana del linguaggio e dell'immaginazione con un occhio di riguardo per gli ostacoli che essa pone alla formazione di idee adeguate. Successivamente, illustrerò il modo in cui Il'enkov interpreta la teoria spinoziana del

* (University of Pennsylvania).

- 1 Sono grato ai partecipanti al seminario “Spinoza after Marx” alla University of Pennsylvania per aver sviluppato insieme a me le idee contenute in questo articolo. In particolare, i miei ringraziamenti vanno a Sam Samore, il cui contributo mi ha spinto a tornare sulla teoria del linguaggio di Spinoza in relazione a Marx.
- 2 E. Il'enkov, *Logica dialettica. Saggi di storia e di teoria*, tr. it. di F. Frassati, Edizioni Progress, Mosca 1978, p. 279.
- 3 Per una ricostruzione dello spinozismo di Il'enkov molto più ampia di quella offerta qui, si vedano: A. Maidansky, *The Ilyenkov triangle: Marxism in search of its philosophical roots*, in “Stasis”, vol. 5, n. 2, 2017, pp. 136-163; A. Maidansky, *Spinoza in Late-Soviet philosophy*, in “Studies in East European Thought”, vol. 74, n. 3, 2022, pp. 333-344.

pensiero, piuttosto che del linguaggio, prestando particolare attenzione al concetto di “ideale” – inteso come capacità attiva del corpo pensante – e mostrando come esso diventi operativo nella sua lettura di Marx e del suo distacco dalla tradizione della metafisica occidentale. Su questo sfondo sarà possibile leggere la derivazione marxiana della forma di denaro e del feticismo delle merci nei termini di una logica dell’ideale quale processo di simbolizzazione che comporta la possibilità di incrementare, così come di ridurre, la capacità attiva del corpo pensante. Infine, mi soffermerò sulla funzione transitoria dell’ideale e sulla sua modificazione specificatamente storica all’interno del modo di produzione capitalistico.

1. Linguaggio e pensiero in Spinoza

Prima di procedere alla lettura che ne propone Il’enkov, tratteggerò brevemente i contorni della teoria spinoziana del linguaggio. La distinzione principale che attraversa la teoria del linguaggio e della conoscenza adeguata di Spinoza è la cesura tra linguaggio e pensiero. Spinoza concepisce il pensiero e l’estensione come due attributi della sostanza che non si condizionano a vicenda. Scrive Spinoza: “Né il Corpo può determinare la Mente a pensare, né la Mente può determinare il Corpo al movimento o alla quiete, né a qualunque altra cosa”⁴. Spinoza colloca le parole – pronunciate o scritte – al livello dell’estensione: “Infatti, l’essenza delle parole e delle immagini è costituita soltanto dai movimenti corporei, che non implicano minimamente il concetto del pensiero”⁵. Le parole, come le immagini, sono formate da associazioni di affezioni del corpo: “chiameremo immagini delle cose le affezioni del Corpo umano, le idee delle quali rappresentano i Corpi esterni come a noi presenti, [...] [e] quando la Mente contempla i corpi in tal modo, diremo che essa immagina”⁶. Dal momento che, come osserva Spinoza, “non posso dire una cosa se non la ricordo”⁷, il passaggio dalle semplici immagini alle parole comporta le funzioni della memoria e dell’abitudine. Attraverso l’abitudine e la memoria, le affezioni a cui è sottoposto il corpo sono messe in connessione, formando “una certa concatenazione di idee che implicano la natura delle cose che sono al di fuori del Corpo umano, concatenazione che nella Mente avviene secondo l’ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano”⁸.

L’associazione di immagini per abitudine e memoria, da cui prende origine il linguaggio, non fa affidamento sulla similitudine tra le immagini che vengono messe in connessione. Ciò vale a dire, secondo una famosa tesi di Ferdinand de Saussure, che il nesso tra significante e significato non implica alcuna relazione apodittica⁹. Come osserva Spinoza, “dal pensiero della parola *pomum* un Romano passa immediatamente al pensiero di un frutto che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato, né qualcosa di comune se non che il Corpo dello stesso uomo è stato affetto spesso da queste due cose”¹⁰. Nella misura in cui le affezioni del corpo sono le stesse che le idee

4 B. Spinoza, *Etica* III, p2, PGreco, Milano 2010 [d’ora in avanti *E*].

5 Ivi, II, p49 scol.

6 Ivi, II, p17 scol.

7 Ivi, III, p2 scol.

8 Ivi, II, p18 scol.

9 Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 140.

10 *E*, II, p18 scol.

della mente, questa trattazione del linguaggio all'insegna dell'immaginazione indica un passaggio tra idee e immagini, che non è affatto un passaggio di tipo causale. Come osserva Pierre-François Moreau, “Il linguaggio ha quindi di particolare che esso non collega solamente un'idea e un'immagine. Esso collega un'idea e *due* immagini”¹¹. Ciò vale a dire che una modificazione del corpo (ad es. *pomum*) è connessa per abitudine a un'altra modificazione del corpo differente da questa (ad es. il frutto). Poiché il processo di immaginazione comporta in potenza una conoscenza inadeguata – laddove il collegamento tra immagini non corrisponde al collegamento tra idee adeguate – la concezione spinoziana del linguaggio è allo stesso tempo una critica programmatica del linguaggio stesso. Come osserva Spinoza, infatti, “[l]'idea di ciascuna affezione del Corpo umano non implica una conoscenza adeguata del corpo esterno”¹² e, inoltre, “le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni”¹³. Ridurre un'idea al collegamento tra immagini, fa notare Spinoza, equivale a trattare le idee come “mute pitture in un quadro”¹⁴. Un tale mossa soggiace ad esempio alla critica spinoziana degli universali quali “uomo, cavallo, cane”, i quali non possono cogliere le singolarità dei corpi, dal momento che ne cancellano le differenze. Ciò significa, come osserva Moreau, che la formazione degli universali “permette di concentrare in una parola un'immagine inadeguatamente affermata di un gran numero di esseri singolari, i quali soli sono reali nel senso stretto del termine”¹⁵. Di conseguenza, argomenta Spinoza, noi “confondiamo gli universali con i singolari e gli enti di ragione e astratti con i singolari”¹⁶. Il linguaggio, insomma, così come ogni processo di simbolizzazione basato sul collegamento di immagini, è costantemente minacciato dalla possibilità di conoscenza inadeguata. È questa, osserva Spinoza, la causa della maggior parte degli errori, giacché “la maggior parte degli errori consistono soltanto in questo, che cioè non applichiamo in modo giusto i nomi alle cose”¹⁷. Si pone allora la seguente domanda: qual è la funzione della simbolizzazione rispetto alla produzione di conoscenza adeguata? È possibile una conoscenza adeguata attraverso il *medium* del linguaggio?

Come sosterrò, Il'enkov fa propria la teoria spinoziana del linguaggio, rispondendo positivamente alla domanda appena posta. Il'enkov dimostra inoltre che lo stesso processo di simbolizzazione, seppur di ostacolo alla conoscenza adeguata, è anche la sua condizione di possibilità. Questo argomento rimane latente per quanto riguarda Spinoza direttamente, ma viene esposto da Il'enkov nel contesto della sua disamina del concetto di “ideale”, che egli svolge congiuntamente alla lettura di Spinoza e di Marx. Il'enkov sottolinea che il “pensiero come tale” è un'astrazione: “Esistono realmente non il pensiero e [l'estensione] [in] se stessi, ma soltanto i corpi della natura, legati dalle catene dell'azione reciproca”¹⁸. Egli osserva come il pensiero sia inseparabile da un corpo realmente esistente: “Il *pensiero* è una proprietà, un modo di esistere del corpo, così come

11 “Le langage a donc ceci de particulier qu'il ne relie pas seulement une idée et une image. Il relie une idée et *deux* images” (P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris 1994, p. 321).

12 *E*, II, p25.

13 *Ivi*, II, p16 cor. II.

14 *Ivi*, II, p49 scol.

15 “Permet de concentrer sur un mot une image inadéquatement affirmée d'un grand nombre d'êtres singuliers, qui sont seuls réels au sens strict” (P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 312).

16 *E*, II, p49 cor. e scol.

17 *Ivi*, II, p47 scol.

18 *E*. Il'enkov, *op. cit.*, p. 32.

la sua estensione, vale a dire la sua configurazione spaziale e la sua posizione in mezzo agli altri corpi”¹⁹. Nella misura in cui tanto il pensiero quanto l’estensione sono espressione dell’azione reciproca di corpi realmente esistenti, osserva Il’enkov, è “l’infinita [n]atura” che “si estende nello spazio, ed insieme pensa”²⁰. La caratteristica essenziale del pensiero è il suo essere *attività* del corpo pensante, la quale si esprime allo stesso tempo come attività nell’estensione. Tra il corpo esteso e il pensiero non vi è alcun rapporto di causalità poiché, sostiene Il’enkov, il pensiero “non è il prodotto dell’atto, ma l’atto medesimo, considerato nel momento in cui si compie, come, ad esempio, il camminare è il modo di agire delle gambe e il suo ‘prodotto’ è lo spazio percorso”²¹. Di conseguenza, conclude Il’enkov, “[s]e il corpo pensante resta passivo, non è più un corpo pensante, ma semplicemente un corpo. Se invece agisce, non lo fa *sul* pensiero perché la sua stessa azione rappresenta il pensiero”²². La capacità attiva del corpo pensante è una manifestazione specifica del potere di auto-attuazione che ha la natura: “L’intersezione e la combinazione di una [pluralità] di catene [causali] in un caso può condurre alla comparsa di un corpo pensante, ma in un altro caso semplicemente di un corpo, di una pietra, di un albero, e via dicendo”²³. Ecco perché la funzione del pensiero può essere colta solo attraverso il sistema di interazioni nella sua interezza, tanto da poterne concludere con Spinoza che il “corpo pensante [è la] natura nel suo tutto”²⁴.

Quando Il’enkov descrive il pensiero come un’attività, dobbiamo già rilevare la grande distanza che intercorre tra questa capacità del corpo pensante e gli affetti passivi che sono il risultato degli incontri esterni a cui tale corpo è sottoposto. Secondo la metafisica del corpo pensante di Il’enkov, quindi, diviene possibile concepire un’altra modalità di simbolizzazione la cui natura non è passiva, bensì attiva. Per poter sondare più in profondità la proprietà attiva del pensiero, Il’enkov fa riferimento alla necessità di concepire una modalità di interazione attiva del corpo rispetto ad altri corpi. Il’enkov sostiene che il corpo pensante “delinea (costruisce) attivamente la forma (traiettoria) del suo movimento nello spazio in conformità con la forma (con la configurazione e la posizione) di *un altro corpo*, accordando la forma del suo movimento (della sua azione) con la forma di quest’altro corpo, *qualunque* esso sia”²⁵. Il grado di questa capacità attiva corrisponde al grado di “perfezione” di un corpo pensante. Come osserva Spinoza, quanto più il corpo è complesso, tanto maggiore è la sua capacità di essere affetto da vari incontri, e “[c]iò che dispone il Corpo umano in modo tale che possa essere affetto in molti modi e che lo rende atto a modificare in molti modi i Corpi esterni, è utile all’uomo”²⁶; di conseguenza, “[q]uanto più il Corpo è reso atto a queste cose, tanto più la mente è resa atto a percepire”²⁷. Il’enkov radicalizza questo ragionamento, ipotizzando che il massimo grado di perfezione – la massima capacità attiva del pensiero – consista nel minimo di forme di azione predefinite e nella massima plasticità di adattamento alle forme degli incontri di altri corpi: “non avendo dentro di sé nemmeno

19 Ivi, p. 31.

20 Ivi, p. 32.

21 Ivi, p. 34.

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 54.

24 Ivi, p. 53.

25 Ivi, p. 46.

26 *E*, IV, p38.

27 Ivi, IV, p38 dim.

uno schema di azione già pronto”, scrive Il'enkov, la “cosa pensante” “agisce in accordo con qualsiasi schema che in un dato momento le viene dettato dalla forma e dalla combinazione di altri corpi [...] al di fuori [di essa]”²⁸. La forma di attività specifica del corpo pensante è dunque la sua *universalità* – una capacità di adattarsi a varie forme di incontri e di muoversi adeguatamente tra queste. L'attività al livello dell'estensione è, allo stesso tempo, il processo di simbolizzazione – l'agire secondo schemi acquisiti, ma non predefiniti, che incrementano la capacità attiva del corpo. Contro la tesi del parallelismo tra pensiero ed estensione, Il'enkov propone una concezione dell'attività come *locus* tanto dell'identità quanto della dissimmetria dei due attributi: l'attività al livello dell'estensione si manifesta come pensiero, il che significa anche che il corpo esteso inattivo o passivo non partecipa necessariamente del pensiero²⁹.

2. Marx e Spinoza: l'ideale come attività storica

Nella ricostruzione appena fornita, Il'enkov offre un argomento metafisico, un caso-limite dell'infinito potenziale di attività di un corpo pensante. Per i corpi realmente esistenti, l'attività potenziale è circoscritta dalle catene causali che danno loro origine. L'attività del corpo pensante, cioè, è modificata per abitudine e dalla memoria nel corso dell'individuazione del corpo – nello specifico, dalla memoria culturale e dalle abitudini sociali transgenerazionali, oltre che dalle forme di interazione socialmente valide e storicamente determinate. Secondo Il'enkov, l'idea spinoziana del corpo pensante come attività che trova espressione tanto nell'attributo del pensiero quanto in quello dell'estensione è stata compresa per la prima volta da Marx e da Engels – un momento che segna anche il loro distacco da Hegel. Per Marx, osserva Il'enkov, “[p]ensa soltanto l'uomo che si trova in unione con la società”, e quando è “sottratto all'intreccio dei rapporti sociali”³⁰ l'uomo pensa non più di quanto, secondo Spinoza, il corpo possa agire. In altre parole, l'attività sociale dell'umanità produce quelle forme socialmente valide del pensiero che vengono riprodotte insieme alla realtà sociale abitata dai corpi pensanti. Il distacco di Marx da Hegel poggia sull'intuizione spinoziana per cui “le categorie e gli schemi dialettici, resi manifesti nel pensiero da Hegel”, corrispondono alle forme del pensiero che riflettono le forme sociali dell'attività oggettiva dell'essere sociale. La portata di questa attività è determinata dallo sviluppo della cultura e delle forze produttive della società, manifestandosi nella forma attiva della capacità umana di trasformare il mondo che si ha davanti.

Secondo Il'enkov, per cogliere il processo di trasformazione dell'attività dell'uomo in forme logiche è determinante la categoria di “ideale”, che Hegel aveva anticipato e che Marx ed Engels hanno poi riadattato. Innanzitutto, l'ideale riguarda l'aspetto attivo del rapporto dell'uomo pensante con la natura³¹. Esso designa “[la rappresentazione]”³²

28 E. Il'enkov, op. cit., p. 51.

29 Per una critica particolarmente acuta della ricezione dei due attributi spinoziani nella forma di un parallelismo, si veda in particolare C. Jaquet, *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Mimesis, Milano 2014, pp. 18-30.

30 E. Il'enkov, op. cit., pp. 256-257.

31 Cfr. *ivi*, p. 259.

32 Qui, come in seguito, renderò il termine russo *obraz* con “rappresentazione”. Questo termine ha la stessa connotazione dell'inglese *form* [e dell'italiano “forma”, *N.d.T.*], ma deve essere tenuto

soggettiva della realtà oggettiva, cioè il riflesso del mondo esterno nelle forme di attività dell'uomo, nelle forme della sua coscienza e della sua volontà"³³. Questa rappresentazione del mondo esterno “sorge nel corpo pensante [...] come prodotto e forma della trasformazione attiva della natura ad opera del lavoro delle generazioni che si sono succedute l'una all'altra nel corso dello sviluppo storico”³⁴. Il'enkov utilizza il concetto di “corpo pensante” tratto dal pensiero di Spinoza per rimarcare la posizione di Marx nel suo distacco da Hegel – il quale aveva scambiato le forme dello sviluppo del mondo esterno per leggi universali del pensiero – così come dal vecchio materialismo – il quale vedeva l'uomo come parte della natura, ma non come prodotto della storia e della trasformazione della natura attraverso il lavoro. L'ideale coglie, quindi, la capacità del corpo pensante di produrre forme del pensiero – ciò che Kant considerava “forme *a priori* dell'appercezione” e che Hegel trattava come leggi dialettiche dello sviluppo del pensiero – attraverso il suo incontro con il mondo e la sua trasformazione di esso. In Marx ed Engels, queste forme non sono più intese come strutture del pensiero transitorie o *a priori*, bensì come prodotti dello sviluppo storico risultanti dalla “trasformazione [pratica oggettiva della natura] da parte dell'uomo, della società”³⁵. L'ideale, per Il'enkov, diviene il terreno di indagine dell'attività dell'umanità sociale – un'attività che è interamente oggettiva, materiale – nel suo rapporto con la riproduzione sociale delle forme del pensiero, la quale si basa sulle forme coerenti della trasformazione della natura attraverso il lavoro sociale.

È importante notare che Il'enkov considera il concetto di ideale, a differenza del linguaggio, specificatamente sotto l'attributo del pensiero. L'ideale, cioè, è una manifestazione dell'attività nel pensiero; al livello dell'estensione esso si manifesta come attività del corpo, ma questa attività non coincide con esso: “l'essere *materiale* dell'ideale non è l'ideale stesso, ma soltanto *la forma del suo esprimersi nel corpo organico dell'individuo*”³⁶. Per esempio, come osserva Marx, il processo di produzione fornisce un oggetto materiale di consumo nella sua forma esterna, ma il consumo, in quanto fine dato della produzione, pone questo oggetto materiale *idealmente*, come bisogno o desiderio già presupposto nella produzione. “Nella natura in sé, ed anche nella natura dell'uomo come essere biologico, l'ideale non c'è”³⁷, osserva Il'enkov. Così, la forma della brocca non è implicita nella composizione chimica dell'argilla di cui essa è fatta; è solo nella misura in cui l'uomo, in quanto essere sociale, allena i suoi organi attraverso l'attività ripetuta che il vasaio ha la capacità di produrre una specifica forma coerente a partire da un certo materiale. In altre parole, un corpo può agire secondo schemi acquisiti – ad esempio attraverso l'abitudine o la memoria – e tramite questi produrre oggetti materiali che esprimono la capacità attiva del pensiero, ovvero l'ideale. In altre parole ancora, l'ideale è l'attività del corpo pensante considerato sotto l'attributo del pensiero; esso trova espressione, sotto l'attributo dell'estensione, nell'adeguamento della forma di azione del corpo alle forme che quello stesso corpo ha precedentemente incontrato

distinto da questo per via dell'esistenza di un termine russo analogo, che Il'enkov utilizza in un contesto differente. Qui, dunque, “rappresentazione” non ha la connotazione del tedesco *Vorstellung* o *Darstellung*, ma significa piuttosto qualcosa di più simile al concetto di “rappresentazione formale”.

33 Ivi, p. 257.

34 Ivi, p. 259.

35 Ivi, p. 260.

36 Ivi, p. 266.

37 Ivi, p. 265.

– allo stesso modo in cui un vasaio esperto incontra un pezzo d'argilla con l'intenzione di farne una brocca. In breve, Il'enkov intende l'ideale come una forma specifica dell'attività del pensiero, mediata da modalità di incontro socialmente e storicamente determinate, date dalla società e dalla cultura.

Se l'esempio del vasaio può fornirne un'illustrazione locale, non storicamente specifica, della funzione dell'ideale, su una scala più ampia quest'ultima si mostra con altrettanta evidenza nell'analisi che ne propone Marx. Marx, ad esempio, analizza come il modo di produzione capitalistico fornisca regolarità alle forme di incontro del corpo pensante all'interno del mercato. La tipologia di incontri resa possibile e regolarizzata dalla società capitalistica dà luogo, osserva Marx discutendo il feticismo delle merci, alle “categorie dell'economia borghese”, le quali sono forme di pensiero “socialmente valide, dunque oggettive, per i rapporti di produzione di *questo* modo di produzione sociale *storicamente determinato*, la produzione di merci”³⁸. Attraverso le forme di attività storicamente determinate e la regolarità degli incontri del corpo pensante, osserva Il'enkov, un uomo – sia egli un vasaio o un produttore di merci – “diviene portatore di forme attive dell'attività sociale”³⁹. Per questa ragione, quando Il'enkov descrive l'ideale come “rappresentazione soggettiva della realtà oggettiva”, egli si riferisce tanto al processo di *creazione di oggetti* attraverso schemi di attività storicamente ereditati, quanto alla *produzione di soggetti* che sono portatori di queste forme di attività. Secondo un'acuta osservazione di Étienne Balibar a proposito della trattazione marxiana del feticismo delle merci, “in questa percezione si combin[a] immediatamente [...] il *dato* degli oggetti dell'esperienza con la *norma* di comportamento che essi richiamano”⁴⁰, sicché per Marx “non vi è teoria dell'oggettività senza una teoria della soggettività”⁴¹. Per Il'enkov, il concetto di ideale fa riferimento precisamente a questo processo di coesistenza tra la regolarità degli oggetti dell'esperienza – la regolarità degli incontri di un corpo pensante – e le norme del comportamento, che sono socialmente condizionate e tramandate di generazione in generazione.

3. La forma di denaro: l'ideale come simbolizzazione

La simbolizzazione, nell'interpretazione ilienkoviana di Spinoza, è centrale per la funzione dell'ideale. Essa corrisponde alla capacità attiva del corpo di seguire schemi acquisiti, di esprimere l'ideale nell'esistenza materiale. Come per Spinoza il linguaggio portava con sé un potenziale di inadeguatezza, allo stesso modo la simbolizzazione nel linguaggio non è di per sé sufficiente a realizzare l'ideale sotto l'attributo dell'estensione. Semmai, un oggetto è “idealizzato” quando la forma del pensiero acquisisce una forma adeguata rispetto a un oggetto esterno. Il'enkov scrive che l'ideale è adeguatamente realizzato in un oggetto esterno solo “laddove [è presente la facoltà di riprodurlo], servendosi del linguaggio delle parole e dei disegni, laddove [è presente cioè] la facoltà di trasformare la parola in atto, e attraverso l'atto in cosa”⁴². Per illustrare questo punto in relazione a Marx, Il'enkov fa ricorso a Spinoza, il quale a suo modo di vedere “aveva

38 K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale (1863-1890)*, tomo I, La Città del Sole, Napoli 2012, p. 87.

39 E. Il'enkov, op. cit., p. 265.

40 É. Balibar, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994, p. 72.

41 Ivi, p. 70.

42 E. Il'enkov, op. cit., p. 268.

collegato le idee adeguate, espresse con le parole del linguaggio, proprio con la capacità di riprodurre nello spazio reale una forma data in parole⁴³. L'esempio spinoziano scelto da Il'enkov riguarda la definizione di un circolo e delle sue determinazioni "nominali" ed "essenziali". La definizione di un circolo come "una figura le cui linee, condotte dal centro alla circonferenza, sono uguali", sostiene Spinoza, "non spiega l'essenza del cerchio, ma solo una qualche sua proprietà"⁴⁴. Si tratta, come osserva Il'enkov, di una definizione nominale-formale che "fissa in modo più o meno casuale una proprietà estratta dell'oggetto, un suo segno esteriore"⁴⁵. Viceversa, la determinazione essenziale esprime "la [rappresentazione] ideale dell'oggetto"⁴⁶. Per Spinoza, la determinazione essenziale del circolo, che deve includere la sua causa più prossima⁴⁷, è la seguente: "è la figura descritta da una linea qualsiasi, un'estremità della quale è fissa, l'altra è mobile"⁴⁸. A partire da questo esempio, Il'enkov sviluppa il suo concetto di ideale:

Quest'ultima definizione offre *il modo di costruire una cosa* nello spazio reale. Qui la *definizione nominale* nasce *insieme con l'azione reale del corpo pensante nel contorno spaziale dell'oggetto dell'idea*. In tal caso l'uomo possiede anche l'idea adeguata, e non soltanto segni, espressi in parole. E questa è la concezione [profonda e] materialista della natura dell'ideale. L'ideale esiste laddove si ha la facoltà di ricostituire l'oggetto nello spazio, servendosi della parola, del linguaggio, in combinazione con il bisogno nell'oggetto, più [il sostegno] materiale dell'atto della creazione.⁴⁹

Al livello del pensiero, dunque, l'ideale si accorda con la capacità che il corpo ha al livello dell'estensione, così da riprodurre l'oggetto idealizzato tramite la mediazione della simbolizzazione – ossia di schemi, linguaggi e segni. Il circuito perpetuo e processuale dell'ideale espresso sotto l'attributo dell'estensione è il seguente: "cosa – [atto] – parola – [atto] – cosa"⁵⁰. In altre parole, l'incontro di un corpo pensante con una cosa gli conferisce la capacità di adattarsi alla forma esterna che esso incontra nell'atto; la successiva simbolizzazione di questo atto in linguaggio o in disegno offre la possibilità di riprodurre questo atto in circostanze diverse e di ricreare la cosa secondo lo schema simbolizzato. L'ideale sussiste in questo ciclo che perennemente si rinnova.

È questo, per Il'enkov, un aspetto profondamente dialettico del pensiero di Spinoza, che lo pone in dialogo con Marx. È dialettico, perché l'ideale è un "essere" che è, allo stesso tempo, il "non-essere" di un'altra cosa: l'ideale "non esiste come cosa esterna, sensibilmente percepibile", ma esiste "come capacità attiva dell'uomo"⁵¹, posta come potenzialità. L'ideale, in altre parole, designa "l'essere presente della cosa esterna nella fase del suo divenire nell'attività del soggetto"⁵². Questo aspetto dialettico dell'ideale si manifesta nel "simbolo", che Il'enkov

43 *Ibidem*.

44 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2005, p. 95.

45 E. Il'enkov, op. cit., p. 268.

46 *Ibidem*.

47 Per una discussione più approfondita di questo esempio e della concezione spinoziana della definizione, si veda in particolare C. Jaquet, *L'unità del corpo e della mente*, cit., pp. 54-56.

48 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 100.

49 E. Il'enkov, op. cit., p. 269.

50 *Ivi*, p. 270.

51 *Ivi*, p. 269.

52 *Ibidem*.

descrive come “il corpo esteriore, sensibilmente percepito, visto o sentito, della parola”⁵³. Pur rimanendo esso stesso un corpo, il simbolo è, allo stesso tempo, l’essere di un altro corpo, il suo “essere ideale”, che con quel corpo non ha alcuna somiglianza. Come scrive Il’enkov, la comunanza tra un segno e ciò di cui esso è il segno “si rivela soltanto nell’atto di trasformazione della parola in fatto, e attraverso il fatto, in cosa”⁵⁴. Il lavoro è precisamente il processo attivo con cui l’ideale diviene reale secondo le forme socialmente condizionate che il corpo pensante incontra. Ma, poiché l’ideale sussiste in quel circuito di cui si è detto, il lavoro è anche il processo di “idealizzazione della realtà, della natura e dei rapporti sociali” all’interno del quale “nasce il linguaggio dei simboli come corpo esteriore della forma ideale del mondo esterno”⁵⁵. Lungi dall’essere un ostacolo alla conoscenza adeguata, questo processo di simbolizzazione ne è invece la condizione di possibilità. La conoscenza adeguata consiste, in questo caso, nella capacità attiva del corpo pensante di incorporare e riprodurre le forme dei corpi che incontra nella pratica. Scrive Il’enkov: “Senza [un’immagine] ideale l’uomo [...] non può effettuare lo scambio di materie con la natura, e l’individuo non può operare con le cose coinvolte nel processo della produzione sociale”⁵⁶. Il lavoro sociale, pertanto, necessita del linguaggio e lo presuppone. Come rileva Il’enkov, “[la rappresentazione] ideale, per attuarsi, esige una materia sostanziale, tra cui il linguaggio. Perciò il lavoro genera il bisogno del linguaggio, e poi il linguaggio stesso”⁵⁷. In altre parole, la conoscenza adeguata implica quella capacità attiva che il processo di simbolizzazione rende possibile.

Marx fornisce un esempio di idealizzazione della realtà attraverso il concetto di “prezzo”. Nel capitolo terzo del *Capitale*, Marx scrive: “Il prezzo, ossia la forma di denaro delle merci, è, come la loro forma di valore in genere, una forma distinta dalla loro forma corporea tangibilmente reale, è dunque forma solo ideale”⁵⁸. Laddove un’interpretazione idealista farebbe del prezzo un fenomeno puramente soggettivo, l’approccio materialista di Marx ammette la realtà materiale dell’ideale in quanto funzione socialmente necessaria. In altre parole, in una società dove le merci sono “prodotte per vendere”, la merce è sempre già posta idealmente come denaro, secondo quanto riassunto da Marx nella formula generale del capitale D-M-D. Marx rileva che “il denaro fa circolare soltanto merci che *idealmente*, non solo nella mente del singolo ma nella rappresentazione della società [...], sono già trasformate in denaro”⁵⁹. Il prezzo è l’espressione del valore di un prodotto del lavoro nella forma di denaro; la forma di denaro acquisisce la sua determinazione essenziale in virtù della sua funzione sociale di misura del valore di tutti i prodotti del lavoro, in qualità di loro equivalente generale. Per chiarire questo punto, Il’enkov cita i *Grundrisse* di Marx: “nel *prezzo*, la merce per un verso si riferisce al denaro come qualcosa che esiste fuori di essa, in secondo luogo essa stessa è posta *idealmente* come denaro, giacché il denaro possiede una realtà distinta da essa. [...] Accanto al denaro reale ora la merce esiste come denaro posto idealmente”⁶⁰.

Emerge qui un’ulteriore distinzione importante tra la funzione di “simbolo” e di “segno”

53 Ivi, p. 270.

54 Ivi, p. 271.

55 *Ibidem*.

56 Ivi, p. 279.

57 Ivi, pp. 279-280.

58 K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 108.

59 Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica («Grundrisse»)*, tr. it. a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1977, p. 123.

60 Ivi, p. 126.

dell'ideale. Tale distinzione corrisponde alla teoria spinoziana dell'immaginazione e del linguaggio. A differenza dell'ideale, il quale è concepito sotto l'attributo del pensiero, Il'enkov, come Spinoza, relega il linguaggio all'attributo dell'estensione⁶¹. Il linguaggio non è l'ideale, bensì “la *forma di espressione* dell'ideale, il suo essere [materiale]-oggettivo”⁶². Il linguaggio dipende, come la regolarità delle rappresentazioni soggettive del mondo esterno, dagli incontri ripetuti di un corpo pensante, i quali mettono le immagini in connessione tramite la memoria o l'abitudine. Tuttavia, il collegamento tra immagini che dà origine al linguaggio non coincide con il collegamento tra le immagini delle affezioni a cui un singolo corpo pensante è sottoposto nel corso del suo sviluppo. Il seguente esempio di Spinoza aiuta a illustrare questo punto: quando un contadino incontra le impronte di un cavallo, egli pensa al cavallo e all'aratro, mentre un soldato passa dall'immagine delle impronte al cavallo e quindi all'idea della guerra. In questo caso, il collegamento tra immagini è condizionato dalla biografia individuale e dalle forme sociali dell'attività materiale (l'agricoltura o la guerra), ovvero dal modo in cui il corpo è stato precedentemente affetto e dal tipo di norme di comportamento che questi incontri chiamano in causa, le quali sono diverse per il soldato e per il contadino. Per Il'enkov, questo è il dominio del simbolo. Diverso è il caso del linguaggio: come osserva Spinoza, quando un Romano incontra la parola “*pomum*”, che sia un soldato o un contadino penserà immediatamente al frutto. In questo caso, il collegamento tra “*pomum*” e il frutto non dipende dalla biografia, sebbene sia pur sempre mediato dalla memoria e dall'abitudine, ossia dall'attività pratica dell'uomo. Ciò è dovuto al fatto che, per citare Moreau, “l'associazione tra l'una cosa [*pomum*] e l'altra [il frutto] è già costituita come un fatto collettivo [...], [...] un fenomeno in prima istanza collettivo”⁶³. Il Romano che associa l'immagine “*pomum*” all'immagine di un frutto non le distingue come riferentisi a due idee diverse, bensì alla stessa. Questo è il dominio del segno contrapposto al simbolo: anziché collegare un'idea a un'immagine, il linguaggio, secondo quanto ne evince Moreau, “collega un'idea e due immagini” – ossia quella modificazione del corpo che è la parola “*pomum*” e quell'altra modificazione del corpo che è l'immagine del frutto, associate l'una all'altra per abitudine e per convenzione sociale⁶⁴. In sostanza, il segno o parola è, al contrario del simbolo, “come

61 A. Kiarina Kordela propone una diversa interpretazione di Marx, fondata sulla linguistica strutturale, per quanto riguarda il linguaggio e il valore in relazione agli attributi spinoziani del pensiero e dell'estensione. Kordela ricorre alla famosa proposizione 7 della seconda parte dell'*Etica* – riguardante la connessione delle idee e la connessione delle cose – per proporre un'omologia strutturale tra valori d'uso e valori di scambio, estensione e pensiero, significato e significante. Nel suo sistema, Kordela colloca il linguaggio sotto l'attributo del pensiero – una proposizione che non corrisponde accuratamente alla lettera di Spinoza –, ma è importante precisare che la sua trattazione del linguaggio è analoga alla trattazione lacaniana dell'inconscio come una sostanza puramente differenziale. Se ciò si distacca dalla concezione spinoziana del linguaggio, è pur vero che aiuta a fare luce sul modo in cui Spinoza concepisce l'attributo del pensiero. Ciò significa anche che il ragionamento di Kordela offre una direzione di ricerca promettente sul concetto Il'enkoviano di ideale come struttura inconscia – l'ideale inteso come potenziale affettivo di attività pratica reso possibile dalla sua struttura differenziale o, per dirla con Il'enkov, dalla sua manifestazione sotto l'attributo dell'estensione in quanto simbolizzazione. Cfr. A.K. Kordela, *Surplus: Spinoza, Lacan*, State University of New York Press, Albany 2008, pp. 36-55, 91-107; A.K. Kordela, *Epistemology in Spinoza-Marx-Freud-Lacan: The (bio)power of structure*, Routledge, New York 2017, pp. 13-52

62 E. Il'enkov, op. cit., p. 267.

63 “L'association de l'un et de l'autre est déjà constituée comme fait collectif [...] d'emblée un phénomène collectif” (P.-F. Moreau, op. cit., p. 324).

64 Cfr. *ivi*, p. 321.

l'immagine di un'immagine"⁶⁵. In Marx, Il'enkov ravvisa la dinamica del simbolo che diviene segno all'interno della deduzione della forma di denaro dalla relativa forma di valore quale si trova esposta nel primo capitolo del *Capitale*. Dalla forma relativa di valore – 20 braccia di tela = 1 abito – Marx deriva la forma dispiegata di valore, in cui “un prodotto del lavoro, per esempio il bestiame” – ma potrebbe trattarsi benissimo anche di oro o di tela – “viene scambiato con altre merci diverse non più in via eccezionale ma già in maniera *abituale*”⁶⁶. È questa forma che “riferisce [...] effettivamente le merci le une alle altre come valori, ovvero le fa manifestare reciprocamente come valori di scambio”, in virtù del fatto che la “forma di valore [è] socialmente valida”⁶⁷ (dapprima per abitudine e poi per convenzione, ossia attraverso pratiche di scambio attive e regolarmente ripetute). In quanto valori, le merci sono idealizzate per tramite dell'equivalente generale. “L'oro”, scrive Il'enkov, – ma potrebbe trattarsi anche di tela o di bestiame – “nel processo di circolazione, restando se stesso, risulta nondimeno la forma di esistenza e di movimento di qualcosa d'altro”⁶⁸. Ciò vuol dire che la merce equivalente – oro, bestiame o tela – non figura all'interno dello scambio nella sua funzione “corporea”, bensì solo *idealmente* e, come tale, si trasforma in simbolo: il “simbolo dei rapporti sociali tra gli uomini”⁶⁹. Questa simbolizzazione è possibile in virtù del fatto che la merce e l'equivalente generale sono già idealizzati, giacché “l'atto dello scambio presuppone sempre un sistema già sviluppato di relazioni tra gli uomini mediate dalle cose”⁷⁰. Questo sistema di relazioni sociali, cioè, permette di estrapolare una singola merce, la quale, pur “rimanendo se stessa”, si trasforma in “*rappresentante di qualsiasi altro corpo*” in quanto sua rappresentazione ideale. In questo caso, questa merce eccezionale funge da simbolo che acquisisce la sua funzione in virtù dell'intero sistema di rapporti sociali, “attraverso tutto il sistema dei rapporti delle altre cose con quella data cosa [il simbolo] o, viceversa, di quella data cosa con tutte le altre”⁷¹. Estrapolato dal sistema dei rapporti sociali che ne garantisce la funzione, il simbolo, in quanto corpo ideale di qualcosa d'altro, “si trasforma di nuovo in una cosa ordinaria sensibilmente percepita insieme alle altre cose simili”⁷²; il denaro, ad esempio, quando dismette le funzioni di quella merce eccezionale che è l'equivalente generale, rimane in sé un metallo prezioso.

La forma di denaro, d'altro canto, non ha più la funzione di *simbolo*, bensì di segno. Il'enkov illustra la dinamica tra simbolo e segno nel seguente modo:

L'involucro corporeo sensibilmente percepito, il “corpo” del simbolo (il corpo della cosa che è stata trasformata in simbolo) per il suo essere in qualità di simbolo è qualcosa di assolutamente inesistente, fugace, provvisorio; l’“inesistenza funzionale” di una tal cosa assorbe completamente, come si esprime Marx, la sua “esistenza materiale”. Ed ancora: il corpo materiale della cosa si comporta in accordo con le sue funzioni. Ne consegue che il simbolo si trasforma in segno, cioè in oggetto che *di per sé* non significa più *nulla*, ma soltanto rappresenta, esprime un altro oggetto con il quale non ha niente in comune (come la denominazione della cosa con la cosa stessa)⁷³.

65 Ivi, p. 322.

66 K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 77, corsivo dell'A.

67 *Ibidem*.

68 E. Il'enkov, op. cit., p. 273.

69 Ivi, p. 275.

70 Ivi, p. 277.

71 Ivi, p. 278.

72 *Ibidem*.

73 Ivi, pp. 278-279.

In quanto incarnazione dell'ideale, sua realizzazione sotto l'attributo dell'estensione, il *simbolo* diviene *segno* quando la sua manifestazione corporea diviene consona alla sua funzione rappresentativa – quando, cioè, l'oro (o il bestiame o la tela) diviene denaro. In termini spinoziani, il simbolo diviene segno quando il collegamento tra immagini per tramite dell'abitudine e della memoria diviene un fenomeno collettivo quale è il linguaggio, quando la parola “*pomum*” (a differenza dell'immagine delle impronte) “di per sé non significa [...] nulla, ma soltanto rappresenta, esprime un altro oggetto con il quale non ha niente in comune”. È ciò che Il'enkov chiama “dialettica della trasformazione della cosa in simbolo, e del simbolo in segno”, la quale “è osservata nel *Capitale* sull'esempio dell'origine e dell'evoluzione della forma monetaria del valore”⁷⁴.

Laddove, come ho osservato sopra, il processo di simbolizzazione soggiace alla possibilità di conoscenza adeguata – ad esempio nella trasformazione della natura per mezzo del lavoro mediato da schemi acquisiti –, il processo di simbolizzazione che garantisce una forma materiale per la realizzazione dell'ideale permette anche, soprattutto alla luce del predominio del segno, di neutralizzare questa capacità attiva del pensiero. Detto altrimenti, lo stesso processo che ha la facoltà di incrementare la capacità attiva del corpo pensante, di riprodurre attivamente sempre nuove forme di oggetti e incontri, ha anche la facoltà di ridurre questa capacità. Quest'ultimo aspetto costituisce la causa degli errori che Spinoza osserva in riferimento al linguaggio. Poiché il simbolo è il supporto materiale per la realizzazione dell'ideale e, tuttavia, differisce dalla capacità attiva in quanto tale, la confusione tra ideale e simbolo dà origine a ciò che Il'enkov chiama “feticizzazione dell'essere verbale dell'ideale”. Questo processo di feticizzazione, osserva Il'enkov, “[f]issa i risultati dell'attività umana, ma non l'attività stessa dell'uomo”⁷⁵. In questo caso, “[q]uando l'uomo agisce con un simbolo e con un segno, e non con un oggetto, appoggiandosi sul simbolo e sul segno, agisce non sul piano ideale, ma soltanto su quello verbale”, con il risultato che “l'individuo scorge soltanto il termine stesso col suo significato tradizionale”, invece di “scoprire con l'aiuto di un termine la vera essenza di una cosa”⁷⁶ nel suo riprodurre e trasformare quel termine. In altre parole, quando il simbolo o il segno prendono il posto dell'ideale, diminuisce la capacità attiva del corpo pensante di riprodurre le forme che esso incontra; la simbolizzazione così ossificata “cela col suo corpo la realtà ch'essa rappresenta”⁷⁷. La facoltà della simbolizzazione di neutralizzare l'efficacia dell'ideale, ovvero la conoscenza adeguata spinoziana, è particolarmente acuita nel caso del predominio del segno – il quale “di per sé non significa nulla” – all'interno del modo di produzione dominato dalla forma di merce. In questo caso,

non è l'individuo che agisce con un'immagine ideale, ma piuttosto è l'immagine dogmatizzata che agisce nell'individuo e per suo mezzo. Qui l'immagine ideale non appare come funzione attiva dell'individuo, ma, al contrario, l'individuo è la funzione dell'immagine che domina sulla sua coscienza e sulla sua volontà come uno schema formale imposto dal di fuori [...], come un feticcio⁷⁸.

La dialettica del simbolo che diviene segno, che Il'enkov svela all'interno del *Capitale* di Marx dandone una lettura spinoziana, implica anche una critica del capitale come

74 Ivi, p. 279.

75 Ivi, p. 281.

76 Ivi, p. 280.

77 *Ibidem*.

78 Ivi, p. 288.

potere che neutralizza la sfera dell'ideale del pensiero, ovvero la capacità attiva dell'uomo di produrre idee adeguate.

La funzione dell'ideale, con il suo doppio potenziale di conoscenza adeguata e di feticcio, trova il suo fondamento metafisico in quell'universalità del corpo pensante a cui alludevo sopra. Nell'interpretazione ilienkoviana di Spinoza, un corpo pensante incontra corpi esterni che producono affetti o immagini, a cui la forma di attività del corpo deve adattarsi – producendo così schemi e modi di azione per gli incontri futuri. Attraverso la “forma del proprio movimento secondo i contorni degli oggetti esterni”, argomenta Il'enkov, “il corpo pensante [...] crea anche un'idea adeguata delle forme, dei contorni degli oggetti medesimi. Perché si tratta di una stessa forma, di uno stesso contorno”⁷⁹. In quanto capacità pratica attiva di riprodurre questo contorno nelle singole circostanze, l'idealizzazione è la preconditione di questo processo, ossia del processo che Spinoza descrive come “il potere di ordinare e concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine conforme dell'intelletto”⁸⁰. Non avendo schemi di azione predefiniti, l'universalità del corpo pensante consiste nella capacità di acquisire schemi a partire dagli incontri esterni e di riprodurli nella sua attività pratica futura. Il'enkov sottolinea l'aspetto corrispondente del pensiero di Marx, nel quale l'universalità dell'umano è concepita in relazione alla funzione di ciò che Il'enkov ricomprende entro l'“ideale”; come scrive Marx nel *Capitale*, l'“elemento naturale diviene organo della sua attività, un organo che egli aggiunge ai propri organi corporei”⁸¹; o, secondo un famoso passaggio dei suoi scritti giovanili, l'“universalità dell'uomo appare praticamente proprio in quella universalità, che fa della intera natura il corpo *inorganico* dell'uomo”⁸². Dall'altra parte, quando un corpo pensante trasferisce una forma o un modo di attività da un incontro all'altro, a differenza del modo di attività (adeguato) del primo incontro iniziale, l'idea inadeguata sorge, secondo Spinoza, come forma di attività inadeguata. In questo caso, come osserva Il'enkov in relazione alla logica marxiana del feticismo, “l'immagine dogmatizzata [...] agisce nell'individuo e per suo mezzo”⁸³.

4. Funzione transitorica dell'ideale e sua specificità storica

Se, nel suo potenziale di organizzazione delle forme della sua esistenza materiale attraverso l'incorporazione di incontri esterni, questa “universalità” del corpo pensante costituisce la sua capacità transitorica, essa è nondimeno sottoposta a una modificazione specifica all'interno del modo di produzione capitalistico. Nel capitalismo, il feticismo delle merci segna il predominio del segno sull'attività creativa del corpo pensante. Per dirla altrimenti, nel feticismo delle merci, dove “il rapporto sociale determinato degli uomini stessi che qui assume per essi la forma fantasmagorica di un rapporto di cose”⁸⁴,

79 Ivi, p. 62.

80 E, V, p10.

81 K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 199.

82 Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1976, p. 77.

83 E. Il'enkov, op. cit., p. 288. Per una trattazione più ampia della funzione e delle modalità dell'errore in Spinoza, cfr. S. Biareishyk, *Spinoza's politics of error*, in D. Vardoulakis, A.K. Kordela (eds.), *Spinoza's authority*, vol. II, *Resistance and power in the political treatises*, Bloomsbury, London 2017, pp. 101-123.

84 K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 83.

la capacità attiva dell'ideale è in una certa misura neutralizzata. Questa ossificazione dell'ideale (la sua schematizzazione) è un effetto perpetuo dell'attività umana: “Poiché la cosa esterna in genere è data all'uomo solo in quanto è coinvolta nel processo della sua attività, nel prodotto complessivo – nel[l'immaginazione] – l[ra rappresentazione] della cosa si fonde sempre con l[ra rappresentazione] dell'attività entro la quale questa cosa funziona”⁸⁵. Se il segno, ovvero la moneta, predomina a tal punto che l'attività umana è presente solo nella “forma fantasmagorica di un rapporto di cose”, questo modo di produzione segna “l'identificazione della cosa con [l'immagine]”⁸⁶, anziché la capacità attiva di produrre cose.

Quest'ultima dinamica è, per Il'enkov, “la radice gnoseologica dell'idealismo di qualsiasi genere e sfumatura”⁸⁷ – idealismo che, in questo senso, è l'effetto stesso del feticismo delle merci. Ciò contribuisce a spiegare il predominio intellettuale dell'idealismo nella storia della modernità secolare capitalistica. È importante notare con Il'enkov che la reificazione della forma dell'attività, la quale conduce a scambiare la forma dell'attività per l'attività stessa, non è di per sé una forma di idealismo. Tuttavia, come tendenza spontanea (o come ideologia spontanea, per dirla con Althusser) propria del modo di produzione capitalistico, l'idealismo emerge “[sulla base] di determinate condizioni sociali; più concretamente, [sulla base] della divisione spontanea del lavoro, dove la forma di attività è imposta all'individuo con la forza, da processi sociali indipendenti da lui ed a lui incomprensibili”⁸⁸. A sua volta, questa intuizione conferisce un altro significato al comunismo (nel quale la “la concezione materialista risulta naturale”), allorché “la cultura non si contrappone all'individuo come qualcosa di indipendente ed estraneo, impostogli dall'esterno, ma [appare come] la forma della sua propria azione [effettiva]”⁸⁹. Ciò non significa che nel comunismo non vi sia reificazione, schematizzazione, astrazione o simbolizzazione dell'attività umana. La società comunista, per come Il'enkov la intende qui, è semplicemente l'emergere di condizioni sociali in cui l'ideale, in quanto capacità attiva dell'umanità e sua partecipazione dell'universalità, viene massimizzato o, per dirla altrimenti, in cui la capacità di produrre conoscenza adeguata è incrementata, anziché limitata, dalle condizioni sociali collettive⁹⁰.

L'interpretazione ilienkoviana del rapporto tra gli attributi del pensiero e dell'estensione come due manifestazioni dell'attività del corpo pensante, sviluppata attraverso un dialogo con l'analisi marxiana della merce, testimonia la funzione transitorica dell'ideale così come la sua specificità storica. Come capacità attiva del pensiero che si manifesta sotto l'attributo dell'estensione nella funzione simbolizzante che sorge

85 E. Il'enkov, op. cit., pp. 283-284.

86 Ivi, p. 284.

87 *Ibidem*.

88 *Ibidem*.

89 Ivi, p. 288.

90 Questa trattazione dell'ideale nella sua funzione transitorica e nella sua specificità storica si avvicina al modo in cui Kordela tratta della forza-lavoro, che ella intende in termini altrettanto spinoziani come un potenziale affettivo di produzione transindividuale. In questo testo, Kordela osserva anche come una società che non sia fondata sul modo di produzione capitalistico (ad esempio la società comunista) non eliminerebbe necessariamente l'astrazione che emerge come effetto tra gli altri di quella produzione affettiva transindividuale che è costitutiva di tutta la forza lavoro. Cfr. A.K. Kordela, *Capital, or, information: Affective labor, historical materialism, and the convergence of forces and relations of production*, in S. Wróbel, K. Skonieczny (eds.), *Regimes of capital in the post-digital age*, Routledge, New York 2023, pp. 26–45.



dall'attività materiale del corpo nei suoi incontri con altri corpi, esso è una funzione transitorica del corpo pensante. Ciò significa che questo processo di idealizzazione è un modo di esistere della sostanza sotto l'attributo del pensiero, mentre il processo di simbolizzazione è un modo di esistere della sostanza sotto l'attributo dell'estensione. Tale funzione transitorica della sostanza assume la forma specifica dell'astrazione all'interno del modo di produzione capitalistico, nel quale predomina la "dialettica della trasformazione della cosa in simbolo, e del simbolo in segno"⁹¹ e nel quale la forma di merce diviene l'idealizzazione dominante dei rapporti sociali. In questa specificità storica, non solo la simbolizzazione può divenire fondamento dell'attività umana, ma, viceversa, l'individuo diviene prevalentemente funzione di quella simbolizzazione che lo domina come un feticcio. Cionondimeno, grazie alla sua funzione di simbolizzazione sotto l'attributo dell'estensione e di idealizzazione sotto l'attributo del pensiero, il feticismo delle merci non preclude la possibilità di una concezione materialistica dell'ideale, ma anzi costituisce in queste circostanze storiche una condizione di possibilità per riuscire a vedere la sostanza in entrambe le sue espressioni, ossia pensiero ed estensione, ovvero, spinozianamente, per "ordinare e concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine conforme all'intelletto"⁹².

[tr. it. di Gianluca Pozzoni]



91 E. Il'enkov, op. cit., p. 279.

92 E, V, p. 10.





FEUERBACH O SPINOZA. L'ALTERNATIVA NELLE ORIGINI DELLO SPINOZISMO DI ALTHUSSER

ESTEBAN DOMÍNGUEZ DI VINCENZO*

Uno studio dedicato alla formazione teorica di Louis Althusser, precedente alla sua affermazione pubblica all'interno del dibattito filosofico marxista, ci permette di far luce su alcuni problemi inerenti al suo progetto filosofico. In particolare, il percorso tra la redazione della sua *Mémoire* su Hegel nel 1947 e la pubblicazione del suo primo libro su Montesquieu, nel 1959, configura quello che potrebbe essere definito l'*a priori storico* del suo pensiero o, in termini althusseriani, la contingenza dell'inizio della sua filosofia¹. Se la figura di Spinoza occuperà una posizione centrale nel progetto teorico di Althusser, il suo nome emerge raramente negli scritti prima degli anni Sessanta. Interrogarsi sulla presenza dell'autore dell'*Etica* nel pensiero di Althusser prima della consolidazione dello suo spinozismo ci permette, da un lato, di vedere meglio in cosa consisteva la sua cosiddetta *passione spinozista*². E permette, dall'altro, più surrettiziamente, di comprendere il complesso di relazioni tra le varie figure filosofiche che animeranno *la contingenza dell'inizio della sua filosofia dell'avvenire*. In questo articolo, mi concentrerò in particolare su un punto del percorso di formazione di Althusser nella filosofia prima di Marx: lo studio di Ludwig Feuerbach.

* (Universidad Nacional de Rosario, CONICET, Argentina).

- 1 Ricorro alla nozione foucaultiana di *a priori* storico per indicare il compito che ci attende: "isoler les conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres, la forme spécifique de leur mode d'être, les principes selon lesquels ils subsistent, se transforment et disparaissent. *A priori*, [...] d'une histoire qui est donnée, puisque c'est celle des choses effectivement dites. [...] Cet *a priori* doit rendre compte des énoncés dans leur dispersion, dans toutes les failles ouvertes par leur non-cohérence, dans leur chevauchement et leur remplacement réciproque, dans leur simultanéité qui n'est pas unifiable et dans leur succession qui n'est pas déductible; bref il y a à rendre compte du fait que le discours n'a pas seulement un sens ou une vérité, mais une histoire". Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 167, tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Bur, Milano 2013, pp. 175-176. Ho presentato in forma preliminare questo accostamento tra l'*a priori* storico e la contingenza dell'inizio della filosofia di Althusser in E. Domínguez Di Vincenzo, *Althusser, la política y la historia. Lecturas de filosofía antes de Marx*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2023, cap. 1. Questo articolo è una rielaborazione e un approfondimento di quanto discusso lì in modo forse più generale ed esteso.
- 2 Cfr. L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, in *Solitude de Machiavel*, édition préparée et présentée par Y. Sintomer, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 181, tr. it. di N. Mazzini, *Elementi di Autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 27-30.

1. Un détour per Feuerbach

Dopo la sua prima lettura di Hegel (1947) e delle filosofie del Settecento (1955), e immediatamente prima della pubblicazione del suo libro su Montesquieu (1959), Althusser traduce vari testi e inizia la preparazione di un libro su Feuerbach. Mentre le traduzioni hanno portato alla pubblicazione di una selezione di testi feuerbachiani intitolata *Manifestes philosophiques*, il progetto del libro è stato invece abbandonato, lasciandoci solo alcuni materiali preparatori. L'interesse di Althusser per Feuerbach si forma nel contesto del programma di ricerca intrapreso dalla fine degli studi all'*École Normale Supérieure*. Althusser aveva avviato un percorso di studio di una serie di figure filosofiche seguendo il percorso delineato da Engels in *Feuerbach e la fine della filosofia classica tedesca* – materialismo del Settecento, Hegel e Feuerbach – per apprendere la singolarità del pensiero di Marx. Si trattava di ripercorrere il cammino che Marx stesso aveva percorso in gioventù. Verificare Marx con le sue fonti, dunque. Ma c'era qualcosa di più, perché in questa verifica stava la possibilità di una filosofia per il marxismo. Quando Althusser studiava i filosofi del Settecento, Feuerbach o Hegel, non era solo per ritornare su un terreno che si supponeva superato e confermare Marx attraverso le sue fonti, ma anche per offrire un'alternativa al marxismo, che si trovava intrappolato tra lo stalinismo e le posizioni che presto avrebbe respinto come umaniste.

Nella "*Note du traducteur*" ai *Manifestes philosophiques*, Althusser spiega perché il progetto di pubblicare i testi più importanti di Feuerbach sia stato opportuno: "il pensiero moderno 'ritorna' all'autore de *L'essenza del cristianesimo*, come se, al di là dell'oblio di un secolo, ritrovasse in lui la sua memoria viva"³. Questo interesse, prosegue, si esprime nel dibattito dei teologi, dei filosofi di ispirazione heideggeriana, della fenomenologia e dell'esistenzialismo, e di coloro che cercano nel movimento neohegeliano la nascita del pensiero di Marx: "le 'opere giovanili' di Marx ed Engels sono diventate da 25 anni uno dei campi di battaglia dell'interpretazione del marxismo"⁴.

Per capire il posto che Althusser assegna a Feuerbach nella storia della filosofia, è necessario guardare al suo progetto di libro inedito. Senza abusare dei materiali disponibili in archivio, vorrei indicare i contorni della mappa teorica che è lì disegnata. Il progetto di libro inizia con la constatazione dell'originalità di Feuerbach:

La tesi principale di F[euerbach] è ben nota: è la sua propria essenza quella che l'uomo adora nella religione. Ma egli non lo sa. Al contrario, crede di adorare un essere trascendente, straniero [...]. Questa apparenza costituisce l'intera alienazione dell'uomo. Basta decifrare questo enigma e dare all'uomo la coscienza del suo senso, per dissipare questo miraggio e rendere l'uomo [...] amo e possessore della sua essenza, come un tempo Cartesio voleva renderlo amo e possessore della natura. Perché la religione non è altro [...] che quel grande libro, che non è più la natura di Galileo, quel grande Libro aperto dove l'uomo può leggere il segreto del suo essere⁵.

Althusser spiega che, pretendendo di fare di un'ideologia la sede della verità dell'uomo, questa posizione feuerbachiana si scontra con una lunga tradizione di lotta e di

3 Id., *Note du traducteur*, in L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, a cura di L. Althusser, Presses Universitaires de France, Paris 1960, p. 1.

4 *Ibidem*.

5 20ALT/35/3, *Projet de livre sur Feuerbach*, p. 1.

combattimento, “una tradizione critica” che è cresciuta a spese della religione, mettendo in discussione i suoi diritti. Spinoza viene presentato insieme ai filosofi del Settecento all'interno di questa tradizione che non cerca la verità dell'uomo nella religione o nell'ideologia e considera ogni tentativo di delucidazione della natura umana come parte di “un programma di ricerca fisiologica, psicologica, sociologica, economica e storica”:

Questa tradizione considera [...] tutte le ideologie come ostacoli allo sviluppo della conoscenza dell'uomo. Questa tradizione non inizia accettando come rivelazione sull'uomo ciò che lo nasconde ai suoi stessi occhi. Né Hobbes, né Spinoza, né Helvetius, né Condorcet, né Rousseau cercano la verità dell'uomo nella religione. Vi trovano lì il loro errore radicale [...]. Partono dall'uomo e, sostenendo la sua verità, rischiano di proclamare la religione come un effetto necessario o come un prodotto contingente della sua natura e delle sue circostanze. In breve, [...] non considerano questa ideologia che è la religione [...] come la sede della verità dell'uomo. Cercano questa verità altrove [...]. Nella loro lotta contro la religione appare quel principio critico che già distingue la verità da ciò che si presenta come verità, quel principio critico che sottopone un sistema ideologico al criterio della riduzione empirica, cioè a una verità esterna a sé. [...]

Una tradizione critica, razionalista e positivista, che considera la questione dell'uomo come un problema aperto, così come i problemi epistemologici di cui trattano le altre scienze. *Questa tradizione considera che la delucidazione della “natura umana” sia un programma di ricerca fisiologica, psicologica, sociologica, economica e storica.* Questa delucidazione è naturalmente una conquista, che si realizza progressivamente. Ma la sua caratteristica essenziale è, come tutte le elucidazioni scientifiche, la critica nei confronti del posto delle idee che l'uomo propone su se stesso [...]. Critica delle ideologie sulla natura umana. Per questa tradizione, l'uomo è un programma di ricerca. E le ideologie, e la religione in particolare, sono fenomeni umani il cui senso deve essere chiarito, a partire dalla critica del senso che essi si attribuiscono e si riconoscono. In nessun caso l'idea che l'uomo ha di sé può costituire la verità immediata dell'uomo su se stesso⁶.

A questa tradizione se ne oppone un'altra che, sebbene non abbia origine da Feuerbach, trova in lui uno dei suoi rappresentanti. Una tradizione che prende come punto di partenza ciò che la tradizione critica metteva in discussione. Althusser riconosce che tutte le filosofie vi partecipano in qualche modo, ma che nell'ultimo secolo essa ha ricevuto maggiore impulso “cercando la verità dell'uomo in ciò che egli considera la verità, cioè, il più delle volte nelle sue produzioni ideologiche”:

Si pensi, ad esempio, a Dilthey, a Weber e persino a Heidegger, e si vedrà [...] cosa possono suggerire questi tentativi. Suggestiscono l'idea che sia necessario invertire il movimento della riflessione critica classica, e cercare non più di spiegare le produzioni ideologiche dell'uomo, ma di comprenderle. [...] comprenderle radicalmente per trovare in esse la loro stessa origine al loro stesso livello, per leggere nel grande libro aperto delle ideologie o delle ‘opere umane’, persino dell'attività e della pratica umana, non la realtà, ma la verità dell'uomo⁷.

Agli occhi di Althusser, Feuerbach condensa i presupposti di questa tradizione, sostenendo che la religione è il grande libro aperto in cui l'uomo deve decifrare la propria essenza nel “soggettivismo trascendentale della specie umana”. Verso la fine

6 Ivi, pp. 2-4.

7 Ivi, pp. 5-6.

del capitolo 1, Althusser spingerà l'antagonismo all'estremo: "Feuerbach ritrova l'immediatezza del soggetto e della sua essenza nel cuore stesso dell'elemento in cui [...] per i 'filosofi' del XVIII secolo la perdeva"⁸. Si sarà notato che, per allontanarsi da questa tradizione, Althusser ricorre all'immagine del *libro aperto*: un'immagine che sarà centrale nella formulazione delle condizioni dell'incontro tra Spinoza e Marx sul problema della lettura e della storia all'inizio di *Lire le capital*. Contrariamente a quanto accade in Feuerbach, la religione non è il grande Libro in cui l'umanità legge immediatamente la propria essenza. In breve, la religione, come la storia, "non è un testo in cui parlerebbe una voce (il Logos) ma la inaudibile e illeggibile traccia degli effetti di una struttura di strutture"⁹. Così, Althusser conclude:

In un mondo che sarebbe in primo luogo esterno all'uomo, come lo immaginavano Epicuro o i filosofi materialisti del XVIII secolo, sarebbe possibile mettere in relazione l'origine delle religioni con l'uomo, ma sarebbe impossibile trovare nelle religioni, come in un'immagine e il suo specchio esatto, la natura stessa dell'uomo. La religione sarebbe piuttosto il grande libro delle forze della natura e della debolezza dell'uomo, che il libro in cui la natura umana scrive la propria storia e si definisce nella conoscenza¹⁰.

Questa breve ricostruzione del percorso è sufficiente per riconoscere che il progetto di libro non era tanto su Feuerbach, quanto piuttosto *contro* Feuerbach o, meglio, *sui* suoi effetti nella congiuntura della filosofia del dopoguerra in generale e della filosofia marxista in particolare. Così, riconoscendo in Feuerbach una via d'accesso a Marx e alla comprensione del suo rapporto con Hegel, Althusser giunge, infine, al progetto di revisione della filosofia marxista che condurrà in *Pour Marx*.

2. Un bilancio

È possibile adesso comprendere come questa incursione in Feuerbach contribuisca al processo di formazione teorica di Althusser. In primo luogo, associando Spinoza alla successiva filosofia materialista del Settecento, emerge un gesto di Althusser che si discosta dallo schema progressivo della storia della filosofia. Feuerbach – quella figura che un tempo poteva rappresentare una liberazione, quella che fungeva da anello intermedio tra Hegel e la concezione marxiana, quella che per Marx era il purgatorio del suo tempo, quel *ruscello di fuoco* che bisognava attraversare per raggiungere la verità – può contemporaneamente rappresentare un passo indietro nella storia della filosofia¹¹.

In secondo luogo, ricostruire l'interpretazione althusseriana di Feuerbach ci permette di analizzare la posizione di Althusser nella sua congiuntura filosofica, espressa in una duplice polemica con il marxismo ortodosso e con la filosofia francese. Per entrare in questa polemica, occorre riprendere un articolo del 1954 pubblicato sulla rivista *Esprit*,

8 Ivi, p. 36.

9 L. Althusser, *Du «Capital» à la philosophie de Marx*, in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le capital*, Presses Universitaires de France, Paris, 2014, p. 8.

10 20ALT/35/3, *Projet de livre sur Feuerbach*, p. 19.

11 "Questi testi, che certo non valsero a liberare l'Umanità, fecero almeno uscire i giovani hegeliani dalla situazione di impasse teorica in cui si trovavano". L. Althusser, *Les «Manifestes philosophiques» de Feuerbach*, in *Pour Marx*, La Découverte, Paris 2005, p. 38, tr. it. di M. Turchetto, *Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine 2006, pp. 43-48.

dove Althusser affermava che, nel periodo tra le due guerre, si erano sviluppate correnti di pensiero che avevano modificato l'equilibrio interno dell'universo filosofico. Si trattava delle "rivoluzioni filosofiche del nostro tempo", in cui sono emerse "correnti d'avanguardia" che penetrano nella coscienza filosofica contemporanea: da un lato, una corrente legata all'idealismo fenomenologico [...] di Husserl; dall'altro, "una corrente marxista, razionalista e materialista".¹²

In terzo luogo, la deviazione attraverso Feuerbach permette ad Althusser di formulare programmaticamente i fondamenti del materialismo di questa corrente *marxista e razionalista*. Nelle pagine preparatorie del libro, Althusser afferma che "la tesi fondamentale del materialismo marxista è la tesi del carattere secondo della coscienza (e non del carattere primo della materia)":

Che la coscienza sia seconda significa che nel momento stesso in cui ha riconosciuto questa sua secondarietà, è mossa, condizionata, comandata dagli elementi che non ha trasformato in coscienza e che non potrà mai sperare di trasformare radicalmente, esaurientemente in coscienza. Che la coscienza sia seconda ha un radicale significato pratico ed epistemologico: non prendere sé stessa per la verità di sé stessa, per la propria norma di giudizio e di verità, ma sottoporla a critica. [...] Deve cercare la sua verità fuori di sé, deve quindi uscire dal cerchio dell'autocoscienza, dal cerchio idealistico dell'identità di coscienza ed essere, o dall'idea in generale che esista da qualche parte la *verità di...* questo o quello, riconoscendo di non possedere la sua verità in sé, parte alla sua conquista fuori di sé, o meglio riconosce che questa conquista opera al di fuori di questo cerchio assoluto in cui crede di essere e di aggrapparsi. Riconoscendo di non possedere la propria verità, la coscienza decide di conoscere questo fuori che la comanda, questo altro dell'autocoscienza, e lo conosce nella sua stessa forma di alterità [...] in modo tale che il suo riconoscimento e la sua conoscenza non siano più condizionati dalle esigenze e dalle illusioni dell'autocoscienza¹³.

Secondo Althusser, il fatto di enunciare il carattere secondo della coscienza non libera questa coscienza dalla sua secondarietà. Per spiegarlo, formula un esempio che apre al futuro incontro tra psicoanalisi e marxismo:

la presa di coscienza dell'inconscio, l'Es [*le ça*] divenuto cosciente, non ha l'effetto di ridurre la parte "inconscia" dell'attività o del comportamento dell'individuo in una coscienza trasparente e angelica. Allo stesso modo, la conoscenza e la presa di coscienza della struttura della società umana, o della sua "alienazione" [...] non ha l'effetto di trasformare la realtà sociale in una pura realtà di coscienza, le ideologie in puro nulla, ecc...¹⁴

Nei termini contemporanei del dibattito filosofico, Althusser si confrontava con Paul Ricœur a proposito di un malinteso diffuso tra gli storici, che derivava da "un'attitudine contemplativa, che 'aspetta' dalla scienza una sorta di riproduzione, di rianima-

12 Id., *L'enseignement de la philosophie*, in "Esprit", 215, 1954, pp. 859-860. Sebbene in questo articolo si tracci una linea di demarcazione nella filosofia degli anni Cinquanta, Althusser pensa a entrambe le correnti che lottano l'una contro l'altra, lottando a loro volta contro il loro passato comune (la tradizione filosofica francese di inizio secolo) e contro la minaccia presente della tendenza "pragmatista-positivista" che cerca di negare la virtù e la validità teorica della filosofia "a favore del dominio della tecnica e della praticità".

13 20ALT/35/7, *Dossier «Matérialisme»*, p. 1.

14 Ivi, pp. 2-3.

zione, di ripresentazione, o meglio di ri-presentificazione del reale stesso nella sua immediatezza”¹⁵. Questi storici sono spinti da un affetto nostalgico e cercano di restaurare il passato nella sua singolarità. In questo modo, siamo ingannati sugli obiettivi e sulla funzione effettiva della scienza: c’è un disconoscimento del livello specifico su cui si fonda la scienza e una nostalgia di un sapere assoluto. Althusser spiega che si pone fine a questo inganno attraverso una rinuncia e una conseguente affermazione:

L’antinomia tra la storia-scienza e la storia-vissuta finisce quando si rinuncia ad “aspettare” dalla scienza qualcosa di diverso da ciò che essa dà. Finisce quando si concepisce il livello a cui si stabiliscono le verità scientifiche; finisce quando si concepisce il destino pratico della scienza, che parte dall’immediatezza e si innalza alla generalità, alle leggi, per ritornare al concreto, non come doppio dell’immediatezza, ma come la sua intelligenza attiva. Mi sembra che Marx intendesse questo quando rimproverava a Feuerbach di aver concepito “la realtà nella forma dell’intuizione” (una forma sempre assediata dalla nostalgia dell’“*intuitus originarius*”), invece di concepirla come una “pratica” di cui la scienza è solo un momento, quello della *verità*.¹⁶

3. O Feuerbach o Spinoza

Per qualsiasi lettore informato, i problemi delineati da Althusser accanto a (e contro) Feuerbach possono essere letti in chiave spinozista, eppure il nome di Spinoza non emerge quasi mai. In seguito, nei documenti che testimoniano una seconda ricerca su Feuerbach fatta da Althusser nel 1967 in un corso sull’*Ideologia tedesca*, Spinoza accompagna ciascuno dei problemi segnalati rispetto a Feuerbach. Cosa cambia tra il primo e il secondo momento di interesse critico su Feuerbach? Tra il ’58 e il ’67, la passione spinozista conquista la sua posizione. Da quel momento in poi, Spinoza non sarà un semplice riferimento teorico, ma la passione che segna la cadenza del suo pensiero. Il polo di un’alternativa: Hegel o Spinoza, ma anche Feuerbach o Spinoza.

Per dimostrarlo è possibile rivolgersi a un intercessore: l’introduzione di Jean-Pierre Osier alla sua traduzione de *L’essenza del cristianesimo* (1968). Nel primo capitolo – che porta come titolo l’alternativa: *Ou Spinoza ou Feuerbach*¹⁷ – Osier riassume una posizione caratteristica della cerchia althusseriana a metà degli anni ’60. In essa, i vari punti problematici individuati nella lettura di Feuerbach di un decennio prima – vale a dire, (1) la rottura con una concezione progressiva della storia della filosofia, (2) la linea di demarcazione nella congiuntura filosofica francese, (3) lo sviluppo del materialismo marxista e delle sue implicazioni epistemologiche – vengono positivamente annodati nel nome di Spinoza.

Feuerbach viene presentato come l’orizzonte del pensiero contemporaneo. È lui che occupa, dice Osier, “un posto centrale della nostra coscienza filosofica, [...] se non della nostra incoscienza”. Ponendo il problema religioso in termini di interpretazione e di leggibilità, *L’essenza del cristianesimo* emerge come punto di riferimento della filosofia moderna nella misura in cui pretende di essere la ricerca di un senso profondo e nascosto:

15 L. Althusser, *Sur l’objectivité de l’histoire (Lettre à Paul Ricœur)*, in *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 29.

16 Ivi, p. 31. Althusser allude qui alla prima delle *Tesi su Feuerbach*.

17 Il titolo non lascia spazio all’ambiguità che “Spinoza o Feuerbach” potrebbe esprimere come valutazione comparativa: opposizione (Spinoza oppure Feuerbach) o identità (Spinoza cioè Feuerbach).

Se conoscere è trovare o riscoprire il senso, ogni conoscenza deve essere un riconoscimento della sfera religiosa; se conoscere è leggere il grande libro della natura o della storia, questa lettura ha come propedeutica e come alfabeto la decifrazione, l'interpretazione del primo libro della conoscenza: il libro per eccellenza, la Bibbia. *L'essenza del cristianesimo* costituisce così un centro visibile o nascosto della filosofia moderna, nella misura in cui è la promozione della lettura del religioso come prolegomeno a qualsiasi lettura del profano¹⁸.

Ma ci sono altre strategie di lettura del religioso. Osier parte dalla distinzione proposta da Althusser tra il pensiero illuminista e Feuerbach, ma segnala che non ci sono due, ma tre parti. In primo luogo, la posizione illuminista, in cui si iscrivono i primi testi di Feuerbach, secondo cui l'impossibilità dei fenomeni religiosi è dimostrata dalla loro assurdità: ad esempio, il miracolo è impossibile, perché è contrario alla natura e non esiste altra cosa che la natura, tema anticipato da Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*. In secondo luogo, *L'essenza del cristianesimo*, in cui Feuerbach rifiuta di limitare il fenomeno religioso a una manifestazione assurda: "il religioso è la lettura letterale, parola per parola, e la filosofia è la ripetizione di questa lettura, come esegesi o ermeneutica incaricata della raccolta del senso"¹⁹. Ma esiste anche, secondo Osier, una terza lettura del religioso: la teoria della lettura di Spinoza, in cui troviamo una "concettualizzazione del processo di produzione dell'effetto religioso". Da questa prospettiva, la religione non è mai leggibile in un libro aperto, ma per leggere è necessario *spostarsi*:

Spostare un problema non significa respingerlo, né nel senso di altezza né nel senso di profondità. Lo spostamento esemplare operato da Spinoza è un "cambio di terreno": Spinoza non va dietro la scenografia o all'interno della buca del suggeritore, ma va in un altro luogo, in un altro teatro. Questo altro luogo, irraggiungibile sul piano religioso, letterale o simbolico, è la conoscenza del secondo genere che [...] procede per spiegazioni causali. Il prodotto di questo spostamento è la considerazione della religione, o della sua manifestazione in un testo, come un *effetto*. La religione non è più la sfera autonoma del senso, latente o manifesto, popolare o gnostico; la religione è essenzialmente eteronoma²⁰.

L'alternativa si poneva per Osier: siamo eredi o di Feuerbach o di Spinoza. Gli eredi di Feuerbach sono coloro che in vari campi del sapere sostengono delle opposizioni tra ciò che è primitivo e ciò che è secondario, originario e dedotto, concreto e astratto. Sono coloro che partono dalla "perdita di un senso che deve essere riscoperto e non prodotto". Gli eredi di Spinoza, invece, sono coloro che, come Freud e Marx, fanno della teoria della lettura la condizione di possibilità di ogni lettura, così che il testo e il suo senso cominciano a essere considerati come effetti. D'ora in poi, "conoscere ciò che si legge è [...] produrre il concetto teorico dei meccanismi che danno luogo a questo o a quel testo, a questo o a quel senso, al controsenso, al non-senso"²¹.

18 J.-P. Osier, *Présentation*, in L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, a cura di J.-P. Osier, Gallimard, Paris 2017, pp. 9-10, tr. it. di F. Tommasoni, Laterza, Roma-Bari 2012.

19 Ivi, p. 14. Questa posizione presuppone l'immanenza del senso, di un certo senso originario, poiché, come insiste Feuerbach, "ogni verità esiste una sola volta". L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, op. cit., p. 462.

20 J.-P. Osier, *Présentation*, op. cit., p. 11.

21 Ivi, p. 17. Continua Osier: "Spinoza subordinava ogni 'comprensione' o ricordo del significato a una teoria della conoscenza preliminare degli 'effetti-comprensione' o 'raccolta', o, se si preferisce, Spinoza riduceva l'ermeneutica al rango di 'effetto ermeneutico', togliendole ogni

Come si vede, dieci anni dopo, su questo punto non c'è stata una rottura, ma piuttosto la conferma, questa volta con Spinoza, di un sospetto prefigurato. All'inizio ho detto che la lettura althusseriana di Feuerbach ci permette di vedere meglio nell'*a priori storico* o nella *contingenza dell'inizio della sua filosofia*. Questo si rivela in un modo singolare di intendere la pratica della filosofia, determinata dalla sua storia, dalla sua congiuntura e dalla politica. Vediamo, in conclusione, come si possa riconoscere la continuità del sospetto althusseriano a proposito di Feuerbach, che si confermerà negli anni successivi.

Con la lettura di Feuerbach si abbandona una concezione progressiva della storia della filosofia. Studiare Feuerbach significa, come dirà Althusser nel corso del 1967, studiare “questa situazione paradossale e anacronistica del suo tempo (filosoficamente parlando), che conferisce al pensiero feuerbachiano il suo carattere equivoco, al tempo stesso di ripiegamento e appiattimento, di anticipazione e profondità”. Ma questa equivocità non deve essere considerata un gioco di parole senza conseguenze, dal momento che “questa equivocità apre uno spazio, o meglio degli spazi, produce effetti di senso inediti, e come tali, effetti di anticipazione teorica ed essi stessi equivoci che permettono letture moderne di Feuerbach”²². Inoltre, nella sua lettura di Feuerbach, è chiaramente visibile il tracciato di una linea di demarcazione all'interno della filosofia dominante nella congiuntura in cui si trova Althusser. Lo studio della filosofia anteriore a Marx viene quindi intrapreso da Althusser per proiettare il suo presente teorico su un passato a cui non si ridurrebbe, ma di cui, in parte, vive.

Infine, non si può certo sostenere che nella lettura di Feuerbach sia visibile il problema del rapporto tra filosofia e politica. Succede, come dice Althusser, che “Feuerbach [...] pensa sempre alla politica ma non ne parla mai”²³. Althusser cercherà un pensiero che parli ad alta voce della politica. Il giovane Marx era l'opzione più accessibile: quello feuerbachiano, ossessionato prima dalla politica e poi dalla sua denuncia come cielo della vita degli uomini alienati. Ma questa opzione manteneva Althusser ancora dalla parte di Feuerbach – dalla parte di un Marx ancora feuerbachiano – mentre il punto era trovare una filosofia in rottura con il suo passato. Per questo sarà necessario cercare la politica altrove. Così, contemporaneamente a Feuerbach, Althusser torna a Montesquieu, così come più tardi si dedica a Machiavelli e, con lui, a Spinoza.

Ho detto che ciò che accadrà è la conferma dei sospetti precedenti. Questa conferma non è – come voleva il giovane Marx iscritto nella problematica feuerbachiana – “una *confessione* [*Beichte*]”²⁴, ma piuttosto una *produzione*. Questa conferma è una *conquista*, e non sarà automatica. Richiederà un lavoro nella storia della filosofia che Althusser intraprende facendo del sospetto un programma di ricerca dalla fine degli anni '40 alla metà degli anni '60: Hegel, le filosofie del XVIII secolo, Feuer-

privilegio di conoscenza”. Da parte sua, Gilles Deleuze ha riconosciuto precocemente il valore di questo passaggio di Osier, indicandolo come l'espressione tipica di una delle tesi capitali dello strutturalismo: il riconoscimento che “il senso è sempre un effetto”. G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 90, n. 4, tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 68.

22 L. Althusser, *Sur Feuerbach*, in *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par F. Matheron, vol. II, STOCK/IMEC, Paris 1994, pp. 192-193, tr. it. di M. Vanzulli, *Su Feuerbach. In appendice: su Lévi-Strauss*, Mimesis, Milano 2003.

23 L. Althusser, *Les «Manifestes philosophiques» de Feuerbach*, cit., p. 40.

24 K. Marx, *M. an R. Kreuznach, im September 1843*, in *MEGA, I/2. Karl Marx Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*, Dietz Verlag, Berlin 1982, p. 489.

bach, Montesquieu e Marx, che convergeranno in *Pour Marx e Lire le capital*. In mezzo, un approfondimento degli studi sulla filosofia moderna, non per estensione, ma piuttosto per *intensificazione*: la ricerca di un'intensità della filosofia prima di Marx, concentrandosi su alcune figure che non erano state sufficientemente studiate, come Montesquieu o Rousseau, o che erano semplicemente assenti fino ad allora, come Machiavelli o Spinoza. È in questa direzione che andrà Althusser, *dopo* Feuerbach, alla ricerca di una filosofia dell'avvenire.



PRODUZIONE *VERSUS* RIVELAZIONE. IL CONTRIBUTO DI ALTHUSSER ALLA LETTURA DI SPINOZA

JUAN DOMINGO SÁNCHEZ ESTOP*

La storia della filosofia è stata troppo spesso considerata come storia delle influenze subite da una dottrina da parte degli autori del passato¹. Posta in questi termini è un esercizio che si rivela sterile e puramente erudito. Quando un pensiero si risolve nelle sue influenze, cioè in elementi già esistenti, la sua originalità e anche la sua produttività sfumano in una vaga *philosophia perennis*. Tenteremo qui invece di capire in che modo Althusser ha offerto un contributo essenziale e non ancora pienamente riconosciuto all'odierna lettura di Spinoza. Certo, lo Spinoza di Althusser è particolare, poiché inizialmente il ricorso a Spinoza è presentato come uno strumento per operare un *détour*, una svolta, che gli avrebbe consentito di scoprire la filosofia di Marx. Per il filosofo francese, si trattava di contrapporre Spinoza a Hegel per “vedere un po’ più chiaro” nella svolta di Marx attraverso Hegel². Alla fin fine, però, il tentativo di scoprire la filosofia di Marx è fallito e Althusser ha dovuto importare nel marxismo dei concetti spinoziani come quello di *causa immanens* o di *imaginatio* per introdurre una filosofia coerente nell'opera del Marx maturo. L'attribuzione a Marx di quella filosofia è, però, piuttosto dubbia.

Inoltre, il concetto stesso di filosofia subì in Althusser, sotto la spinta di Spinoza, un mutamento che fece della filosofia non una semplice teoria, e ancora meno la regina delle scienze, ma un'azione (politica) sulla teoria, una particolare teoria senza oggetto, ma con importanti *enjeux* teorici e ideologici. La filosofia diventa così una pratica di difesa della nuova scienza marxiana contro l'ideologia. Ma una filosofia che sia una pratica teorica o una pratica nei confronti della teoria è proprio, come ci ricorda Macherey, ciò che meglio corrisponde al titolo spinoziano *Ethica*³. Quello che ci interessa qui è che il *détour* attraverso Spinoza consente ad Althusser di produrre un nuovo concetto non “teoricista” di filosofia, che verrà applicato a Spinoza stesso. Questo nuovo concetto è prima di tutto efficace in quanto riguarda il problema della conoscenza, che Spinoza colloca

* (Université Libre de Bruxelles).

1 Pensiamo in particolare all'operazione gigantesca di riduzione dell'opera di Spinoza alle sue “fonti” compiuta da Wolfson (H.A. Wolfson, *Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, Harvard University Press, Harvard 1934).

2 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, tr. it. di N. Mazzini, Feltrinelli, Milano 1974, p. 28.

3 “Spinoza était ce qui pour nous faisait le pont entre l'épistémologie et la politique: en restituant à la pensée théorique tout son poids de réalité, puisque précisément il en faisait un ordre de réalité à part entière” (P. Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie*, PUF, Paris 1999, pp. 24-25).

interamente fuori dalla problematica delle “teorie della conoscenza”, ma anche la questione dell’immaginazione, che Althusser identifica con l’ideologia. Ci sono numerose altre questioni filosofiche importanti abordate da Althusser partendo da Spinoza⁴, ma la considerazione di questi due problemi basterà a mettere a fuoco la profonda originalità e la produttività dell’interpretazione althusseriana del filosofo olandese.

1. Una critica delle teorie della conoscenza

Le filosofie idealiste, come le religioni creazioniste, hanno sempre stabilito un primato della conoscenza sull’essere. L’essere è per esse secondo rispetto alla verità che stabilisce il suo ordine conformemente a una ragione sufficiente. Per esse la teoria della conoscenza è la componente essenziale della filosofia⁵. Queste teorie rispondono storicamente a un problema: come fare corrispondere le rappresentazioni della coscienza con la realtà esteriore alla coscienza? Questo problema è raddoppiato da un problema sussidiario che è quello della garanzia dell’*adaequatio* dell’idea alla cosa conosciuta. Per Althusser i termini del problema della conoscenza impostato dalle filosofie idealiste si traducono in un gioco o in una combinatoria variabile fra idealismo e realismo dell’essenza o del soggetto⁶. Le teorie della conoscenza partono, in effetti, da un’antropologia che può affermare un idealismo o un realismo dell’essenza conosciuta, ma anche un idealismo o un realismo del soggetto. Qualunque sia la scelta, la conoscenza si muove sempre fra tre elementi: il soggetto della conoscenza, l’essenza come ciò che è per noi conoscibile e l’oggetto. Riassumendo, Althusser sostiene che:

Tutto il processo empirista della conoscenza risiede infatti nell’operazione del soggetto denominata astrazione. Conoscere significa astrarre dall’oggetto reale l’essenza il cui possesso da parte del soggetto è detto allora conoscenza. Quali che siano le variazioni particolari di cui il concetto di astrazione possa essere affetto, esso definisce una struttura invariante che costituisce l’indice specifico dell’empirismo. L’astrazione empirista, che astrae dall’oggetto reale dato l’essenza, è una astrazione reale che dà al soggetto il possesso dell’essenza reale⁷.

Questa problematica classica, rintracciabile nelle filosofie scolastiche medievali e negli idealismi moderni, è legata a un’ideologia che pensa la conoscenza come acquisizione della verità da un soggetto-proprietario, con la conseguenza che, come in qualsiasi altra questione di proprietà, si pone il problema della legittimità e della garanzia di questa proprietà. Questo problema è classicamente quello del criterio di verità, cioè quello del metodo “per trovare la verità nelle scienze”, con le parole di Descartes. In tale contesto, l’unico filosofo moderno che colloca il problema della conoscenza in termini interamente estranei a quelli del pensiero dominante è Spinoza. Per lui, l’idea di un metodo come garanzia dell’adeguazione conduce necessariamente allo scetticismo (o alla fede cieca):

4 Abbiamo tentato di farne un elenco esaustivo nel nostro *Althusser et Spinoza. Détours et retours*, Avec trois textes inédits de Louis Althusser sur Spinoza, Editions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 2022.

5 L. Althusser, *Essere marxista in filosofia*, tr. it. di V. Carassi, Dedalo, Bari 2017, pp. 103-104.

6 L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 204.

7 L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. Althusser, É. Balibar, *Leggere il Capitale*, tr. it. di V. Oskian e R. Rinaldi, Feltrinelli, Milano 1968, p. 36.

qui non si darà una ricerca all'infinito, ossia: per trovare il metodo migliore per indagare la verità è necessario un secondo metodo che indaghi il metodo di indagine della verità e, per indagare il secondo metodo, è necessario un terzo e così all'infinito. In tal modo non si perverrebbe mai alla conoscenza del vero, anzi a nessuna conoscenza⁸.

Per Spinoza il problema della *adaequatio* è completamente rovesciato: non si tratta più di una adeguazione dell'idea alla cosa, ma di una adeguazione dell'idea stessa alla potenza dell'intelletto che in essa si esprime. Adeguata è per Spinoza l'idea che esprime la potenza autonoma dell'intelletto e inadeguata sarà l'idea che è incompleta e mutilata, per diverse circostanze e condizioni riguardanti il proprio corpo e la propria mente che determinano l'individuo che pensa. Il pensiero è dunque visto come un tipo particolare d'azione, nei termini di Althusser, "pratica"⁹ – che può, come tale, essere più o meno libera e potente. Quando la pratica è libera, ci troviamo di fronte a una pratica teorica o scientifica, quando la pratica è limitata da condizioni che la bloccano o la diminuiscono, ci troviamo dinanzi all'immaginazione, oppure in termini althusseriani, all'ideologia. L'adeguazione è dunque interamente ridefinita in termini pratici e dinamici. Infatti, oltre la questione della conoscenza, occorre ricordare che, secondo Spinoza, l'adeguazione si riferisce in modo generale alla pratica e non solo alle idee, che sono solo un tipo particolare di pratica. L'adeguazione si dice della causa secondo la prima definizione di *Etica* III¹⁰:

Chiamo causa adeguata quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo della stessa. Inadeguata invece, ossia parziale, chiamo quella causa il cui effetto non può essere inteso soltanto per mezzo della stessa.

In conseguenza di ciò, Spinoza afferma nella seconda definizione della stessa parte:

Dico che agiamo quando in noi o fuori di noi avviene qualcosa di cui noi siamo causa adeguata, cioè (per la precedente Definizione) quando dalla nostra natura, in noi o al di fuori di noi segue qualcosa che può essere compreso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo della nostra stessa natura. E, al contrario, dico che noi siamo passivi quando in noi accade qualcosa, o dalla nostra natura segue qualcosa di cui noi non siamo che una causa parziale.

Ma, se l'adeguazione non è più un rapporto della conoscenza all'oggetto ma alla stessa potenza del pensiero, cade anche la questione della garanzia o del criterio di verità che si poneva necessariamente quando nelle teorie della conoscenza si trattava non di un rapporto interno al proprio pensiero e alla propria potenza, ma di un rapporto del pensiero a un oggetto esteriore. Bisogna qui, per percepire la novità introdotta da Spinoza, mettere in evidenza il campo ideologico con il quale si confronta la sua teoria della conoscenza adeguata. Questo campo è definito dalla distanza fra soggetto e oggetto. Solo una garanzia della verità cartesianamente identificata con un metodo o con determinate regole per

8 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in Id., *Opere*, Milano, Mondadori, Milano 2005, §30, p. 35.

9 L. Althusser, *È facile essere marxisti in filosofia?*, in Id., *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 152.

10 Per l'*Etica* di Spinoza citiamo l'edizione di Emilia Giancotti, B. Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, tr. it. e cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2000.

la ricerca della verità può consentire di valicare questo vuoto posto dall'antropologia del soggetto fra conoscenza e cosa e di non cadere nello scetticismo o nel solipsismo.

La conoscenza appare, in questo contesto antropologico, come una *rivelazione*. Le differenti teorie della conoscenza, in effetti, hanno presentato l'adeguazione come un rivelarsi al soggetto dell'essenza presente nell'oggetto, essenza che non è altro, in questo caso, che la conoscenza stessa dell'oggetto. Althusser riteneva che secondo questa problematica l'oggetto contenesse già la propria conoscenza e che questa potesse, in determinate circostanze, esserne astratta/estratta. La conoscenza è vista allora come qualcosa di sempre-già-dato che è sufficiente cogliere. Per Althusser "l'atto di astrazione capace di estrarre dagli individui concreti l'essenza pura, è un mito ideologico"¹¹; egli insiste in diversi passi sul carattere teologico di questa idea della conoscenza come astrazione-rivelazione e ne rintraccia anche la genealogia biblica:

Prendiamo l'esempio del cristianesimo, il Paradiso, era la condizione di una coppia umana, creata senza peccato da Dio e affidata alla bontà della natura. La natura era allora generosa, nutriva gli uomini e, soprattutto, era trasparente per loro. Non soltanto bastava allungare la mano e cogliere frutti sempre maturi per la fame e la sete, ma bastava che Adamo vedesse una cosa con gli occhi, o la prendesse in mano, per conoscerla perfettamente. Contrariamente a quanto troppo spesso si crede, gli uomini erano dotati del diritto alla conoscenza di tutte le cose, e questa conoscenza era data dai sensi, identica all'intelligenza nell'uomo, identica alle parole che la designano. [...] Adamo non aveva bisogno di lavorare, produrre e cercare per sapere¹².

Allo stesso modo, dunque, che nel paradiso, i nostri primi genitori non dovevano lavorare per ottenere il loro cibo, non dovevano nemmeno fare uno sforzo per conoscere le cose, giacché l'essenza di queste era loro immediatamente rivelata. Fu soltanto dopo la caduta nel peccato che questa essenza divenne nascosta e accessibile solo mediante un lavoro di astrazione. Pane e verità vanno di pari passo.

Il problema delle teorie della conoscenza, oltre al fatto che si fondano su un'antropologia e una teologia, è che dipendono sempre da una garanzia ultima, anch'essa teologica. Il Creatore ha infatti creato insieme alle cose le loro verità: egli è, dunque, la garanzia ultima di verità. Questo è chiaro in Descartes, che può valicare il vuoto fra coscienza e realtà solo poggiando sul Dio creatore delle verità, ma anche in Leibniz, per il quale occorre un'armonia prestabilita fra le rappresentazioni della monade e la realtà esteriore per garantire la necessaria corrispondenza tra le due dimensioni, ma anche in Hegel, per il quale la verità deve corrispondere al tutto, cioè non a una verità originaria ma al riconoscimento attraverso il lavoro del concetto dell'identità del soggetto e dell'oggetto. Dietro alle teorie della rivelazione, c'è sempre una concezione teleologica della natura e della sua conoscenza.

Spinoza, come abbiamo detto, appare ad Althusser in contrasto assoluto con questa problematica: non vi è nel suo pensiero né l'antropologia del soggetto della conoscenza né le relative teorie della rivelazione-adeguazione, ma una teoria dell'autosufficienza del vero e un'identificazione della conoscenza con un processo effettivo di produzione. Con ciò scompare la necessità di una garanzia della verità, giacché l'idea

11 L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 168.

12 L. Althusser, *Filosofia per non filosofi*, tr. it. G. Cangioli, rev. di V. Carassi, Dedalo, Bari 2015, pp. 83-84.

adeguata (e dunque vera) non è un componente della cosa di cui si deve prendere possesso, ma una realtà naturale nell'ambito naturale costituito dall'attributo pensiero. Una realtà che, come qualsiasi altra realtà naturale, è prodotta da cause e produce effetti. Questo consente di capire il processo causale delle idee vere come un processo di produzione. Riferendosi a un altro dei trascendentali della filosofia scolastica, l'Uno, Simondon ci aveva ricordato nel suo libro sull'individuazione psichica e collettiva¹³ che le teorie classiche dell'individuazione partivano dall'individuo già costituito e cercavano a posteriori un principio d'individuazione, ignorando interamente la produzione dell'individuo a partire dal non individuato. In parallelo a ciò le teorie della conoscenza ignorano il processo di produzione delle idee vere, poiché le considerano come sempre-già esistenti. Ci fermeremo su questi due aspetti: a) la critica di ogni garanzia della conoscenza e la correlativa affermazione dell'autosufficienza del vero e b) la conoscenza come produzione.

a) critica della garanzia

In due passi dell'opera spinoziana viene espressa – sia pur con formule leggermente diverse – l'idea che non esiste né norma né segno del vero. Nella lettera a Burgh¹⁴, rispondendo all'interlocutore che chiede a Spinoza un segno della verità della sua filosofia, il filosofo risponde: “*verum index sui et falsi*”, (il vero è indice di se stesso e del falso). In *Etica II* troviamo la seguente formulazione: *Sane sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est* (proprio come la luce manifesta se stessa e le tenebre, la verità è norma di se stessa e del falso)¹⁵. Oltre la sfumatura esistente fra *index* e *norma*, che considera il vero indicando se stesso o dando se stesso come norma, possiamo in ambo i casi ritenere che la ricerca di un criterio che ci consenta dall'esterno di determinare cosa sia vero o anche di dare una norma esterna al vero è condannata al fallimento. In effetti, chi cerca un segno (o una norma) di verità dovrà cercare un segno (o una norma) della verità del segno o della norma e così via, all'infinito. Una concezione della conoscenza vera come una rivelazione che ha bisogno di un segno esterno per riconoscere la propria verità può soltanto sfociare nella fede o nello scetticismo. Quello che ci fa riconoscere la verità è la verità stessa e non può essere un segno o un indice esterno. La verità ha una propria normatività e non è sottoposta ad alcuna norma esterna: è norma di se stessa.

A proposito di queste tesi spinoziane sostiene Althusser negli *Elementi di autocritica* che: “in ogni caso il criterio va respinto: giacché è solo la figura di una giurisdizione o di un Giudice che deve autenticare e garantire la validità del Vero”¹⁶.

L'autonomia del vero è così affermata con forza di fronte a ogni concezione della ve-

13 “Nella ricerca del principio di individuazione, si postula che l'individuazione abbia un principio. Nella stessa nozione di principio vi è un tratto che prefigura l'individualità costituita, con le proprietà che essa avrà una volta costituita; la nozione di principio di individuazione scaturisce in certa misura da una genesi all'incontrario, da una ontogenesi rovesciata: per render ragione della genesi dell'individuo con i suoi caratteri definitivi, bisogna presupporre l'esistenza di un primo termine, il principio, che ha in sé ciò che spiegherà l'individualità dell'individuo e darà conto della sua eccellenza.” (G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, tr. it. di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2001, p. 26).

14 B. Spinoza ad A. Burgh, ep. LXXVI, in Spinoza, *Opere*, Mondadori, Milano 2005, p. 1519.

15 B. Spinoza, *Etica*, cit., II, p. 43 scol.

16 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 32.

rità come rivelazione. La teoria della conoscenza come rivelazione vede la conoscenza come un processo essenzialmente eteronomo dipendente da una causa trascendente creatrice delle verità e dell'ordine del mondo, mentre l'autonomia del vero esige di pensare il vero come qualsiasi altra realtà naturale, a partire dalle sue proprie cause, cioè a partire dal suo processo di produzione. L'immanentismo spinoziano è qui messo in evidenza da Althusser in tutta la sua radicalità.

Ciò presuppone anche di fare a meno di uno degli elementi fondamentali dell'ideologia borghese: il soggetto. Nella seconda conferenza su *Psicologia e scienze umane*, Althusser oppone Spinoza a Descartes. Sappiamo che per Descartes la conoscenza è fondata sull'opposizione verità-errore e che il soggetto della conoscenza è un soggetto di verità. Soggetto di verità è ciò che la verità della rivelazione, dell'evidenza, definisce a esclusione dell'errore, il quale "è pensato semplicemente come il fuori di una verità, come l'esclusione di una verità, senza che il rapporto a questo fuori venga a sua volta pensato"¹⁷. L'errore è rigettato come patologico, è considerato, una volta scoperta la verità, come un nulla che va escluso. In Spinoza, invece, l'errore, l'immaginario, l'ideologia, il primo genere di conoscenza, sono invece il terreno sul quale prende avvio il processo di conoscenza. Il rapporto del vero all'immaginario non consisterà più in un'esclusione, ma nella produzione di un "taglio" fra immaginazione e scienza.

b) la conoscenza come produzione

Una delle grandi novità introdotte da Althusser nella lettura di Spinoza e finora non molto sviluppata dagli studiosi è la considerazione della conoscenza come un processo di produzione, non in un senso metaforico ma *stricto sensu*. È presente nella storia della filosofia moderna una concezione del metodo come uso e perfezionamento costante di strumenti: dal Descartes della *Regula VIII* fino allo Spinoza del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. Prendiamo la versione di Spinoza:

Qui si ha invece la stessa cosa che accade negli strumenti corporei, a proposito dei quali sarebbe possibile argomentare allo stesso modo. Infatti, per battere il ferro è necessario il martello e per avere il martello è necessario produrlo; per questo c'è bisogno di un altro martello e di altri strumenti, per avere i quali ci sarà bisogno di altri strumenti e così all'infinito; ma in tal modo ci si forzerebbe invano di provare che gli uomini non hanno alcun potere di battere il ferro. Invece, come gli uomini all'inizio poterono fare alcune cose molto facili con strumenti innati, anche se con fatica e imperfettamente e, costruite queste, ne costruirono altre più difficili con minor fatica e maggiore perfezione, così, avanzando gradualmente da opere semplicissime agli strumenti e dagli strumenti ad altre opere e altri strumenti, giunsero al punto di compiere tante opere e così difficili con poca fatica. Allo stesso modo anche l'intelletto, mediante la sua forza innata, si appronta degli strumenti intellettuali, con i quali acquisisce altre forze per altre opere intellettuali, e da queste opere altri strumenti, ossia la capacità di indagare ulteriormente avanzando in modo graduale fino ad attingere il culmine della sapienza¹⁸.

Il dubbio metodico cartesiano non serve, si deve affermare l'esistenza di un vero iniziale che consenta un ulteriore raffinamento della produzione di verità. Il vero è un *fac-*

17 L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane*, tr. it. a cura di L. Boni e S. Pippa, Mimesis, Milano 2014, p. 88.

18 B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in Id., *Opere*, cit., pp. 35-36.



tum, un costitutivo ontologico di quello che noi siamo in tanto che menti. Sostiene così il *De intellectus emendatione*:

L'idea vera (abbiamo certamente un'idea vera) è qualcosa di diverso dal suo ideato (infatti altro è il cerchio, altro l'idea del cerchio: l'idea del cerchio senza dubbio non è qualcosa che abbia una periferia e un centro come il cerchio, né l'idea del corpo è lo stesso corpo); e poiché è qualcosa di diverso dal suo ideato, sarà anche per sé qualcosa di intelligibile¹⁹.

Habemus enim ideam veram, abbiamo infatti un'idea vera. *Enim* è secondo Althusser²⁰ il termine essenziale, quello che esprime la fattualità del vero da noi posseduto. Da qui – e non da un oggetto che conterrebbe la propria conoscenza – può iniziare il processo di conoscenza. L'idea produce i propri effetti nel proprio attributo che è il Pensiero e non deve nulla alla cosa pensata, all'oggetto esteriore le cui proprietà sono interamente diverse da quelle dell'idea. Così Althusser riassume quanto abbiamo detto in una nota inedita sulla metafora degli strumenti nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*:

Questa accostamento (metodo) agli utensili suggerisce una progressione graduale – ripresa parola per parola per quanto riguarda l'intelletto [dunque niente taglio! Cfr. lettera a Bouwmeester p. XVI *historiolam mentis*] ma p. 26 “habemus enim ideam veram” ----- p. 30 “prima di tutto deve esistere in noi come strumento innato un'idea vera” – la differenza ricorrente: una volta compresa ci fa capire contemporaneamente la differenza esistente tra una tale percezione e le altre, 30, id 38, id 22²¹.

Scopriamo qui una forte tensione presente nell'interpretazione althusseriana della dottrina spinozista della conoscenza tra due tendenze che possiamo identificare coi nomi di due grandi epistemologi francesi: Gaston Bachelard e Georges Canguilhem²². Il primo insiste sulla necessaria rottura epistemologica che rende possibile la costituzione di una scienza. Il secondo insiste invece sulla continuità della scienza con la sua preistoria ideologica, sul fatto che la scienza è l'espressione di un desiderio, di un *conatus* che si è prima manifestato attraverso l'immaginazione. La scienza per tutti e due esiste come una realtà differenziata, ma questa differenza si traduce in Bachelard in una rottura che marca anche i due aspetti della sua opera, mentre in Canguilhem la differenza si afferma senza che mai esista una rottura definitiva. Queste due ispirazioni convergono in Althusser, che afferma la rottura epistemologica tra primo e secondo/terzo genere di conoscenza, ma anche la non rottura ontologica del tessuto dell'immaginazione.

La soluzione proposta nell'articolo *Sulla dialettica materialista* consisterà nell'evitare la rottura tra ideologia e scienza, facendo della prima qualcosa che non è una conoscenza²³, ma piuttosto il mondo quale noi lo viviamo prima di innescare il vero proces-

19 *Ibidem*.

20 “Che cosa vuol dire in sostanza Spinoza, con la celebre frase: ‘*Habemus enim ideam veram?*’ Che abbiamo un'idea vera? No: tutta la frase poggia su ‘*enim*’” (L. Althusser, *È facile essere marxisti in filosofia?*, cit., p. 150).

21 ALT2-A60-08.

22 Cfr. P. Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie*, cit., pp. 27-29.

23 Si può vedere qui chiaramente un riferimento alle idee di Canguilhem, per il quale un'ideologia scientifica (la fase prescientifica di quello che diventerà una scienza) è una *non-science* (G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris 1977, p. 39) come, per Althusser, il primo genere di Spinoza, dal filosofo francese ritenuto: “ben altra cosa



so di conoscenza: il rapporto “vissuto” degli uomini col mondo, ivi compresa la storia (nell’azione o nell’inazione politica), passa attraverso l’ideologia, o, meglio ancora, è l’ideologia stessa²⁴. Questa concezione dell’ideologia sarà applicata alla lettera al primo genere di Spinoza in diversi testi dagli anni ’60 in poi: “l’immaginazione è un mondo”, dice Althusser a proposito della teoria dei tre generi nella conferenza su *Psicoanalisi e psicologia* del 1964²⁵; “questo primo genere di conoscenza o questa pseudo-facoltà sembravano piuttosto designare un mondo, il mondo immediato”²⁶, sostiene il filosofo francese in *Être marxiste en philosophie*, un testo databile tra 1976 e il 1978.

Se il primo genere non è una conoscenza, il secondo genere non sarà un sapere di second’ordine in una gerarchia di tre generi, ma l’insieme degli strumenti che, lavorando sul primo genere, consentono di produrre una conoscenza adeguata e vera sul singolare in cui consisterebbe il terzo genere²⁷. In questo modo il primo genere non è ridotto ad una conoscenza minore, ma è il mondo da noi vissuto, mentre il terzo genere non viene innalzato a una conoscenza quasi mistica che trascende il mondo. C’è dunque rottura in certo modo, poiché si passa da una non conoscenza a una conoscenza, ma anche continuità, giacché questo passaggio si compie tramite un processo di produzione di conoscenza, la cui materia prima è proprio il primo genere: in tal modo quello che era per noi vissuto ma non conosciuto diventa, dopo un processo di trasformazione, una conoscenza adeguata.

Seguendo una suggestione di Macherey, Althusser fa dei tre generi di Spinoza tre “Generalità” che caratterizza come segue:

La Generalità I è “una materia prima [...] costituita sia da concetti ancora ideologici, sia da ‘fatti’ scientifici, sia da concetti già elaborati scientificamente ma appartenenti a uno stadio precedente della scienza”²⁸.

La Generalità II è “costituita dall’insieme di concetti la cui unità più o meno contraddittoria costituisce la ‘teoria’ della scienza nel momento storico considerato, teoria che definisce il campo in cui si pone necessariamente ogni ‘problema’ della scienza”²⁹.

Infine, la Generalità III non è altro che le nuove conoscenze concrete prodotte dalle Generalità II lavorando sulle Generalità I³⁰. L’evidenza non è dunque un punto di partenza, ma l’esito di un processo al termine del quale si può riconoscere che il vero è il segno di se stesso e del falso: *verum index sui et falsi*.

Questo schema produttivo, nel quale si riconosce dietro il “pastiche” marxista una versione della teoria dei tre generi di Spinoza³¹, imposta in un modo materialista il problema della conoscenza. Questa posizione, che ci sembra non sia ancora stata sufficientemente discussa dalla critica filosofica, ha il pregio di mantenere la differenza fra conoscenza adeguata e immaginazione senza perdere di vista il fatto che l’immaginazione rimane il nostro mondo vissuto, il mondo naturale e storico in cui si svolge la

che una conoscenza” (L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., p. 31).

24 Cfr. Id., *Per Marx*, cit., p. 208.

25 Id., *Psicoanalisi e scienze umane*, cit., p. 87.

26 Id., *Essere marxisti in filosofia*, cit., p. 184.

27 Cfr. ivi, p. 185.

28 Id., *Per Marx*, cit., pp. 161-162.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 Althusser riconosce espressamente il riferimento a Spinoza in *È facile essere marxisti in filosofia?: “Non nascondo di aver fatto molto affidamento su Spinoza a questo proposito”* (Id., *È facile essere marxisti in filosofia?*, cit., p. 152).

nostra vita, anche quella politica, artistica e teorica. Althusser è stato spesso criticato per il suo antiumanesimo teorico nel quadro delle polemiche degli anni '60 sull'umanesimo marxista, ma i critici di Althusser trascurano spesso l'aggettivo "teorico". L'umanesimo, il concetto stesso di "uomo", appartengono all'ideologia. Però, il fatto che sia ideologico non cancella definitivamente l'umanesimo, ma lo colloca in una dimensione della pratica umana che, pur non essendo scientifica, è nondimeno reale ed effettiva, quella della vita storica e pratica.

L'ideologia è a tal punto determinante per la pratica che anche un concetto scientifico diventa effettivo per le pratiche non scientifiche solo quando ha un uso ideologico. Il materialismo storico di Marx non fa eccezione:

Nel presentare la sua teoria come una topica, dicendo che ogni "società" è composta da una base e da una sovrastruttura giuridico-politica e ideologica, e dicendo che la base è determinante in ultima istanza, Marx si iscrive (la sua teoria) da qualche parte nella topica, e allo stesso tempo iscrive in essa ogni lettore a venire. Questo è l'effetto ultimo della topica marxista: nell'interazione o addirittura nella contraddizione tra l'efficacia di un determinato livello, da un lato, e la posizione virtuale dell'interlocutore nella topica, dall'altro. In termini concreti, questo significa: il gioco della contraddizione diventa un'interpellazione, una chiamata alla pratica³².

Oltre alla dimensione della teoria e delle verità risultanti del lavoro scientifico, rimane la dimensione della vita e della storia. La topica marxista registra questa dimensione nella sovrastruttura come "ideologia", cioè come coscienza immaginariamente determinata degli individui realmente esistenti. La scienza stessa non ha un luogo interno alla topica marxiana e vi figura soltanto come un elemento dell'istanza dell'ideologia, perché la scienza si confonde col dispositivo stesso della topica che non può comprendere se stesso come scienza, ma è in grado di eseguire una costante rettificazione dell'ideologia che tiene il suo luogo all'interno della topica. Questo ci ricorda che la formulazione "topica" di Spinoza *verum index sui et falsi* ha un secondo elemento *verum index falsi*, cioè che la conoscenza del vero ci mostra il falso e ce lo fa conoscere. Questo implica che l'immaginazione, il primo genere di conoscenza, oltre ad essere la base sulla quale poggia il processo di conoscenza, è una realtà naturale con dinamiche, cause ed effetti propri.

2. Una teoria dell'ideologia (un materialismo dell'immaginario)

Nella storia della filosofia, sostiene Althusser in una conversazione con Waldeck Rochet – il segretario generale del PCF successore di Thorez – "Spinoza è un caso unico: è non soltanto una porta aperta verso la realtà, ma una teoria che conduce alla realtà, fino ad essa, permette di riconoscerla e persino di pensarla"³³. La teoria althusseriana dell'ideologia pretende di evitare l'opposizione ideologia/realtà poiché la realtà vissuta, il mondo vissuto, è l'altro nome dell'ideologia: l'ideologia si oppone invece alla realtà conosciuta. La teoria dell'ideologia di Althusser, più spinozista che marxista, si costituisce sulla base della teoria spinoziana dell'immaginazione, la quale s'inserisce in una teoria del taglio epistemologico che fonda la scienza come conoscenza vera e la distingue

32 Id., *L'imperialismo e altri scritti sulla storia*, a cura di F. Marchesi, Mimesis, Milano 2020, p. 182.

33 Id., *Socialisme scientifique et socialisme idéologique*, PUF, Paris 2022, p. 244.

dalla non-scienza, e persino dalla non-conoscenza, in cui consisterebbe il primo genere di conoscenza. Come dice Althusser nell'unica occorrenza di *Per Marx* dove appare esplicitamente il nome di Spinoza:

Tra il primo genere di conoscenza e il secondo, Spinoza stabiliva un rapporto che nella sua immediatezza (se si fa astrazione dalla totalità in Dio) supponeva appunto una discontinuità radicale. Benché il secondo genere permetta l'intelligibilità del primo, non è la sua verità³⁴.

Questa concezione dell'ideologia presenta un'importante differenza rispetto alla teoria dell'ideologia abbozzata da Marx: in effetti, se per Althusser, l'ideologia si oppone alla scienza, per Marx si opponeva invece alla realtà. In Marx ci troviamo, infatti, davanti ad un'aporia, giacché l'ideologia è concepita come una non realtà, ma contemporaneamente, come ci ricorda la *Prefazione del 1859*, come un'istanza della sovrastruttura della formazione sociale. Per Marx il punto di partenza della teoria dell'ideologia era l'illusione prodotta dalla separazione dell'individuo rispetto alle proprie condizioni materiali di esistenza, mentre per Althusser l'ideologia si colloca inizialmente su un piano epistemologico in opposizione alla scienza o alle idee adeguate. L'ideologia è, per Althusser, la realtà vissuta o il mondo vissuto dell'individuo, cioè un confronto immaginario dell'individuo con la realtà effettiva. In altri termini,

nell'ideologia [...] gli uomini esprimono non i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, ma il modo in cui vivono, i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, la qual cosa suppone al tempo stesso un rapporto reale e un rapporto 'vissuto', 'immaginario'³⁵.

La conoscenza della realtà non coincide però con questo mondo "vissuto" e non conosciuto, ma richiede la produzione di una teoria delle cause, cioè delle relazioni costitutive e delle condizioni di esistenza dell'individuo reale. Noi viviamo nell'ideologia, ma vivere non è conoscere. Solo un distacco scientifico dall'ideologia-coscienza ci permette di conoscere le nostre condizioni d'esistenza, fra le quali si trova anche l'ideologia, il nostro mondo vissuto. Questo suppone di assumere che l'ideologia non è semplice ignoranza della realtà, ma una realtà in se stessa. Sostiene in merito Althusser:

La teoria di Spinoza rifiutava ogni illusione sull'ideologia e sulla principale ideologia di quel tempo, la religione, che egli identificava come immaginario. Ma allo stesso tempo rifiutava di considerare l'ideologia come semplice errore o come nuda ignoranza, poiché fondava il sistema di questo immaginario sul rapporto degli uomini con il "mondo" espresso dallo stato dei loro corpi. Questo *materialismo dell'immaginario* apriva la via a una sorprendente concezione del primo genere di conoscenza: ben altra cosa che una "conoscenza" bensì il mondo materiale degli uomini come lo *vivono*, quello della loro esistenza concreta e storica³⁶.

La scienza, come abbiamo visto, è segno e norma di se stessa, come lo è genericamente il vero, ma è anche segno e norma del falso. Ogni scienza è dunque contemporaneamente scienza dell'ideologia, giacché riconosce quest'ultima come l'insieme di rappresentazioni che ostacolano la produzione del vero. L'ideologia esiste dunque come ostacolo

34 Id., *Per Marx*, cit. p. 60.

35 Ivi, p. 209.

36 Id., *Elementi di autocritica*, cit., p. 31.

epistemologico, ma soprattutto come elemento costitutivo della realtà naturale e sociale. Invece di essere mera oscurità, mero non essere, come nelle filosofie idealiste, l'ideologia è una componente essenziale e necessaria della formazione sociale. Bisogna ricordare che, nello schema di determinazione materiale elaborato da Marx nella *Prefazione del 1859*, l'ideologia si presenta come un elemento della sovrastruttura, dunque come un'istanza della formazione sociale. L'ideologia non è, dunque, nemmeno per Marx, una semplice apparenza che si oppone alla realtà, ma un livello di realtà effettivo con cause ed effetti propri. Così, nel materialismo storico di Marx, interpretato da Althusser attraverso l'integrazione della teoria spinozista dell'immaginazione, la conoscenza della realtà storica e sociale implica una conoscenza non solo della base materiale, ma anche delle sovrastrutture e dell'ideologia. Il materialismo spinoziano dell'immaginario permette ad Althusser di uscire dalle aporie di un abbozzo di teoria marxiana dell'ideologia che considerava l'ideologia come il contrario della realtà e contemporaneamente come un'istanza della formazione sociale.

L'ideologia è inoltre il luogo in cui, nelle società storiche, si produce il soggetto, cioè in cui l'individuo, tramite la materialità dell'ideologia, fatta di parole, di rituali e di istituzioni per i quali Althusser coniò il termine "apparati ideologici di Stato", si adatta alle relazioni sociali vigenti. Ogni società ha bisogno dell'ideologia, perché ogni società ha bisogno di produrre i propri soggetti e li produce per mezzo dell'interpellazione ideologica³⁷. Althusser insisterà sul modo nel quale Spinoza descrive nel *Trattato teologico-politico* le forme di questa interpellazione, ad esempio nel rapporto dei profeti al loro popolo che costituisce il popolo come tale e ogni individuo come membro del popolo.

L'opposizione scienza-ideologia permette di considerare quest'ultima come un elemento necessario e inseparabile dalla prima, il punto di partenza immaginario la cui correzione permette di produrre la scienza. Una scienza che è teoria del proprio oggetto e contemporaneamente teoria dell'ideologia ci consente una conoscenza della realtà che necessariamente include l'ideologia e i soggetti ideologici portatori di questa. Il soggetto, grazie a una tale teoria, si trova di fronte all'insieme di condizioni di esistenza nel quale è egli stesso implicato. Questa situazione permette all'individuo di considerare se stesso nella causalità sociale complessa e nelle sue congiunture, ma anche di rettificare le proprie pratiche, politiche, ideologiche, teoriche, ecc.

Lo schema di determinazione materiale di Marx, reinterpretato nei termini del materialismo dell'immaginario spinozista, si presenta così come una topica, uno schema a forma di campo di forze della causalità immanente complessa del tutto sulle istanze e delle istanze sul tutto che costituiscono. Come nella topica freudiana, il soggetto può situarsi e orientarsi in diversi livelli di causalità nei quali l'inconscio, il tutto sul quale si sviluppano gli altri livelli dello psichismo, è determinante in ultima istanza, come lo è in Marx una base materiale che non si può distinguere del tutto dalla formazione sociale considerata come una parte della natura con la quale è in costante metabolismo. Così l'ultima istanza, come l'*Es* di Freud o il Dio di Spinoza, non esiste se non attraverso le sue diverse istanze costitutive e non si presenta mai in modo puro, come una causa semplice e lineare.

Il fatto che lo schema marxista di causalità materiale si sia trasformato grazie ad Althusser in una topica ci permette inoltre di capire in che modo un soggetto che vede se stesso attraverso questo dispositivo è interpellato e, in un certo modo, trasformato da questa scienza che è scienza dell'ideologia. La topica dice al soggetto: "ecco il posto

37 Id., *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 192.

che tu occupi, ed ecco fin dove ti devi spostare per cambiare le cose”³⁸. Se gli apparati ideologici di Stato funzionano mediante l’interpellazione degli individui, anche la topica può produrre un’interpellazione ideologica divergente, perché orientata dalla conoscenza adeguata. Il mondo del soggetto non è più soltanto un mondo “vissuto”, poiché possiede anche certe conoscenze in grado di orientarlo nella propria vita, che non esistevano nell’ideologia ordinaria che costituiva quel mondo vissuto. Altrettanto importante è l’idea – che Althusser deve pure a Spinoza – che negli affetti nati dall’immaginazione nulla può effettivamente cambiare se non attraverso affetti immaginari più forti e più stabili. Gli affetti uniti a immaginazioni che possono diventare conoscenze razionali sono più potenti degli altri. In questo modo può e deve concepirsi una strategia di liberazione dagli affetti attraverso gli affetti e l’immaginazione che gli è associata. La topica è uno strumento essenziale di questa liberazione.

38 Id., *È facile essere marxisti in filosofia?*, cit. p. 145.

LA FINITUDINE POSITIVA IN ANDRÉ TOSEL

CHANTAL JAQUET*

In *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, pubblicato dalle Editions de L'Harmattan nel 2008, André Tosel s'interroga sulle ragioni per le quali – ancora oggi – Spinoza non smetta mai di provocarci a pensare: filosofi molto differenti tra loro come Deleuze, Althusser e Negri si sono infatti confrontati, a più riprese, con il suo pensiero per dare nuova linfa alle loro diverse teorie dell'emancipazione. La risposta, secondo Tosel, risiede nel fatto che Spinoza è un filosofo moderno atipico poiché difende un razionalismo della finitudine positivo contro quello schema di pensiero (tipicamente moderno) che pretende, al contrario, un controllo assoluto della natura e degli uomini. Questo razionalismo della finitudine positiva è altrettanto diverso dal concetto di finitudine negativa di stampo religioso, che sottolinea la miseria dell'uomo e ne denuncia l'eccessivo orgoglio, quanto da quelle riflessioni sull'infinitezza e dal razionalismo iperbolico che pretendono di avere “una comprensione che abbraccia la totalità”¹. Tuttavia tale razionalismo non volta le spalle all'infinito. Nella misura in cui la mente umana è parte della comprensione infinita di Dio, “il razionalismo spinoziano della finitudine è allo stesso tempo un razionalismo dell'infinità”², da qui il titolo *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, il quale può essere letto in due modi:

- l'altra finitudine, cioè la finitudine positiva;
- l'altra infinità, cioè l'infinità che non ha pretese di conoscenza o di padronanza totale.

È questa la tesi originale che costituisce il fulcro argomentativo e rappresenta il filo conduttore dei dieci saggi, scritti tra il 1996 e il 2002, che compongono il sopraccitato volume ed organizzati secondo una logica chiaroscurale. La prima parte del libro mira a mettere in luce “l'infinito all'ombra del finito”, evidenziando la forza critica del pensiero di Spinoza, la sua specificità rispetto all'eredità cartesiana, il superamento del liberalismo e del repubblicanesimo, ed infine la sua radicalità rispetto a Marx. La seconda parte, invece, si propone di illuminare “il finito alla luce dell'infinito” e di esplorare, con maggiore profondità, il concetto di finitudine positiva definendolo attraverso le transizioni e le fluttuazioni etiche e il passaggio dalla ragione alla scienza intuitiva.

Senza ricostituire l'intero schema speculativo e la ricca varietà dell'analisi presenti

* (Université Paris 1- Panthéon Sorbonne).

1 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 10. I passaggi testuali di Tosel richiamati dall'autrice sono stati tradotti in italiano per una maggiore fruizione [N.d.T.].

2 *Ibidem*.

nel libro, si cercherà qui di focalizzare l'attenzione sul solo concetto di finitudine positiva, mostrando come esso testimoni un allontanamento rispetto agli studi spinoziani a lui antecedenti, allontanamento che è espressione della pratica toseliana di fare storia della filosofia. In secondo luogo, si analizzeranno più precisamente i fondamenti di questo concetto all'interno del sistema di Spinoza, per evidenziarne gli aspetti decisivi e misurare il contributo specifico di André Tosel, non solo rispetto agli studi spinoziani ma anche al pensiero filosofico.

1. *La svolta decisiva della finitudine positiva*

Per comprendere meglio il valore e la portata di questo razionalismo della finitudine positiva dobbiamo innanzitutto collocarlo nell'economia del pensiero di André Tosel e vederlo in relazione al movimento complessivo che lo anima. L'emergere dell'idea di finitudine positiva rappresenta un momento storico per Tosel, una vera e propria svolta nel suo pensiero. Tale cesura, che mostra anche un suo diverso modo di confrontarsi con Spinoza viene ben esplicitata nella Prefazione. Pur inserendo *Spinoza et l'autre (in)finitude* nel solco delle sue precedenti ricerche, uscite rispettivamente sotto il titolo *Spinoza et le crépuscule de la servitude* e *Du matérialisme de Spinoza*, André Tosel compie un passo indietro rispetto alle sue precedenti interpretazioni e ritiene che i dieci saggi riuniti in questo nuovo studio "attestano un notevole cambio di lettura. Spinoza viene allontanato dalla tematica del pieno dispiegamento delle capacità di pensare e agire all'interno di una storia messa in moto dalla lotta inaugurale contro il blocco teologico-politico"³. Tosel si discosta in questo modo dalla visione di uno Spinoza razionalista assoluto, sostenitore di una ragione egemonica e trionfante, che era ancora presente in *Le crépuscule de la servitude* soprattutto quando considerava che nel *Trattato teologico-politico* "si tratta di porre fine all'era teologico-politica liberando la nostra potenza collettiva, riflettendo sulle condizioni della sua istituzionalizzazione"⁴. È altresì vero che *Le crépuscule de la servitude*, si sarebbe anche potuto intitolare "l'alba della libertà", vista la forte e piena fiducia nel potere della ragione di illuminare e superare le tenebre della superstizione. Il libro del 2008 non rinnega le analisi precedenti, ma le corregge e le modifica, tenendo conto dei limiti della ragione di fronte a ciò che le si oppone: "Questa interpretazione non è una palinodia; è un'emendatio del razionalismo iperbolico che può essere stato valido in altri momenti, una rettifica, una correzione, non una negazione"⁵.

Questo approccio va oltre il semplice requisito di correttezza proprio del discorso filosofico e non ha niente a che vedere con la civetteria intellettuale degli spiriti belli che confessano volentieri i loro errori con falsa umiltà. È in linea con la concezione toseliana della storia della filosofia e permette di caratterizzarla pienamente. André Tosel si oppone a qualsiasi approccio ermeneutico che ponga i testi in uno stato di assenza di peso, che mira a una verità pura svincolata da qualsiasi contesto spazio-temporale, per apprenderli strutturalmente, mettendo in evidenza le condizioni storiche di ogni lettura e l'impossibilità di sfuggirvi. A coloro che potrebbero deplorare le diverse sfumature delle sue interpretazioni, in nome di una verità pura immanente nei testi, egli ribatte che

3 Ivi, p. 9.

4 Id., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris 1984, p. 309.

5 Id., *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, cit., p. 11.

la lettura dei filosofi è un'esperienza e prende in prestito i suoi riferimenti dagli eventi storici attuali. Nessuna lettura strutturale può pretendere di andare oltre questa condizione del circolo ermeneutico. Tuttavia, può aiutarci a determinare la lettera di ciò che viene detto, a eliminare le interpretazioni insostenibili e ad arricchire la nostra comprensione concettuale. Non può fare a meno del rischio dell'interpretazione, a meno che non si voglia abusare del proprio rigore, rendere impensabili i propri presupposti e cancellare la propria attualità. Spetta al lettore decidere se l'interpretazione proposta è rilevante per i nostri tempi⁶.

Senza disconoscere l'approccio architettonico adottato da Martial Gueroult e dai suoi discepoli, André Tosei colloca la lettura in un presente storico ineliminabile, che necessariamente la influenza e ne determina l'interpretazione. Non esiste una verità pura nei testi, ma sono possibili solo interpretazioni. Questa attitudine non conduce però ad adottare un punto di vista scettico sulla possibilità di comprendere o meno i testi nella loro verità. André Tosei riconosce, infatti, che la lettura strutturale ha il merito di determinare il significato esatto del testo e di suddividere le interpretazioni ammissibili e quelle non ammissibili alla maniera di una norma. Tuttavia l'analisi non si esaurisce, il lettore, per quanto sia rigoroso, non è mai libero da presupposti o preoccupazioni attuali. Non esiste un lettore vergine, ognuno legge sempre anche con il proprio mondo interiore davanti agli occhi. Non bisogna condannare questa situazione, poiché è necessaria. Inoltre, secondo André Tosei, la prudenza che consiste nel rifiutare sovrainterpretazioni in nome dell'accuratezza è anche il prodotto di un contesto storico specifico e corrisponde a una situazione di ripiegamento sulla letteralità del testo a detrimento del potere di trasformare la realtà. Questa prudenza, egli scrive,

è anche legata a una congiuntura storica teorico-pratica, ovvero il crollo delle filosofie dell'emancipazione (illuminismo e marxismo) legato alla globalizzazione capitalista, che ha liquidato sia il comunismo sovietico sia il socialismo riformista a favore del liberalismo economico e politico, divenuto nel frattempo la filosofia pratica egemone di oggi. Questo cambiamento totale delle circostanze è il presupposto storico di un commento che ora può contare solo sulla propria letteralità⁷.

André Tosei non è tanto interessato alla pura verità dei testi, se questa espressione ha un senso e non è un'illusione, quanto all'incontro tra autore e lettore, all'interazione dei loro pensieri in condizioni attualmente determinate. Sono queste condizioni storiche a determinare in ultima analisi la lettura. Per questo André Tosei ha, in senso stretto, una visione veramente materialista della storia della filosofia, intesa come pratica storicamente determinata. Questo ci aiuta a capire il perché egli non abbia mai terminato di confrontarsi con Spinoza, rielaborando costantemente il suo pensiero. Lungi dal pretendere di leggere Spinoza nel contesto di un'ermeneutica della verità, Tosei vi trova una fonte inesauribile di materiale da interpretare in base ai mutamenti del proprio pensiero e delle proprie preoccupazioni. Il ritorno ai testi non è motivato tanto dal rivedere un'interpretazione distorta o dalla preoccupazione di apportare una correzione, quanto dal desiderio di alimentare la propria riflessione e pratica politica. Ciò che gli interessa è soprattutto il modo in cui un autore ci aiuta a pensare e ad agire oggi, il suo potere teorico all'opera in una pratica realmente trasformativa.

6 Ivi, p. 11.

7 Ivi, p. 240.

In questo senso, la lettura di Spinoza dipende dalle mutazioni storiche del pensiero toseliano che con il passare degli anni, fa sempre meno affidamento sulla possibilità di una totale trasformazione rivoluzionaria della società e di un trionfo della ragione che annuncia il tramonto della schiavitù. André Tosel prende atto delle forze che resistono e interpreta Spinoza non solo come “l'avanguardia di un *Aufklärung* rivoluzionario”⁸, ma “come il filosofo che basa la potenza della ragione e dell'agire su una lucida conoscenza di tutto ciò che si oppone a entrambi”⁹.

2. Natura e fondamento della finitudine positiva

Per questo motivo il concetto di finitudine positiva, contenuto nel sesto capitolo, diviene centrale e marca un punto di svolta. Fin dalle prime righe, André Tosel si domanda come un modo finito possa agire concretamente, poiché tale modo è determinato da altri modi a esistere e a produrre degli effetti, ed è posto in un regime costrittivo. Non a caso, egli riprende questa classica problematica dell'agire modale e richiama la proposizione XXVIII del primo libro dell'*Etica*, la quale stabilisce che ogni modo finito è determinato a esistere e a operare da un'altra causa anch'essa finita e con un'esistenza determinata. In un contesto politico segnato dalla globalizzazione del capitalismo, gli individui sono determinati da un'ideologia liberale che condiziona i loro pensieri e le loro azioni e li sottopone a un regime di costrizione che rischia di trasformarli in semplici automi o ingranaggi. Come possono essi agire se sono intrinsecamente determinati da cause esterne molto potenti che gli pongono in uno stato di schiavitù? Le persone non agiscono, sono agite. Significa allora che l'idea dell'azione dei modi è generalmente un'illusione perché, in virtù della loro finitudine, sono sempre oggetto di cause esterne che li ballottano e li spingono a muoversi? Ciò che interessa ad André Tosel è la tematica della libertà d'azione e dei margini di manovra in questo regime di costrizione, in cui gli individui sono determinati a esistere e a operare. Per questo motivo riprende Spinoza, il quale offre un quadro teorico per pensare l'agire modale.

Per risolvere il paradosso dell'azione in un sistema in cui tutto è necessario, André Tosel rifiuta di ridurre l'agire dei modi a una forma di determinismo meccanico e la riduzione del suo potere alla semplice trasmissione di effetti innescati da una causa esterna.

Egli evidenzia il fatto che, in Spinoza, il modo è soggetto a una doppia determinazione, una “determinazione intra-modale”, che si riferisce a uno ordine estrinseco, quello delle cause esterne, e una “determinazione modo-sostanziale”, che lega il modo alla potenza di Dio, di cui è parte. Questa “determinazione modo-sostanziale” è interna, è l'espressione di una potenza positiva dell'agire. André Tosel si basa sulla proposizione XXVI della prima parte dell'*Etica*, che afferma che “una cosa che è determinata a fare alcunché è stata necessariamente così determinata da Dio”¹⁰. Lungo la dimostrazione della proposizione Spinoza puntualizza che “ciò per cui le cose si dicono determinate a fare alcunché è necessariamente qualcosa di positivo (*come per sé noto*)”¹¹. Detto altrimenti, l'operare è determinato da qualcosa di concretamente reale. Ne consegue

8 Ivi, p. 9.

9 *Ibidem*.

10 B. Spinoza, *Etica I*, p. 26 (si fa riferimento all'ed. it. a cura di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2019).

11 *Ibidem* (*Eth I*, 26 dim.).

che Dio, in virtù della necessità della sua natura, da cui seguono un'infinità di cose, in un'infinità di espressioni, ne è la causa efficiente. L'idea di finitudine positiva si radica in questa proposizione che fonda il "modo in potenza di produrre e operare"¹² attraverso l'efficienza dell'agire divino e che non "non si limita a comunicare la causalità transitiva che lo fa esistere"¹³. Consapevole, tuttavia, della distinzione tra operare e agire su cui Pierre Macherey ha richiamato l'attenzione¹⁴, André Tosel si propone di stabilire la realtà dell'azione modale. Per Spinoza, solo Dio è una causa libera e agisce nel senso più forte del termine, poiché non può mai, in quanto sostanza autoesistente assolutamente infinita, essere vincolato da una causa esterna.

L'azione di Dio non è in alcun modo un'opera separata dal suo processo di produzione: è una "produ-azione" nei termini di André Tosel. D'altra parte il "modo opera solamente, produce degli effetti separati"¹⁵. Viene spontaneo chiedersi allora come il modo "umano" possa accedere a una forma di azione distinta da un'operazione vincolata e articolare la duplice determinazione intra-modale e modo-sostanziale:

Tutto il problema è pensare come il modo finito, pur non interrompendo la catena che lo lega a ciò che lo determina a operare e a ciò che esso stesso determina a operare, al contempo si affermi intrinsecamente in e attraverso il legame che lo lega direttamente alla causalità divina a cui appartiene, e si possa dire che non solo operi in questo modo, ma agisca, soprattutto nel caso dell'uomo che ha il potere di pensare e di agire.¹⁶

In altre parole, per usare la formulazione di André Tosel, dobbiamo capire come l'operare dei molti possa essere un'oper-azione. Dobbiamo riconoscere che esiste un'azione modale che si manifesta innanzitutto come agire della mente, la quale concepisce le idee non come effetti separati ed esterni, ma come immanenti alla comprensione divina di cui è parte. Agire per la mente come per il corpo significa essere una causa adeguata, cioè produrre effetti che possono essere spiegati a partire dalla loro stessa essenza senza fare riferimento a una causa esterna. In questo caso la mente e il corpo, da un certo punto di vista, dirsi cause libere, perché i loro effetti possono essere compresi sulla base delle leggi della loro natura, indipendentemente dai vincoli delle cause esterne: "In questo senso, ogni modo finito è potenza di un infinito divenire sostanziale e non è tagliato fuori dall'azione della sostanza, poiché la sua azione è univocamente definita con questa azione"¹⁷. Bisogna quindi concepire l'oper-azione di un modo finito come una parte indivisibile dell'azione di autoproduzione della sostanza infinita. Per questo motivo, secondo Tosel, "correttamente intesa, la finitudine del modo è positiva e si definisce come la parte operativa di una potenza infinita di agire"¹⁸.

Significa allora che questa determinazione modo-sostanziale indichi l'infinità dell'onnipotenza e ponga fine alla determinazione intra-modale, percepita nella forma dell'ordine comune della natura che limita gli individui dall'esterno? Se l'ordine comune della natura può dare luogo a rappresentazioni illusorie, come quella strettamente deterministica che impedisce all'uomo di cogliere la sua potenza d'agire, esso non si dissolve

12 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, p. 158.

13 *Ibidem*.

14 Cfr. P. Macherey, *Avec Spinoza*, Puf, Paris 1992, pp. 80-94.

15 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, cit., p. 159.

16 *Ibidem*.

17 Ivi, p. 162.

18 Ivi, p. 167.

come un miraggio quando viene colto nella sua verità dall'intelletto. L'esistenza di condizioni esterne e di relazioni intermodali vincolanti non è fittizia e non può essere ridotta a un puro gioco di apparenze che svaniscono alla presenza di ciò che è vero. La determinazione *intra-modale* non si riduce quindi alla determinazione *modo-sostanziale*. In questo senso, cogliere il legame immanente con la sostanza libera l'uomo dalla schiavitù dell'ordine comune della natura senza abolirlo, per cui la potenza d'agire non sarà mai onnipotenza. Per quanto positiva possa essere, la finitudine rimane. Non si tratta quindi di cambiare semplicemente punto di vista, ma di assumere una nuova posizione, riappropriandosi di ciò che nell'ordine comune della natura e nelle cause esterne vincolanti è compatibile con la nostra essenza, e cercando di eliminare ciò che ci danneggia. In breve, si tratta di diventare attivi e di capire che “questa interoperabilità rimane la condizione e l'ambiente relazionale da cui ogni modo dipende e che deve trasformare nella condizione interna della sua riproduzione e capacità operativa”¹⁹. L'ordine comune viene ristrutturato e assimilato in modo che cessi di essere una minaccia e diventi un ordine di dominazione interna, un ordine di sviluppo del modo, della sua finitezza entro i limiti che lo definiscono.

Il concetto di potenza d'agire appare quindi come una categoria mediana tra la libertà assoluta di Dio e la costrizione. Esso è definito da un *quantum* d'azione che oscilla tra due limiti, zero e infinito, senza mai raggiungerli. La finitudine positiva dei modi si definisce come una potenza di transizione, di passaggio, segnata dalla *fluctuatio animi*, la fluidità affettiva delle passioni contro cui si tratta di affermare l'attività della ragione che permette di concepirsi come parte di una potenza infinita. Con Spinoza, si tratta di pensare e produrre quelle che André Tsel chiama “transizioni etiche”, di passare dalla passività di una finitudine mortificante all'attività di una ragione che unisce il finito e l'infinito: “Il modo umano, in particolare, si trova – e questo è un fatto induttivo e ingiustificabile – a poter utilizzare la sua condizione di finitudine per trasformarla in una massima opportunità di finitudine positiva, parte dell'infinito”²⁰.

In ultima analisi, Spinoza unisce due concezioni incompatibili correggendole: quella della finitudine triste, che riconduce l'uomo alla sua miseria e alla sua impotenza d'agire, e quella dell'ideale prometeico, che fa dell'uomo un *imperio in imperium*. Ciò che è particolarmente interessante, nell'analisi di André Tsel, non è solo il fatto che egli mostri che Spinoza recupera, riformulandole, queste due concezioni dell'uomo, una delle quali è generalmente caratteristica delle religioni che fondano la loro autorità sulla debolezza dell'uomo peccatore, e l'altra dell'umanesimo e dell'illuminismo segnati da un idealismo della ragione trionfante, sebbene Tsel stesso cerchi di mettere in guardia dal produrre un nuovo feticismo. Egli, infatti, insiste molto sul fatto che la critica legittima al feticismo meccanicistico che minaccia la rappresentazione dell'ordine comune della natura e trasforma l'uomo in un puro automa non deve sfociare nel rendere “la relazionalità modale una mera apparenza che scompare di fronte alla conoscenza che la lega all'azione sostanziale”²¹. Si deve quindi stare attenti a evitare il rischio di un nuovo feticismo, “quello della defeticizzazione pura e semplice, senza la conoscenza dei meccanismi della sua pratica”²², che ci porterebbe a pensare che l'ordine dell'esteriorità sia un'illusione che si risolve con la vera conoscenza. Senza dubbio questa è anche una

19 Ivi, p. 170.

20 Ivi, p. 178.

21 Ivi, p. 170.

22 *Ibidem*.

critica al giovane Marx e alla sua tesi umanistica della fine delle illusioni ideologiche. Spinoza funge quindi da antidoto, temperando il risorgere della fantasia di dominio sotto altre vesti, quella del riassorbimento dell'immaginario nella scienza e nella pura trasparenza dei rapporti sociali. Egli fornisce un modo per orientare il nostro pensiero e invita il razionalismo moderno a fare un'autocritica.

Dopotutto, André Tsel vede in Spinoza, "una strana filosofia che unisce il finito e l'infinito e non trova motivo di disperazione o di speranza nell'idea vera che la natura è indifferente ai fini che l'uomo si prefigge, ma che non impedisce all'uomo, come ogni altro modo, di sforzarsi di realizzare la sua potenza causale"²³. L'infinito non vuole nulla e il finito non sarà mai causa di se stesso, ma questo non porta al nichilismo. Il modo fa la sua parte nell'azione divina. Si propone legittimamente dei modelli etici della natura umana, per definire una vita vera contro quelle tempeste che si scatenano a livello delle fluttuazioni emotive. Come ogni modo, André Tsel agisce all'interno di una determinata congiuntura storico-filosofica che lo porta a storicizzare la pratica della storia della filosofia e a forgiare il concetto di un'altra finitudine che è solo il rovescio di un'altra (in)finitudine. Se non c'è fine della storia, se la natura non si aspetta nulla da noi, questo non ci impedisce di affermare la nostra potenza d'agire e di cantare nel disincanto, per riprendere la bella espressione utilizzata da André.

[tr. it. di Luigi Emilio Pishedda]

23 Ivi, pp.178-179.



IL MATERIALISMO DI SPINOZA SECONDO ANDRÉ TOSEL

DAVID MARUZZELLA*

In che senso si può dire che Spinoza è un filosofo materialista? Tutti sanno che questa domanda è uno dei fili rossi del pensiero di André Tosel, il quale ha persino dedicato un intero libro al materialismo di Spinoza¹. La posta in gioco della questione e della rispettiva risposta riguarda soprattutto il rapporto tra Marx e Spinoza, un tema molto caro a Tosel e a molte delle ricerche svolte sotto il segno di Louis Althusser (uno dei maestri di Tosel). Essere materialista in filosofia è, per dirne il meno, difficile, e in assenza di una definizione fissa si assiste oggi a una molteplicità di cosiddetti “nuovi materialismi”². Da cui la portata della nostra questione: in quale senso si può dire che Spinoza sia materialista in filosofia?

Per interrogare il presunto materialismo di Spinoza, vorrei prendere, in prima battuta e come punto di partenza, la tesi di uno dei miei colleghi, Gil Morejón – con il quale ho tradotto una raccolta di saggi di Alexandre Matheron. In un testo inedito pronunciato nel 2021 durante la conferenza “Spinoza after Marx”, Morejón sostenne la tesi secondo la quale vi sarebbe una incompatibilità fondamentale tra il materialismo dialettico di Marx e il materialismo attribuito a Spinoza³. Secondo Morejón, la filosofia spinozista è fondamentalmente incompatibile con quello che chiamiamo “materialismo”, e in particolare con il materialismo *dialettico*, ma questo non significa che Spinoza sia un idealista.

In seguito, cercherò di ricostruire le analisi di Tosel a partire dal suo testo *Du matérialisme, de Spinoza* del 1986. In questo testo, Tosel sviluppa diversi elementi del materialismo di Spinoza, seguendo una classificazione di sei tesi del materialismo e le rispettive riprese spinoziste.

Per quanto mi riguarda, vorrei mostrare come Tosel sembra rispondere in anticipo alle domande di Morejón, proprio nel momento in cui egli affronta l'impossibilità di conciliare la posizione spinozista con quella del marxismo. Per il momento, trovo le analisi di Morejón convincenti e non riesco a risolvere le difficoltà che pone.

* (DePaul University).

1 A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Kimé, Paris 1994.

2 C. Gamble, J. Hanan, T. Nail, *What is New Materialism?*, in “Angelaki”, vol. 21, n. 6, 2019.

3 Testo inedito, *Deus, sive Materia? Notes on a Metaphysical Problem in Spinozist Marxism*, presentato al convegno “Spinoza after Marx”.

1.

Bisogna dire subito che il testo di Morejón è stato pronunciato una sola volta nella forma di una conferenza – per tale ragione, gli argomenti lì presenti prendono una forma polemica. Non cerca di risolvere il problema del materialismo di Spinoza, ma piuttosto, secondo lo stesso Morejón, di formularlo in modo preciso.

Contro la scuola althusseriana e la scuola italiana (Negri, Morfino, ecc.), Morejón insiste sul fatto che Spinoza non sia un materialista per una semplice ragione: nel filosofo olandese, la materia e il pensiero non si intrecciano in un rapporto dialettico. Detto altrimenti, l'ontologia spinozista non è di certo quella di un materialismo dialettico come la si trova in Marx e nella tradizione marxista. Perché? Ecco l'argomento di Morejón.

Tutti sanno che in Marx i contenuti del pensiero o della coscienza sono *determinati* dalle forze materiali – forze sociali, politiche, economiche, ecc. Per Marx, che la forma della coscienza sociale sia il risultato dell'azione delle dette strutture sul cervello degli uomini è un articolo di fede. Dall'*Ideologia tedesca* (1846) fino alla prefazione a *Per la critica dell'economia politica* (1859), Marx sostiene la tesi secondo la quale la coscienza è l'*effetto*, e non la causa, dell'esistenza sociale. L'errore dei filosofi tedeschi, di cui parla nell'*Ideologia tedesca*, sta proprio nella cecità verso le condizioni reali che determinano le loro prese di posizione filosofiche. Detto altrimenti, è possibile analizzare le cause materiali che producono le idee dei filosofi rapportandole alle condizioni concrete dell'esistenza socio-storica. La sesta tesi su Feuerbach lo dice esplicitamente: "l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali"⁴.

Ora, secondo Morejón, fin qui non c'è un vero e proprio problema: Spinoza e Marx sono d'accordo sul carattere derivato della coscienza. Per questa ragione, Althusser ha potuto affermare che la nozione spinozista di immaginazione altro non è che una tra le critiche più intransigenti all'ideologia, ossia alla coscienza immediata⁵. Nemmeno la corrispondenza tra la coscienza e l'esistenza sociale è un problema. Al contrario, si potrebbe dire che quest'idea è perfettamente spinozista! Quindi, per Morejón, la tesi spinozista del "parallelismo" (*E II, p7: ordo et connexio idem est*) – e bisogna notare che Morejón evita questa formulazione, seguendo Jaquet, preferendo quella di isomorfismo strutturale tra cose e idee (Jaquet parla di uguaglianza, seguendo il latino di Spinoza) – è in effetti compatibile con il materialismo di Marx.

Il problema, secondo Morejón, nasce nel momento in cui si prende in considerazione che, per Marx, la genesi delle idee si trova nell'insieme delle relazioni sociali – queste *causano* quelle. Quindi, il materialismo dialettico di Marx si divide in due tesi:

- 1) La materia *precede* la coscienza (tesi di priorità dell'essere sul pensiero);
- 2) La materia *causa e determina* il pensiero (tesi di causalità).

In breve, Marx dice che l'insieme delle relazioni sociali (relazioni che sono in ultima istanza *materiali*) ha una priorità causale rispetto alle idee. Materialismo dialettico vuol dire quindi la capacità delle cose e delle idee di intrecciarsi in rapporti causali

4 K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, tr. it. di P. Togliatti, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1950, pp. 77-80, p. 78.

5 Cfr. L. Althusser, E. Balibar, *Leggere Il Capitale*, tr. it. di R. Rinaldi, V. Oskian, Feltrinelli, Milano 1968, pp. 16-17.

in cui il primo motore è la materia (e non la coscienza, il soggetto, ecc.) – e, contro i materialisti meccanici, in Marx, la materia non è «ciò che muove senza esser mosso», ma è essa stessa definita attraverso l'incessante movimento. In Spinoza le cose vanno diversamente. Morejón cita la proposizione 2 del libro III dell'*Etica*, secondo la quale il corpo non può determinare la mente a pensare. Ora, è qui che Morejón solleva un problema: in Spinoza l'ordine e la connessione [*connexio*] delle idee corrisponde all'ordine e alla connessione delle cose, ma non dice che le cose *causino* le idee. Il commentario di Pierre Macherey sostiene questo punto: “in tutti i generi d'essere senza eccezione, e senza che vi sia comunicazione o interferenza tra loro, uno stesso ordine e connessione lega le determinazioni proprie a ognuno di essi”⁶. Il punto fondamentale è qui l'assenza di comunicazione tra gli ordini. Per dirlo in termini marxisti, non c'è affatto un rapporto *dialettico* tra gli ordini (benché strutturalmente isomorfi) – punto di interazione, comunicazione, o intreccio. Per Spinoza, l'attributo estensione non può causare o far muovere qualcosa nella mente né viceversa. La causa di un'idea deve essere – e non può non essere – un'altra idea.

Proprio per questa ragione si può parlare dell'unità tra corpo e mente in Spinoza: non si tratta di un essere composto da due cose – un corpo e una mente – in cui unità significa addizione, ma piuttosto di un solo e stesso individuo che può essere considerato talvolta sotto l'attributo del pensiero, talaltra sotto quello dell'estensione⁷. Per riprendere l'esempio di Spinoza, il cerchio e l'idea di cerchio non rimandano a due cose distinte. Si tratta dello stesso individuo – il cerchio – concepito come modo dell'estensione o come modo del pensiero. Ma questo non vuol dire però che l'uno possa essere ridotto all'altro. Cerchio e idea di cerchio sono lo stesso individuo, o piuttosto, due espressioni dello stesso individuo, ma al contempo, come dice Spinoza nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, “Una cosa è il cerchio, un'altra l'idea di cerchio”. Questa espressione, molto amata da Althusser e dai suoi studenti, esprime una differenza chiave al cuore del problema del materialismo: l'idea di cerchio non è di certo un cerchio nel senso in cui il primo non è un essere esteso, e non possiede dunque nessuna delle proprietà del secondo (es. un centro, una periferia). Come sostiene Jaquet: “Una idea esprime le proprietà del suo oggetto senza averne per questo le stesse proprietà”⁸.

Ignorare la portata di questa distinzione rischia di oscurare la novità di Spinoza per risolvere le contraddizioni del dualismo cartesiano e la questione dell'interazione tra corpo e mente. Per Spinoza, l'errore consiste proprio nell'idea di interazione! Cito Morejón:

Now Spinoza refuses the materialist idea in the first part of our proposition here: The body, that is, modes of extended substance or relations of material composition, cannot determine the mind to thinking. No kind of causal priority can be accorded to bodies or material relations with respect to minds or ideas, *because there is no causal relation between bodies and minds at all.*

La proposizione 6 del parte II dell'*Etica* sembra giustificare questa tesi. Per riassumerla, possiamo dire che c'è solo causalità intra-attribuale, ossia all'interno di un attri-

6 P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza: La seconde partie, la réalité mentale*, PUF, Paris 1997, p. 70.

7 C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris 2018 [2014], pp. 21-22.

8 *Ibidem*, p. 25.

buto e dei suoi modi, e non causalità attraverso gli attributi e i loro modi. Per formulare la posizione marxista in termini spinozisti, Morejon propone quanto segue:

We would have to say that the consciousness of a human being is determined *only by other modes of thought*, which are structurally isomorphic with some modes involved in the material relations within which the human body is produced and reproduced as a mode of extension... Minds and bodies do not stand in any sort of causal relation with one another at all, not even a reciprocal or dialectical one, for they are simply one and the same thing viewed from two different perspectives.

Moréjon vi aggiunge, in guisa di conclusione, altre due difficoltà nel rapporto Spinoza-Marx:

1) la questione delle forme politiche o del materialismo storico. Spinoza, nel *Trattato politico*, scrive che la storia ci mostra tutte le forme possibili di Stato. La storia della politica in Spinoza sembra essere circolare o ciclica. Detto altrimenti, Spinoza non è un pensatore delle nuove forme di organizzazione sociale o politica. In Marx, al contrario, il comunismo costituisce una forma inedita di esistenza sociale che risulta dal movimento dialettico (se non addirittura contraddittorio) della storia;

2) la questione della contraddizione: in Spinoza, la contraddizione non è interna, ma estrinseca. Nel caso di due forze contraddittorie all'opera all'interno dello stesso individuo, bisogna attendere la distruzione di una delle forze contrarie, poiché non si può pensare la loro coesistenza. In Marx invece (letto da Engels, Lenin, ecc.), la coesistenza delle forze contraddittorie all'interno dello stesso individuo – di ogni individuo – è un assioma ontologico senza eccezione.

Ora, questi ultimi due punti possono sembrare superflui – e Morejón, dal canto suo, li presenta molto rapidamente e in modo schematico – ma, ai miei occhi, colgono precisamente il problema del materialismo, cioè il rapporto Spinoza-Marx. In Marx, va da sé che il ruolo ontologico giocato dalla contraddizione è ciò che apre la possibilità della trasformazione politica. Detto altrimenti, sono precisamente le contraddizioni all'interno del capitalismo che rendono possibile il comunismo non come utopia, ma come realtà immanente e inevitabile. Pertanto, senza contraddizione interna alla materia come motore di trasformazione storica, è difficile capire in quale senso Spinoza possa essere letto come materialista sotto il segno di Marx.

Qualche parola prima di trattare le analisi di Tsel. A mio avviso, Morejón ha ben mostrato in cosa consiste il problema del materialismo di Spinoza e di conseguenza le difficoltà che si incontrano cercando di stabilire un dialogo autentico tra Spinoza e Marx. Tuttavia, Morejón è chiaro: se Spinoza non è materialista, non è per questo idealista! Le sue critiche alla teologia, alle forme platoniche, all'anima come forza volontaristica, si allontanano significativamente da ogni forma di idealismo.

2.

Nella prima opera di André Tsel dedicata a Spinoza – *Le crépuscule de la servitude* del 1984 – la parola materialismo non appare affatto. Tuttavia, Tsel presenta il compito filosofico di Spinoza, soprattutto nel TTP, come una lotta contro la superstizione. In

effetti, un libro recente sul materialismo scritto dal filosofo analitico James Ladyman, riprende lo spinozismo proprio su questo punto: benché sia difficile chiamare Spinoza materialista o ateo, la filosofia spinozista resta una tappa importante nella storia del materialismo, in particolare nel suo opporsi ai dogmi della chiesa e nella difesa di una concezione scientifica del mondo⁹. In un testo del 1986, *Du matérialisme, de Spinoza*, testo ripreso nell'omonima raccolta del 1994, Tsel abbozza delle piste diverse attraverso le quali si potrebbe formulare la posta in gioco di un contributo spinozista al materialismo.

In primo luogo, Tsel tratta quella che, secondo me, è la tesi centrale al cuore della divisione idealismo/materialismo: quella dell'affermazione di un reale indipendente dal soggetto. Tsel scrive: “[il materialismo] è sempre realista nel fatto che il mondo che noi conosciamo è, secondo questa prospettiva, un mondo il cui osservatore non può essere un nostro prodotto totalmente esclusivo. In questo senso, c'è sempre un eccesso di mondo nella sua realtà rispetto al soggetto-pensiero che lo conosce, e questo rende impossibile l'idea di una costituzione pura di quella realtà attraverso la soggettività”¹⁰. Per il momento, lascio da parte questa affermazione, ma conviene precisare che l'esistenza di un mondo non costituito dal soggetto (o dal pensiero) è, in fin dei conti, una tesi empirica che può essere soggetta a falsificazione. Il materialista contemporaneo afferma l'esistenza di un mondo eccedente rispetto al soggetto, non perché abbia argomenti validi in proposito, ma piuttosto perché tutte le scienze della natura su fondano sull'esistenza di strutture che precedono e operano indipendentemente dalla coscienza del soggetto.

Quanto a Spinoza, il termine materialismo non si trova sotto la sua penna, anche se Boyle l'utilizza per la prima volta nel 1674. Ma, come ricorda Tsel, Spinoza, nella lettera 56 a Boxel, rifiuta la tradizione platonico-aristotelica in favore di quella di Democrito, Epicuro e Lucrezio¹¹. Secondo Spinoza, Platone e Aristotele, non diversamente da Boxel, credono nell'esistenza di fantasmi e spettri – l'*eidōs* di Platone non è nient'altro che una forma spettrale con una potenza ontologica superiore a quella della natura. Nel XIX secolo, Spinoza è stato riscoperto da Feuerbach e più tardi dal marxista russo Georges Plékhanov, che ricorda una testimonianza personale di Engels in cui quest'ultimo ha affermato che “il vecchio Spinoza aveva assolutamente ragione” nel dire che il pensiero e l'estensione sono due attributi di una sola e medesima sostanza¹². E ancora una volta, Tsel riprende la tesi di un reale che esiste senza di noi: “[il materialismo] si risolve nel pensare a partire da una natura che ha sempre già cominciato senza di noi, prima di noi, una natura che noi cominciamo, per quanto ci riguarda, a ricevere e incontrare come esterna... Presuppone sempre il riconoscimento (non esclusivo di una conoscenza) di qualcosa come un dato che noi non abbiamo prodotto, che una ragione, un logōs oggettivo, separato o eminente, non ha prodotto”¹³.

Classificazione del materialismo per Tsel:

- 1) Dal niente non può nascere niente;
- 2) Tutto accade secondo una ragione-cause, che la ragione-facoltà può rendere intellegibile;
- 3) Il reale ha una oggettività che può essere colta attraverso la scienza. La filosofia è

9 R. Gordon Brown, J. Ladyman, *Materialism: a Historical and Philosophical Inquiry*, Routledge, London 2019, pp. 60-64.

10 A. Tsel, *Du matérialisme de Spinoza*, cit., p. 127.

11 Cfr. *ivi*, p. 128.

12 *Ivi*, pp. 129-130.

13 *Ivi*, p. 131.

anche scienza che sa andare alle strutture essenziali, oltre e attraverso le apparenze;

4) La filosofia-scienza riguarda anche il proprio soggetto: essa possiede un interesse fondamentale per l'uomo soggetto, da liberare dalla paura e a cui permettere di vivere bene;

5) La filosofia-scienza si determina come scienza dell'uomo; e questa scienza si fonda sulla tesi fondamentale che l'uomo è natura in seno alla natura, non impero in un impero. Anti-anthropomorfismo radicale.

6) La scienza dell'uomo è etica scientifica, cioè riorganizzazione e riorientamento della vita umana nel senso della vita buona possibile nell'immanenza. La vita come vita buona ha per asse la presa in considerazione decisiva del corpo. La conoscenza importa per la vita buona, ma la conoscenza non è tale se non assume il proprio legame decisivo con la fisica del corpo¹⁴.

Credo che sia possibile riassumere questi sei punti dicendo quanto segue: il materialismo secondo Tosel comprende “una teoria positiva della natura nella sua ricchezza produttiva” e una polemica irriducibile contro tutti i valori divenuti feticci, dogmi, illusioni, menzogne¹⁵. Affermando “la serie indefinita dei fenomeni naturali” in cui “nessuna ragione divina predetermina il corso delle cose”, il materialismo diventa quindi un invito a produrre la conoscenza delle strutture della natura, della necessità, e della costrizione per meglio assicurare l'emancipazione dell'uomo.

Ora, quale posto occupa Spinoza in questa classificazione?

Per quanto riguarda i punti 1 e 2, l'ontologia spinozista – monismo radicale, unicità della sostanza – è senz'altro adeguata. Come afferma Tosel, per Spinoza “il mondo fisico è un ordine naturale che non rinvia ad altro che a se stesso, senza intervento di un principio superiore, eterogeneo”¹⁶. Vi si aggiunge la critica al finalismo della natura e alla contingenza ed ecco compiuto un nuovo passo materialista: l'egalitarismo democratico nell'ontologia secondo la quale la perfezione di una cosa non è più determinata dalla sua conformità a un modello dato in anticipo. Tosel scrive: “Ogni cosa è quello che è perché certe cause l'hanno così determinata e fatta, e non perché sia stata predisposta in vista del raggiungimento di un fine alla soddisfazione del quale potrebbe venire meno in maniera peccaminosa”¹⁷. Nella natura regna solo l'ordine stabilito dalle leggi naturali, ordine che elimina ogni forma di contingenza *così come* ogni forma di teleologia, creazionismo, finalismo, ecc.

Quanto ai punti quattro, cinque e sei – Tosel è qui molto chiaro quando dice che il tratto più significativo del materialismo spinoziano è il suo aspetto etico-politico¹⁸. Poiché l'uomo è un corpo situato nella natura (sistema del corpo che obbedisce necessariamente alle leggi naturali), egli deve tornare a utilizzare la ragione – “la capacità di produrre una idea vera della struttura della realtà” – e deve liberarsi dagli affetti passivi, compresi la paura e la superstizione. In altre parole, il materialismo spinoziano si manifesta sul piano etico-politico come una politica del vero, dato che si traduce in un aumento delle capacità di agire e di pensare.

Ma se le analisi che ho fin qui ricostruito sono utili per comprendere il materialismo di Spinoza, trovo che la lettura di Tosel del rapporto tra estensione e pensiero sia più attenta. Spinoza affronta esplicitamente la questione nella parte IV dell'*Etica*. E in effetti, Tosel intitola quella parte: elementi di materialismo in Spinoza (2). La teoria della

14 Cfr. *ivi*, pp. 132-133.

15 Cfr. *ivi*, p. 131.

16 *Ivi*, p. 137.

17 *Ivi*, p. 140.

18 Cfr. *ivi*, p. 146.

scienza. La difficoltà dell'attributo pensiero e della teoria dell'individualità umana. Lo stesso Tsel vi vede una difficoltà!

Per cominciare, Tsel ricorda il suo titolo: *elementi* di materialismo in Spinoza (e non materialismo integrale). La difficoltà è quella elaborata da Morejón: l'equa dignità accordata all'estensione e al pensiero rischia di cancellare il potere causale della materia, che sembra definire il materialismo. In altre parole, al materialismo è essenziale il fatto di rovesciare la priorità causale dell'idea o della mente che definisce l'idealismo. Scrive Tsel: “sembrebbene quindi che la simmetria degli attributi del pensiero e dell'estensione, il parallelismo dei modi dell'estensione e di quelli del pensiero, mitigano il materialismo spinoziano, impedendo di porre la materia come principio sostitutivo del pensiero, e di invertire l'ordine tradizionale di dipendenza”¹⁹. Ecco: il materialismo consiste, secondo Tsel, nel rovesciamento “dell'ordine tradizionale di dipendenza”²⁰. Di conseguenza, come sottolinea Tsel, “il monismo qui esclude prima di tutto la problematica della sottomissione di un principio a un altro e quella dell'interazione”²¹.

Ora, malgrado l'apparente rinuncia al materialismo, Tsel sostiene, al contrario, che ci sia “una dissimmetria” nel rapporto estensione-pensiero²². Si tratta di una dissimmetria che spinge in direzione del materialismo! Sebbene Spinoza non contravvenga mai alla tesi monista secondo la quale “l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose”, Tsel vi vede un privilegio di tipo materialista laddove, inserendo delle frecce nel suo testo, dice che l'estensione conduce al pensiero, il corpo conduce alla mente, l'ideato all'idea, eccetera. Per questa ragione, Tsel scrive:

La produttività propria all'*intellectus* consiste nel riprodurre nel suo ordine l'obiettività dell'ordine degli oggetti delle idee. La produzione è, *strictu sensu*, riflessione, riflesso del suo oggetto, non creazione né costituzione. Essa è riproduzione nel suo ordine della produzione. L'identità sostanziale delle due serie di leggi implica la dissimmetria senza causalità reciproca²³.

Se non mi sbaglio, è proprio l'introduzione del concetto di riflessione a porre diversi problemi qui. In altre parole, come pensare un rapporto di riflessione *senza* causalità materiale evitando la cattiva interpretazione del “parallelismo”? Per finire, vorrei porre ancora una volta quello che è, ai miei occhi, il problema:

Spinoza e Marx sono d'accordo che la coscienza dell'uomo non costituisca il mondo, che ci siano oggetti, processi ecc. che sono “fuori da noi” o che operano nostro malgrado. Ma credo che, nella tradizione marxista, seguendo soprattutto Engels e Lenin, la produzione della coscienza prenda la forma di “riflessione” perché la capacità di pensare è il risultato dell'evoluzione biologica – il mondo precede l'emergere del pensiero. Le scienze della natura ci insegnano che il pensiero è una capacità contingente che non è a priori in armonia con il mondo. E dunque, come pensare il materialismo di Spinoza rendendo conto del fatto che Spinoza ha dovuto pensare *senza* gli importanti contributi delle scienze della natura?

[tr. it. di Emilia Marra]

19 Ivi, p. 141.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 142.



SULLO SPINOZA DI NEGRI. AUTONOMIA E COMUNISMO

FILIPPO DEL LUCCHESI*

L'ingresso di un autore contemporaneo nel dominio delle fonti primarie è un processo lento e graduale, mai inesorabile, sempre negoziato e dipendente dall'evoluzione degli interessi generali di una determinata area di studi. Soprattutto, non è mai un processo improvviso, un fulmine a ciel sereno. Si era un autore che parlava "di" altri autori e, pian piano, si diventa un autore "di cui" si parla. Questo processo, in alcuni casi, segue delle mode, spesso effimere e guidate da interessi più accademici che scientifici. In altri casi, è invece un vero e proprio passaggio che mette in luce come una certa interpretazione, ad esempio di un autore o di un problema storiografico, diventi pensiero autonomo, lettura inevitabile, inaggirabile, insomma un "classico" della storiografia. Questo sta avvenendo, insieme ad altri autori della sua generazione, a Toni Negri e in particolare alla sua interpretazione della prima modernità e del pensiero di Spinoza, che sarà l'oggetto principale di questo mio intervento.

Altrettanto interessante – e sarà l'oggetto secondario e indiretto di questo mio intervento – è la trasformazione che questo processo può provocare nell'oggetto storiografico in questione, quando cioè diventa difficile pensarlo facendo astrazione da una certa interpretazione. Non è più possibile ignorare quella lettura, quella tesi, che è divenuta a suo modo un "classico" della storiografia, condividendo alcune delle caratteristiche che, in un diverso ambito, Italo Calvino attribuiva ipoteticamente e costruttivamente ai "classici" letterari¹. Cosa accade all'oggetto stesso del dibattito storiografico quando una nuova lettura o un pensiero si afferma come un classico in quel dibattito e, da fonte esclusivamente secondaria che era, diventa esso stesso una fonte primaria, su cui cioè altre fonti secondarie si concentrano?

C'è senz'altro qualcosa – anticipo qui in parte la mia tesi – che arricchisce l'interpretazione che è oggetto di una tale trasformazione, ma che talvolta – forse in modo paradossale – la impoverisce al tempo stesso, fissandola, ossificandola, erigendola a qualcosa di necessariamente diverso da quello che era in origine. La lettura che facciamo oggi de *L'anomalia selvaggia*, il testo più importante di Toni Negri su Spinoza, non è più la stessa che si è fatta per molti anni, addirittura per qualche decennio. Non solo perché un testo invecchia (e l'*Anomalia* è, a mio avviso, fra i testi della sua generazione che sono *meglio* invecchiati) e perché si aggiungono nuove piste di indagine e nuove ricerche, ma

* (Alma Mater Studiorum Università di Bologna).

1 I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991.

anche perché il testo stesso assume pian piano un'aura completamente diversa, che certo lo magnifica ma rischia anche di paralizzarlo, di fissarlo in un ritratto.

L'attività scientifica di Negri copre un periodo molto lungo, la seconda metà del XX secolo e il primo quarto del XXI: un periodo di lotte e trasformazioni drammatiche e importanti del capitalismo mondiale. Negri è un autore estremamente prolifico, che ha scritto decine di volumi, centinaia di articoli. La maggior parte di essi sono stati tradotti in diverse lingue straniere. Recentemente ha pubblicato tre grandi volumi autobiografici tornando su eventi pubblici e noti, ma anche su aspetti più intimi e meno noti, come ad esempio gli anni della prima formazione cattolica, in una regione molto arretrata come il Veneto, in cui ha vissuto intensamente il rapporto strettissimo con la madre, che ritrae in modo quasi sacralizzato, come una donna pia e assetata di giustizia, e con il fratello maggiore, che è stato un fascista devoto fino all'ultimo, ucciso giovanissimo dai partigiani durante gli ultimi anni della Seconda guerra mondiale, e che Negri amava profondamente e a cui guardava come a un modello².

Tra le cose più note, in questi volumi autobiografici, Negri ripercorre gli anni della fondazione dell'Operaismo, uno dei movimenti più potenti, sia dal punto di vista del pensiero teorico che delle pratiche militanti, sviluppatosi in Italia negli anni '60 e '70. Questo movimento inizia con una ridefinizione concettuale del ruolo, dello *status* e del potenziale rivoluzionario dell'operaio di fabbrica, trasformandosi poi in qualcosa di molto diverso, più ricco e versatile, complicando il concetto con idee che sono talmente innovative che chiamano alla luce neologismi o espressioni inedite che noi oggi usiamo in modo corrente, ma che sono state forgiate proprio in quel periodo, come l'"operaio-massa", l'"operaio sociale", il "capitalismo cognitivo" e così via.

Intendo concentrarmi qui solo su alcuni aspetti della teoria politica di Negri come storico della filosofia. Lo farò soprattutto attraverso la comprensione della sua lettura della prima età moderna e in particolare di Spinoza, che ritengo la spina dorsale del pensiero di Negri, non solo come storico della filosofia ma anche come teorico della trasformazione sociale rivoluzionaria. Vorrei parlare del suo Spinoza non in generale ma nella misura in cui getta luce e spiega in gran parte altri aspetti, più immediatamente politici, della lunga attività comunista e militante di Negri. Partirò quindi dalla metà della carriera di Negri, perché Spinoza entra in scena, per lui, alla fine degli anni '70, relativamente tardi dunque, dopo i primi anni di pratica teorica come filosofo del diritto che studia Kant, Hegel, il formalismo giuridico e dopo l'iniziale attività politica prima nei gruppi cattolici, poi nel Nord-Est e intorno alla militanza nelle piccole fabbriche venete, e poi nella grande industria a Venezia, a Torino e infine a Milano, attraverso le prime lotte degli anni '60 e l'esplosione del '68, la creazione dell'Autonomia Operaia fino all'arresto nel 1979.

Negri non parte dunque da Spinoza, ma da Hegel³. Perché? Ciò che gli interessa in Hegel è la dialettica e, in particolare, l'elemento "negativo" della dialettica, cioè un intero sistema di logica che gli permette di pensare il reale, il mondo in cui viviamo, non in termini di pacificazione, di normalizzazione, come quella che il Partito Comunista persegue e propone in quegli anni, ma piuttosto in termini di conflitto, di lotta (di lotta di classe in particolare), di opposizione. Questo accade tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60. Negri ha sempre insistito sulla necessità di tenere insieme teoria e pratica

2 A. Negri, *Storia di un comunista*. Ponte alle Grazie, Milano 2015, 2017 per il secondo volume (*Galera ed esilio*) e 2020 per il terzo (*Da Genova a domani*).

3 A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Cedam, Padova 1958.

(non è il solo, ma è per me tra i grandi maestri che hanno fatto questo in modo coerente, come Gramsci o Althusser in passato, o come pensatori meno noti del marxismo contemporaneo come André Tosel, un altro grande interprete di Spinoza). Quindi, in quegli anni è pienamente militante, porta avanti la cosiddetta “inchiesta operaia”, nella tradizione di Raniero Panzieri o di quella che sarà poi meglio teorizzata da Romano Alquati come “conricerca”, cioè va in fabbrica e incontra gli operai, interviene nelle loro assemblee, li conosce, tenta di comprenderli, di comprendere il ciclo produttivo in cui intervengono, per organizzare meglio la lotta.

In quegli anni, dai primi anni '60 al '68, sta avvenendo una radicale trasformazione della classe operaia italiana con l'immissione di centinaia di migliaia di proletari non qualificati dal Sud arretrato e povero al Nord industrializzato, dove li aspetta la catena di montaggio. Si tratta di un proletariato tecnicamente non qualificato e politicamente quasi analfabeta, cioè non politicizzato nel senso in cui lo intende il comunismo istituzionale, senza cioè una “cultura” del partito, del comunismo, senza una memoria orgogliosa del ruolo svolto contro il fascismo e nella costituzione dell'Italia moderna. Questo proletariato, quando è antifascista, lo è più *istintivamente* che teoricamente, non ha una cultura comunista o partigiana, non ha un'ammirazione per il bolscevismo sovietico, come ce l'hanno invece gli operai del Nord. Il più delle volte, questi giovani proletari arrivano nelle città e nelle fabbriche del Nord Italia con una lettera di raccomandazione del prete del proprio paese. Così, il Partito Comunista fatica a intercettare questo nuovo proletariato che, in pochissimi anni, fa un'esperienza brutale della modernità industriale, dello sfruttamento e di cosa significhi il lavoro di fabbrica. Questi proletari si auto-organizzano, senza alcuna mediazione del partito o del sindacato, in modo spontaneo e, appunto, autonomo⁴.

Il partito e il sindacato diventano, lentamente ma costantemente, non un alleato ma un nemico, perché sono una parte, un ingrediente, un attore di ciò che fa funzionare la macchina e il modo di produzione capitalista. E questo proletariato ha un solo obiettivo: distruggere questo sistema, non riformarlo. Negri partecipa a tutto questo movimento che vede in quegli anni un'incredibile lotta e un incredibile livello di violenza e di crescita della coscienza di classe. Una delle migliori illustrazioni di questo processo è offerta non da un saggio accademico ma da un romanzo, *Vogliamo tutto* di Nanni Balestrini che, insieme a *L'orda d'oro*, ha costituito un vero e proprio manuale di iniziazione per intere generazioni di militanti⁵. Ciò che colpisce è, ancora una volta, l'autorganizzazione autonoma e l'autovalorizzazione della classe operaia contro il capitale e senza alcuna mediazione istituzionale tipica delle forme tradizionali di lotta di classe come il partito e il sindacato.

È in questo contesto politico che Negri inizia a cercare qualcos'altro nella teoria, al di là del movimento dialettico di matrice hegeliana di cui comprende la natura e i limiti teleologici. Invece di una logica dialettica, Negri cerca una filosofia che rifletta questo movimento spontaneo e auto-organizzativo, sia a livello individuale che politico. Ed è proprio nella filosofia di Spinoza che trova tutto questo. Ecco perché penso che Spinoza sia la spina dorsale del comunismo di Negri.

L'opera principale di Negri su Spinoza, *L'anomalia selvaggia*, fa parte di una “rinasci-

4 Resta fondamentale, per la storia di questo processo, N. Balestrini, P. Moroni, *L'orda d'oro*, SugarCo, Milano 1988.

5 N. Balestrini, *Vogliamo tutto*, Feltrinelli, Milano 1971.

ta” dell’interesse per il filosofo olandese all’interno del marxismo, soprattutto francese e italiano. Si tratta di un vasto movimento di rifondazione, che ha interesse ad affinare nuovi strumenti teorici per interpretare e tentare di incidere, almeno dal punto di vista teorico, sul grande ciclo di lotte inaugurato con il ’68. In questo quadro, caratterizzato dagli studi fondamentali di Deleuze, Matheron e poi Macherey, si inserisce il lavoro di Negri⁶.

L’importanza di questo lavoro consiste anche nel tentativo di “forzare” il testo di Spinoza per offrire una lettura fresca, rivoluzionaria, “selvaggia” appunto di questo autore. La sua forza e il suo interesse, quindi, risiedono paradossalmente anche nelle sue *debolezze* o almeno in quelle che, nel corso degli anni, sono apparse tali dal punto di vista della ricostruzione storica della filosofia di Spinoza. In particolare Negri riesce, forse ancor più e meglio degli autori che ho citato, a far interagire il significato della rivoluzione ontologica di Spinoza da un lato con il suo pensiero politico (importante ma non centrale negli studi sullo spinozismo di quegli anni), dall’altro con l’intera tradizione filosofica della modernità, in modo da mettere in avanti un’originale e suggestiva interpretazione e ricostruzione genealogica.

I punti che vorrei mettere in luce, dunque, sono proprio questi, ovvero 1) il rapporto tra metafisica e politica nell’età classica, 2) la lettura delle diverse modernità, 3) il concetto fondamentale nella lettura politica di Spinoza di Negri, ovvero quello di *multitudo*, su cui mi soffermerò solo brevemente perché è oggetto di altri saggi in questo stesso volume. Dopo aver compiuto questo breve viaggio attraverso lo Spinoza di Negri, concluderò con alcuni esempi di come questa lettura abbia contribuito alle opere successive fino a *Impero*.

Una delle tesi centrali di Negri è che la teoria politica moderna è definita interamente dalla metafisica. Nel dibattito storiografico, possiamo sostanzialmente riconoscere i due estremi di questo rapporto tra metafisica e politica nelle posizioni di chi, da un lato, ritiene che la costruzione dei grandi sistemi filosofici sia un’elaborazione del tutto autonoma, sganciata dal contesto culturale e soprattutto storico-politico. Una costruzione “secondo l’ordine delle ragioni”, attenta alla coerenza tutta interna del sistema, rappresentata per Spinoza dalla lettura di Guérout⁷. Dall’altra parte, c’è una concezione opposta per cui la politica e la storia sarebbero sempre prioritarie nella costruzione di un sistema metafisico, sempre dipendenti dalle condizioni materiali di esistenza di un autore, di una filosofia, di un’epoca⁸.

La tesi di Negri è ancora diversa e sostiene non la subordinazione di un aspetto all’altro, ma la centralità politica *della* metafisica di Spinoza e, più in generale, di tutti i filosofi dell’età moderna. Uno dei motivi per cui è utile leggere Spinoza, secondo Negri, è che la rivoluzione spinoziana è ambientata in una situazione anomala, l’Olanda del XVII secolo, una repubblica libera in un’epoca in cui si andava affermando l’assolutismo monarchico. Ed è un’anomalia anche rispetto alla progressiva costruzione di una filosofia

6 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Éditions de Minuit, Paris 1968, tr. it. S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell’espressione*, Quodlibet, Macerata 2006³; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris 1969; P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, tr. it. di E. Marra, *Hegel o Spinoza*, Ombrecorte, Verona 2016.

7 M. Guérout, *Spinoza*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, in due volumi consacrate rispettivamente alla I e alla II parte dell’*Etica*.

8 Su questo tipo di interpretazione si veda J.-T. Desanti, *Introduction à l’histoire de la philosophie*, Les Éditions de la Nouvelle Critique, Paris 1956 e, nello spinozismo italiano, C. Signorile, *Politica e ragione*, Marsilio, Padova 1968.

politica borghese. Ora, al centro di questa tradizione di pensiero borghese c'è il concetto di dialettica, che ovviamente assume una versione definitiva e completa solo con Hegel ma che, secondo Negri, si ritrova anche in molti autori dell'epoca precedente.

In particolare, per Negri, "dialettica" è la relazione che queste filosofie stabiliscono tra individuale e universale, tra particolare e generale. Tutte queste filosofie si costituiscono cioè sull'idea della traduzione del primo nel secondo di questi termini, per raggiungere così – in modo teleologico – una totalità compiuta. La realtà, scomposta in una molteplicità di fenomeni complessi, ha bisogno di essere rappresentata e sintetizzata attraverso un processo di "messa in forma". La molteplicità, quindi, sta all'inizio del processo, che si svolge in modo artificiale per ottenere, appunto, questa totalità che trascende la realtà data.

Questo processo si realizza a livello di metafisica, ad esempio nel rapporto tra sostanza e modi, ma anche a livello di politica. Qui, in particolare, la trascendenza è evidente nella dialettica per cui l'individuo, rappresentante formale e astratto dei molti che costituiscono la società, deve risolversi nell'unità dello Stato e della sovranità attraverso, ad esempio, l'artificio del contratto sociale.

Contro la categoria di *totalità* così intesa, Negri valorizza invece la categoria di *assolutezza*, che non è plasmata dalla trascendenza ma, al contrario, mette in luce la naturale espansività dell'essere, che appunto *se absolvens*, cioè si libera continuamente dai limiti e le determinazioni imposte dall'esterno.

Le modernità

Negri sostiene lo sviluppo antagonistico di due diverse tradizioni metafisiche. La prima che stabilisce teoricamente il dominio borghese, fondato su una normatività trascendente. La seconda che enfatizza invece uno sviluppo orizzontale e immanente della politica nelle relazioni sociali. Questa lettura è sviluppata in profondità in quello che resta, agli occhi di chi scrive, uno dei migliori studi di Negri, cioè *Il potere costituente*, in cui l'autore riprende l'idea spinoziana di democrazia come "governo assoluto"⁹. La sua caratteristica fondamentale è quella di fare della *resistenza* la caratteristica primaria e fondamentale dell'essere. Una resistenza attiva, autonoma ed essenziale la cui traduzione politico-giuridica è data nell'opposizione a qualsiasi costituzionalizzazione, cioè a qualsiasi fissazione in un potere *costituito*, per sua natura teleologico e trascendente. L'opposizione tra costituente e costituito è illustrata per la prima volta nella modernità dal concetto spinoziano di *potentia*.

Negri sviluppa qui la sua analisi del concetto spinoziano di *jus sive potentia*. Ciò non significa, come vorrebbe una lettura volgare, già accennata da Rousseau nel *Contratto sociale*, che il diritto sia fondato sul fatto, che dipenda dalla realtà fattuale e dai rapporti di forza immediati e contingenti. Significa invece il rifiuto dell'idea della mediazione giuridica delle potenze individuali e naturali attraverso la figura del contratto. Nel *Potere costituente*, Negri approfondisce questa linea giuridica borghese alla quale oppone una tradizione alternativa, un filone "maledetto" della filosofia che parte da Machiavelli e arriva a Marx attraverso Spinoza. Una metafisica che valorizza le forze produttive contro i rapporti di produzione. L'ordine politico non è imposto dall'esterno, fissato in un contratto o nell'idealizzazione dello Stato. Il diritto è potenza e nient'altro. È il risultato meccanico

9 A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Carnago 1992.

e non dialettico di interazioni tra potenze individuali che diventano potere collettivo. Il diritto dello Stato è la potenza dello Stato, cioè quella potenza che la moltitudine concede e rinnova in ogni istante a questo vivere comune. È chiaro che la democrazia, letta in questo modo, non è più solo una forma di governo tra le altre, come volevano gli autori a partire dall'antichità, ma una prassi continuamente rinnovantesi, un processo senza inizio né fine, una metamorfosi continua dei singoli poteri che attuano incessantemente questa prassi costitutiva, che si fanno potere giuridico nel loro essere potenza costituente.

Della tradizione giusnaturalista, secondo Negri, Spinoza rifiuta principalmente due elementi: il fondamento individualistico e il motore dialettico che sublima la dimensione conflittuale-naturale in una dimensione pacificata-artificiale. In questo senso, Spinoza mantiene il tema dell'appropriazione, basato sul profitto individuale, ma non lo trasforma nel primato degli interessi egoistici che sono alla base dell'accumulazione capitalistica e dell'instaurazione dei rapporti di produzione. Al contrario, mantiene intatto il primato delle forze produttive che, senza mediazioni, costruiscono la politica in modo immanente e non trascendente. La dimensione collettiva non è la risoluzione dialettica di poteri e conflitti individuali, ma il modo in cui l'essere vive e si sviluppa entro e attraverso la relazione con altri modi. Le singolarità costruiscono il mondo collettivamente, senza mediazione in una totalità trascendente. Per questo Negri può affermare che la metafisica è la vera politica dell'età classica.

Sul concetto di moltitudine

Ora, in questo concetto di democrazia e di potere costituente, Negri pone al centro un tema spinoziano che è tra i più fecondi della sua intera produzione fino a *Impero*, cioè il concetto di moltitudine. Mi interessa qui sottolineare soprattutto che, per una genealogia del concetto di moltitudine, bisogna certamente risalire a Spinoza, ma anche a Machiavelli, cioè all'altro grande autore di quella linea metafisico-politica che Negri chiama "maledetta". Machiavelli non usa il concetto di moltitudine ma quello di popolo, in un senso però molto diverso da come verrà usato in seguito. Per Machiavelli, il popolo è innanzitutto il soggetto che produce conflitto all'interno della società (contro i "Grandi", cioè i nobili), ma anche l'elemento all'interno del quale il conflitto si produce continuamente, cioè che non può essere rappresentato in modo unitario, sublimato in un interesse generale o in un bene comune.

È proprio qui che si riconosce la specificità di Spinoza. Nel XVII secolo, infatti, la moltitudine si determina proprio in opposizione al popolo. Mentre la moltitudine è un insieme generico di "molti", che conservano le proprie volontà singolari, creando caos e disordine, il popolo è, al contrario, il soggetto della politica che attraverso il contratto trova nel sovrano l'espressione della propria volontà e azione. La moltitudine, invece, è irrepresentabile, è per la maggior parte degli autori moderni una massa confusa che minaccia continuamente di ricacciare la convivenza civile nello stato di natura.

Dunque, il concetto di moltitudine, in questa versione machiavelliana e poi spinoziana, serve a Negri per pensare il problema politico del comunismo contro il capitalismo. Lo sviluppo del capitalismo non può essere interpretato solo attraverso una concezione oggettivista (i rapporti di produzione) ma è meglio interpretato, invece, nella prospettiva della soggettività (le forze produttive), degli antagonismi che emergono continuamente da quella storia. La potenza della moltitudine occupa così il centro della scena.

È importante insistere su questa idea di soggettività. La moltitudine è un soggetto o rifiuta la soggettivazione? Qui bisogna rispondere che “dipende”. Se per “soggetto” si intende la sintesi totale di una molteplicità, la determinazione di una volontà rappresentabile e rappresentata, l’idea di un gruppo o anche di una classe che lotta nella competizione politica per la conquista della maggioranza e dell’egemonia, allora la moltitudine non è un soggetto. Se, al contrario, intendiamo l’emergere di un punto di vista diverso su quella storia, il punto di vista del conflitto, dell’antagonismo che rifiuta la sintesi dialettica, il punto di vista dell’autonomia, cioè del rifiuto della teleologia, allora la moltitudine è senz’altro il soggetto della politica e quella storia diventa una storia di continua soggettivazione¹⁰.

Attraverso la moltitudine, inizia a prendere forma un meccanismo che ribalta la visione del potere come sintesi ordinata di moltitudini in rivolta. Il potere diventa da un lato l’elemento passivo, che reagisce al potere opposto della moltitudine e di conseguenza a ciò che vive ed esiste solo grazie ad essa, in modo parassitario. È un tentativo utile, mi sembra, di sottrarre il pensiero critico e la pratica politica a una posizione di mera resistenza. In questo contesto si inseriva, ad esempio, la polemica di Negri con Agamben sul concetto di “nuda vita”. In *Homo sacer*, Agamben sostiene una tesi suggestiva sulla natura e sulla performance ultima della sovranità. Questa prestazione non consisterebbe nel costruire la politica come una zona al riparo da ciò che siamo abituati a pensare come “stato di natura”, dalla violenza e dal caos, ma al contrario proprio nel produrre “nuda vita”, nell’esercitare la propria azione sulla vita naturale dell’uomo, spogliata di ogni attributo e di ogni difesa socialmente costruita¹¹. Il paradigma per pensare questo modello sarebbe quindi il campo di concentramento e detenzione, e l’eccezione sarebbe la struttura permanente della politica.

Si tratta di un lavoro interessante, da molti punti di vista, ma altrettanto interessanti sono le critiche mosse da Negri e da Luciano Ferrari-Bravo, per i quali la nuda vita è solo un’astrazione dell’uomo, una figura regressiva, che dimentica il carattere insopprimibile dell’impulso all’autoconservazione (come sosteneva Spinoza nella sua teoria del *conatus*) e di conseguenza all’insubordinazione, alla resistenza, alla produzione di conflitti. La vita naturale, in quest’ottica, non si offre mai come vittima “nuda” di fronte al potere. La nudità totale – secondo Negri – corrisponde alla negazione della potenza spinoziana¹².

Si capisce in questo modo perché lo *Spinoza* di Negri completa e illustra il *Marx* di Negri e ciò che Negri ha cercato nel tentativo di mettere insieme filosofia e pratica, lotte nel pensiero e lotte nella fabbrica, industriale prima e sociale poi. Già in *Macchina tempo*, Negri sviluppa questa idea di “capovolgimento”, opponendo l’orizzonte

10 Nella ormai vastissima letteratura sull’argomento, rimando a uno dei primi e più importanti tentativi di tematizzare la rilevanza politica di questo concetto in P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001 (poi per Deriveapprodi, Roma 2002).

11 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

12 Cfr., fra gli altri scritti, A. Negri, *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in U. Fadini, A. Negri, T.C. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo, al laboratorio, alla politica*, Manifestolibri, Roma 2001; L. Ferrari-Bravo, *Homo sacer. Una riflessione sul libro di Agamben*, in *Dal fordismo alla globalizzazione*, Manifestolibri, Roma 2001. Sulla teoria del *conatus* cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2002; tr. it di F. Del Lucchese, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 1996. Cfr. anche F. Del Lucchese, V. Morfino, *Parole mostruose. Linguaggio, natura umana e politica in Spinoza*, in “Forme di Vita”, n. 4, 2005, pp. 50-64.

logico del comando a quello ontologico dell'autovalorizzazione, riprendendo quella dicotomia tra totalità e assolutezza che abbiamo visto in precedenza¹³. Prima del 1968, il pensiero critico aveva prevalentemente utilizzato ancora categorie dialettiche, concentrandosi sulla continua negazione che impediva di chiudere la dinamica conflittuale in una sintesi unitaria del capitalismo. Con il grande ciclo di lotte della fine degli anni Sessanta, diventa possibile riconoscere una manifestazione autonoma della soggettività, della produttività di classe. Il riformismo, cioè la ricerca di una mediazione giuridica dei conflitti, non era in grado di governare le nuove forme di antagonismo. Non è più possibile una mediazione dialettica o una sintesi superiore: "La dialettica è finita – afferma Negri in *La forma Stato* – Hegel è morto"¹⁴.

L'autodeterminazione è al centro della scena e rivela il passaggio dalla *valorizzazione* capitalistica all'*autovalorizzazione* operaia. Tutto questo movimento si intreccia, mi sembra, con la lettura di Spinoza, che si vede in controluce. In *Marx oltre Marx*, ad esempio, nell'interpretazione della transizione, che richiama la concezione spinoziana della democrazia non come forma di governo tra le altre, ma come pratica continua, continuamente rinnovata del potere collettivo¹⁵. Sarebbe sbagliato, sostiene Negri, distinguere la transizione al comunismo dal comunismo stesso. I due momenti vanno invece sovrapposti e non ipostatizzati in gerarchie o in una dialettica di stadi. Dire che il comunismo si presenta nella forma della transizione significa seguire il filo della costituzione materiale della soggettività antagonista. Il comunismo non è un prodotto necessario dello sviluppo capitalistico. Il comunismo è invece un'affermazione autonoma del soggetto rivoluzionario, attraverso in particolare il *rifiuto del lavoro* e la conquista di salario, come nella pratica autonoma, opposto alla *liberazione del lavoro*, obiettivo dei partiti comunisti. Come in Spinoza, la libertà non è definita da un "sol dell'avvenire" ma entro e attraverso un orizzonte di una continua liberazione, nel "qui e ora" della storia che richiama inequivocabilmente l'*hic Rhodus, hic salta* di Marx.

Questa riflessione è presente anche nella produzione più recente, e in particolare nella più famosa tra le opere di Negri, cioè *Impero*¹⁶. Vi si trovano la storia del potere costituente e la sua opposizione al potere costituito, la critica della trascendenza e della dialettica come attributi della sovranità dello Stato moderno e la filosofia (metafisica) che le ha sostenute. Anche la storia del movimento operaio occidentale e delle grandi lotte nel mondo coloniale e sovietico che hanno caratterizzato il nostro secolo si trovano in questo volume che ha portato a un livello superiore la notorietà internazionale di queste tesi. Negri e Hardt utilizzano tutto questo materiale per costruire la loro teoria della transizione all'età dell'Impero. Mi soffermo qui, in conclusione, soltanto su un elemento centrale di questo volume che ha qualche relazione con la genealogia citata, ovvero il concetto di *crisi*.

Qui, ancor più che con Spinoza, è utile tornare all'altro grande autore della tradizione "maledetta", cioè Machiavelli. Machiavelli, infatti, presenta nelle sue opere la crisi, politica e sociale, non come l'opposto della potenza, ma come la sua potenziale affermazione. Attraverso il linguaggio e la cultura della medicina greca, quella materialista

13 A. Negri, *Macchina tempo*, Feltrinelli, Milano 1982.

14 A. Negri, *La forma-Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 110.

15 A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979.

16 M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2000; tr. it. di A. Pandolfi, *Impero*, Rizzoli, Milano 2001.

di Ippocrate in particolare, Machiavelli mostra la crisi come snodo problematico, come momento in cui si decide il decorso di una patologia, che può precipitare il paziente verso l'aggravamento e persino la morte o, al contrario, verso la guarigione. Crisi, cioè, intesa non come ciò che si oppone alla potenza ma che, al contrario, contiene in sé la potenza, come un orizzonte sempre aperto di possibilità¹⁷. Crisi e potenza sono sempre intrecciati, senza che vi sia uno sviluppo lineare dall'una all'altra, ma in cui invece prevale la congiuntura – termine althusseriano –, l'interazione delle cause relative, delle occasioni, l'imprevedibilità delle reti di cooperazione e di conflitto¹⁸. Questa comprensione della crisi serve a superare certe immagini regressive dell'azione politica e della coeva situazione internazionale. In particolare, come affermano Negri e Hardt, in risposta alle sue crisi, il capitalismo non può – e non cerca – la stabilizzazione attraverso i tradizionali meccanismi di regolazione (ad esempio le politiche keynesiane o la moderna dialettica tra Stati nazionali). Al contrario, il capitalismo ha bisogno di crisi proprio per andare avanti, per non implodere. Vive dentro e attraverso le crisi. Per farlo, però, ha bisogno in modo paradossale anche dell'intelligenza creativa della moltitudine.

In particolare – questa la tesi di Negri – bisogna pensare alle trasformazioni del lavoro che cambia e diventa prevalentemente cognitivo e comunicativo. Questo non significa che diventi “solo” virtuale (come molti dei suoi critici hanno voluto sostenere), né che la produzione materiale non esista più¹⁹. O che la guerra – con dubbia definizione – diverrebbe imperiale e non più imperialistica. Significa piuttosto mettere al lavoro le passioni, gli affetti e i corpi della moltitudine (ciò che Negri e Hardt, riprendendo Foucault, chiamano biopolitica). Questo tipo di lavoro non può solo “controllare” e disciplinare i corpi e le menti, ma ha bisogno della loro vitalità, della loro partecipazione per funzionare. E questo lo rende – paradossalmente – estremamente forte ma anche estremamente debole.

L'Impero, come il sovrano di Spinoza, è sempre esposto all'indignazione della moltitudine. L'indignazione, nel lessico di Spinoza, è un affetto triste, che porta con sé un carico di sofferenza, ma è anche un esercizio e una pratica di potenza costituente. Ecco perché, in conclusione, Negri e Hardt possono anche forzare e utilizzare positivamente le categorie foucaultiane, ad esempio per definire biopolitica la struttura dinamica, a rete e senza centro del movimento. Il futuro dell'Impero ha confermato l'analisi di *Impero*? La guerra in Ucraina, come quelle in Afghanistan o in Iraq, è imperiale o imperialista? Mi astengo naturalmente da una risposta, ma “il futuro dura a lungo” e credo che la teoria di Negri, e soprattutto lo Spinoza di Negri, faccia ormai parte di questo futuro.

17 Mi permetto di rinviare al mio *Tumulti e indignatio*, Mimesis, Milano [2004] 2022.

18 Cfr. L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino, L. Pinzolo, Unicopli, Milano 2000.

19 Sul punto, e più in generale sul dibattito suscitato dalle tesi di *Impero*, si veda E. Zaru, *La postmodernità di “Empire”*. Antonio Negri e Michael Hardt nel dibattito internazionale (2000-2018), Mimesis, Milano 2019.



LA “SCOPERTA” NEGRIANA DEL CONCETTO DI *MULTITUDO*

VITTORIO MORFINO*

*Ad Alessandro che, in un lontano pomeriggio di settembre,
mi ha parlato della potenza della moltitudine*

L'intento di questo mio intervento è ricostruire i passaggi attraverso i quali Negri ha individuato il concetto di *multitudo* in Spinoza facendone progressivamente il centro della sua lettura dell'ebreo olandese e della sua propria teoria. Questa “scoperta” avviene all'inizio degli anni '80 e la sua elaborazione dura un decennio, tra l'*Anomalia selvaggia* e il *Potere costituente*. Di essa intendo dar conto.

Benché abbia una lunga storia nella tradizione occidentale, difficilmente il lettore contemporaneo potrebbe dissociare il termine *multitudo* dalla filosofia spinoziana. Tuttavia, se prendiamo in considerazione la letteratura su Spinoza precedente al 1981, non troveremo riferimenti a questo termine come ad un concetto fondamentale della teoria politica spinoziana. Il salto è prodotto da un grande libro di Negri, l'*Anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, scritto a Rebibbia nel periodo di prigionia. Il libro, estremamente denso e complesso, difficile, propone tre grandi tesi interpretative:

la filosofia di Spinoza è un'anomalia rispetto alla società olandese Seicentesca, che, a sua volta, rappresenta un'anomalia rispetto all'orizzonte mercantile e assolutista Seicentesco.

Il pensiero di Spinoza ha una precisa evoluzione da una prima fase panteistica (quella che Negri chiama “prima fondazione” e che è individuabile nelle prime due parti dell'*Etica*) attraverso una fase di crisi (corrispondente al periodo in cui Spinoza scrive il *Trattato teologico-politico*), infine a una seconda fase materialista (la “seconda fondazione” individuabile nella terza e quarta parte dell'*Etica* e nel *Trattato politico*), in cui consiste l'anomalia spinoziana vera e propria.

La vera politica di Spinoza si trova nella sua metafisica e, più in generale, la vera politica del Diciassettesimo secolo si trova nella metafisica¹.

L'intersezione delle tre tesi rende visibile per Negri l'importanza inaudita del concetto di *multitudo*. Questo emerge come concetto (non come termine) nel secondo

* (Università Milano-Bicocca).

1 In *Spinoza sovversivo* Negri scrive: “In realtà la vera politica moderna, nell'epoca dell'ascesa della borghesia, è la metafisica – su questo terreno deve lavorare la storia del pensiero politico” (A. Negri, *Spinoza sovversivo. Variazioni (in)attuali*, Pellicani, Milano 1992, pp. 23-24).

Spinoza, lo “Spinoza materialista”, e diventa il centro dell’ultima opera incompiuta, il *Trattato politico*.

Ma veniamo alla prima occorrenza del termine “moltitudine” nel testo di Negri, nell’*Anomalia selvaggia*. Siamo al commento dell’inizio della parte terza dell’*Etica*, alla definizione dell’essenza dell’uomo come immediatamente sociale:

La determinazione materialistica – scrive Negri – del processo costitutivo viene [...] caratterizzato da questa ulteriore modalità: il collettivo, la moltitudine. Dal punto di vista storico, la rottura con il rigido individualismo delle concezioni generalmente diffuse nel pensiero seicentesco, ed in particolare con quella hobbesiana, diviene totale. Dal punto di vista sistematico, la determinazione spinoziana del collettivo ha effetti poderosi: essa infatti permette alla concezione della potenza di svilupparsi in maniera integrale².

Dunque, l’individuo non è anteriore alla moltitudine, ma può essere pensato solo al suo interno. In questa concezione della natura e dell’essenza dell’uomo come collettivo, come moltitudine, Negri vede la grande rottura con la tradizione individualistica ed in particolare con Hobbes (“Spinoza è l’anti-Hobbes per eccellenza”³). Il piano di immanenza costituito dalla seconda fondazione materialistica è un piano collettivo ed il nome di questo piano collettivo è moltitudine. Ma non solo, nel passaggio citato Negri congiunge per la prima volta i due termini fondamentali della sua interpretazione: moltitudine e potenza. La potenza è sempre potenza della moltitudine, *multitudinis potentia*.

Immediatamente Negri disegna una tradizione, un passato ed un futuro, a questa *multitudinis potentia*:

[...] nell’assoluto della forza produttiva Spinoza ci sta fino in fondo così come Machiavelli stava nell’assoluto dell’identità sociale del politico, come Marx sta nell’assoluto dell’antagonismo che fonda il processo rivoluzionario del comunismo: ma non certo per distinguersi vanamente, per indicare bensì – Machiavelli Spinoza Marx – l’unità del progetto umano di liberazione⁴.

Qui Negri per la prima volta parla della linea Machiavelli-Spinoza-Marx che attraversa la modernità: la linea del progetto umano di liberazione, contro la linea del potere, la linea Hobbes-Rousseau-Hegel, la linea della potenza contro la linea del potere.

Prendiamo ora l’analisi che Negri propone della parte terza e quarta dell’*Etica*, cioè dell’orizzonte materialistico della seconda fondazione. Negri le legge come “[...] una fenomenologia della prassi collettiva [...]”⁵, in cui “[...] l’antagonismo moltiplica, su tutte le dimensioni dovute, l’esuberante espansività dell’essere costituente”⁶. Perciò “l’essere che si costruisce, in Spinoza, è una realtà esplosiva”⁷. E ancora:

Non c’è alternativa fra il pieno e il vuoto, come non c’è in Spinoza alternanza fra essere e non essere: non c’è neppure – infine, e questo è determinante – una semplice con-

2 A. Negri, *L’anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 167.

3 Ivi, p. 172.

4 Ivi, p. 173.

5 Ivi, p. 181.

6 Ivi, p. 186.

7 *Ibidem*.

cezione del possibile, come mediazione del positivo e del negativo. C'è solo la pienezza costruttiva dell'essere a fronte dell'inconcepibilità metafisica ed etica del vuoto, del non essere e dello stesso possibile. Il turbamento e la meraviglia filosofica che il pensiero umano subisce sul limite dell'essere, si rovesciano in Spinoza nell'essere costruttivo, nella sua infinita potenza: non hanno bisogno di essere sollecitati dall'ignoranza, vivono invece del sapere e della forza costruttiva dell'essenza umana⁸.

Da ciò segue che "l'orizzonte della potenza è l'unico orizzonte metafisico possibile"⁹. Quello che Negri vede pensato in Spinoza è un essere che si espande, un essere pieno, in cui la potenza non è possibilità, ma atto, trama collettiva.

Prendiamo ora un passaggio decisivo per comprendere la lettura negriana:

L'infinito – scrive – è [...] organizzazione della liberazione umana: esso si dà come potenza nella prospettiva dell'umana liberazione [...]¹⁰.

L'infinito come potenza della liberazione umana. Qui incontriamo un punto cruciale, capitale. Il problema è comprendere il significato di questa affermazione negriana ed in questo senso diventa fondamentale la questione della temporalità. Per capire l'interpretazione negriana è necessario comprendere come Negri articola i concetti di potenza e tempo.

Negri ci offre la dimensione del tempo nel commentario alla parte finale di *Etica IV*:

La liberazione si è fatta libertà. Il processo attinge il risultato. L'infinito non è organizzato come oggetto ma come soggetto. La libertà è l'infinito. Ogni tramite metafisico verso la libertà si è risolto nella decisione costitutiva della libertà. L'intera serie delle condizioni sulle quali il mondo si è costruito, ora vengono date come presenza. Presenza rifondatrice dell'azione. [...] Il tempo si è dissolto come dimensione che rapisce la vita e la dissolve nell'illusione. Mai come qui il barocco è stato lontano. Il tempo si distende in speranza. La prigione del mondo s'è rotta nelle sue cancellate e nei suoi dispositivi di chiusura. Il mondo è un presente piatto, predisposto ed abile ad accogliere la tensione futura, piena, progettuale dell'essere etico¹¹.

L'essere è definito come la sostanzialità di tutto ciò che la soggettività costruisce progetualmente: "una soggettività compatta e piena, come lo è l'essere sostanziale, recuperato e ricostruito dentro la progettualità"¹².

È evidente che la relazione tra *potentia* e tempo non è pensata da Negri nell'orizzonte classico di una filosofia della storia, che egli critica esplicitamente. Tuttavia non è facile comprendere come egli articoli in positivo questi concetti. Proviamo a disporre davanti a noi gli elementi. Troviamo nell'analisi di Negri due differenti forme di temporalità:

- 1) il tempo che rapisce la vita, che la imprigiona, che la dissolve nell'illusione;
- 2) il tempo della speranza, della vita, della potenza, del futuro.

Il primo è vuoto, il secondo è pieno, è il presente della pratica collettiva. Tutto ciò

8 Ivi, p. 188.

9 Ivi, p. 189.

10 Ivi, p. 189.

11 Ivi, pp. 200-201.

12 Ivi, p. 201.

evidentemente implicito nell'analisi di Negri. In modo esplicito Negri afferma che non vi è nell'*Etica* un'analitica del tempo, ma che, se dovessimo immaginarla, sarebbe "una filosofia dell'avvenire"¹³. È presente invece un'analitica del tempo nell'ultima opera di Spinoza, il *Trattato politico*, anche se solo implicitamente:

la libera necessità è l'attualità del processo costitutivo che si rende esplicita come potenza ontologica dinamicamente protesa. [...] Si sarebbe quasi tentati di parlare di una nuova fondazione ontologica del progetto. Ma sarebbe cosa estrinseca. Siamo solamente di fronte ad una estensione tematica della seconda fondazione. Possiamo allora dire che, dentro quest'estensione, Spinoza affronta per la prima volta un'analitica del tempo, dopo aver così ampiamente sviluppato un'analitica dello spazio? La cosa sembra evidente, la potenza costitutiva od espressiva dell'essere chiede al tempo di qualificarsi come essenza reale. [...] La costituzione del reale, nella sua forza e nella sua dinamica, comprende il tempo come dimensione implicita del reale. Durata ed eternità si fondono nella libera necessità¹⁴.

Questa è la determinazione della *potentia multitudinis*. La *potentia multitudinis* è contro il potere, benché sia proprio essa a fondare il potere. E qui di nuovo appaiono due forme di temporalità:

- 1) il tempo della *potentia multitudinis*, tempo pieno, della libera necessità, tempo della prassi collettiva, della fusione di durata ed eternità;
- 2) il tempo del potere, un tempo vuoto, esistente ma senza realtà.

Dato questo quadro, si comprende perché Negri affermi che i capitoli del *Trattato politico* sulla monarchia e l'aristocrazia sono contraddittori con la necessità costitutiva: solo la democrazia può infatti identificarsi con essa, l'essere che si costruisce collettivamente è un essere intrinsecamente democratico.

La *multitudo* è "la premessa positiva del costituirsi del diritto"¹⁵, essa è divenuta "un'essenza produttiva. Il diritto civile è la potenza della *multitudo*"¹⁶. Questo significa che sovranità e potere sono appiattiti sulla *multitudo*, che "essi giungono dove giunge la potenza della *multitudo* organizzata"¹⁷, in altre parole che "lo Stato non è concepibile senza la simultaneità del sociale"¹⁸. E conclude:

La teoria del positivo e del pieno della potenza è sospesa sul vuoto del negativo e del potere. Il *Trattato politico* è un'opera fallita solo se non si intende questo: che il suo fallimento politico immediato è il necessario effetto del trionfo del mondo, della moltitudine dell'uomo. La filosofia politica è diventata per la prima volta, dopo l'anticipatore esperimento machiavellico – una teoria della massa¹⁹.

E ancora:

13 Ivi, p. 216.

14 Ivi, pp. 223-224.

15 Ivi, p. 225.

16 Ivi, p. 229.

17 Ivi, 232.

18 Ivi, p. 234.

19 Ivi, p. 244

Il pensiero maturo di Spinoza è metafisica della forza produttiva che rifiuta la rottura critica del mercato come episodio arcano e trascendentale, che interpreta invece – immediatamente – il rapporto tensione appropriativa e forza produttiva come tessuto di liberazione. Materialistico, sociale, collettivo²⁰.

La conclusione del libro ritorna sulla questione del tempo ed è un passaggio fondamentale per comprendere tutta l’interpretazione di Negri:

La costituzione politica è una macchina produttiva della seconda natura, di appropriazione trasformativa della natura, e quindi di elisione o di distruzione del potere. Il potere è contingenza. Il processo dell’essere, l’affermarsi sempre più complesso della potenza soggettiva, la costruzione della necessità dell’essere scavano alla base del potere, per demolirlo. Il potere è superstizione, organizzazione della paura, non essere: la potenza gli si oppone costituendosi collettivamente²¹.

Dunque la filosofia di Spinoza è secondo Negri una metafisica del tempo come costituzione, che non significa una filosofia del divenire, una filosofia della storia come verrà pensato nei secoli successivi, ma una filosofia del futuro. Che cosa significa? La risposta di Negri consiste nel pensare la transizione ad un più alto grado di perfezione non in termini di “divenire”, ma ontologici.

Per comprendere questa mossa teorica risulta decisivo un passaggio del saggio che apre *Spinoza sovversivo*, raccolta di testi scritti lungo gli anni Ottanta, pubblicata nel 1992 nel periodo dell’esilio parigino. Il titolo del saggio è *Spinoza: cinque ragioni per la sua attualità*, testo che riprende un articolo pubblicato in francese nel 1985, ma scritto nel gennaio 1983 dalla prigione di Rebibbia. La pagina iniziale in questo senso è stupefacente:

Nella storia della pratica collettiva – scrive Negri –, vi sono dei momenti in cui l’essere si colloca al di là del divenire. L’attualità di Spinoza consiste *prima di tutto* in questo: l’essere non vuole essere assoggettato ad un divenire che non detiene la verità. La verità si dice dell’essere, la verità è rivoluzionaria, l’essere è già rivoluzione. [...] Il divenire manifesta la sua falsità a fronte della verità del nostro essere rivoluzionato. Non a caso dunque, oggi, il divenire vuole distruggere l’essere e sopprimerne la verità, il divenire vuole annientare la rivoluzione²².

Di fronte alla sconfitta storica del movimento operaio, nella prigione di Rebibbia, Negri colloca la verità dell’essere, la sua essenza rivoluzionaria, al di là del divenire. Non solamente Negri “scopre” il concetto spinoziano di *multitudo*, ma si identifica con lo Spinoza che nel *Trattato politico* fa della *multitudo* il centro ontologico-politico del suo pensiero di fronte alla sconfitta, cioè alla vittoria del blocco teologico-politico orangista e calvinista e al linciaggio dei De Witt²³, e questa identificazione gli permette di rilanciare la sfida.

In questo stesso saggio appare un tema nuovo, o meglio, appare in piena luce ciò che nell’*Anomalia* poteva leggersi tra le righe, il tema dell’immaginazione produttiva. Scrive Negri:

20 Ivi, p. 254.

21 Ivi, p. 263.

22 A. Negri, *Spinoza sovversivo. Variazioni (in)attuali*, cit., p. 3.

23 In questa mossa può forse essere colta un’analogia con il Gramsci dei *Quaderni* che legge, dalla prigione fascista, il fascismo attraverso la categoria di rivoluzione passiva.

Per Spinoza il tempo non esiste che come liberazione. Il tempo liberato si fa immaginazione produttiva [...] Il tempo liberato non è né divenire, né dialettica, né mediazione. Ma essere che si costruisce, costituzione dinamica, immaginazione realizzata²⁴.

La *multitudinis potentia* è qui per la prima volta caratterizzata come potenza immaginativa, immaginazione produttiva come potenza etica:

L'immaginazione produttiva è una potenza etica. Spinoza la descrive come una facoltà che presiede alla costruzione ed allo sviluppo della libertà – che sostiene la storia della liberazione. *Res gestae*. Costruzione della ragione collettiva e della sua interna articolazione. E salto in avanti – immaginazione come *Ursprung* dell'etico. Potenza costitutiva attraverso continui decentramenti, spiazamenti dell'essere etico. Non sono delle parole, sono degli enti, delle realtà ontologiche che sviluppano l'immaginazione produttiva. [...] La scienza ed il lavoro, dunque, il mondo del linguaggio e dell'informazione, sono così ricondotti all'etica e studiati nel momento stesso in cui si formano, nella genealogia della loro produzione. La loro forza consiste nel costituire l'essere. Le parole e le cose si instaurano su un orizzonte operativo e l'immaginario definisce questa dinamica costitutiva. L'etica pone una discriminazione nell'essere nella misura nella quale essa scopre e riconosce la qualità dell'esistenza, la tendenza dell'esistere (se verso la vita o verso la morte) come determinazione fondamentale. Da scegliere. Ma su questo margine operativo, che è il limite dell'essere dato, sul quale si esercita l'immaginario, eccoci dunque in presenza di scenari che si dispiegano nel futuro – un futuro che stiamo costruendo quando eticamente lo immaginiamo²⁵.

Non è possibile in questo spazio approfondire gli altri saggi del libro. Mi soffermo brevemente solo sui due che sviluppano il tema del legame tra *potentia multitudinis* e democrazia. Il primo testo dedicato al *Trattato politico*, “*Il Trattato politico, ovvero la fondazione della democrazia moderna*”, è stato scritto per un *Dictionnaire des œuvres politiques* diretto da François Châtelet ed ha un carattere prevalentemente divulgativo. In esso Negri si limita a ribadire le acquisizioni del percorso dell'*Anomalia*, della differenza della democrazia spinoziana rispetto alle democrazie fondate sul contratto:

Quella teorizzata da Spinoza – scrive – come conclusione sistematica della sua metafisica nel *Trattato politico*, non è una democrazia che copra e mistifichi i rapporti di produzione, e che legittimi i rapporti esistenti – è una democrazia che nello sviluppo delle potenze individuali *fonda* un fare collettivo e, da questo fare collettivo, costruisce rapporti politici e immediatamente libera dalla schiavitù dei rapporti di produzione. Formando il mondo, la potenza degli individui forma anche il mondo sociale e politico. Non v'è bisogno di alienare questa potenza per costruire il collettivo – il collettivo e lo Stato vengono costituendosi sullo sviluppo delle potenze. La democrazia è *fondazione* del politico²⁶.

24 A. Negri, *Spinoza sovversivo. Variazioni (in)attuali*, cit., p. 10. Nel capitolo dell'*Anomalia selvaggia* intitolato “Cesura sistematica”, il primo paragrafo è dedicato a “Immaginazione e costituzione”. Questo passaggio prefigura in negativo la figura dell'immaginazione produttiva: “[l']immaginazione corrotta costruisce effettivamente il mondo! Essa è tanto potente quanto lo è la tradizione, è tanto vasta quanto lo è il potere, è tanto devastatrice quanto lo è la guerra, – e di tutto ciò è l'ancella, sicché l'infelicità dell'uomo e la sua insipienza, la superstizione e la schiavitù, la miseria e la morte s'innestano su quella medesima facoltà immaginativa che, per altro verso, costituisce l'unico orizzonte di un'umana convivenza e di una positiva, storica determinazione dell'essere” (A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 117).

25 A. Negri, *Spinoza sovversivo. Variazioni (in)attuali*, cit., p. 10.

26 Ivi, p. 25.

Il secondo testo dedicato al *Trattato politico*, "*Reliqua Desiderantur*". *Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, si spinge oltre provando a immaginare il contenuto del capitolo sulla democrazia che Spinoza non ebbe il tempo di scrivere, colto dalla morte nel 1677.

Per interpretare il celebre sintagma che apre il capitolo del *Trattato politico* sulla democrazia, *imperium omnino absolutum*, Negri prende avvio dalla metafisica spinoziana in cui l'assoluto è "costituzione, una realtà formata da una tensione costitutiva, una realtà sempre più complessa e sempre più aperta quanto maggiore è la potenza che la costituisce"²⁷. In questo senso "l'assoluto ha [...] la potenza come propria essenza, ed esso diviene esistenza in funzione ed a misura del realizzarsi della potenza"²⁸. L'*absolutum imperium* nel significare l'unità del potere "dovrà assumerlo come proiezione delle *potentiae* dei soggetti e definire la sua totalità come vita, come sempre aperta, interna dinamica articolazione di un insieme organico"²⁹.

Questa concezione del potere produce una serie di effetti: in primo luogo elide la distinzione tradizionale tra *titulum* ed *exercitium* del potere, "in Spinoza l'esercizio del potere è strettamente congiunto alla sua titolarità"³⁰; in secondo luogo nega lo sdoppiamento della tradizione classica in positivo e negativo della forma democratica:

il processo di corruzione non è scindibile dall'unità della vita di una forma di governo, non è il prodotto di un'alterità, è invece vita e morte di un medesimo organismo. [...] La gestione dello stato di urgenza e la necessità di rinnovamento debbono essere concepite nel quadro delle normali condizioni di vita dell'assoluto repubblicano. La potenza dell'assoluta forma di governo può in questo caso trasformare lo stato di guerra possibile in un organico movimento di rifondazione e così ridare vigore allo Stato³¹.

Infine, *last but not least*, l'*absolutum imperium* nella prospettiva dell'amministrazione dello Stato. Qui Negri si spinge a immaginare la *potentia multitudinis* in termini che anticipano il concetto di potere costituente:

La democrazia spinoziana, quali che siano le forme di organizzazione delle responsabilità e dei controlli e delle funzioni nelle quali si configura, in nessun caso potrà essere definita come democrazia costituzionale, ossia come una forma di governo basata sulla divisione e il bilanciamento dei poteri e su una reciproca dialettica. La concezione del magistrato e della magistratura è invece in Spinoza assolutamente unitaria. Non si escludono funzioni di controllo e di bilanciamento ma queste non derivano da una frantumata o dialettica condizione costituzionale del potere. Queste funzioni possono essere, di contro, figure dell'esprimersi della potenza costitutiva, frammenti o versioni della tensione unitaria del sistema. In esso come ogni suddito è cittadino, così ogni cittadino è magistrato³².

Nel *Potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, pubblicato nel 1992, si dispiegano pienamente queste acquisizioni. Certo, la coppia concettuale *potentia*-potere dell'*Anomalia selvaggia* è trasfigurata nella forma della coppia potere costituente-potere

27 Ivi, p. 61.

28 Ivi, p. 62.

29 Ivi, p. 62.

30 Ivi, p. 63.

31 Ivi, pp. 64-65.

32 Ivi, p. 65.

costituito, il terreno non è più quello della metafisica Seicentesca, bensì quello della scienza giuridica Novecentesca. Tuttavia la “scoperta” della *multitudo* spinozista, avvenuta all’altezza dell’*Anomalia selvaggia*, costituisce il centro di gravità del libro.

Negri prende avvio da una critica al paradosso della dottrina giuridica secondo cui il potere costituente viene dal nulla, non è legittimato da altri poteri, fonda tutto il potere e tutto il diritto, per poi organizzare il proprio esaurimento. La scienza giuridica ritiene che il potere costituente non possa funzionare come un potere eccezionale in modo permanente, ma dovrà cominciare a funzionare in modo normale, farsi cioè potere costituito. Di contro, per Negri, il potere costituente è la fonte onnipotente ed espansiva che produce le norme costituzionali, potenza per sua natura ribelle ad ogni forma di integrazione totale. L’autore fondamentale per comprendere in modo corretto il concetto di potere costituente è Spinoza, autore paradossalmente assente dalla storia del potere costituente che Negri ci propone attraverso i capitoli dell’opera, e tuttavia onnipotente:

[...] la filosofia di Spinoza ci permett[e] di fissare un primo schema del concetto di potere costituente e di salvaguardarlo da fraintendimenti e mistificazioni. Perché lo sforzo di pensare “una causalità che renda conto dell’efficacia del Tutto sulle sue parti e dell’azione delle parti sul Tutto”, fa di Spinoza “l’unico, o quasi l’unico testimone” del pensiero di “un Tutto senza chiusura”, di un potere costituente senza limitazioni.³³

Il riferimento di questo passaggio-chiave è l’Althusser di *Elementi di autocritica*, il cui riferimento a Spinoza, attraverso il concetto di tutto senza chiusura, doveva servire a prendere le distanze dal concetto di totalità hegeliana, espressiva e teleologica, dunque chiusa. Tuttavia il riferimento ad Althusser non deve sviarci. È qui interessante capire l’uso che Negri ne sta facendo, ossia capire come la citazione di Althusser entri nella sua strategia teorica. Evidentemente il tutto senza chiusura non è in Negri una struttura, o, meglio, una struttura di strutture, un complesso tessuto di relazioni, come in Althusser, ma un soggetto. Un soggetto che, in quanto totalità senza chiusura, non può essere identificato né con la nazione, né con il popolo. Il soggetto del potere costituente, o meglio il soggetto che il potere costituente è, è la moltitudine spinoziana. O meglio ancora, tra Machiavelli, Spinoza e Marx si definisce la dinamica del potere costituente:

Quell’assoluto che vede, insieme, costituirsi il sociale e il politico, non ha nulla a che fare con il totalitarismo. Ancora una volta, dunque, la filosofia politica trova nella metafisica la sua dignità e le sue distinzioni – da un lato la metafisica idealistica che produce fra Hobbes e Hegel una concezione trascendentale della sovranità, dall’altro il materialismo storico che sviluppa una concezione radicale della democrazia, da Machiavelli a Spinoza, a Marx. In questo quadro è evidente come l’opposto della democrazia non sia solo il totalitarismo ma il concetto stesso di sovranità, e come il concetto di democrazia non sia una sottospecie del liberalismo o una sottocategoria del costituzionalismo ma una “forma di governamentalità” che tende all’estinzione del potere costituito, un processo di transizione che libera potere costituente, un processo di razionalizzazione che “disvela l’enigma di tutte le costituzioni”³⁴.

Decisivo è qui comprendere quale forma di temporalità sia propria di questo soggetto.

33 A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2002, p. 40.

34 Ivi, p. 47.

A proposito Negri scrive:

Quel nostro soggetto è dunque, e non può che essere, un soggetto temporale, una potenza costitutiva temporale³⁵.

Che cos'è allora questo potere costituente che Negri sposta dal terreno giuridico al terreno dell'ontologia? Nel corso del testo Negri ci fornisce una serie di risposte.

1) Il potere costituente è il comunismo. In che senso? Nel senso di un celebre passaggio dell'*Ideologia tedesca* in cui si afferma che “il comunismo non è un ideale da realizzare, ma il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente”. Questa formulazione, Negri stesso lo riconosce, risente di residui idealistici che saranno eliminati negli scritti storici, in particolare nello scritto sulla Comune di Parigi, in cui si dà, secondo Negri, la sintesi di un soggetto storico e di una procedura assoluta.

2) Il potere costituente è democrazia assoluta. È qui il riferimento è evidentemente all'*imperium omnino absolutum* del *Trattato politico*.

3) Infine, il potere costituente è rivoluzione.

Comunismo, democrazia, rivoluzione. Di nuovo, come nell'*Anomalia selvaggia*, siamo in presenza di due forme di temporalità:

1) Il tempo dell'ontologia che è pieno, trasparente, è il tempo dell'inesorabile espansione della *cupiditas* dall'egoismo alla generosità e dalla generosità all'amore:

In Spinoza – scrive Negri – la *cupiditas*, socializzandosi, cambia il segno dell'esistenza e all'egoismo impone la generosità, alla generosità impone l'amore – un amore che è la chiave stessa del mondo, del suo progressivo espandersi dalla natura alla civiltà³⁶.

Questo processo espansivo coincide con il manifestarsi di un “dio vivente democratico”. Spinoza recupera e approfondisce la definizione machiavelliana, trasferendone la figura sull'orizzonte della grande metafisica. La trama della costituzione del politico è qui sostenuta dall'espansione inarrestabile e progressiva della *cupiditas*, come forza determinante del costituirsi sociale, determinata nella formazione delle istituzioni politiche come risultante dell'intreccio della moltitudine delle singolarità, oltrepassata ed esaltata dall'assolutezza della sintesi democratica, come momento di piena compenetrazione della volontà di tutti e della sovranità. Questo processo è sempre costituente, ma anche sempre conflittuale – la potenza è insieme inarrestabile e aleatoria, il processo è sempre ricomposto e sempre rotto in avanti, da una *cupiditas* che diviene passione della società e sovranità – e che poi ridonda, come amore che costituisce nella molteplicità l'immagine stessa del dio vivente. Un dio vivente democratico. La potenza della moltitudine, i gradi diversi di una *cupiditas* costitutiva, la trasformazione di questa densità e complessità di processi nell'unione e nell'amore sono dunque le determinazioni che costituiscono sempre nuovo essere sociale³⁷.

35 *Ibidem*.

36 *Ivi*, p. 379.

37 *Ivi*, p. 376.

2) Il tempo della storia che è invece un tempo opaco, il tempo del potere, del dominio, dello sfruttamento.

Tuttavia, rispetto alle due opere che abbiamo preso in considerazione in precedenza, appare qualcosa di nuovo nella relazione che Negri istituisce tra le due forme di temporalità. Certo, la *potentia multitudinis* fonda il potere continuamente in una sorta di creazione continua secolarizzata, e tuttavia non sta al di là del divenire, ma appare sulla scena della storia in modo istantaneo. Leggiamo l'ultima pagina del libro:

Quel politico del passato, che del potere costituito aveva fatto la sua unica trama, si mostra ai nostri occhi come dimensione imputridita e insieme feroce. Il tempo del politico sembra assolutamente opaco. Eppure esso è percorso dal processo continuo della potenza della moltitudine. Di tanto in tanto questo movimento viene alla luce. La materialità metafisica del potere costituente si mostra in enormi incendi che illuminano di moltitudine le piazze degli imperi fatiscanti. Fra il 1968 e il 1989 le nostre generazioni hanno ben visto l'amore per il tempo opporsi a ogni e tutte le manifestazioni dell'essere per la morte. Il movimento della moltitudine ha ovunque espresso la sua potenza, con quella straordinaria massiccia forza che non ne indica un'eventuale eccezionalità, ma l'ontologica necessità³⁸.

In altre parole, la *potentia multitudinis* fonda il politico, lo ricrea istante per istante, e tuttavia il tempo del politico rimane opaco, impenetrabile, per la luce di questa potenza, se non nella forma istantanea dell'incendio. Da una parte c'è l'istantaneità del tempo della moltitudine; da un'altra, però, vi è accumulazione, progresso. Questo irrompere istantaneo e puntuale non è privo di un *telos*. Gli incendi della modernità disegnano un percorso:

Il concetto di costituzione repubblicana, poi democratica, poi socialista, si ripropone senza sosta come tentativo di fondare un 'politico' che riesca a stabilizzare la sua legittimità sul potere costituente del 'sociale' e sugli antagonismi che in esso sono presenti. Ma la continuità, questa continuità, è anche negativa. Su ogni passaggio infatti questo progetto fallisce: Machiavelli lo pone genialmente come problema e ne dà una soluzione utopica; Harrington e i repubblicani inglesi provano una soluzione in termini di contropotere politico dei produttori – soluzione inefficace che un semplice balzo in avanti del sistema produttivo neutralizzerà; i costituzionalisti americani, attraverso uno scaltro travaglio, chiudono le contraddizioni dello spazio politico in una macchina giuridica tanto sofisticata quanto manipolabile e presto distorta, sicché Jefferson e la 'libertà della frontiera' vengono rovesciati in mistificazione politica e in progetto imperialistico; i rivoluzionari francesi esauriscono nel terrorismo lo strappo dell'accelerazione temporale che li aveva portati dal terreno dell'emancipazione del cittadino a quello della liberazione del lavoro; i bolscevichi compiono infine il salto mortale di esasperare il potere dello Stato per affermare la libertà della società. Eppure, anche tra i fallimenti, si afferma il disegno di razionalità che la rivoluzione rinascimentale aveva proposto come trama del politico – e come dentro un processo di accumulazione ontologica, che sta dietro e si prolunga attraverso ognuna di queste esperienze e ciascuno di questi fallimenti, il concetto e le pratiche del potere costituente si allargano e imprimono allo sviluppo del concetto di una specie di irreversibilità tendenziale³⁹.

38 Ivi, p. 414.

39 Ivi, p. 374.

La “scoperta” della *multitudinis potentia* all’interno del testo di Spinoza – scoperta che ha influenzato in modo decisivo la ricerca di una generazione di studiosi – ha permesso a Negri di formulare una teoria della modernità. La scoperta di Negri nel testo di Spinoza è, in realtà, la scoperta di Spinoza della potenza della moltitudine, di una potenza la cui espressione e il cui blocco fondano il percorso stesso della modernità. La storia della modernità è la storia della potenza della moltitudine.

Ora, la scoperta negriana, va detto chiaramente, è resa possibile da lenti marxiste. La *potentia multitudinis* si rende visibile per Negri nel testo del *Trattato politico* nel punto di intersezione di tre tesi marxiane: la tesi della *Kritik* secondo cui la democrazia è l’enigma risolto di tutte le costituzioni, la tesi del *Manifesto* secondo cui sono le masse che fanno la storia attraverso la lotta di classe, e la tesi della *Guerra civile in Francia* secondo cui la Comune è la forma politica infine trovata di una democrazia sociale espansiva.

Tuttavia porre la questione in questi termini sarebbe limitativo. Negri non è semplicemente uno studioso di Marx che in prigione, leggendo con lenti marxiste Spinoza scopre la *multitudinis potentia*. Negri è un teorico marxista, ed è seguendo la sua traiettoria all’interno dell’operaismo italiano che si giunge a comprendere il significato della scoperta dell’82. Per comprendere questo passaggio è decisivo un testo scritto in prigione nello stesso periodo dell’*Anomalia selvaggia*, che della prigione porta i segni: “La costituzione del tempo. Prolegomeni”.

Qui, nel ricostruire la concezione Occidentale del tempo dominata dalla spazialità, Negri afferma che, con Marx, i limiti della storia del materialismo insieme alla difficoltà di liberare l’idea di tempo da una fondazione geometrica e da una metafisica dello spazio sono “insieme percorsi e superati”⁴⁰. Superati nel Marx capace di andare oltre se stesso, e qui lo sfondo è la lettura dei *Grundrisse* proposta in *Marx oltre Marx*, cogliendo il “passaggio dal tempo ridotto a convenzione dello spazio, a metà, a misura dello sfruttamento, fino alla sua pura e semplice generale astrazione, e quindi al suo inveramento mistificato, totale nel mondo della vita quand’è la fase della sussunzione”.

“Sussunzione reale” è il termine chiave. Esso indica allo stesso tempo la fase predetta da Marx andando oltre se stesso e la fase contemporanea a Negri:

La tautologia marxiana del tempo e della vita e della produzione a livello della sussunzione reale, è quindi, insieme, compimento della tradizione materialistica (e superamento delle sue sostanziali insufficienze) ed esplosione di un nuovo orizzonte di riflessione sul tempo. In Marx, nella teoria dello sviluppo capitalistico fino alla sussunzione reale, *il rapporto tradizionale tra tempo e spazio viene definitivamente rovesciato*. Lo spazio è temporalizzato, è dinamizzato, è una condizione della realizzazione costitutiva del tempo. Con Marx il tempo diviene il materiale esclusivo della costruzione della vita⁴¹.

Dal punto di osservazione della “sussunzione reale” non solo è possibile cogliere il tempo come “tempo della costituzione”, “tempo della composizione” in senso ontologico⁴², ma è possibile percorrere il cammino a ritroso cogliendo la corrispondenza tra “i diversi paradigmi scientifici del tempo [e] le diverse figure della composizione di classe”⁴³.

40 A. Negri, *La macchina tempo. Rompicapi liberazione costituzione*, Milano, Feltrinelli, 1982, Ivi, p. 263.

41 *Ibidem*.

42 Riprendendo espressamente un termine di Thomas Kuhn, Negri afferma che “il paradigma è ontologico” (ivi, p. 264).

43 *Ibidem*.

Negri ci offre la seguente periodizzazione:

- a) *Operaio indifferenziato*. 1848-1870. Tempo come involucro naturale, il tempo del servo-proletario;
- b) *Operaio professionale*. 1870-1917. Tempo orologio. Tempo come mediazione dialettica. Il tempo del prodotto.
- c) *Operaio massa*. 1917-1968. Tempo flusso. Il tempo della produzione.
- d) *Operaio sociale-multinazionale*. 1968 e sgg. Tempo struttura, tempo sociale. Il tempo della riappropriazione e dell'autovalorizzazione⁴⁴.

L'ipotesi newtoniana corrisponde alla fase dell'operaio indifferenziato, il paradigma kantiano rappresenta la transizione da questa fase a quella dell'operaio qualificato, senza però accedervi, come accadrà con Hegel e la sua concezione dialettica del tempo; il paradigma marxiano del tempo rappresenta in prima istanza la transizione dall'operaio qualificato all'operaio massa, e in seconda istanza “*il paradigma temporale della composizione sociale dell'operaio massa*”⁴⁵. Un paradigma all'altezza della composizione dell'operaio sociale non è stato ancora raggiunto:

Forse – scrive Negri – è solo una rinnovata analisi della concezione einsteiniana del tempo [...] che potrà condurci ad una definizione adeguata del paradigma temporale nella composizione dell'operaio sociale⁴⁶.

Ma è soprattutto il Marx che va oltre Marx, quello che fornisce a Negri gli strumenti concettuali per pensare la contemporaneità. In altre termini, per lasciare la parola a Negri,

lo spiazzamento generale dei termini dell'antagonismo, inserito nella matrice temporale, ci restituisce il collettivo come molteplicità di soggetti. I processi di sussunzione, quanto più si realizzano, tanto più creano il collettivo. Il tempo qui si dà – già nel punto di vista capitalistico – come collettivo. Capitale collettivo, operaio collettivo, ecc. Ma la cosa non è semplice. *Nel distruggere il tempo come misura, il capitale costituisce il tempo come sostanza collettiva*. Questa sostanza collettiva è una molteplicità di soggetti antagonisti. La necessità capitalistica è quella di integrare questo collettivo dentro un *equilibrio* che riduca a zero le possibilità dialettiche: questa è *la nuova qualità dell'antagonismo nella sussunzione reale*⁴⁷.

Il tempo collettivo si presenta allora su due orizzonti:

quello del tempo chiuso della legittimazione e dell'equilibrio, nella tendenza zero della circolarità assoluta del sociale; quello del tempo aperto, molteplice, antagonista produttivo, costitutivo. [...] Da un lato la tendenza formale e analitica, l'idea di equilibrio. Dall'altro la tendenza materialistica e l'insistenza sulla molteplicità⁴⁸.

Qual è il rapporto tra questi due tempi, il tempo chiuso ed il tempo aperto? Secondo Negri, la sussunzione reale, che nella sua lettura significa anche fine della “vigenza e

44 Ivi, p. 296.

45 Ivi, p. 298.

46 *Ibidem*.

47 Ivi, p. 268.

48 Ivi, pp. 269-270.

della funzione della legge del valore"⁴⁹, dà luogo ad un mondo "sussunto, massificato, socializzato, compatto"⁵⁰. Ora, questo mondo può essere visto da due punti di vista tra i quali non c'è dialettica:

[...] la tendenza della sussunzione si presenta, dal punto di vista formale, in termini di logica lineare: la realtà del dominio capitalistico si realizza come sistemica e totalitaria. L'intera società diviene produttiva. Il tempo di produzione è il tempo della vita. A questo punto, tuttavia, la tendenza formale e lineare deve ricordare la propria realtà: è tendenza dello sviluppo capitalistico. Ma *il capitale è un rapporto*, un rapporto di sfruttamento. Lo spiazzamento dello sviluppo sul livello della sussunzione reale è dunque un *dislocamento antagonistico*. Il fatto che tutto sia divenuto produttivo non nega l'asimmetria del rapporto produttivo: non nega cioè lo sfruttamento che costituisce il rapporto di produzione. La realizzazione sociale del rapporto di produzione capitalistico sovradetermina, non nega ma accentua lo sfruttamento. Ma [...] a questo livello [va] in crisi l'idea unitaria del tempo misura del valore e sorg[ono], opponendosi, almeno due tendenze sul tessuto della molteplicità dei tempi reali. Bene, questi tempi si pongono, così dislocati, in un'opposizione materiale che è adeguata alla asimmetria del rapporto originario. Nella *Umwelt* della sussunzione reale (del tempo avvolgente) si sviluppa non solo l'isteresi dell'analitica del tempo e dei tempi reali molteplici, ma anche e soprattutto *l'asimmetria del tempo del comando e dei tempi della liberazione dallo sfruttamento*. L'asimmetria è la forma iniziale e potente, radicale ed insolubile dell'antagonismo⁵¹.

Non è possibile ricostruire nel dettaglio la complessa argomentazione negriana a proposito di questi due tempi, quello chiuso e quello aperto, che costituiscono come le facce della sussunzione reale, il suo interno antagonismo. Riproduciamo lo schema che Negri stesso ci offre:

[...] noi partiremo dall'analisi del *tempo collettivo*, così come determinato dal dislocamento della sussunzione reale, identificando da un lato l'*analitica capitalistica* della sussunzione del lavoro al capitale, dall'altro il suo specifico antagonismo e cioè il lavoro sociale, *l'operaio sociale* come crisi dell'analitica sociale del capitale [...]. In secondo luogo noi definiremo il tempo produttivo ed anche questo nella specificità dell'antagonismo: da un lato il *tempo produttivo* ed anche questo nella specificità dell'antagonismo: da un lato il tempo produttivo di plusvalore, il tempo come *denaro e circolazione*, ma dall'altro il tempo della cooperazione produttiva, dal lavoro complesso all'autovalorizzazione [...]. In terzo luogo *il tempo* verrà visto nella sua figura *costitutiva*. La costituzione del potere capitalistico nello Stato, nell'organizzazione globale e articolata del comando, quando l'analitica del tempo capitalistico si fa potere. E dall'altro lato il tempo operaio di *una giornata lavorativa* globale che esplose dall'autovalorizzazione all'autoorganizzazione, alla *nuova istituzionalità* proletaria [...]. Infine ci troveremo di fronte all'irriducibilità definitiva delle diverse serie del tempo: la serie capitalistica si azzera nella formalità del tempo della *distruzione*, della disgregazione, dello spreco; la serie dei tempi molteplici del punto di vista antagonistico si risolve nel *tempo rivoluzionario* e lungo e spesso della costituzione comunista [...]⁵².

In questo nuovo quadro salta il problema classico della transizione inteso come passaggio intermedio e lineare dal capitalismo al comunismo (socialismo). I due tempi si

49 Ivi, p. 270.

50 Ivi, pp. 270-271.

51 Ivi, p. 271.

52 Ivi, p. 272.

affrontano dentro la sussunzione reale intesa come crisi⁵³, il tempo misura, vuoto, puro comando, del capitale ed il tempo collettivo, in realtà non uno, ma pluralità, multiverso, “vera e propria materia di cui è costituito il comunismo”⁵⁴. In altre parole, nella sussunzione reale in quanto circolazione produttiva globale, l’antagonismo nasce non fuori, ma dentro il sistema, l’“*antagonismo è soggettività collettiva plurima a fronte della riduzione capitalistica della complessità*”⁵⁵.

È precisamente in questo punto che è possibile cogliere l’intersezione tra il percorso teorico di Negri, il suo ripensamento del marxismo, e la sua lettura di Spinoza. Per pensare questa soggettività collettiva plurima Negri fa appello alla linea maledetta della modernità: Machiavelli-Spinoza-Marx. Ma è Spinoza l’autore fondamentale! La *potentia multitudinis*, scoperta da Negri nel testo di Spinoza, diviene il concetto attraverso cui è possibile leggere una nuova fase dello sviluppo capitalistico, quello della sussunzione reale e dell’operaio sociale. L’incontro tra questi due percorsi dà luogo all’invenzione di un nuovo concetto, il concetto negriano di moltitudine, creato combinando la *potentia* e l’immaginazione spinoziana e la cooperazione e il *general intellect* marxiani.

Un punto di vista privilegiato per cogliere questo nuovo concetto è costituito da un passaggio di un’opera iniziata in carcere nel 1993 e terminata nell’esilio parigino, *Il lavoro di Giobbe*. Il centro del libro, che le interpretazioni nascondono, è secondo Negri “la centralità di una cosmogonia creativa nella quale l’uomo e Dio si scontrano e si identificano”:

La creazione – continua Negri – si prolunga nel Messia, il lavoro di realizza nella costruzione di un essere nuovo nel mondo. [...] L’attualità del lavoro di Giobbe è tutta qui, nel saper costruire, radicalmente costruire, un mondo nuovo, un mondo divino. Giobbe non riscatta, ma libera, costituisce. L’idea della liberazione è un’idea di creazione.⁵⁶

Su questo punto, al di là delle differenze, che Negri sottolinea, vi è consonanza con Spinoza:

Una volta distrutta ogni presunzione idealistica, le diverse tensioni si intrecciano attorno al problema di un’ontologia dell’umano e del divino, della sua drammatica costituzione e del senso etico di questo processo. Così il *Libro di Giobbe* descrive la via della ricostruzione di un mondo etico dopo aver decostruito la fede nella giustizia di Dio, e l’*Etica* di Spinoza costruisce la salvezza dell’uomo dopo aver dissolto ogni illusione teologica (e averla mostrata come orrida ignoranza): entrambi lavorano all’inesauribile opera di un’ontologia del Messia⁵⁷.

La potenza della moltitudine, la sua immaginazione produttiva, è creazione, è lavoro vivo marxiano, come dirà Negri in un’opera più tarda, “sull’orlo del tempo”, è potenza del mondo, “di quello che è già stato (e che vi permane costante) e che ora è rivivificato; di quello che apparirà dal nuovo lavoro vivo creatore”⁵⁸.

53 “Crisi è [...] sinonimo di sussunzione reale” (ivi, p. 279).

54 Ivi, p. 273.

55 Ivi, p. 282.

56 A. Negri, *Il lavoro di Giobbe*, Manifestolibri, Roma 2002², pp. 18-19.

57 Ivi, p. 25.

58 A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*, Manifestolibri, Roma 2000, pp. 58-59.

ARCHIVIO



DAVID HARVEY E LA CRITICA DELLA CONFIGURAZIONE ETICA ED ECONOMICA DELLO SPAZIO URBANO CONTEMPORANEO

DIDIER ALESSIO CONTADINI*

1. *Lo straniamento della grande città*

È nota la descrizione di Londra che Engels presenta nelle pagine iniziali della sua inchiesta sulla *Situazione della classe operaia in Inghilterra*, la prima vera inchiesta sul mondo del lavoro in epoca capitalista. Si tratta di un affresco che ha ben poco da invidiare alle penne degli scrittori di professione e che, a mio modo di vedere, manifesta anche la grande sensibilità sociale di Engels e la sua capacità di registrare impressioni ed emozioni. In effetti, un giovane tedesco proveniente da una città come Barmen, che, per quanto tra le più sviluppate dal punto di vista industriale, rimaneva un conglomerato urbano di dimensioni modeste e, di fatto, un'eccezione nel panorama teutonico, non poteva che rimanere profondamente colpito dalla distanza della socialità che si esprimeva in contesti così differenti. Intorno agli anni '40 del XIX secolo, la cittadina tessile contava intorno ai trentamila abitanti mentre la più grande di Germania, Berlino – dove Engels visse proprio a inizio anni '40 –, ne contava quasi quattrocentomila. Per comprendere il divario di scala, basta ricordare che, nello stesso giro di anni, Parigi era poco distante dal milione e, al di là della Manica, Manchester superava i quattrocentomila e Londra aveva raggiunto i due milioni di abitanti. Tutte le scale percettive e i parametri di giudizio non potevano rimanere indifferenti alla manifestazione spaziale di un fenomeno sociale di così grande portata. Al giovane Friedrich Engels bastò assistere allo spettacolo che gli concedeva il ponte della nave che lo trasportava verso il porto per comprenderlo appieno.

Non conosco nulla di più imponente della vista che offre il Tamigi quando dal mare si risale verso il London Bridge. Gli ammassi di case, i cantieri navali da ambedue i lati del fiume [...], gli innumerevoli bastimenti che si accalcano sempre più fitti lungo le due rive e da ultimo non lasciano libero che uno stretto passaggio nel mezzo del fiume, un passaggio nel quale sfrecciano uno attaccato all'altro decine e decine di piroscafi: tutto ciò è così grandioso, così immenso da dare le vertigini, e si resta sbalorditi dalla grandezza dell'Inghilterra ancor prima di mettere piede sul suolo inglese¹.

* (Università degli Studi Milano Bicocca).

¹ F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, MEOC, vol. IV, p. 262.

Alla qualità letteraria della descrizione si aggiunge la fondamentale capacità di Engels di esercitare uno sguardo critico sorprendentemente già maturo. Egli non cede alle “lusinghe” delle fastose rappresentazioni del progresso, non cade all’opposto in uno stato di malinconico rimpianto del passato e nemmeno si arrende a una presunta inevitabilità del presente. Propone, invece, una descrizione la cui funzione è disporre tatticamente gli elementi in gioco:

Una città come Londra, dove si può camminare per ore senza vedere neppure l’inizio della fine, senza incontrare il benché minimo segno che faccia supporre la vicinanza dell’aperta campagna è certo qualcosa di singolare. Questa immensa concentrazione, questa agglomerazione di due milioni e mezzo di uomini in *un solo* punto, ha centuplicato la forza di questi due milioni e mezzo; ha innalzato Londra al rango di capitale commerciale del mondo [...]. Ma è solo in seguito che si scopre quanti sacrifici sia costato tutto ciò. Dopo aver calcato per qualche giorno il selciato delle strade principali, dopo essere penetrati con grande fatica nel brulichio umano, tra le file interminabili di carri e carrozze, dopo aver visitato i “quartieri brutti” della metropoli, soltanto allora si rivela che questi londinesi hanno dovuto sacrificare la parte migliore della loro umanità per compiere tutti quei miracoli di civiltà di cui la loro città è piena, che centinaia di forze latenti in essi sono rimaste inattive e sono state soffocate affinché alcune poche potessero svilupparsi più compiutamente e moltiplicarsi mediante l’unione con quelle di altri. Già il traffico delle strade ha qualcosa di repellente, qualcosa contro cui la natura umana si ribella. Le centinaia di migliaia di individui di tutte le classi e di tutti i ceti che si urtano tra loro non sono *tutti* esseri umani con le stesse qualità e capacità, e con lo stesso desiderio di essere felici? E non devono forse *tutti*, alla fine, ricercare la felicità per le stesse vie e con gli stessi mezzi? Eppure, si passano accanto in fretta come se non avessero nulla in comune, nulla a che fare l’uno con l’altro, e tra loro vi è solo il tacito accordo per cui ciascuno sul marciapiede tiene la destra, affinché le due correnti della calca, che si precipitano in direzioni opposte, non si ostacolino a vicenda il cammino; eppure nessuno pensa di degnare gli altri di uno sguardo. La brutale indifferenza, l’insensibile isolamento di ciascuno nel suo interesse personale emerge in modo tanto più ripugnante ed offensivo, quanto maggiore è il numero di questi singoli individui che sono ammassati in uno spazio ristretto; e anche se sappiamo che questo isolamento del singolo, questo angusto egoismo è dappertutto il principio fondamentale della nostra odierna società, pure in nessun luogo esso si rivela in modo così sfrontato e aperto, così consapevole come qui, nella calca della grande città. La decomposizione dell’umanità in monadi, ciascuna delle quali ha un principio di vita particolare e uno scopo particolare, il mondo degli atomi è stato portato qui alle sue estreme conseguenze. È per questo che la guerra sociale, la guerra di tutti contro tutti è dichiarata qui apertamente².

È una descrizione che ricorda *ça va sans dire* le ben note pagine letterarie di C. Baudelaire e, ancor più, di E.A. Poe. La famosa formula del poeta francese secondo cui si “entra nella folla come in un immenso serbatoio d’elettricità”³ rimanda alle illustrazioni del noto caricaturista e illustratore J.J. Grandville. La celebre descrizione dello scrittore americano in *L’uomo della folla*, suona:

Quella strada è tra i percorsi principali della città, e per tutta la giornata era stata fittamente affollata. Con il sopraggiungere dell’oscurità, la folla via via s’infittì e, allorché i

2 Ivi, pp. 262-263.

3 Ch. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in *Œuvres complètes*, Robert Laffont, Paris 1980, p. 795.

lampioni furono accesi, due fitte, ininterrotte correnti di folla passavano davanti alla porta del locale. In quel particolare momento della sera mai m'ero trovato in tale posizione, e quel tumultuoso mare di teste umane mi colmava di una emozione deliziosa e nuova⁴.

Si tratta di descrizioni letterarie in cui emerge come la città raccolga in sé forze che sono perturbanti – ciò che viene nominato l'*Uncanny*, l'*Unheimliche* – e che si aggirano nella quotidianità palesando il loro ambiguo fascino⁵.

Pur nella loro bellezza letteraria, le pagine di Engels vanno oltre la dimensione poetica. Engels mette in evidenza non la disumanizzazione ma il carattere intrinsecamente asociale, misantropo della società capitalistica. Nel lungo passo sopra citato, uno degli aspetti che emerge è quello della falsità dell'opposizione tra massa e individuo. Con l'affermarsi del modo di produzione capitalista e dei rapporti sociali che esso implica, si è prodotto un processo di individualizzazione estrema a cui è corrisposto il processo "agglutinante" della folla – individui atomizzati tenuti insieme in un legame instabile che è indifferente alla "vita" dei singoli, e finanche feroce nei loro confronti, al fine di garantire la tenuta complessiva del composto. Tale composto è determinato materialmente dalla spazialità urbana, che definisce dunque oramai una vita aggregata e non più comunitaria. Proprio a questo aspetto David Harvey si dimostra molto sensibile.

2. L'umanità da salvare

Il carattere autodidatta della sua formazione marxista ha fatto passare il pensiero di David Harvey per vie peculiari. L'idea di base su cosa sia e debba essere la città si è dunque formata nella sua riflessione tanto lavorando sui riferimenti, diretti e indiretti, che si rinvergono nei testi di Marx ed Engels, quanto meditando, tra le altre, sulle analisi e proposte teoriche presentate da Georg Simmel e dai fondatori della Scuola di Chicago⁶. Nell'importante volume *L'esperienza urbana*, pubblicato per la prima volta nel 1989, il geografo britannico ricorda in tal senso come il suo tentativo fosse quello di "inserire nella prospettiva marxiana la sofisticazione e il dettaglio di autori quali Simmel"⁷ o i membri della scuola americana dell'ecologia sociale. Vediamo allora alcuni aspetti delle riflessioni di questi autori, che possono aiutarci a meglio comprendere il pensiero di Harvey.

Simmel è indubbiamente un teorico incline ad accenti malinconici nel rilevare le trasformazioni estranianti e i meccanismi perversi che prendono forma nelle conglomerazioni urbane. Il testo di riferimento sul tema è certo *La metropoli e la vita dello spirito*, ma i suoi contenuti sono strettamente legati a quanto elaborato a fondamento della sua riflessione sociologica e all'interno della *Filosofia del denaro*⁸. Per Simmel, la metropoli è il luogo in cui, nonostante la variabilità e molteplicità degli eventi concreti, dall'in-

4 E.A. Poe, *L'uomo della folla*, in *I racconti*, vol. 1, Einaudi, Torino 1996², p. 316.

5 Cfr. U. Rubeo, *Tra alienazione e mercato: la città moderna secondo Edgar Allan Poe*, in "Fictions. Studi sulla narratività", 5, 2006, pp. 63-74. Rinvio anche al mio D. Contadini, *Scioccanti verità. La critica della modernità in Poe e Baudelaire*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

6 Altri autori a cui attinge per costruire la propria posizione sono, in via non esaustiva, K. Polanyi, A. Gramsci, A. Badiou e, certo, H. Lefebvre.

7 D. Harvey, *L'esperienza urbana*, il Saggiatore, Milano 1998, p. 268.

8 Si veda al riguardo S. Giacometti, *Tra la scienza e la vita: l'itinerario filosofico di Georg Simmel*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010, in particolare pp. 87-122.

tersezione del sociale con lo psicologico emerge lo spiritualmente tipico. Per cogliere il senso di questa connessione, è necessario riprendere alcune formulazioni concettuali che egli elabora a partire da un confronto con la scuola austriaca del marginalismo e la seconda scuola storica tedesca dell'economia. Anzitutto, è necessario soffermarsi sulla nozione di valore: il valore è per Simmel l'importanza che una quantità determinata di beni acquista per gli individui nel momento in cui riconoscono che da tali beni dipende la soddisfazione di un bisogno. Il valore ha a che fare con la proiezione del desiderio individuale sull'oggetto e con la distanza reale da quell'oggetto, dalla quale dipende il sacrificio per raggiungerlo e, al contempo, una rinuncia ad altro⁹. Dunque, “per lo meno per quegli oggetti, la cui valutazione costituisce la base dell'economia, il valore è il correlato del desiderio – il mondo del valore è il mio desiderio, così come il mondo dell'essere la mia rappresentazione”¹⁰ e, d'altra parte, “il valore non è caratterizzato dal rapporto con il soggetto che lo apprezza, ma dal fatto che il soggetto” costruisce “questo rapporto solo a prezzo di una rinuncia”¹¹.

In queste dinamiche, un ruolo particolare viene giocato dal denaro, che, oltre ad essere un oggetto, è mezzo di scambio e misura degli altri valori. Questa triplice valenza porta Simmel ad affermare: “*Il denaro*” è la “*realizzazione della forma generale dell'esistenza in base alla quale le cose trovano il loro significato nel rapporto di reciprocità*”¹². Ne consegue che il denaro è privo di carattere¹³ e quando i valori vengono tradotti nella forma monetaria il carattere oggettivo degli oggetti è allontanato dalla coscienza. Simmel ne deduce alcune conseguenze. La prima è che l'io individuale tende a stendere più liberamente la propria volontà sugli oggetti. La seconda è che viene potenziato il processo di divisione del lavoro che influisce sulla struttura triadica desiderio-mezzo-fine. La terza è che “prende il sopravvento” l'intelletto, facoltà che meglio corrisponde al denaro per la neutralità oggettiva con cui fa entrare l'individuo in relazione con il mondo esterno¹⁴.

Come manifestazione prettamente moderna la metropoli è, per Simmel, lo specchio e la sublimazione sociale di questi fenomeni. Nella grande città si produce allora un'intensificazione della vita nervosa, cioè della stimolazione dovuta al rapido susseguirsi di impressioni differenti, che alimenta l'uso dell'intelletto come processualità impersonale e “burocratica”, una processualità incentrata unicamente sulla puntuale realizzazione dei propri meccanismi e non sull'aspetto qualitativo. In tal senso, Simmel sostiene che, mentre il tipo paesano è quello in cui le “relazioni affettive [...] si radicano negli strati meno consci della psiche e si sviluppano innanzitutto nella quieta ripetizione di abitudini ininterrotte”¹⁵, “il tipo metropolitano – che naturalmente è circondato da mille modificazioni individuali – si crea un organo di difesa contro lo sradicamento di cui lo minacciano i flussi e le discrepanze del suo ambiente esterior-

9 Cfr. A. Cavalli, L. Perucchi, *La filosofia del denaro di G. Simmel*, in “La Critica Sociologica”, 69, 1984, pp. 122-164. Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984, p. 119.

10 G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., p. 107.

11 Ivi, p. 122.

12 Ivi, p. 192.

13 Cfr. ivi, p. 316.

14 “L'idea che la vita sia fondata prevalentemente sull'intelletto e che l'intelletto stesso valga in pratica come la più preziosa delle nostre energie psichiche, va passo passo con la diffusione dell'economia monetaria” (ivi, p. 226).

15 G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma 2005⁸, p. 37 (anche per le citazioni successive).

re: anziché con l'insieme dei sentimenti, reagisce essenzialmente con l'intelletto, di cui il potenziamento della coscienza, prodotto dalle medesime cause, è il presupposto psichico". Infatti, "la sede dell'intelletto" è quella degli "strati trasparenti, consci e superiori della nostra psiche" e ciò lo rende "la più adattabile delle nostre forze interiori: per venire a patti con i cambiamenti e i contrasti dei fenomeni non richiede quegli sconvolgimenti e quei drammi interiori che la sentimentalità, a causa della sua natura conservatrice, richiederebbe necessariamente per adattarsi ad un ritmo analogo di esperienze". Il risultato, conclude Simmel, è che negli individui metropolitani "la reazione ai fenomeni viene spostata in quell'organo della psiche", l'intelletto, "che è il meno sensibile ed il più lontano dagli strati profondi della personalità". In tali individui, questo intellettualismo si intreccia con il dominio del denaro: "economia monetaria e dominio dell'intelletto si corrispondono profondamente", infatti "a entrambi è comune l'atteggiamento della mera neutralità oggettiva con cui si trattano uomini e cose, un atteggiamento in cui una giustizia formale si unisce spesso a una durezza senza scrupoli"¹⁶. La metropoli è dunque il luogo che amplifica i caratteri asociali della socialità moderna, come ben mostrano la figura del *blasé*¹⁷ e l'allentamento dei rapporti di gruppo con lo svilupparsi dei sentimenti "antisociali"¹⁸.

Nei suoi scritti, Harvey ripete spesso di essere debitore delle formulazioni di Simmel, il quale consente di "vedere come l'organizzazione dello spazio e del tempo e le relazioni sociali oggettive promosse dall'urbanizzazione" abbiano una significativa influenza sugli individui, trasformandone "in profondità le condizioni della vita mentale e culturale"¹⁹. Più nello specifico, proprio la teorizzazione della centralità del denaro, al cuore della riflessione del pensatore berlinese, consente di mettere in evidenza che il sistema capitalista ha fatto di questa merce particolare il nuovo baricentro della vita sociale. L'effetto, sottolinea Harvey, è quello di un appiattimento generalizzato della società borghese. Ogni oggetto – e tutto è oggettivabile – e ogni rapporto assumono caratteri specifici solo in relazione alla possibilità concreta che hanno di trovare un corrispettivo nel denaro e, quindi, una quantificazione appropriata. È quanto avviene costantemente nella vita quotidiana:

Il capitalismo tratta come merci molti degli elementi fondamentali della trama della vita [*web of life*] che non sono stati prodotti come merce. Questo vale per il lavoro, per tutto ciò che spesso chiamiamo "natura" così come per specifiche forme della nostra esistenza sociale (ovviamente il denaro, ma anche altri aspetti come cultura, tradizione, intelligenza, memoria, così come la riproduzione fisica delle specie). Una volta che il corpo diventa una evidente "strategia di accumulazione", ne consegue l'alienazione [...]. La "mercificazione di tutto" infetta ogni aspetto della vita quotidiana²⁰.

Nello sviluppare queste riflessioni strettamente connesse con il meccanismo che altro-

16 Ivi, p. 38.

17 Cfr. ivi, p. 43; M. Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina edizioni, Roma 1973, pp. 10-20.

18 Una "tacita avversione, una reciproca estraneità, una repulsione che al momento di un contatto ravvicinato, e a prescindere dall'occasione, può capovolgersi immediatamente in odio e in aggressione" (G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, cit., p. 45).

19 D. Harvey, *L'esperienza urbana*, cit., p. 286.

20 D. Harvey, *Spaces of global Capitalism. A Theory of uneven geographical development*, Verso, Londra-New York 2013, p. 113 (tutte le traduzioni dalle edizioni anglofone sono mie).

ve chiama accumulazione per spossessamento (*accumulation by dispossession*)²¹, Harvey rinvia anche alle riflessioni sviluppate da Henri Lefebvre nel primo volume della *Critica della vita quotidiana*²².

Ciò che ad Harvey interessa mettere in evidenza è che così viene meno l'intensità e specificità emotiva delle singole relazioni nonché la responsabilità etica nei confronti degli altri (più in generale, della comunità umana di cui si è inevitabilmente partecipi). La logica del denaro è dunque strettamente interconnessa con l'individualismo, con l'isolamento²³ e con gli effetti che ingenera, cioè l'ideologia dell'autoaffermazione (auto-sufficienza e autopromozione) e l'assolutizzazione della proprietà privata come principio caratterizzante l'essenza individuale. Scrive Harvey:

La difesa neoliberista del diritto di proprietà privata e dei suoi valori è diventata l'espressione egemone della politica, anche per gli strati inferiori del ceto medio. [...] In queste condizioni, ogni ideale di identità, cittadinanza, appartenenza e di una politica urbana coerente, già minacciato dal contagio dell'etica neoliberista, diventa quasi insostenibile. Anche l'idea che la città possa funzionare come soggetto politico collettivo, punto d'irradiazione di movimenti sociali progressisti, almeno in superficie, appare sempre più inverosimile²⁴.

Dunque, lo "schizzo" simmeliano "della 'comunità' definita dal denaro", pur parziale, fornisce all'analisi critica etica "una base sufficiente su cui sviluppare un'interpretazione di altri aspetti della vita urbana in una realtà capitalistica e delle sue qualità specifiche"²⁵. È in questa prospettiva che Harvey ritiene rilevante anche l'annotazione sul processo di ipertrofia della funzione dell'intelletto e della sua proceduralità. Il processo individuale di stimolazione intellettualizzante innescato dal denaro produce un pensiero astratto e simbolico che contribuisce a distorcere la socievolezza umana.

In questa situazione nascono le attività intellettuali indipendenti, e le professioni orientate all'esplorazione del calcolo razionale della vita economica. Si forma la base materiale per lo sviluppo di forti e stabili interessi nei principi della misurazione oggettiva, del calcolo razionale, dell'analisi economica. Simili modi di pensiero possono estendersi su tutte le sfere socialmente rilevanti. [...] Ogni fenomeno è ricondotto a una sola forma di pensiero, omogenea e universale. Tutto è ridotto a un piano intellettuale comune, che funge da religione secolare dell'economia monetaria²⁶.

D'altra parte, quella proposta da Simmel è un'interpretazione che si vuole lettura sociologica neutrale e non critica. La descrizione che fornisce vuole essere una fotografia della realtà attuale. È proprio qui che Harvey applica un correttivo innestando il contri-

21 Si veda per es. D. Harvey, *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, il Saggiatore, Milano 2006, p. 137. Cfr. anche il mio D. Contadini, *Diffrazioni dell'accumulazione originaria. Letture contemporanee del cap. XXIV*, in L. Basso, G. Cesarale, V. Morfino, S. Petrucciani (a cura di), *Soggettività e trasformazione. Prospettive marxiane*, manifestolibri, Roma 2020, pp. 158-191.

22 Cfr. per esempio D. Harvey, *Spaces of global Capitalism. A Theory of uneven geographical development*, cit., pp. 85-86; H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana. Volume I*, Dedalo, Bari 1977.

23 Cfr. D. Harvey, *L'esperienza urbana*, cit., p. 200.

24 D. Harvey, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, il Saggiatore, Milano 2013, pp. 34-35.

25 D. Harvey, *L'esperienza urbana*, cit., p. 202.

26 Ivi, pp. 201-202.

buto della Scuola di Chicago, e in particolare di R.E. Park. Non si tratta dunque solo del fatto che Park fa suoi i termini generali della lettura simmeliana²⁷ quanto piuttosto del fatto che vi innesta il punto di vista morale. Park si interroga sugli effetti che produce la trasformazione moderna dello spazio urbano, frutto tardivo del modello sociale capitalista che è divenuto egemone a livello mondiale, e sulla trasformabilità di questi fenomeni. Egli afferma che è necessario pensare la città come “uno stato d’animo, un corpo di costumi e di tradizioni, di atteggiamenti e di sentimenti organizzati entro questi costumi e trasmessi mediante questa tradizione”, anche se rimane regolata da un’“organizzazione economica” del suo spazio che “è fondata sulla divisione del lavoro”²⁸. La situazione sociale in cui si manifestano questi elementi non è però né l’inevitabile risultato né l’insuperabile punto di arrivo del passato. Così, se, da un lato, abbiamo l’emergere di caratteri tipici, dall’altro è evidente anche la possibilità di trasformazioni finanche radicali. Da un lato, “con l’andare del tempo ogni zona e ogni quartiere della città assume qualcosa del carattere e delle qualità dei suoi abitanti: ogni parte distinta della città si colora inevitabilmente dei sentimenti peculiari della sua popolazione”, cioè “quello che all’inizio era una semplice espressione geografica si trasforma in un vicinato, cioè in una località caratterizzata da propri sentimenti, da proprie tradizioni e da una propria storia”²⁹. Dall’altro, ci troviamo di fronte a “un’organizzazione formata da individui o gruppi di individui” che è “in uno stato di equilibrio instabile che può essere mantenuto soltanto attraverso un processo di continuo riadattamento”³⁰.

Questo secondo aspetto, che sottolinea la dinamicità del quadro, è quello su cui si sofferma con particolare interesse Harvey. Egli lo riprende sia nei termini negativi del continuo lavoro per vincolare ai processi capitalistici perversi esistenti nello spazio urbano e per riprodurre questi processi, sia nei termini positivi dell’esistenza di un potenziale alternativo da far fiorire:

La città è il luogo in cui persone di ogni provenienza e classe sociale si mischiano e, tra mille resistenze e conflitti, finiscono per produrre una forma mutevole e contingente di vita in comune. [...] Nella lunga storia del pensiero utopico urbano si possono rintracciare una serie di sintomi della volontà di conferire alla città un’immagine diversa³¹.

È a partire da qui che Harvey giunge a sostenere che le dinamiche vigenti nella città sono rivoluzionabili. Lo sono a partire da un movimento oppositivo che osserva e agisce a tutto tondo: “la domanda sul tipo di città che vogliamo non può essere separata da altre domande, sul tipo di persone che vogliamo essere, sui legami sociali che cerchiamo di stabilire, sui rapporti con l’ambiente naturale che coltiviamo, lo stile di vita che desideriamo e i valori estetici che perseguiamo”³². Qui è esposto il cuore della riflessione e della rivendicazione etica di Harvey. Lo spazio urbano è la concretizzazione delle molteplici e variegate manifestazioni dell’umanità dell’uomo. È dal suo rivoluzionamento che può partire la rivoluzione politica generale della formazione sociale capitalista. Dun-

27 Si veda per es. la seguente affermazione: “il denaro è lo strumento principale per mezzo del quale i valori sono stati razionalizzati e i sentimenti sono stati sostituiti dagli interessi” (R.E. Park, E. Burgess, R. McKenzie, *La città*, Ed. di Comunità, Torino 1978, p. 18).

28 Ivi, pp. 5-6. Anche per le citazioni successive.

29 Ivi, p. 9.

30 Ivi, p. 18.

31 D. Harvey, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, cit., p. 89.

32 Ivi, p. 22.

que, all'interno dell'elaborazione teorica di Harvey, si tratta di una scommessa nell'agire politico fondata su una credenza etica. Doppia credenza etica: credenza che vi sia una dimensione umana da liberare, alternativa a quella che si manifesta nella formazione sociale capitalistica; credenza in chi crede nella possibilità di questa liberazione. Da "tempo memorabile ci sono stati esseri umani che hanno creduto di poter costruire, individualmente o collettivamente, un mondo migliore di quello che avevano ereditato"³³. Quello che propone Harvey a fondamento della sua riflessione critica dell'economia capitalistica a partire da un ripensamento, aggiornamento e completamento della riflessione marxiana è dunque un umanesimo, "un umanesimo laico rivoluzionario"³⁴ indispensabile per "cambiare progressivamente il mondo, attraverso un lavoro anticapitalista, e farlo diventare un altro tipo di luogo, popolato da tipi diversi di persone"³⁵. Harvey parte precisamente da questa apertura verso una possibilità di riscatto e verso il riconoscimento di un'essenza dell'umano negletta dalla struttura urbana attuale e dai suoi processi capitalistici di rinnovamento e sviluppo.

Esiste una tradizione robusta e potente – anche se problematica – di umanesimo laico rivoluzionario rispetto sia alla teoria sia alla pratica politica: è una forma di umanesimo che Louis Althusser rifiutava totalmente ma, nonostante la sua influenza, ha un'espressione potente e articolata nelle tradizioni marxista e radicale e anche oltre. È molto diverso dall'umanesimo liberale borghese, rifiuta l'idea che esista una "essenza", immutabile o data all'origine, di che cosa significhi essere umano e ci costringe a pensare intensamente come diventare un nuovo tipo di essere umano. Unifica il Marx del *Capitale* con quello dei *Manoscritti economici e filosofici del 1844* e punta proprio al cuore delle contraddizioni di quello che qualsiasi programma umanista deve voler abbracciare, se vuol cambiare il mondo. Riconosce chiaramente che le prospettive di un futuro felice per la maggior parte delle persone sono guastate dall'inevitabilità di determinare l'infelicità di qualcun altro. Una oligarchia finanziaria espropriata che non possa più pranzare a caviale e champagne sui suoi yacht ancorati al largo delle Bahamas senza dubbio piangerà il proprio destino e le fortune ridotte in un mondo più ugualitario. Da buoni umanisti liberali, potremmo persino provare un po' di dispiacere per loro. Gli umanisti rivoluzionari si temprano contro questo pensiero: possiamo non approvare questo modo spietato di trattare tali contraddizioni, ma dobbiamo ammettere che chi lo pratica è fondamentalmente onesto e autocosciente³⁶.

La rivendicazione di un'umanità diversa rappresenta il cuore etico della politica rivendicativa che Harvey propone³⁷, l'analisi dell'intreccio-scontro delle dinamiche eco-geo-politiche è alla base della critica della realtà attuale. Harvey la sviluppa con un lavoro di lungo respiro in cui rielabora le nozioni della critica marxiana all'economia politica. Praticare questo *umanesimo laico rivoluzionario* vuol dire, infatti, dotarsi di quegli elementi teorici capaci di individuare e criticare le dinamiche esistenti in modo da "arrestare la produzione delle forme distruttive di urbanizzazione"³⁸.

33 D. Harvey, *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 279.

34 Ivi, p. 283.

35 *Ibidem*.

36 Ivi, p. 284.

37 Cfr. D. Contadini, *Il cuore pulsante della città. Questioni etiche nella geografia politica di David Harvey*, in V. Carofalo (a cura di), *Le due città. Metropoli e identità mutanti*, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Napoli 2015, in particolare pp. 74-82.

38 D. Harvey, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla comune di Parigi a Occupy Wall Street*, cit., p. 165.

3. La critica alla formazione economico-sociale urbana capitalistica

Come ricordano gli economisti Bellofiore e Vertova:

La dimensione geografica è il regno del concreto e del particolare, dentro le dimensioni astratte e universali-generiche dell'accumulazione marxiana. Non è possibile sfruttamento della forza-lavoro, mutamento tecnologico, produzione di merci e realizzazione se non all'interno di una *struttura territoriale coerente* [...]. È soltanto all'interno di una "regione" che la forza-lavoro può essere regolata e organizzata, e il suo standard di sussistenza (in termini di salario diretto e indiretto e quindi anche di *welfare state*) definito. È soltanto all'interno di una "regione" che le infrastrutture e il capitale fisso sociale necessari a rendere possibile e, se del caso, limitare la mobilità del capitale e della forza-lavoro possono essere organizzati e subordinati alle necessità della produzione³⁹.

È bene chiarire subito che queste affermazioni non contengono alcun determinismo, sia nel senso di un movimento omogeneo e coerente del capitale, sia nel senso dell'unicità dell'obiettivo (individuato nella produzione), che, infine, nel senso dell'impossibilità di sottrarsi a questa dinamica. Esse ci servono per iniziare ad aver chiaro che i processi capitalistici non sono interessati solo all'accelerazione dei tempi all'interno dei luoghi produttivi né che essi riguardano la nuda vita di ciascuno di noi in senso generico. Al contrario, i processi capitalistici partecipano prepotentemente a plasmare l'ambiente – con quel che Harvey nomina *spatial fix*⁴⁰ – e la nostra individualità sociale, e a sviluppare i propri meccanismi di creazione e realizzazione di plusvalore attraverso la trasformazione dello spazio. Insomma, per un verso è indiscutibile che "il capitale deve tendere [...] ad abbattere ogni ostacolo spaziale al traffico, ossia allo scambio, e a conquistare tutta la terra come suo mercato"⁴¹ e in questa stessa operazione

esso tende ad annullare lo spazio attraverso il tempo; ossia a ridurre al minimo il tempo che costa il movimento da un luogo all'altro. Quanto più il capitale è sviluppato, quanto più è esteso perciò il mercato su cui circola e che costituisce il tracciato spaziale della sua circolazione, tanto più esso tende contemporaneamente ad estendere maggiormente il mercato e ad annullare maggiormente lo spazio attraverso il tempo.

In tal modo, i costi dei trasferimenti spaziali riguardanti trasporti e comunicazioni vengono ridotti al minimo possibile così da migliorare il circolo temporale in cui si realizza il ritorno alla "fonte" del capitale incrementato, abbassando la grandezza del tempo di rotazione socialmente necessario (*socially necessary turnover time*)⁴². Sebbene non sia di per sé evidente, in tale meccanismo gioca già un ruolo non marginale la terra, non solo come attrito da eliminare o ridurre bensì come superficie geometrica su cui tracciare le linee temporali⁴³.

39 R. Bellofiore, G. Vertova, *Alla ricerca dello spazio perduto. La dimensione geografica nella teoria economica*, in G. Vertova (a cura di), *Lo spazio del capitale. La riscoperta della dimensione geografica nel marxismo contemporaneo*, Aringoli Editori Associati, Roma 2009, pp. 61-62.

40 D. Harvey, *Globalisation and the "Spatial Fix"*, in "Geographische Revue", 2, 2001, pp. 23-30, in particolare pp. 24-25.

41 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II, p. 181 (anche per la citazione successiva).

42 Si veda, tra gli altri, D. Harvey, *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, cit., pp. 78-153.

43 Harvey sviluppa il tema dei concetti di spazio nell'articolo *Space as a keyword* raccolto in *Spaces*

Per un altro verso, però, è egualmente vero che “il capitalismo deve produrre la città per potersi riprodurre”⁴⁴. La città è il luogo privilegiato in cui i processi capitalistici si plasmano, reiterano i propri processi di accumulazione progressiva, danno avvio alle proprie crisi e vi trovano anche, ogni volta, lo slancio per superarle. In tal senso, il capitale pensa la città nei termini di “infrastrutture sociali e fisiche che sostengono la circolazione”⁴⁵ sua e delle merci, nonché la realizzazione del plusvalore in esse incorporato.

Harvey compie un meticoloso lavoro di rilettura, correzione, integrazione, aggiornamento della cassetta degli attrezzi concettuali fornita da Marx ed Engels. È soprattutto nel noto *The Limits to Capital*, edito per la prima volta nel 1982, che ripensa a fondo le categorie della rendita fondiaria, del capitale finanziario e del capitale fisso, riportando così il Libro II e III del *Capitale* in primo piano e sullo stesso livello del Libro I⁴⁶. In altri termini, il fondamento della posizione di Harvey è che il processo di produzione del plusvalore prende forma secondo quanto delineato da Marx nel Libro I ma che, per la tenuta complessiva della formazione sociale capitalista e del suo modo di produzione, sono altrettanto necessari e rilevanti i processi di circolazione e di realizzazione del surplus.

Un passaggio importante compiuto da Harvey per fondare la correttezza di questa posizione teorica è la revisione del ruolo della proprietà terriera e della rendita fondiaria. Il problema di fondo è spiegare la ragione per la quale sopravvive ancora una forma di pagamento, la rendita, giustificata solo dal possesso di un terreno legittimato da un titolo di proprietà. Una corresponsione, dunque, che non ha a che fare con il momento produttivo in cui si estrae dal lavoro vivo quel pluslavoro che genera il plusvalore incorporato nella merce. Un pagamento, infine, che porta del denaro circolante nelle mani di chi non contribuisce al processo di incremento dei capitali, denaro che altrimenti potrebbe rientrare subito nel circolo di valorizzazione del valore⁴⁷, cioè in ciò che Marx ha chiamato il “movimento senza sosta del guadagno”⁴⁸. I testi marxiani sono al riguardo un’officina aperta – com’è noto, il Libro III si compone di scritti antecedenti a quelli del Libro I – in cui Marx sviluppa riflessioni non uniformi e non esaustive sul tema. Molti marxisti hanno in seguito puntato l’attenzione sul fatto che si tratti di una forma di relazione precapitalistica che permane nel capitalismo. Harvey osserva però che la realtà ci mostra processi capitalistici che hanno integrato la rendita al loro interno. Dunque, ben lungi dall’essere una vestigia in via di sparizione o, al più, tollerata, è un fenomeno che deve essere analizzato e compreso poiché riguarda precisamente il modo in cui lo spazio è integrato nelle e sfruttato dalle dinamiche capitalistiche mentre al contempo conserva un’imprescindibile funzione sociale e, *ça va sans dire*, nella formazione dell’individuo⁴⁹.

L’aspetto peculiare della declinazione capitalistica della proprietà terriera è il fatto che vi è una “tendenza crescente”⁵⁰ a trattarla “come un bene puramente finanziario”. La terra diventa così “una merce piuttosto particolare”:

of global Capitalism. A Theory of uneven geographical development, cit., pp. 119-148.

44 Id., *L’esperienza urbana*, cit., p. 72.

45 Id., *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*, Routledge, New York 2001, p. 313.

46 Cfr. l’interessante analisi che propone G. Cesarale in *Filosofia e capitalismo. Hegel, Marx e le teorie contemporanee*, manifestolibri, Roma 2012, pp. 95-106, dove mette in evidenza i punti di innovazione di Harvey rispetto alla riflessione marxiana.

47 K. Marx, *Il Capitale*, MEOC, vol. XXXI, t. I, Libro I, cap. IV, p. 167.

48 Ivi, p. 170.

49 Cfr. D. Harvey, *Limits to Capital*, Verso, Londra-New York 2006, p. 345.

50 Ivi, p. 347 (anche per le citazioni successive).

Dato che la terra non è il prodotto del lavoro, non può possedere in sé valore. L'acquisto della terra "solo garantisce l'acquisto della rivendicazione di una rendita annuale" (Marx, *Il Capitale*, Libro III). Ogni flusso di entrate (come la rendita annuale) può essere considerata l'interesse di un qualche capitale immaginario, fittizio. Per l'acquirente, la rendita figura nel suo conto come l'interesse sul denaro sborsato nell'acquisto della terra e di principio non è differente da investimenti analoghi in bond statali, azioni societarie, debiti al consumo e così via. Il denaro sborsato è capitale fruttifero in ognuno di questi casi. La terra diventa una forma di capitale fittizio e il mercato immobiliare [*land market*] opera semplicemente come ramo specifico [...] della circolazione del capitale fruttifero. Sotto queste condizioni, la terra è trattata come un puro bene finanziario [...]. Come in tutte le forme di capitale fittizio, ad essere scambiata è la pretesa [*claim*] sui ricavi futuri, il che significa la rivendicazione su futuri profitti derivanti dall'uso della terra o, più direttamente, una pretesa sul lavoro futuro.

Ne derivano un certo numero di conseguenze estremamente rilevanti, che mi soffermo a esplicitare solo parzialmente.

1) È questo il modo in cui "la proprietà terriera ha raggiunto la sua vera forma capitalistica". La finanziarizzazione della terra risulta essere – dichiara Harvey – il processo generale e fondamentale, rispetto al quale è subordinato l'uso agricolo e, dunque, produttivo (o anche quello estrattivo)⁵¹, l'unico indagato da Marx come esempio per distinguere le varie forme di rendita.

2) Le tre forme di rendita esistenti – cioè l'assoluta, la monopolistica e la differenziale – potenzialmente si equivalgono, potendo giocare un ruolo di volta in volta autonomo, concertato, discorde o contrapposto⁵², nonostante la forma più studiata da Marx sia quella della rendita differenziale. Così, la proprietà fondiaria e la rendita ad essa connessa possono intervenire in una molteplicità di modi e secondo una varietà di figure nei processi di accumulazione capitalistica.

3) Come già sottolinea Marx nelle *Teorie sul Plusvalore*, la rendita viene conquistata a discapito di altri capitalisti, ma, sottolinea Harvey, anche a discapito dei lavoratori⁵³. In ogni caso essa non è più (considerabile come) qualcosa di esterno ai processi capitalistici non solo per quel che riguarda il come viene usata ma anche il come viene prodotta⁵⁴.

4) In questo processo, per quanto possa generarsi effettivamente in certi casi uno scontro tra capitalisti e redditieri, la tendenza prevalente è che i redditieri partecipino

51 Cfr. *ivi*, p. 335.

52 Cfr. *ivi*, pp. 352-354, 357-358.

53 Cfr. *ivi*, p. 350. Già Engels sottolineava questo aspetto nel suo *La questione delle abitazioni*, Edizioni Rinascita, Roma 1950.

54 Si osservi come Assoimmobiliare si presenta sul proprio sito: "l'Associazione nazionale dell'Industria Immobiliare, aderente a Confindustria, che rappresenta i primari operatori dei diversi settori del Real Estate in Italia, quali: le imprese attive nei servizi avanzati per l'immobiliare, dall'attività di gestione e amministrazione di grandi patrimoni, all'attività finanziaria ed assicurativa, fino ai servizi di consulenza; i soggetti finanziari attivi nelle operazioni immobiliari, anche attraverso lo strumento dei fondi immobiliari e delle Siiq; le società immobiliari quotate; i developer; le principali aziende internazionali di Real Estate operanti in Italia. Aderiscono inoltre ad Assoimmobiliare anche associazioni tra imprese o tra professionisti, imprese, Fondazioni, enti e istituzioni che abbiano interessi riconducibili al mercato immobiliare per affinità, complementarità o raccordo economico" (<https://www.assoimmobiliare.it/> [ultima consultazione l'28.10.2023]).

dei processi capitalistici quando non nel campo della produzione allora come agenti finanziari⁵⁵. Più in generale, il proprietario fondiario si pone come figura indipendente. Marx già affermava: “abbiamo qui tutte e tre le classi che costituiscono la cornice della società moderna, riunite e opposte l’una all’altra – operaio salariato, capitalista industriale, proprietario fondiario”⁵⁶.

5) Al di là dei diversi tipi di rendita esistenti, la cui analisi puntuale è certamente indispensabile per cogliere i processi interni ai movimenti globali del plusprofitto, a contare nella valutazione della funzione capitalistica della proprietà fondiaria rientra la duplice funzione monopolistica della terra, cioè il monopolio come disposizione esclusiva del bene (logicamente implicata nel concetto di proprietà privata)⁵⁷ e il monopolio come suo posizionamento (*location*) imm modificabile e relativamente inaggrabile⁵⁸.

6) Ciò che viene edificato su questi fondi o le migliorie durevoli introdotte (per es. canali idrici) hanno l’effetto di farne aumentare il potenziale, che si esprime nella forma della scommessa sull’aumento del valore futuro che acquisirà e, dunque, sul suo prezzo⁵⁹. Infatti, “ciò che viene comprato e venduto non è la terra, bensì il titolo della rendita fondiaria ricavato da esso. [...] Il compratore acquista il diritto sui ricavi futuri previsti, il frutto sui futuri frutti del lavoro”⁶⁰.

7) A seconda della capacità remunerativa di una specifica porzione di terra, essa sarà mantenuta sul mercato o posta fuori mercato. Queste alternative, sottolinea Harvey, sono fortemente indipendenti tanto dalle necessità sociali quanto dalle necessità dei processi riproduttivi del capitale circolante⁶¹.

55 Come avviene ciclicamente per altri “gruppi” di capitalisti, anche “l’appropriazione di rendita può essere variamente vista come socialmente necessaria, del tutto deleteria o una questione indifferente in rapporto all’accumulazione capitalistica” e dunque la proprietà fondiaria gioca anch’essa un “ruolo contraddittorio” (D. Harvey, *Limits to Capital*, cit., p. 358) nella formazione sociale capitalistica.

56 K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980⁸, vol. III, t. II, Libro III, cap. 37, pp. 717-718. Harvey arricchisce: “Dal punto di vista della proprietà terriera si tratta di una lotta multidimensionale dato che il proprietario terriero messo in competizione con tutti gli utilizzatori della terra – capitalisti (che usano la terra come modo di produzione o semplicemente come spazio), contadini, lavoratori, finanziari, Stato e varie altre fazioni della borghesia” (D. Harvey, *Limits to Capital*, cit., p. 362).

57 “Qualsiasi rendita si fonda sul potere monopolistico di proprietari privati di determinate porzioni del globo” (ivi, p. 349).

58 In tal senso, la proprietà fondiaria ha la capacità di porre barriere alla libera circolazione del “plusvalore sociale” (ivi, p. 351).

59 “In questo caso il prezzo di monopolio crea la rendita. Evidentemente, Marx non pensava che questo tipo di rendita monopolistica fosse molto diffusa in agricoltura, ma suggerisce che le rendite immobiliari e fondiari possono essere spiegabili solo in questi termini nelle aree densamente popolate (*Teorie del plusvalore*)” (ivi, p. 350). Cfr. anche ivi, p. 368 e K. Marx, *Il Capitale*, cit., cap. 46.

60 D. Harvey, *Limits to Capital*, cit., p. 367.

61 “I proprietari terrieri possono rifiutarsi di immettere sul mercato le terre non usate in loro controllo fintanto che non paghino una rendita tale che i prezzi di mercato delle merci prodotte su quel terreno sono portati forzatamente al di sopra del valore. In questo caso, che deriva dalla scarsità della terra e dal potere collettivo di classe e dalla posizione dell’interesse fondiario, la rendita caricata crea il prezzo di monopolio. Questa forma di rendita monopolistica può essere importante in tutti i settori e influenza il costo dei cereali per alimentazione umana [*food grains*] tanto quanto il costo delle abitazioni dei lavoratori.” (ivi, p. 350). Un esempio di questo potere viene descritto in M. Davis, *Città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, manifestolibri, Roma 1999, in particolare pp. 112-113.

Appare dunque chiaro ad Harvey che, senza abbandonare il momento unico in cui si produce il plusvalore attraverso lo sfruttamento dei lavoratori, la proprietà fondiaria e il capitale (potenziale) rappresentato dalla rendita giocano un ruolo di per loro rilevante all'interno dei processi capitalistici. Essi esercitano una pressione sul modo di produzione capitalistico. Sono al contempo un prerequisito e una condizione della produzione capitalistica e, insieme, prerequisito e condizione per l'espropriazione dei lavoratori dei mezzi di produzione⁶².

Il gioco che si produce tra proprietà, finanziarizzazione, ruolo della rendita ecc. spiega bene come l'investimento del capitale nel plasmare l'ambiente, in particolare quello urbano, serva tanto come investimento per spingere la valutazione borsistica dei titoli sui terreni quanto per trasformare lo spazio eliminando quelle asperità che perturbano la circolazione delle merci e, quindi, la realizzazione del plusvalore e la valorizzazione del valore. È chiaro che, ancora una volta in sintonia con l'analisi marxiana, tutto ciò si verifica fatta salva la contraddittorietà dei processi politici e politico-economici (per esempio il ruolo che in questi processi può giocare il rapporto fiduciario e di potere tra un'industria principale e i produttori dell'indotto)⁶³.

Così, ad esempio, la sede di un nuovo impianto di assemblaggio di computer viene scelta non in base all'accesso ai mercati o ai fattori di produzione [...], ma in base alle differenze nelle condizioni locali, ad esempio il costo del lavoro e le competenze, le tasse o il contesto normativo. Tali differenze locali tra i luoghi non sono date, ma sono (ri) prodotte da investimenti di capitale disomogenei, dalla divisione geografica del lavoro, dalla segregazione spaziale delle attività di riproduzione e dall'aumento di distinzioni sociali spazialmente ordinate (spesso segregate)⁶⁴.

Così Harvey arriva ad affermare che in determinate situazioni vi può anche essere un'inversione dell'"ordine delle cause" per cui il mercato fondiario può essere in grado di *determinare* l'allocazione di capitale sulla terra e la struttura geografica della produzione, dello scambio e del consumo e di *configurare* la divisione tecnica del lavoro nello spazio e gli spazi socioeconomici di riproduzione. In queste considerazioni emerge con chiarezza la tendenza di Harvey a usare uno sguardo geopolitico che gli consente di delineare linee di potere – per parafrasare il modo in cui Deleuze caratterizza il pensiero di Foucault⁶⁵ – che si dispiegano nello spazio e che si intersecano e si ibridano con i meccanismi del modo di produzione capitalistico descritti teoricamente da Marx, ibridandolo a sua volta e moltiplicandone le figure.

Ho più sopra già ricordato che la terra ha la caratteristica precipua di essere un bene

62 Su quest'ultimo punto emerge più chiaramente la posizione antistatalista di Harvey, il quale vede come unica possibilità di superamento delle dinamiche fondiarie la messa in comune collettiva degli spazi. Cfr. D. Harvey, *Limits to Capital*, cit., p. 360; Id., *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, cit., pp. 95-102.

63 Esempio è il caso dei vincoli capestro tra grande distribuzione organizzata (GDO) e agricoltori, assunto alle cronache negli ultimi giorni: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/10/11/agricoltori-vittime-della-grande-distribuzione-linchiesta-di-presa-diretta-sul-prezzo-ingiusto-ecco-i-contratti-che-affamano-i-produttori-anteprima-video/5961424/>; <https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/10/11/agricoltori-vittime-della-grande-distribuzione-nulla-e-cambiato-ferma-da-oltre-un-anno-in-senato-la-legge-contro-le-pratiche-commerciali-sleali/5962132/> [ultima consultazione il 28.10.2023].

64 E. Sheppard, *David Harvey and Dialectical Space-time*, in N. Castree, D. Gregory (eds.), *David Harvey. A Critical Reader*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Victoria 2006, p. 128.

65 Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.

limitato, tanto dal punto di vista sociale che naturale e, per altro, “la produttività degli spazi prodotti dal capitalismo è provvisoria: gli ambienti costruiti e i sistemi di comunicazione ideali per una fase del capitalismo possono diventare pesi di piombo, rallentando l’accumulazione di capitale in un’epoca successiva”⁶⁶. La prima osservazione conduce Harvey a riprendere la nozione schumpeteriana di *distruzione creatrice*⁶⁷, mentre la seconda lo porta a elaborare la nozione, connessa alla prima, di *sviluppo geografico diseguale*. La distruzione creatrice indica un processo solo apparentemente paradossale del capitale: una parte del capitale distrugge porzioni di capitale fisso con il fine precipuo di rigenerare le proprie possibilità di intervento nello spazio. Lo sviluppo geografico diseguale è la necessaria conseguenza della constatazione che è proprio “la legge coercitiva della competizione”⁶⁸ a produrre “una perpetua instabilità nell’orizzonte geografico del capitalismo”. Infatti, “la ricerca di profitto supplementare genera un dinamismo locale nella produzione che affianca il dinamismo tecnologico e organizzativo”⁶⁹ e che, utilizzando come base per propri continui rilanci le disequaglianze e gli interstizi esistenti, evidenzia e potenzia i differenziali spaziali piuttosto che annullarli: “piccole differenze nei costi di produzione (dovute alle materie prime, alle condizioni di lavoro, agli input intermedi, ai mercati di consumo, alle disposizioni infrastrutturali o fiscali)”⁷⁰ diventano caratteri che possono fare la differenza.

Possono farlo non solo nella circolazione di merci e forza-lavoro ma anche e ancor più nella realizzazione del plusvalore incorporato nelle prime. Per questo i capitali vengono spazialmente allocati nel *capitale fisso sociale* (infrastrutture, porti, autostrade...) e in processi di urbanizzazione e di *city management*. In questo modo, “i surplus sono assorbiti nella creazione di infrastrutture fisiche e sociali”, le quali “facilitano la creazione di ulteriori surplus” attraverso un processo che assume la tipica “forma ‘a spirale’”⁷¹ che apparentemente si autosostiene. Allo stesso tempo, è questa la maniera attraverso cui il modo di produzione capitalistico arriva a ritardare le proprie crisi o a risolverle congiunturalmente. Infatti, gli investimenti nello spazio sono “porti sicuri” contro la svalutazione a cui il capitale può andare incontro nei momenti di crisi, poiché la rotazione è sì più lenta di quella finanziaria, per fare un esempio, ma trova maggiori garanzie di realizzarsi⁷². “Quale migliore maniera” di assorbire le svalutazioni prodotte dalle crisi, si domanda retoricamente Harvey, “che quella di spostarli in progetti a lungo termine nella formazione di infrastrutture fisiche e sociali?”⁷³.

Siamo partiti dallo straniamento prodotto dalla città come effetto della conformazione dello spazio, in cui si sviluppa la socialità, in conformità ai dettami, valori, processi e meccanismi materiali che il modo di produzione capitalistico promuove. Harvey vi denuncia un’intrinseca anti-eticità rispetto alla quale un umanesimo laico

66 E. Sheppard, *David Harvey and Dialectical Space-time*, cit., p. 126.

67 D. Harvey, *L’enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 188.

68 Id., *Spaces of global Capitalism. A Theory of uneven geographical development*, cit., p. 98.

69 Ivi, pp. 97-98.

70 Ivi, p. 100.

71 Ivi, p. 319.

72 In questa prospettiva giocano un ruolo rilevante, a cui possiamo qui solo accennare, i processi assicurativi contro gli eventuali disastri naturali, simbolizzati dai c.d. *cat bonds* cioè i *catastrophe bonds*.

73 D. Harvey, *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*, cit., p. 319.

rivoluzionario può imporsi come alternativa radicale. Se esso non può agire solo sulla produzione del plusvalore, secondo il “classico” modello marxista, è perché – suggerisce Harvey – l’analisi critica aggiornata dei processi capitalistici mostra che il capitale opera attraverso *spatial fixes*, *temporal fixes* e *spatio-temporal fixes*⁷⁴ che coinvolgono tutti i livelli e gradi di esistenza umani (emotivo, intellettuale, attivo, individuale, collettivo, istituzionale...). È a partire da questa consapevolezza, che è anche conoscenza dei punti deboli, che Harvey ritiene possibile impostare l’azione rivoluzionaria a tutto tondo.

74 Cfr. B. Jessop, *Spatial Fixes, Temporal Fixes and Spatio-Temporal Fixes*, in N. Castree, D. Gregory (eds.), *David Harvey. A Critical Reader*, cit., pp. 142-166.



IL DISCORSO DELL'ANONIMO PLEBEO: UN MANUALE DI GUERRIGLIA URBANA *

AUGUSTO ILLUMINATI**

Le pagine riservate nelle *Istorie fiorentine* (1520-1525), capitolo III, alla rivolta dei Ciompi del giugno-agosto 1378 sono fra le più note e bizzarre del corpus machiavelliano, singolari per la fama “rivoluzionaria” postuma quanto inserite in un’opera certo non squilibrata in tal senso, ma anzi molto attenta al committente e dedicatario (il cardinale Giulio de’ Medici, futuro Clemente VII) e alle aspettative di reintegro nel favore pubblico dopo l’espulsione dagli uffici¹. Aggiungiamo, come *disclaim* di ogni intenzione rivoluzionaria, che sia nel Proemio generale dell’opera² sia proprio all’inizio del libro consacrato alle inimicizie fra il popolo e la plebe, ovvero fra borghesia e lavoratori salariati, Machiavelli dichiara espressamente la distinzione fra buoni e cattivi tumulti, fra quelli della Roma repubblicana, che non ebbero effetti destabilizzanti (e anzi favorirono la grandezza della città), mentre a Firenze “con lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavano”³. E ancora lo ribadisce nel pieno degli eventi, nel discorso di III, 5, tenuto

* Una versione differente di questo testo è stata tradotta in AA.VV., *Maquiavelo diabólico: republicanismo, democracia y subversión*, UIA, Ciudad de México, di prossima pubblicazione.

** (Già Università degli Studi di Urbino Carlo Bo).

1 J-C. Zancarini, *La révolte des Ciompi: Machiavel, ses sources et ses lecteurs*, in “Cahiers philosophiques”, 2004, pp. 9 ss.; F. Del Lucchese, *Tumulti e Indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004; C. Varotti, voce “Ciompi, tumulto dei”, in *Enciclopedia Machiavelliana*, diretta da G. Sasso, Treccani, Roma 2014, I, pp. 312 ss.; G. Cadoni, *Ciampo, discorso dell’anonimo*, ivi; E. Screpanti, *La politica dei Ciompi; petizioni, riforme e progetti rivoluzionari fiorentini del 1378*, in “Archivio Storico Italiano”, n. LXXV, 2007, pp. 1 ss.; T. Rispoli, *Tumulto*, in F. Castelli, F. Giardini, F. Raparelli, *Conflitti. Filosofia e politica*, Lemmonier Università-Mondadori Education, Firenze 2020, pp. 147 ss.

2 “Se di niuna repubblica furono mai le divisioni notabili di quella di Firenze sono notabilissime, perché la maggior parte delle altre repubbliche delle quali si ha qualche notizia sono state contente d’una divisione, con la quale, secondo gli accidenti, hanno ora accresciuta, ora rovinata la città loro; ma Firenze, non contenta d’una ne ha fatte molte. In Roma, come ciascuno sa, poi che i re ne furono cacciati, nacque la disunione intra i nobili e la plebe, e con quella infino alla rovina sua si mantenne; così fece Atene, così tutte le altre repubbliche che in quelli tempi fiorirono. Ma di Firenze in prima si divisono infra loro i nobili, dipoi i nobili e il popolo e in ultimo il popolo e la plebe; e molte volte occorse che una di queste parti rimasa superiore, si divise in due: dalle quali divisioni ne nacquero tante morti, tanti esili, tante distruzioni di famiglie, quante mai ne nascessero in alcuna città della quale si abbia memoria”, N. Machiavelli, Proemio delle *Istorie fiorentine*, in *Tutte le opere*, secondo l’edizione di M. Martelli (Sansoni, Firenze 1971), Bompiani, Milano 2018, p. 1682.

3 “Perché le inimicizie che furono nel principio in Roma intra il popolo e i nobili, disputando;

in San Piero a Scheraggio da un notevole, mosso da amor di patria, avverso alle “sette” e incline come Niccolò medesimo, agli ordini “che al vero vivere libero e civile sono conformi”. Per non parlare dell’orazione classicheggiante di Luigi Guicciardini nel capitolo 11, tutta ispirata alla *concordia ordinum*, che il Nostro approva, salvo mostrarne l’ipocrisia e il fallimento pratico.

Tutta sbagliata allora la lettura rivoluzionaria della vicenda dei Ciompi che ha ispirato molti specialisti ed estimatori “dilettanti” del Fiorentino, da Marx, Engels a Simone Weil?

Dopo aver ricostruito gli antecedenti e lo svolgimento del contrasto sociale, Machiavelli offre una descrizione assai teatralizzata delle rivendicazioni e dell’ideologia dei Ciompi, culminante nella celebre allocuzione di un “Anonimo plebeo” sui vantaggi dell’audacia e dell’omertà nelle fasi più acute del conflitto⁴.

Qui parla il Machiavelli più conciso e teatrale, quello della fulminea esecuzione di Ramiro di Lorca sulla piazza di Cesena, anzi l’autore fa intervenire non un personaggio di elevata e riconosciuta statura bensì uno dell’“infima plebe” e per di più anonimo, che si leva e scompare all’improvviso come un angelo benjaminiano. Innanzi tutto si realizza qui – diremmo per la prima volta – una *prise de parole* nel senso che de Certeau ha assegnato alle interruzioni del silenzio nella storia dei subalterni⁵.

Riassumiamo la situazione. La ripresa salariale inaugurata con la Peste Nera del 1358 si sta ormai esaurendo e le condizioni dei lavoratori meno qualificati sono drammaticamente peggiorate. Si comincia, il 22 giugno 1378, a rispondere alle provocazioni dei Capitani di parte guelfa contro il Gonfaloniere Salvestro e la magistratura emergenziale degli Otto santi, che prevalgono grazie all’appoggio delle ventuno Arti maggiori e minori nonché della plebe minuta e in particolare dei lavoratori tessili non specializzati, addetti alle prime fasi di lavorazione (battitura, cardatura, filatura) – quelli che poi verranno chiamati (non dal Nostro) “ciompi”, ma piuttosto si autodefinivano “popolo di Dio”. Seguono disordini, fughe e saccheggi di palazzi e di chiese (dove i ricchi nascondevano mobili e gioielli). Permane, malgrado la nuova gestione della Signoria, lo scontento dei piccoli artigiani supersfruttati dai maestri delle Arti (in particolare di quella della lana) e perfino impossibilitati a reclamare, essendo “oppressati” proprio dal magistrato dell’Arte cui avrebbero dovuto rivolgersi.

La seconda fase, il 20 luglio, è segnata dall’assedio popolare al Palazzo della Signoria, dalle dimissioni del gonfaloniere Luigi Guicciardini e dalla sua sostituzione per acclamazione con uno dei capi della protesta, Michele di Lando. I Ciompi ottengono una loro rappresentanza ufficiale nella Signoria e la costituzione di tre nuove Arti in cui potevano iscriversi coloro che prima erano esclusi, cioè il “popolo minuto”.

Nella terza fase, il 27 agosto, la parte più radicale, insoddisfatta della politica di Michele di Lando, si raccolse in Santa Maria Novella e propose la sospensione delle magistrature ordinarie, spingendo per un vero e proprio governo-ombra con il titolo di

quelle di Firenze combattendo si diffinivano, quelle di Roma con una legge, quelle di Firenze con lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavano; quelle di Roma sempre la virtù militare accrebbono, quelle di Firenze al tutto la spensero” (ivi III, 1, p. 1608).

4 Ivi, III, 11-22, pp. 1820 ss. per il discorso dell’Anonimo III, 13, pp. 1828-1832. Nell’ampia letteratura coeva sugli eventi del giugno-agosto 1378 (cfr. G. Scaramella, *Cronache e memorie sul Tumulto dei Ciompi*, vol. XVIII, 3 dei *Rerum italicarum scriptores*, Città di Castello, 1917-1934) il termine “Ciompi” è usato in senso dispregiativo, mentre Machiavelli si astiene dal nominarli tali.

5 M. de Certeau, *La presa di parola e altri scritti politici* [1994], Meltemi, Roma 2007.

Otto Santi della balia del Popolo di Dio. Questa formalizzazione del *dualismo di potere* (i “duoi seggi” indicati nei capitoli 8 e 17) fu osteggiata dal fronte compatto delle Arti Minori alle Arti Maggiori, per non parlare dei nobili e della borghesia finanziaria e imprenditoriale. Nei violenti scontri del 30-31 agosto i Ciompi vennero sconfitti da Michele di Lando, furono sciolte le loro milizie e abolite le riforme e le nuove Arti. Ben presto lo stesso Michele di Lando, diventato superfluo, se ne va in esilio e i vecchi equilibri vengono in gran parte restaurati, sebbene l'instabilità sociale e istituzionale si chiuderà soltanto nel 1382.

In sintesi, “questo insieme di eventi tumultuari, pur iniziato con il rovesciamento del governo legittimo, non mirò nelle sue prime due fasi direttamente al cuore dell'assetto istituzionale fiorentino, ma scardinò, invece, il vigente ordine economico-sociale: i lavoratori non specializzati volevano poter riunirsi ed esprimersi in quanto gilda o corporazione”⁶. Solo nella terza – e sfortunata – fase si delinea un tentativo costituente, di creare nuove istituzioni riformando l'intero ordinamento repubblicano di Firenze. Non a caso proprio in questo frangente si verifica il capovolgimento di posizione di Michele di Lando e il suo passaggio dalla parte dei ceti dominanti – che segnerà la sua fuoriuscita dalla storia e dalle mura della città.

Il discorso dell'Anonimo plebeo si colloca all'immediata vigilia della seconda fase, quando sta crescendo l'insoddisfazione per le scelte di Salvestro e delle Arti e si comincia a capire che la sconfitta dei nobili guelfi non ha risolto i problemi finora accumulatisi. Nel capitolo 11 gli appelli del gonfaloniere Guicciardini al bene comune e all'ordinata esposizione delle rivendicazioni agli organi competenti rivelano la crescita delle tensioni e la difficoltà di placarle con il consueto appello alla concordia delle parti della città nel frusto stile di Menenio Agrippa.

Machiavelli è perfino convinto, in un certo grado, della validità delle sue argomentazioni e certo condivide l'obiettivo del “vivere libero”, ma sospetta delle intenzioni di chi le enuncia e comunque sa che andrà a finire con una violenta reazione una volta che gli insorti si siano divisi. Forse per questo dà voce al Ciompo, di cui invece non sottoscrive le idee e tanto meno la forma. Nel capitolo 12, egli riassume le ragioni dello “sdegno” dei plebei e il tono delle loro preoccupazioni. La funzione di quel passaggio consiste “nell'intersecare la logica degli avvenimenti che si sono succeduti fino allora, con quanto sta per svolgersi ora con un nuovo attore, iniziatore di un nuovo tumulto “il quale assai più che il primo offese la repubblica”. Questo nuovo attore è l'*infima plebe*. Finora Machiavelli aveva messo in scena “il popolo in armi”, lasciando intendere che la “moltitudine” che aveva condotto il tumulto di giugno raggruppasse “tutti i popolani di minore sorte”, sollevatisi contro i tentativi della parte guelfa per conseguire la preminenza nella città, [ma ora] precisa il ruolo di coloro che definisce l'infima plebe o il popolo minuto in questa prima sommossa di giugno: essi erano stati gli autori della “maggior parte degli incendi e dei furti [...] adesso temevano di essere abbandonati da quanti erano stati al loro fianco durante la sommossa di giugno”⁷.

Del resto, dopo che Arti e bravi cittadini ebbero ringraziato il Gonfaloniere, “offendendosi essere prestati ad ubbidire a quanto era stato loro commesso”, la Signoria scopre, ohibò, un piano segreto della plebe minuta (l'unica che non ci aveva guadagnato niente)

6 T. Rispoli, *Tumulto*, cit., p. 148.

7 J.-C. Zancarini, *La révolte*, cit., p. 12.

e fa arrestare e torturare i presunti istigatori dei disordini precedenti, Simoncino detto il Bugigatto, Paolo della Bodda e Lorenzo Riccomanni. I Ciompi allora si allarmarono, impauriti dalle conseguenze dei saccheggi cui avevano partecipato in qualità di esecutori o istigatori. Temendo, quindi, secondo la cronaca di Alamanno Acciaiuoli, di essere esclusi dall'ammnistia e di conseguenza puniti per le cose che avevano fatto, i plebei si riunirono fuori della porta di San Piero Gattolini, nel luogo detto il Ronco, giurando "di restare legati gli uni agli altri per la vita e per la morte e di difendersi contro coloro che volessero attaccarli" – questo è il contesto del discorso immaginario i cui antefatti immediati Machiavelli tralascia per dar rilievo alla rivendicazione più paradossale.

Possiamo rendercene partecipi con un piccolo esperimento mentale, senza troppe forzature anacronistiche di un evento trecentesco fiorentino.

Immaginiamoci una sommossa, un conflitto con un altro partito armato, lo scontro con il potere costituito o anche semplicemente un tumulto di piazza in cui i manifestanti per più giorni sono impegnati con le forze dell'ordine. A sera, sospesi gli scontri, ci si raccoglie in disparte, si tira un bilancio, di delineano prospettive per l'indomani e soprattutto, per un attimo placata l'indignazione che finora li aveva tenuti in tensione, si riflette su cosa portare a casa e sulle possibili conseguenze penali per gli eccessi commessi durante il giorno. Vi è stato il "furore" bellico, una logica di *pólemos*, di "guerra di fuori", embricata nella logica della *stasis*, della "guerra di dentro" ovvero *oikeios pólemos*. La pausa, più che per rinfrancare i combattenti, viene usata per dissipare la paura, per tener duro contro il timore della repressione che punirebbe quegli atti in circostanze ordinarie. Ma adesso siamo in guerra, in una guerra civile in cui non solo si ardisce prendendo la parola, ma si agisce anche in modi straordinari, che eccedono la legge e non possono essere sanzionati individualmente perché troppo numerosi.

Un anonimo audace e sperimentato in altre manifestazioni – non più un leader benevolo preso in prestito da altre classi –, un capo naturale che si mantiene freddo e non si butta nella mischia per il gusto di buttarci, decide di "inanimire gli altri" che vede un po' smarriti. Lo fa ricordando con mossa familiare e retorica la propria abituale cautela in circostanze ordinarie, quando si tratta di accontentarsi di una "quieta povertà" piuttosto che cercare "un rischioso guadagno", ma appunto le circostanze non sono più ordinarie, perché – giusto o sbagliato che sia – si è fatto ricorso alle armi ed è ormai arduo tornare indietro. Non si deve decidere se insorgere, bruciare, uccidere – questo lo si è già fatto – ma come mantenere le posizioni evitando di incorrere in punizioni. Il problema non è tanto portare a termine una rivoluzione senza fermarsi a metà (l'Anonimo non è Saint-Just né Lenin), ma come scamparla, se è più pericoloso raddoppiare o ritirarsi. Una situazione tipica di ogni violento conflitto civile, di un *riot*, non necessariamente di una rivoluzione⁸. Per certi versi, il discorso dell'Anonimo possiamo leggerlo come un manuale di istruzione per i servizi d'ordine italiani degli anni '70 e per i *cortèges de tête* francesi degli ultimi anni.

Il consiglio è di andare avanti e non deporre le armi. La scelta è imposta dalla necessità, dal rapporto di forze: la Signoria sta contro di noi e fa corpo con la fazione nostra av-

8 Cfr. N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006 (Paris 2005); G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Homo Sacer, II, 2, Bollati Boringhieri, Torino 2019; J. Clover, *Riot. Sciopero. Riot. Una nuova epoca di rivolte*, Meltemi, Roma 2023 (London-New York 2015).

versaria, sono inviperiti e spaventati, organizzano rappresaglie e tranelli, ragion per cui dobbiamo avere due finalità nei prossimi giorni: evitare di essere castigati per quanto abbiamo fatto e ottenere il soddisfacimento delle rivendicazioni per cui ci eravamo mossi.

Nessun passo indietro, dunque, anzi due passi avanti. In primo luogo giovandosi dell'omertà di chi è stato coinvolto nei disordini e dello sgomento dei nemici, che sono divisi e non sono più in grado di contenere atti isolati di insorgenza quando dilagano e il carattere universale ne attenua l'impatto particolare e l'"interpellabilità" degli attori:

Convienici per tanto, secondo che a me pare, a volere che ci sieno perdonati gli errori vecchi, farne de' nuovi, raddoppiando i mali, e le arSIONI e le ruberie moltiplicando, e ingegnarsi a questo avere di molti compagni, perché dove molti errano niuno si castiga, e i falli piccoli si puniscono, i grandi e gravi si premiano; e quando molti patiscono pochi cercano di vendicarsi, perché le ingiurie universali con più pazienza che le particolari si sopportono⁹.

Si arrestano e processano i singoli malfattori, non una folla che agisce di comune accordo e che, restando coesa, riuscirà anche a conservare le ricchezze e i diritti strappati ai ceti benestanti. Il cambiamento dell'ordine, garantito anche dalla redistribuzione dei beni, cancella le trasgressioni per cui mezzo vi si è pervenuti. Per dirla con Ulrike Meinhof nel 1967, tirare un sasso è un reato, se si tirano mille sassi è un'azione politica, grazie alla quale – è il secondo momento – si stabilizzano i risultati bramati e infine acquisiti.

Il moltiplicare adunque ne' mali ci farà più facilmente trovare perdono, e ci darà la via ad avere quelle cose che per la libertà nostra di avere desideriamo. E parmi che noi andiamo a un certo acquisto, perché quelli che ci potrebbero impedire sono disuniti e ricchi: la disunione loro per tanto ci darà la vittoria, e le loro ricchezze, quando fieno diventate nostre, ce la manterranno¹⁰.

Finora si è discusso molto in concreto su quello che potremmo chiamare il *grado zero* dell'occasione e del riscontro¹¹. Come cioè afferrare per i capelli della nuca la Fortuna che davanti è calva e fugge, come corrispondere con azioni audaci alla labilità di occasioni volatili. Come rilanciare in caso di difficoltà, moltiplicando le offese per passarla liscia, sfruttando ogni guadagno immediato per consolidare una posizione. È un discorso sulla congiuntura, prima ancora che sulla lotta di classe o comunque volessimo definire la rivolta dei Ciompi. E specificamente su una congiuntura in cui gli equilibri sono ancora provvisori e l'ago della bilancia, l'indomani, può flettere in un senso o nell'altro. Di qui l'importanza della tattica degli insorti, la propensione ad attaccare per primi, a bruciare sul tempo i nemici sgomenti e divisi. E in ballo ci sono non soltanto diritti, ma la "roba" e quella è cosa la cui redistribuzione non può essere garantita mediante una semplice "amnistia", l'oblio che veniva imposto nella città greca divisa ai superstiti della *stasis*.

Con uno scarto retorico Machiavelli mette ora in bocca all'Anonimo un appello all'eguaglianza che, per un verso, configura una sorta di *giusnaturalismo del cuore*, dall'altro serve soprattutto a dissipare il timore o la reverenza che avrebbero potuto frenare l'au-

9 *Istorie Fiorentine*, cit., p. 1830. Analogamente in *Discorsi*, III, 49: "Perché quando una moltitudine erra, [...] tutti non si possono gastigare per essere troppi".

10 *Ibidem*.

11 Sulle occorrenze dei due termini in Machiavelli, cfr. A. Illuminati, *Riscontro, occasione, aleatorio*, "Quaderni materialisti", v. 13-14, 2014-2015, pp. 159 ss.

dacia della sommossa¹². Un passo emozionante ma non essenziale nell'argomentazione:

Né vi sbigottisca quella antichità del sangue che ei ci rimproverano; perché tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e da la natura sono stati fatti ad uno modo. Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili; rivestite noi delle veste loro ed eglino delle nostre: noi senza dubbio nobili ed eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disaguagliano¹³.

Il problema non è più come in Andrea Cappellano, Guinizelli o Dante, la nobiltà del cuore contrapposta alla nobiltà del sangue: nobili sono quelli che hanno rapinato e accumulato ricchezze da molto tempo e per questo appaiono più rispettabili degli speculatori ignobili ultimi arrivati e naturalmente dei poveri. La base della nobiltà non è la virtù ma un fattore materiale e per di più *reversibile*. Un grado zero, ancora, su cui misurare non la crescita graduale e contraddittoria della civiltà ma l'immediatezza di un rapporto materiale e istantaneo di forze, senza alcun orpello di antichità o di merito.

Guai a desistere dalla lotta per paura delle conseguenze o per vergogna di una presunta inferiorità: di vincere non ci si deve vergognare, ma solo di essere sconfitti senza lottare: siamo all'opposto del *poenitentiam agite* di eretica memoria o di ogni quietismo. Chi conosce il carcere e la fame non ha nulla da temere dell'inferno!

Duolmi bene che io sento come molti di voi delle cose fatte, per coscienza, si pentono, e delle nuove si vogliono astenere; e certamente, se gli è vero, voi non siete quelli uomini che io credevo che voi fusse; perché né coscienza né infamia vi debba sbigottire; perché coloro che vincono, in qualunque modo vincono, mai non ne riportano vergogna. E della coscienza noi non dobbiamo tenere conto; perché dove è, come è in noi, la paura della fame e delle carcere, non può né debbe quella dello inferno capere¹⁴.

Il rifiuto del pentimento, della soggettività vittimaria infelice non è ricondotto, come avverrà poi in Spinoza, alla dialettica di gioia e tristezza, di incremento e decremento di potenza ovvero di Tristezza concomitante con l'idea di sé come causa¹⁵, ma giustificato in base a una fredda analisi dell'acquisizione di ricchezza e di come essa venga "adonestata", cioè le si dia una mano di vernice per cancellarne le origini e spacciarla per legittimo guadagno. L'eccesso di "coscienza" è un senso di colpa che i vincitori (che ne sono privi) impongono ai vinti per continuare a sottometterne gli animi dopo aver battuto i corpi. La storia assolve i vincitori e distribuisce le colpe ai vinti, o meglio, i vincitori si autoassolvono per colpevolizzare i vinti, la colpa è un *effetto* della condanna non il suo *presupposto*.

12 J.-C. Zancarini, *La révolte*, cit., pp. 19-20, rinvia a un episodio della vita plutarchea di Agesilao, che avrebbe fatto spogliare i prigionieri messi in vendita come schiavi affinché i suoi soldati vedessero che erano uomini come loro e pertanto non da temere. Saremmo dunque in una logica di guerra, non di rivendicazione dell'eguaglianza naturale, sul genere della denuncia russoviana del carattere artificiale della recinzione e della proprietà della terra. A mio parere siamo piuttosto alla già constatata evocazione di un grado zero: tolte le (mal acquisite) ricchezze restiamo nudi e torniamo a uno stato ferino primitivo, quale descritto dall'amato Lucrezio, quando i bruti si addormentavano dopo la caccia e l'amore, "saetigerisque pares subus silvestria membra /nuda dabant terrae nocturno tempore capti" (*De rerum natura* V, vv. 969-970). Del resto, la guerra civile riapre sempre lo stato di natura – vedi Hobbes.

13 *Istorie fiorentine*, cit. p. 1830.

14 Ivi, p. 1833.

15 *Etica* III, p51 scol; cfr. Def. Aff. XXVII.

Ma se voi noterete il modo del procedere degli uomini, vedrete tutti quelli che a ricchezze grandi e a grande potenza pervengono o con frode o con forza esservi pervenuti; e quelle cose, di poi, ch'eglino hanno o con inganno o con violenza usurpate, per celare la bruttezza dello acquisto, quello sotto falso titolo di guadagno adonestano¹⁶.

A questa opposizione fra logiche della rispettabilità e del disvelamento corrispondono due tipologie di uomini, che anticipano i signori e i servi della *Genealogia della morale* (non della *Fenomenologia dello spirito*): i poveri buoni, fedeli, servili e gli audaci infedeli, che sanno servirsi senza scrupoli della violenza o della frode, che hanno animo di lione o di golpe¹⁷, pronti a sfruttare l'occasione:

E quelli i quali, o per poca prudenza o per troppa sciocchezza, fuggono questi modi, nella servitù sempre e nella povertà affogono; perché i fedeli servi sempre sono servi, e gli uomini buoni sempre sono poveri; né mai escono di servitù se non gli infedeli e audaci, e di povertà se non i rapaci e frodolenti. Perché Iddio e la natura ha posto tutte le fortune degli uomini loro in mezzo; le quali più alle rapine che alla industria, e alle cattive che alle buone arti sono esposte: di qui nasce che gli uomini mangiono l'uno l'altro, e vanne sempre col peggio chi può meno. Debbesi adunque usare la forza quando ce ne è data occasione¹⁸.

L'occasione, in cui si riscontrano temperamento degli attori e congiuntura, è davvero concepita al grado zero, è una posta in ballo gettata fra gli uomini e che va afferrata al tempo giusto e con ogni mezzo. I Ciompi – a differenza di altri più altolocati personaggi che nel loro rapporto con la fortuna possono permettersi di essere “animosi” o “rispettivi”, come l'impulsivo Giulio II alla presa di Perugia nel *Ghiribizzi al Soderini* in cui viene coniato il concetto di “riscontro” o il temporeggiatore Fabio Massimo o il calcolatore Cesare Borgia – si trovano in una situazione obbligata da “o la va o la spacca”, senza possibilità di tirarsi indietro. Machiavelli, sempre poco propenso ad accontentarsi delle “vie di mezzo” o di sfruttare “il beneficio del tempo”, qui ha una situazione esemplare in cui occorre bruciarsi le navi alle spalle e gettarsi sul *kairós* senza esitazioni, né di “conscienza” né di tatticismo. Del resto, anche in altre circostanze difficili Machiavelli – parlando a nome proprio – elogerà il ruolo positivo della disperazione nel forzare il riscontro, quando le normali regole non valgono più. In due lettere a Guicciardini, del 5 novembre 1526 e a Vettori del 16 aprile 1527, scrive rispettivamente: “In un tempo pazzo i pazzi pruvon bene” e “non bisogna più claudicare, ma farla all'impazzata: et spesso la disperazione truova de' rimedi che la electione non ha saputo trovare”¹⁹.

Una volta azzerato ogni intralcio morale e tatticistico, resta da vedere quando la congiuntura sia appena favorevole e la nostra lo è alla grande, perché il fronte nemico è disunito e il potere pubblico paralizzato dalla sommossa, così che, prima che i governanti possano riaversi e ricomporsi, c'è uno spiraglio di tempo, un varco cairotico in cui è possibile prendere il potere, farsi perdonare le ingiurie passate e compierne di nuove, impuniti.

Progetto ad alto rischio, ma laddove “la necessità strigne” l'audacia, il tutto per tutto,

16 Cfr. *Discorsi*, II, 13: “Io stimo essere cosa verissima che rado o non mai intervenga che gli uomini di piccola fortuna venghino a gradi grandi senza la forza e senza la fraude...”.

17 Per cui vedi *Principe*, XVIII.

18 *Istorie fiorentine*, cit., p. 1831.

19 *Ibidem*.

è la forma massima di prudenza, anzi proprio allora, quando ci si trova con le spalle al muro, si mostra appieno la virtù²⁰. Dal pericolo non si esce se non in modo pericoloso e un elementare calcolo delle probabilità ci suggerisce di preferire, in caso di brutale repressione, mali futuri dubbi a mali presenti certi.

La quale [occasione] non può essere a noi offerta dalla fortuna maggiore, sendo ancora i cittadini disuniti, la Signoria dubia, i magistrati sbigottiti: talmente che si possono, avanti che si unischino e fermino l'animo, facilmente opprimere: donde o noi rimarremo al tutto principi della città, o ne areno tanta parte che non solamente gli errori passati ci fieno perdonati, ma areno autorità di potergli di nuove ingiurie minacciare. Io confesso questo partito essere audace e pericoloso; ma dove la necessità strigne è l'audacia giudicata prudenza, e del pericolo nelle cose grandi gli uomini animosi non tennono mai conto; perché sempre quelle imprese che con pericolo si cominciano si finiscono con premio, e di uno pericolo mai si uscì senza pericolo: ancora che io creda, dove si vegga apparecchiare le carcere, i tormenti e le morti, che sia da temere più lo starsi che cercare di assicurarsene; perché nel primo i mali sono certi, e nell'altro dubi²¹.

È venuto il momento che la plebe, di regola spaventata dai magistrati, cominci a spaventarli. La *multitudo*, per dirla con Spinoza, fedele seguace dell'*acutissimus* Fiorentino, *imperantibus formidolosa est*, ma passa facilmente dall'aver paura al far paura – *terret vulgus, nisi metuat*²².

Quante volte ho io udito dolervi della avarizia de' vostri superiori e della ingiustizia de' vostri magistrati! Ora è tempo, non solamente da liberarsi da loro, ma da diventare in tanto loro superiore, ch'eglino abbiano più a dolersi e temere di voi che voi di loro²³.

È dolce camminare sulla testa dei re e l'occasione si presenta di rado per gli oppressi²⁴. Occasione per redistribuire la "roba" ma anche per salvaguardare l'universale "sicurezza" e, per i più arrischiati ed estremi, anche l'"onore", il valore immateriale che nobilitava i tumulti romani.

L'esposizione differenziale al pericolo – attaccare per primi e guidare l'attacco, disprezzando e facendo disprezzare ogni scrupolo – assimila un'avanguardia ("i più arditi, e di maggiore esperienza", cui appartiene l'Anonimo) alla razza dei "signori", nel senso della *Fenomenologia* hegeliana e comunque dei membri della Signoria fiorentina, gettandola nel campo della contesa intorno all'onore. In effetti, già solo conferendo

20 Cfr. *Discorsi*, I, 1: "Gli uomini operano o per necessità o per elezione; [...e] si vede quivi essere maggior virtù dove la elezione ha meno autorità".

21 *Istorie Fiorentine*, cit., p. 1831.

22 *Trattato politico*, VIII, 4 e VII, 27, *Etica*, IV, p54, scol. Sul tema rinvio a É. Balibar, *La crainte de masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997; tr. it. di A. Catone, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001; R. Bodei, *Geometria delle passioni: paura, speranza, felicità, filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 129 ss.

23 *Istorie Fiorentine*, cit., p.1832.

24 Sul riscontro tra fortuna e virtù, cfr. *Principe*, VI: "Ed esaminando le azioni e vita loro non si vede che quelli avessino altro da la fortuna che la occasione, la quale dette loro materia a potere introdurre dentro quella forma che parse loro: e senza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano". Un uso davvero innovativo della macchina ilemorfica di Aristotele...



con scelta inusuale la parola ai ribelli, agli “ultimi”, il Segretario assegna all’Anonimo e ai Ciompi una quota di gloria postuma, trasgredendo senza ritegno il divieto platonico sull’uso improprio dell’*oratio recta*²⁵. Con il che Machiavelli non si identifica affatto con l’Anonimo e neppure approva quel tumulto, inclinando visibilmente verso il moderatismo conciliatorio della precedente allocuzione di Luigi Guicciardini. L’introduzione, però, di un punto di vista irriducibile alla dialettica civica umanistica serve a relativizzarla e a mostrarne i limiti. Il ribaltamento integrale dell’ordine costituito, evocato per assurdo, si pone all’opposto dell’acquiescenza ciceroniana allo stato di cose consolidato, apre alla “mutazione” e per questo riesce di così sorprendente attualità per ogni logica trasformativa, di *riot* ancora più che di rivoluzione definita per successione organica di stadi...

La *coniuratio* suggella l’accordo scellerato ma temporaneamente efficace, impegna il collettivo dei Ciompi alla complicità resistente. Il giuramento era la forma solenne in cui si era costituita nei secoli precedenti la democrazia comunale per sostituzione di un potere a un altro. Forte è pertanto il richiamo a una rifondazione democratica dei rapporti istituzionali:

La opportunità che dalla occasione ci è porta vola, e invano, quando la è fuggita, si cerca poi di ripigliarla. Voi vedete le preparazioni de’ vostri avversarii: preoccupiamo i pensieri loro; e quale di noi prima ripiglierà l’armi, senza dubio sarà vincitore, con rovina del nimico ed esaltazione sua: donde a molti di noi ne risulterà onore, e securità a tutti. – Queste persuasioni accendono forte i già per loro medesimi riscaldati animi al male, tanto che deliberarono prendere le armi, poi ch’eglino avessero più compagni tirati alla voglia loro; e con giuramento si obbligarono di soccorrersi, quando accadessi che alcuno di loro fusse dai magistrati oppresso²⁶.

Tutta la forza del discorso la si comprende solo a partire dalla posizione del locutore, dal suo essere un “fuori di conto”, nel senso di Rancière, messo in risalto e personalizzato proprio dall’anonimato, che, a differenza di altri anonimi trascurabili (come il notabile del capitolo 5), ne fa un anonimo unico, un personaggio eccezionale nel suo essere senza un nome, senza un posto nella gerarchia cittadina. Diventa il simbolo di tutti quegli artigiani e operai che erano stati aggregati senza peso alle Arti senza aver diritto a una propria. La maschera del soprannumerario che irrompe con un nuovo nome di classe compie la stessa svolta storica che imprimerà Blanqui quando, interrogato dal giudice sulla sua professione, risponderà “proletario”!

Can the subaltern speak? Certo, ma a condizione che il suo volto resti nell’ombra di una notte fuori porta, nel luogo detto il Ronco. Resta comunque lo scandalo dell’ampiezza di un’orazione affidata a un personaggio insolito, che pretende di pronunciarsi sui meccanismi di fondo della politica cittadina e addirittura sui suoi presupposti antropologici. Non è un ribelle che viene dall’interno del ceto dominante, come Catilina, non ha antecedenti né eredi confrontabili, al massimo viene in mente il grande appello sovversivo e libertino che, nella *Philosophie dans le boudoir*, l’aristocratico *borderline*

25 Cfr. G. Pedullà, *Il divieto di Platone. Niccolò Machiavelli e il discorso dell’Anonimo plebeo (Ist. Fior. III, 13)*, in *Storiografia Repubblicana Fiorentina (1494-1570)*, Cesati, Firenze 2003, pp. 209 ss., che espone in dettaglio le affinità retoriche con discorsi analoghi che si ritrovano in Sallustio e Tacito

26 *Istorie Fiorentine*, cit., p. 1832.



Sade mette in bocca all'aristocratico Dolmancé, radicalizzando sul piano sessuale l'ideologia giacobina e associando nudità, immoralismo, *dépense*, sovversione delle leggi e dei costumi: *Citoyens, encore un effort si vous voulez être Republicains...*

Esito del comizio è il passaggio dalla plebe-oggetto di manipolazione o intimidazione alla plebe-soggetto rivoltoso, che agisce autonomamente e se ne assume la responsabilità: “deliberarono”²⁷. E, malgrado il carattere destituente del discorso incendiario dell'Anonimo, il comportamento effettivo della plebe è piuttosto moderato e il programma che impone, nella seconda e terza fase della rivolta, tiene conto in modo equilibrato delle rivendicazioni di vari strati popolari disegnando un assetto equilibrato del potere. È insomma assai più costituente delle premesse cui avrebbe dovuto ispirarsi²⁸.

Se il comportamento della plebe non differisce abissalmente da quello della brava plebe repubblicana romana, che “termina” i tumulti con leggi più che con eccidi (l'odiato bargello è uno dei pochi a rimetterci), non è neppure troppo netta la condanna machiavelliana dell'istigatore, né gli si può attribuire *in toto* l'etichetta di arroganza pari a quella degli aristocratici – quasi fossero i due poli simmetrici di una cattiva dialettica tumultuaria. Anzi, al di là di alcuni esorcismi rituali, proprio nel personaggio dell'Anonimo emerge la necessità di trovare un enunciatore insolito per le parole nuove che descrivono conflitti inediti e per il soggetto plebeo distinto (e sfruttato) dal popolo-plebe come “infimo” o “minuto”²⁹.

Come va a finire e quali insegnamenti trarne?

Le autorità, estorti con la tortura i progetti di insurrezione, la mattina dopo cercano di riorganizzarsi, ma ben poche “forze sane” rispondono ai loro appelli, mentre abbondano e imbalanziscono gli insorti. Il discorso dell'Anonimo ha portato buoni frutti e la giornata del 21 luglio vedrà importanti successi della sommossa, cui abbiano fatto cenno all'inizio. La “sciolta moltitudine” generata dalla *stasis* ha vinto ma non riesce a consolidare del tutto la propria vittoria. Per caso o per disegno, uno di loro (di cui Machiavelli come i cronisti contemporanei esalta la virtù nonostante le umili origini), Michele di Lando, assume il potere e si autonomizza dalla base sociale di riferimento. Troppo tardi, solo alla fine di agosto, la plebe minuta si rende conto che non basta che il nuovo leader sia scalzo e venga dalle proprie file, occorre anche che resti sotto controllo, che non gli venga affidata una delega alla cieca. Proprio le doti di equilibrio che Machiavelli gli riconosce (e che certo l'Anonimo non patrocinava) lo portano a spezzare il fronte degli insorti e a favorire una coalizione fra le forze sociali sconfitte a giugno e a luglio con le Arti maggiori e minori tradizionali e contro le nuove Arti che raccoglievano l'infima plebe. Ultimo tocco. All'onesto borghese Salvestro e all'incorruttibile Michele sono attribuite le cospicue entrate delle botteghe di Ponte Vecchio e la podesteria di Empoli – non senza briciole per altri sostenitori.

La parte plebea si accorse subito che i vantaggi del cambiamento andavano soprattutto alla parte popolana e ben presto ne trae le conseguenze. “Parve alla plebe che Michele, nel riformare lo stato, fusse stato a' maggiori popolani troppo partigiano; né pareva avere loro tanta parte nel governo quanta, a mantenersi in quello e potersi difendere, fusse

27 J.-C. Zancarini, *La révolte des Ciompi*, cit., p. 14.

28 J.P. McCormick, *Machiavelli. Popular Resistance and the Curious Case of the Ciompi Revolt*, in *Penser et agir à la Renaissance*, dir. par. V. Ferrer, Ph. Desan., Droz, Paris 2020, pp. 369-90.

29 T. Rispoli, *Tumulto*, cit., pp. 149 e 151.

di avere necessario”³⁰. Di qui il ritiro in S. Maria Novella (come un tempo sul Monte Sacro e sull’Aventino) e la proclamazione di un dualismo di potere che trasformava tendenzialmente l’autonomia del nuovo soggetto in egemonia. Tale arroganza dispiacque a Michele, che aveva già fatto le sue scelte di classe e politiche: il Gonfaloniere decide dunque di prendere l’iniziativa, “appiccicare la zuffa” e incarcerare, uccidere o espellere dalla città i rivoltosi irriducibili.

Machiavelli, coerente con la sua definizione dei tumulti “cattivi” e sorvolando sull’inedito spazio concesso all’Anonimo, elogia Michele nel doppio ruolo di guida rivoluzionaria e gestore della repressione.

Ottenuta la impresa, si posarono i tumulti, solo per la virtù del Gonfaloniere. Il quale d’animo, di prudenza e di bontà superò in quel tempo qualunque cittadino, e merita di essere annoverato intra i pochi che abbino beneficata la patria loro: perché, se in esso fusse stato animo o maligno o ambizioso, la republica al tutto perdeva la sua libertà, e in maggiore tirannide che quella del Duca di Atene perveniva; ma la bontà sua non gli lasciò mai venire pensiero nello animo che fusse al bene universale contrario, la prudenza sua gli fece condurre le cose in modo che molti della parte sua gli cederono e quelli altri potette con le armi domare. Le quali cose feciono la plebe sbigottire, e i migliori artefici ravvedere e pensare quanta ignominia era, a coloro che avevano doma la superbia de’ Grandi, il puzzo della plebe sopportare³¹.

Machiavelli tira un sospiro di sollievo per il fatto che Michele non si fosse saldato con la plebe puzzolente diventando un tiranno peggiore del Duca di Atene. Ci sia tuttavia consentito leggere qualcos’altro fra le righe.

Intanto la nuova divisione di classe persiste, la voce dell’Anonimo l’ha scolpita una volta per tutte. La plebe è soltanto sbigottita dalla repressione, non egemonizzata, i “migliori artefici”, cioè quelli che si sono sistemati nelle Arti e nelle cariche comunali, si rallegrano di aver domato la superbia dei Grandi e però di essersi distanziati dall’infima plebe al punto da non sentirne più il lezzo. Erano stati utili, anzi indispensabili in piazza, mica bisognava invitarli a pranzo quegli infimi plebei. Ben presto però i vincitori (i “Signori nuovi”) non sopportano neanche una presenza residuale della plebe minuta e non hanno più neppure bisogno del comodo tribuno, che ha assolto al suo compito e ricorda loro sgradevolmente il pericolo passato. L’antica superbia non era domata e a farne le spese è stavolta Michele, che nel corso delle successive divisioni, dopo l’espulsione della “plebe minuta”, fra “artefici di minore qualità” e “nobili popolari” perde sempre più potere. Al termine di un confuso ciclo in cui le linee di classe si sono frantumate nei tradizionali conflitti personali fra clan familiari (capitoli 18-21), si perviene nel 1371 a una quasi completa restaurazione degli ordinamenti pre-Ciampi e lo stesso ingombrante Michele è espulso.

A guardarlo retrospettivamente il discorso dell’Anonimo appare meno deprecabile e oltranzista e la violenza plebea mirata più alla piena inclusione nel sistema corporativo che a una sovversione generale. L’appello a contare solo su se stessi e a diffidare delle varie frazioni della borghesia comunale dominante, quanto degli antichi nobili, appare tutt’altro che assurdo alla luce degli eventi successivi. I ceti dominanti fiorentini non erano quelli dell’antica Roma e forse è colpa loro, più che della plebe fiorentina com-

30 *Istorie Fiorentine*, cit., p. 1838.

31 *Ivi*, p.1840.

parata a quella romana, se i tumulti riescono male, non fondano istituzioni stabili ma scatenano odi, saccheggi, eccidi, bandi e rappresaglie – favorendo infine non l’armamento popolare e l’espansione dello stato, ma l’affidamento del Comune a mercenari come Hawkwood. Michele paga l’aver scelto la via di mezzo, adagiandosi da ultimo sulla linea dei “nobili popolani”³².

La radicalità dell’Anonimo plebeo, malgrado il rilievo concessogli, entra in modo sghembo nel progetto machiavelliano. Per un verso, ratifica alcune costanti della sua dottrina politica (il carattere aleatorio e congiunturale del riscontro, la diffidenza verso la “via di mezzo” e gli inganni dei ceti dominanti), per l’altro riproduce i suoi atteggiamenti paradossali verso i Medici, cui si rivolge spesso, mai rassegnato, con proposte provocatorie, volutamente “inattuali”. Pensiamo alla mossa “savonaroliana” della riapertura della sala grande del Consiglio, cioè del ripristino del Consiglio grande, nel *Discursus Florentinarum rerum* del 1520-1521 in vista di una crisi del loro ancora traballante dominio. Crisi che arriverà presto nel 1527, con una rivolta, appunto, neo-savonaroliana, ma quando, ahimè, l’ultima parola non toccò alle forze locali ma all’armata spagnola. Si tratta di due situazioni diverse, pur nel comune rivolgersi alla famiglia Medici: una proposta “riformista”, in via di principio praticabile (*Discursus*), e un attacco nichilistico a ogni forma di ordine sociale (Anonimo ciompo). Resta costante il porsi contro vento, il pettinare a rovescio la chioma della storia.

L’uso sistematico della provocazione inattuale è una ricaduta e un sintomo dell’esperienza diretta e non libresca che il Segretario fiorentino ebbe della politica, *ante* e *post res perditas*. Proprio come militante della causa repubblicana (e non soltanto funzionario esecutivo) e, dopo il 1512, da emarginato e ispiratore del dissenso, Machiavelli – che non è né un puro teorico né un profeta – sa farsi carico con la giusta flessibilità di varie posizioni contraddittorie solo in astratto: dalla saggia gestione delle contraddizioni tumultuarie alla più estrema ribellione, dai compromessi con il potere mediceo alla sottile sfida riformatrice da dentro situazioni quasi impossibili. Sempre cercando il “riscontro” fra iniziativa politica e congiuntura, desiderio multitudinario e “qualità dei tempi”. Compresa la perfetta comprensione della logica della guerriglia urbana, senza illusioni progressiste.

32 Cfr. J.P. McCormick, *Machiavelli*, cit., pp. 366 ss., sulle conseguenze rovinose a lungo termine per Firenze: “Michele’s actions, moreover, move Florence’s republic farther away from Machiavelli’s preferred, Roman republican model; one that arms the entire populace, both civically and militarily – and avoids like a plague use of mercenaries. Michele’s actions will prove to have long-term civic and military consequences. Once Michele has defeated the plebs militarily, the popular nobles disband the new plebeian guilds. The vast majority of the plebs whom Michele had enfranchised for the first time in the republic’s history are, once again – and now permanently – excluded from Florence’s government. Moreover, Florence’s opportunity to boast a greater number of able-bodied, free men-at-arms – including plebs and popolani alike – more than any other city in Europe, was lost for good” (p. 388).

RECENSIONI



IMMAGINARE INSIEME, FONDARE L'ALTERNATIVA: SU *INTERSOGGETTIVITÀ O TRANSINDIVIDUALITÀ* DI VITTORIO MORFINO

ANDREA MORESCO

La crisi pandemica ha scosso profondamente il rapporto tra la sfera dell'individualità e quella della salute pubblica. La gran parte di noi si è probabilmente trovata ora nella posizione del "responsabile", di fronte a coloro che minimizzavano, o persino negavano, il tasso di contagiosità e mortalità del virus, polemizzando unicamente contro i decreti del governo e rivendicando la libertà individuale; ora, e al tempo stesso, nella posizione dell'"irresponsabile", di fronte ai giudizi di chi riteneva pericolosa una cena intima, o un'uscita oltre le ventidue in tempi di coprifuoco, in nome della salute pubblica. La forza d'urto dell'evento-pandemia ha sballottato ciascuno da una parte e dall'altra, effetto tipico dell'"evento" secondo le parole di Gilles Deleuze (la "*struttura obiettiva dell'evento stesso, che in quanto tale va sempre in due sensi contemporaneamente, dilania il soggetto secondo questa duplice direzione*"¹). La dicotomia tra individualismo e olismo rischia, tuttavia, di generare confusione tanto a proposito della libertà, quanto dell'interesse collettivo. Da un lato, l'interesse collettivo di una società non è un dato omogeneo, preesistente rispetto ai processi sociali, ma è il prodotto dei rapporti conflittuali che lo producono e riproducono i soggetti. L'invocazione della sicurezza collettiva implica una presa di posizione all'interno di quel campo conflittuale, a favore del potenziamento del welfare e della sanità pubblica, contro l'arroganza dei settori confindustriali e commerciali che hanno tentato di subordinare l'interesse generale e la vita delle persone ai loro profitti, anche nelle fasi più tragiche dell'emergenza sanitaria. Dall'altro lato, la libertà del singolo non è mai assoluta, ma relativa, poiché si persegue soltanto attraverso lo sviluppo e la difesa di relazioni sociali, e garantendo a tutti gli altri le medesime opportunità. Secondo Spinoza, grande filosofo moderno della libertà, la massima libertà individuale non può che situarsi in una forma di governo assoluto che si chiama "democrazia": assoluto poiché esercitato dall'intera moltitudine. Che la libertà coincida con le istituzioni di un governo assoluto è solo apparentemente un paradosso, come proveremo a spiegare.

La filosofia del "transindividuale", a cui è dedicato il volume di Morfino recentemente apparso in Italia, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa* (manifestolibri, Roma 2022), consente di riflettere sulla relazione tra l'individuo e il collettivo al di fuori della dicotomia tra l'individualismo e l'olismo. La categoria di "transindivi-

1 G. Deleuze, *Logica del senso*, tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975, p. 11.

duale” è stata riproposta, durante gli anni Novanta, da Étienne Balibar nei suoi lavori su Spinoza e Marx, per qualificare una “ontologia della relazione”, in cui una pluralità di relazioni sociali e di scambi di energia con l’ambiente esterno costituiscono, simultaneamente e incessantemente, sia l’individualità sia la collettività². Balibar si richiama esplicitamente alla grammatica di Gilbert Simondon, secondo il quale il concetto di “transindividuale” nomina un processo di individuazione in cui gli individui sono concepiti come il risultato continuamente variabile e meta-stabile di una relazione che li precede, li costituisce e li supera³. L’individuazione non è pensata a partire da un essere già individuato e identico a se stesso (la forma archetipica platonica, il sinolo ileomorfo, l’atomo epicureo, il *cogito* che sfugge al dubbio, ecc.), ma a partire da una potenza o “carica” pre-individuale, infinita e insatura, che produce i singoli individui, non si esaurisce in essi, li eccede e riavvia sempre nuove individuazioni collegate le une alle altre. Pertanto l’individuazione è, al tempo stesso, quella psichica dell’individuo e quella collettiva di un gruppo sociale.

A partire dalla fine degli anni Novanta, in cui era allievo di dottorato di Balibar a Parigi, Vittorio Morfino ha proseguito ed esteso il cantiere di ricerca sul “transindividuale”. Alle spalle dei loro studi condivisi su Machiavelli, Spinoza, Hegel e Marx, c’era il riferimento comune a Louis Althusser. Seppur dimenticato dalla filosofia accademica europea, Althusser è indubbiamente il vero ispiratore della ricerca di Balibar e Morfino sul transindividuale, che ne sviluppa alcune tesi fondamentali (la critica del soggettivismo e dell’“umanesimo teorico”; l’efficacia di una struttura di rapporti sui suoi elementi; il carattere aperto e non formalistico di questa struttura; l’intreccio di temporalità plurali e non-contemporanee che attraversano la società; il primato dell’incontro sulla forma). Dopo un’ormai innumerevole serie di pubblicazioni sul tema da oltre vent’anni, il volume di Morfino segna l’esito di una lunga riflessione e ne offre una presentazione sistematica al lettore.

La successione storica dei capitoli traccia una vera e propria storia sotterranea, alternativa e materialistica, della filosofia occidentale moderna e contemporanea. La sostanza infinita spinoziana, causa immanente di tutte le sue modificazioni, è interpretata come la connessione (*connexio*) di molteplici cause finite che produce gli individui e non ha esistenza separata da essi. La sostanza è la relazione produttiva che costituisce e attraversa i modi. A loro volta, gli individui, in quanto modificazioni di questa sostanza-*connexio*, sono definiti come un intreccio di relazioni causali e affettive, comunicanti o discordanti, gioiose o tristi, sia al loro interno, tra le molteplici parti che li costituiscono, sia, simultaneamente, con soggetti e cose esterne. Dall’individualità non-sostanziale di Spinoza, che contrasta l’invenzione cartesiana del soggetto come fondamento della verità, alla critica hegeliana della soggettività astratta e della società civile; alla definizione marxiana dell’essenza come *ensemble* di rapporti sociali, contro l’antropologia dell’*homme bourgeois*; all’indagine freudiana sulle “anime collettive” e sulla dimensione immaginaria della società; all’analisi althusseriana della soggettività come effetto dell’articolazione reciproca dell’inconscio e dell’ideologico; infine, alla teoria materialistica del discorso proposta Michel Pêcheux. La collocazione di Hegel all’interno di questa genealogia è

2 É. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 2014; tr. it. di A. Catone, *La filosofia di Marx*, manifestolibri, Roma 1994; Id., *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino, L. Pinzolo, Ghibli, Milano 2002, pp. 103-147.

3 G. Simondon, *L’individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Metastabilité*, Paris, Aubier, 2007; tr. it. e cura di P. Virno, *L’individuazione psichica e collettiva*, Deriveapprodi, Roma 2001.

tuttavia parziale, poiché, se riconosce la costituzione relazionale dell'individuo, e le resistenze individuali alle totalizzazioni dello Spirito, tuttavia sottopone questo intreccio di relazioni e resistenze a un modello assoluto, telos, che lo comanda dall'origine (cap. 5).

La “corrente sotterranea del transindividuale”⁴, come l'ha definita Jason Read, si contrappone al canone filosofico moderno dell'intersoggettività, categoria husserliana che – un po' come il transindividuale simondoniano – viene proiettata retrospettivamente sulla tradizione che va da Descartes, a Leibniz, a Locke, a Kant e infine a Husserl stesso. Essa ha il suo perno nella categoria di soggetto e intende la relazione come uno spazio tra soggetti già costituiti, autonomi e consapevoli. Il soggetto è il luogo dell'interiorità, della coscienza e della riflessione, *ego cogito*, che subisce affezioni esterne e accidentali, che muta con esse, ma al tempo stesso è il fondamento e il sostrato di questi mutamenti accidentali. L'alternativa tra i due modelli è secca: *aut* transindividualità *aut* intersoggettività. Eppure, il transindividuale non è semplicemente concepito come l'alternativa all'intersoggettività, ma come la sua causa profonda, segreta, strutturale, che viene celata e rimossa. L'intersoggettività è criticata in quanto effetto ideologico, immaginario, distorto, della transindividualità. Si tratta dell'intuizione alla base di tutto il volume e, al tempo stesso, della sua proposta storica e teorica più originale.

Già in Spinoza (capp. 2-3) il modello dell'intersoggettività appartiene non al piano ontologico ma a quello immaginario. Basti pensare al carattere immaginario del patto politico siglato tra i cittadini ebrei e Mosè nel *Trattato teologico-politico*. Esso “era più un'opinione che una realtà di fatto” (*TTP*, XVI), e si rivela efficace proprio in quanto immaginario. Il patto si attua nella dimensione dell'immaginario collettivo, delle credenze religiose e degli affetti comuni di una moltitudine che, dopo esser fuggita dalla schiavitù d'Egitto, è indocile e desiderosa di uguaglianza. Ricordiamo che, secondo Spinoza, l'immaginazione è una forza (attività) della mente: essa rap-presenta, ossia pone nella forma oggettivata e reificata della presenza esterna, una relazione tra due corpi, che a loro volta rinviano alla relazione con altri corpi, e così via. Essa non è la facoltà di un soggetto, ma il contraccollo rappresentativo dell'essere in relazione. “Proprio perché non è riproduzione di un oggetto, ma effetto di un campo di relazioni, l'immagine non può essere pensata al singolare, ma solo come già-da-sempre inserita in un tessuto di immagini”⁵. In quanto riflesso di una relazionalità, essa tesse il legame tra il particolare e il generale, situa le singole immagini all'interno di un immaginario collettivo. Per questo, Morfino interpreta l'immaginazione come un'attività transindividuale. L'immaginazione dei singoli individui – dei profeti, o di Mosè – emerge come una variazione singolare dell'immaginario collettivo. Essa si genera all'intreccio di costumi e credenze collettive con l'*ingenium*, il temperamento e la costituzione fisica del singolo individuo. Il nostro immaginare dipende da consolidate abitudini collettive di cui siamo parte – così, un contadino, alla vista di orme sulla sabbia, immagina immediatamente un aratro – e dalle affezioni singolari dell'individuo. Questo scarto segnala l'accumulo storico di costumi e affetti comuni da cui emerge la singolarità profetica, contro lo schema teologico della *creatio ex nihilo*. “Immaginare insieme” è la formula analoga, utilizzata da Chiara Bottici, per segnalare la dimensione transindividuale⁶. Tornando ai cittadini della moltitudine ebraica, essi immaginano la relazione inter-soggettiva del rapporto contrattuale,

4 J. Read, *Politics of Transindividuality*, Brill, Leiden 2015.

5 V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*, manifestolibri, Roma 2022, p. 116.

6 C. Bottici, *La politica dell'immaginazione*, tr. it. di F. Palazzi, A. Di Riccio, Castelvecchi, Roma 2023.

ma sono portati a quella rappresentazione immaginaria dalla trama transindividuale di immagini ed esperienze comuni che costituisce i suoi stessi individui. Il transindividuale è l'effettiva struttura dell'essere, in cui si forma l'illusione dell'intersoggettività.

Si approda così dall'immaginazione alla transindividualità della mente umana (cap. 4). La mente spinoziana non è un'interiorità che contiene idee, sensazioni, immagini. Essa è un intreccio strutturato di molteplici idee che si relazionano tra loro, così come il corpo è una composizione di molteplici corpi, costituiti e al tempo stesso tenuti insieme da relazioni e affezioni reciproche. E l'idea, a sua volta, non è un semplice contenuto mentale, ma un prodotto dell'attività della mente che sente, e pensa, le relazioni corporee. Solo in quanto intreccio di idee corrispondenti alle affezioni del corpo, la mente è l'idea del corpo. L'unità della mente, come quella del corpo, è l'effetto di una pluralità, di un concorrere di più parti a uno stesso effetto, di molteplici relazioni che si danno nel pensiero (un libro che leggiamo, una conversazione con un'altra persona, un'immagine che passa allo schermo e le idee che ci facciamo di queste affezioni). L'io cartesiano, spazio di interiorità e "contenitore" di determinati contenuti mentali (le idee), è destituito. Neppure la relazione tra le menti può essere pensata secondo uno schema inter-soggettivo.

Dopo Spinoza, anche Marx avrebbe insegnato, con la sua doppia critica all'individualismo possessivo di Stirner e all'essentialismo naturalista di Feuerbach, che l'intersoggettività è una forma ideologica e storicamente determinata che rappresenta, mistificandolo, il transindividuale come relazione giuridico-contrattuale tra individui proprietari (cap. 6). La VI tesi marxiana su Feuerbach definisce, come noto, l'essenza umana "nella sua realtà effettiva [...] l'insieme dei rapporti sociali". Marx rifiuta in una sola mossa sia la posizione realista, sia quella nominalista dell'antropologia filosofica: l'essenza non è né una qualità generica, o una forma, che precede gli individui e alberga al loro interno, né un'idea universale che si ricava per astrazione dagli individui concreti. Essa consiste, invece, nelle relazioni sociali (lavorative, politiche, sentimentali, comunicative) che coinvolgono gli individui e definiscono ciò che essi hanno "in comune", il loro "genere". La critica marxiana denuncia, con il feticismo della merce e la reificazione dei rapporti sociali, anche il "feticismo del soggetto", in quanto effetto strutturale di una certa forma di rapporti sociali di produzione. I rapporti sociali capitalistici, fondati sullo spossamento dei lavoratori e sulla concentrazione privata dei mezzi di produzione, reificano le interazioni sociali e la cooperazione produttiva in rapporti inter-soggettivi tra sostanze, *res*. Le interazioni costitutive tra gli individui, che si associano per la produzione materiale della vita, si trasformano in un modello estraneo di divisione sociale del lavoro, che distribuisce gli individui in classi e sussume la cooperazione sotto un determinato regime gerarchico.

Ma è Althusser colui che, sulla scorta di Spinoza e Marx, consente di comprendere il paradigma dell'intersoggettività come "riconoscimento-misconoscimento"⁷ della transindividualità che lo fonda. Soltanto una volta che gli individui si sono costituiti come esito mutevole e meta-stabile di un intreccio materiale di relazioni, essi possono allora essere considerati come "centro" da cui osservare e conoscere le relazioni secondo il modello inter-soggettivo. Il "centramento" dell'io, della coscienza, è il tipico effetto illusorio dell'immaginazione-ideologia secondo lo spinozismo di Althusser.

7 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di M.T. Ricci, Roma, Editori Riuniti, 1997, con saggio introduttivo di R. Finelli, *Una soggettività immaginaria*.

Veniamo così alle conclusioni teorico-politiche che possono essere tratte al traguardo della “storia sotterranea” fin qui tracciata. La prima, ampiamente condivisa dall'autore, riguarda il carattere immaginario e inconscio della politica, o in altri termini, la produttività politica dell'immaginazione. Spinoza e Freud sono i due riferimenti althusseriani per produrre un concetto nuovo di ideologia: da un lato, essa esprime il rapporto immaginario e “vissuto” degli individui con la loro esistenza concreta, l'effetto rappresentativo e immediato (primo genere di conoscenza) delle relazioni di un corpo con il mondo (Spinoza); dall'altro, funziona come un'interpellazione di apparati, che convocano gli individui in quanto soggetti, prescrivono loro pratiche ritualizzate e credenze immaginarie (Freud). Il soggetto e l'intersoggettività sono l'effetto immaginario-ideologico degli apparati dell'interpellazione. Tali apparati (famiglia, scuola, università, Chiesa, partiti, sindacati) funzionano “a centramento”, poiché interpellano gli individui attraverso un Soggetto centrale trascendentale (Dio, la Patria, il Padre, la Legge, la Rivoluzione) e costituiscono i soggetti empirici per effetto di riconoscimento-misconoscimento.

Se la struttura capitalistica della società stabilisce le funzioni e i comportamenti richiesti ai soggetti sociali, questi devono essere interpellati e motivati nel loro inconscio per assumere il proprio “posto” liberamente e volontariamente. Questa funzione-disoggetto è l'effetto proprio del discorso ideologico, che richiede un elemento inconscio (un desiderio) su cui far leva. Il discorso ideologico stabilisce le pratiche, le ritualità e i comportamenti quotidiani degli individui; e l'inconscio si incunea in queste pratiche e rappresentazioni ritualizzate per manifestare i propri sintomi. L'inconscio è articolato sul discorso degli apparati ideologici, i quali possono interpellare e stimolare i loro soggetti soltanto sollecitando e ospitando al loro interno gli elementi inconsci del desiderio. Desiderio e soggettività, inconscio e funzione sociale, interno ed esterno, si costituiscono simultaneamente, nello stesso meccanismo.

L'immaginazione, dunque, è il rapporto vissuto e immediato con la realtà esterna, che tende a rappresentare e ad associare le cose esterne diversamente dalla realtà. Percezioni di somiglianza e di contiguità spazio-temporale, fenomeni non consci di *transfert* affettivo e linee del desiderio determinano la produzione immaginaria. Immaginiamo come presente ciò che accresce la potenza del corpo e colma di gioia la mente, o ciò che causa tristezza a chi abbiamo in odio. Nelle associazioni dell'immaginazione alberga il desiderio pre-conscio, che precede la coscienza ed è pura forza espressiva (*conatus*) del corpo. L'immaginazione non si riduce a un errore, ma esprime il modo in cui gli uomini vivono il loro mondo, si associano, desiderano. Le associazioni immaginarie, seppure inadeguate e infedeli alla realtà, determinano il corso della storia e delle vicende umane. La politica è chiamata inevitabilmente a sollecitare e orientare il vissuto spontaneo e pre-conscio degli individui, a intervenire sui modi con cui gli individui immaginano la propria realtà. Si pensi oggi, in Italia, all'ideologia del “lavoro a ogni costo”, anche se sottopagato e umiliante, in nome della quale gli apparati massmediatici conducono una campagna martellante di moralizzazione e colpevolizzazione del reddito di cittadinanza, penetrando nell'inconscio degli individui e articolando desideri naturali di sicurezza e di libertà.

Se Spinoza è il primo teorico dell'ideologia e dell'esistenza materiale delle ideologie negli apparati-rituali, il filosofo olandese non cessa di interrogarsi su un uso legittimo e “adeguato” delle associazioni immaginarie. La seconda conclusione, che non appare nel volume di Morfino, riguarda allora, a mio avviso, il passaggio dal transindividuale al conflitto politico e all'“istituzione” (o apparato) democratica della moltitudine. Spinoza

pensa il diritto naturale – di fare o dire qualcosa – non più come una questione individuale, ma comune: il diritto naturale esiste soltanto come *jura communia*, i diritti comuni di una moltitudine, la combinazione di molte forze. Ciò che possiamo dire o fare come soggetti individuali è sempre l'esito di una composizione collettiva dentro la quale ci distinguiamo individualmente. Siamo liberi di esistere, di parlare, di agire, soltanto grazie alla convivenza con altre donne e uomini, all'aiuto reciproco, alle relazioni sociali, che sono costitutive dell'esistenza individuale. La moltitudine è proprio questa rete di relazioni affettive e associazioni immaginarie. L'individuo emerge come l'esito, parziale e provvisorio, di una pluralità di relazioni, di combinazioni con il mondo esterno, di transfert affettivi e imitazioni emotive. E questo tessuto che costituisce e attraversa l'individuo comprende, secondo Spinoza, tanto rapporti cooperativi, gioiosi, che lo arricchiscono; tanto rapporti conflittuali, oppositivi, che ne minacciano l'esistenza. L'esteriorità, il fuori, gli incontri accidentali e le mescolanze passionali, si fanno essenza: definiscono chi siamo, cosa desideriamo, la nostra singolarità.

A livello politico, questa prospettiva insiste sulla ricerca di istituzioni che non separano l'individuo e la collettività, ma che realizzano simultaneamente l'uno attraverso l'altro. Il collettivo non corrisponde né a un insieme di individualità preesistenti, né a una comunità superiore e organica, che richiede la rinuncia alla libertà e il superamento dell'individualità. Collettivo è piuttosto quell'ambito fatto di regole comuni (*jura communia*) e al tempo stesso intrinsecamente plurale, differenziato: ciò che chiamiamo "istituzione". Quando le istituzioni affermano i diritti comuni della composizione e difendono la natura "comune", o transindividuale, della vita umana dall'interesse aggressivo dei pochi, l'individuo può conquistare pienezza ontologica e affermarsi come libero e sociale al tempo stesso. Individuo e politica sono di fatto un processo coestensivo. La libertà non è, dunque, la condizione eslege di uno stato di natura privo di regole, ma la libertà istituzionale che coincide con i diritti comuni della vita associata. La distinzione tra individualità e collettività sfuma. Esse non delimitano sfere opposte e separate da conciliare con equilibrio (ad esempio, nella dicotomia liberale tra pubblico e privato), ma si costituiscono reciprocamente: più si esprime l'una, più si sviluppa l'altra; più riconosciamo la natura comune dei nostri diritti, più siamo riuniti in assemblea per organizzarli e imporli, più siamo liberi di essere noi stessi ed esprimerci.

Le istituzioni democratico-radicali sono prodotte e plasmate dalla *connexio* delle relazioni sociali, tanto dalle relazioni di cooperazione, cura del diritto comune e solidarietà, quanto dai conflitti che attraversano la società. Non vi è l'uno – cura e solidarietà – senza l'altro – il conflitto contro chi vorrebbe appropriarsi e sfruttare queste reti. Le istituzioni orientano lo sviluppo delle relazioni sociali e della conflittualità verso l'uguaglianza e la condivisione, dando al "comune" la legittimità e la forza di difendersi contro gli interessi di pochi, gli oligopoli della ricchezza e del potere. Per farlo, esse necessitano sempre di sollecitare il desiderio dei propri soggetti e di inscrivere nel loro immaginario collettivo l'amore e il rispetto per i diritti comuni, il contrasto alle ingiustizie, all'egoismo e alla sopraffazione. L'analisi e la sollecitazione dei desideri e degli affetti, la cosiddetta clinica, definisce un terreno decisivo per una "politica del comune", e potrebbe inoltre mettere l'ontologia del transindividuale in dialogo con alcune correnti non prese in esame da Morfino, dalla psicoterapia istituzionale di Guattari, alle riflessioni sul comune del neopopulismo italiano, alle esperienze concrete di istituzioni del sindacalismo sociale.

SULLA COMPLESSITÀ REALE: IN NOTA A *ALTHUSSER* *LECTEUR DE SPINOZA* DI JEAN MATTHYS

EMILIA MARRA

La storia del pensiero ha di certo un sottile senso dell'umorismo. Per due secoli e mezzo, fiumi d'inchiostro sono stati versati sull'inconsistenza dell'inizio assoluto in Spinoza, sul carattere contraddittorio dell'identità tra Dio e natura, sull'assenza di una differenza a partire dalla quale la speculazione potesse prendere le mosse. Queste critiche, che sono spesso state, nella forma del contrappunto più o meno puntuale, l'unico veicolo di trasmissione dello spinozismo nel corso del Settecento e per una buona parte dell'Ottocento, hanno raggiunto vette di ilarità non trascurabili. Sul solco delle deliziose conclusioni di Bayle¹, tra un calcio al sasso e un colpo di pistola, la filosofia di Spinoza mal si distingue nell'abbaglio dello slogan, e chi cade nella tentazione di leggerne le pagine (specialmente se di nazionalità francese) si accorge in fretta che occorre abbandonare le carte stropicciate di Spinoza per rifugiarsi al sicuro all'ombra di Cartesio². Nome di una soluzione sbrigativa all'annosa questione della coesistenza dell'uno e del molteplice, lo spinozismo è ancora, nei primi decenni del Novecento, monito di ciò che la filosofia non deve essere: acosmismo, secondo la lezione hegeliana, annullamento del finito, eco del pensiero orientale. Quando opposto a quello hegeliano, il sistema di Spinoza viene pensato come forma altrettanto parziale, posizione da superare in direzione di quella vera filosofia che solo potrebbe risolversi in un'antropologia. Questa, a grandi linee, la proposta che da Feuerbach arriva fino a Kojève, passando per Engels. In cosa starebbe allora il tratto umoristico della ricezione dello spinozismo? In primo luogo, come afferma Jean Matthys nell'introduzione al suo *Althusser lecteur de Spinoza. Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie*, nel fatto che oggi spinozismo non è il nome di una soluzione, giusta o frettolosa che sia, bensì il nome di un problema. Un problema al quale non è possibile sottrarsi, e che potrebbe essere indicato, in prima battuta, nell'articolazione del rapporto tra sapere ed emancipazione.

Per capire le ragioni che motivano l'urgenza della questione, potrebbe non essere del tutto ozioso osservare che la nascita e lo sviluppo degli studi spinoziani in Francia, dunque, in prima istanza, gli anni '60 di Zac, Guérout, Rousset, Deleuze, Matheron, si muovono all'interno di un campo di ridefinizione del soggetto della teoria e della prassi

1 P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, tr. it. a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 380: "tutte le frasi mediante le quali si esprime ciò che fanno gli uomini gli uni contro gli altri non hanno altro vero significato se non questo: 'Dio odia se stesso, chiede grazia a se stesso e se la rifiuta, si perseguita, si uccide, si mangia, si calunnia, manda se stesso sul patibolo, eccetera'".

2 In suolo francese, l'esempio più eclatante è forse quello di Victor Cousin.

che, se legge nel profilo cartesiano-hegeliano l'immagine del pensiero da decostruire, lo fa nel contesto dei neonati studi post-coloniali. La prima edizione in suolo francese del volume di Franz Fanon, *I dannati della terra*, con prefazione di Jean-Paul Sartre, risale precisamente al 1961. Com'è noto, il volume tematizza la possibilità d'emancipazione del Terzo Mondo e analizza il processo di decolonizzazione, processo storico che viene definito come inevitabilmente e necessariamente violento, nonché «un programma di disordine assoluto»³, nel corso del quale «la “cosa” colonizzata diventa uomo nel processo stesso attraverso cui si libera»⁴. Qual è il ruolo dell'intellettuale in questo processo? Di certo, non si tratta di ricondurre all'universale astratto le parti in causa nella colonizzazione, né di anticiparne, con la pretesa di istituirle, la sintesi. Doppio diniego quindi, non solo perché la metafisica dell'essere (l'essere bianco, l'essere nero, l'essere colono, l'essere colonizzato), anticamera di ogni idealismo, “coincide con quel disoccultamento dell'Altro, in cui, manifestandosi come essere, l'Altro perde la sua alterità”, ma anche perché “dalla sua infanzia, la filosofia è colpita da orrore per l'Altro che rimane Altro, è colpita da un'insuperabile allergia”⁵. Che cosa significa essere spinozisti dagli anni Sessanta in poi, cosa significa esserlo oggi?

È proprio a partire da queste domande che Jean Matthys invita a pensare il problematico come spazio reale del politico, prendendo le mosse da alcune forme dello spinozismo contemporaneo, e in particolare dalla proposta althusseriana. Non solo. Nella sua ricostruzione dell'uso strategico che Althusser fa di Spinoza, egli provoca il lettore sovrapponendo alla prima lettura, l'esercizio di Althusser sui testi spinoziani, una seconda, quella degli effetti di Spinoza su Althusser. C'è dunque un effetto Spinoza di ritorno, che impedisce strutturalmente di pensare una risposta fuori dal tempo alle domande poste poco sopra, nonché di pensare lo spinozismo di Althusser come un corpus dottrinale assimilato. Spinoza è stato, per Althusser e il suo gruppo, cantiere aperto di ricerca, incontro, confronto, l'indigeribile, l'indigesto, l'inassimilabile, eppure necessario. Coerentemente, Jean Matthys non si inserisce all'interno di una delle due correnti spinoziane maggioritarie oggi in Francia (rappresentate, grossomodo, da Negri e Hardt da una parte, e da Lordon dall'altra), ma pensa l'avvenire dello spinozismo come invenzione di una nuova pratica della filosofia, “attività problematizzante indefinita, boicottaggio dei fondamenti della metafisica e delle garanzie soggettive simbolico-immaginarie, preparazione di ‘cartografie’ di potenze irriducibilmente ambivalenti di soggettività, gruppi e istituzioni dell'agire politico”⁶. Il sorriso ironico si allarga ulteriormente: l'antifilosofia per eccellenza diviene, in un qui e ora determinato – che potremmo indicare nella Parigi dagli anni Sessanta alla fine degli anni Settanta, filosofia a venire.

Nel suo studio a cavallo tra storia della filosofia e filosofia teoretica, Jean Matthys si occupa precisamente di questa congiuntura, a partire, lo si è accennato, da un punto di osservazione privilegiato: quello del corpo a corpo tra Althusser e Spinoza. Partendo dalla tesi su Hegel del 1947⁷, Matthys ripercorre, leggendo Althusser, l'incedere dello spinozismo da *débâcle* speculativa a matrice e avvenire insieme del materialismo. Nell'identificare i passaggi chiave di questo percorso, che si sviluppa nell'arco di trent'anni,

3 F. Fanon, *I dannati della terra*, tr. it. di C. Cignetti, Einaudi, Torino 2007, p. 3.

4 Ivi, p. 4.

5 E. Levinas, *La traccia dell'altro*, tr. it. di F. Ciaramelli, Libreria Tullio Pironti, Napoli 1979, p. 27.

6 J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza. Genèse et enjeux d'une éthico-politique de la théorie*, Mimesis, Milano 2023, p. 37.

7 Cfr. L. Althusser, *Il contenuto in Hegel*, tr. it. a cura di C. Lo Iacono, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Jean Matthys procede in ordine cronologico e mette in evidenza elementi che potrebbero sorprendere l'*habitué* delle pagine althusseriane più note. In primo luogo infatti, Matthys mostra che Althusser, in continuità con la lunga tradizione dell'(anti)spinozismo alla quale si è accennato in apertura, inizia a scrivere di Spinoza senza averne una conoscenza di prima mano. Dalla tesi del 1947, dedicata alla filosofia hegeliana, si evince che l'"Althusser prima di Althusser" legge, per così dire, lo "Spinoza dopo Hegel". A questo proposito, Matthys utilizza, opportunamente, il sintagma "incontro mancato" [*rencontre manquée*]⁸ tra Althusser e Spinoza: Spinoza viene infatti nominato una decina di volte appena, sempre all'interno del sistema hegeliano e sotto la forte influenza dell'interpretazione di Kojève: "prendere Spinoza sul serio significa veramente essere – o diventare – folli"⁹. Cominciare dal pieno, dalla totalità, dall'affermazione, significa annientare la possibilità del divenire: la sostanza spinoziana è immobile, morta e mortifera, *das Starre*. Per l'Althusser della fine degli anni Quaranta però la strada lunga intrapresa da Hegel, quella che riconosce nel dato immediato il niente, il nulla che, ciononostante, deve divenire, non porta a un cominciamento radicale. In particolare, nell'ingiunzione al divenire che accompagna e sostiene la *Logica*, Althusser legge l'orrore che Hegel prova per il nulla, e Matthys il tradimento anticipato di ogni presa in carico dell'alterità come tale: potrebbe darsi che il nulla posto all'origine non sia altro che "lo stratagemma che permette all'Io di non aver mai a che fare realmente e irriducibilmente con l'altro"¹⁰. Si ritrova qui quell'orrore dell'Altro che Levinas identifica, all'inizio degli anni Sessanta, come l'insuperabile allergia congenita alla filosofia occidentale, e che la Francia della seconda metà del Novecento eredita nella forma di cantiere aperto di sperimentazione teorico e pratico. Spinoza non è, agli occhi del giovane Althusser, una opzione percorribile per salvaguardare la concretezza dell'altro, ma egli non è per questo incline ad affermare, con il giovane Marx, che sia proprio il regolamento di conti insufficiente con lo spinozismo a condannare Hegel a una logica del concetto vittima di un idealismo teologico più spinoziano che hegeliano. Al contrario, Althusser vede nella *Fenomenologia* un realismo assoluto, incomprendibile al di fuori del *Faktum* storico, dove "la storia reale che ha reso effettiva la circolarità compiuta del concetto è la stessa storia che la fa scoppiare, emergendo come un fuori non riassorbito né riassorbibile dal sistema hegeliano"¹¹. È quando la storia sconfessa il sistema hegeliano, che l'astuzia di Hegel inventa l'astuzia della storia: l'impossibilità di pensare il post Iena del 1806 segna la fine della storia *tout court*. Pur avanzando tali riserve, Althusser resta qui, come scrive Matthys, sulla soglia [*sur le seuil*] di una rottura filosofica con Hegel (e con il giovane Marx)¹², limitandosi a constatare che la rottura della circolarità impone la necessità di storicizzare il trascendentalismo kantiano, tornato dalla finestra del sistema hegeliano. Althusser avvia dunque la propria riflessione sul divenire della struttura senza per questo rifiutare né storicamente né filosoficamente la dialettica hegeliana, bensì sdoppiandola in una dialettica forte, che può essere pensata come verità, benché non sia la realtà presente, e in una dialettica debole, che si dà nell'immanenza di una storia sempre aperta. Si tratta, naturalmente, di

8 Cfr. Ivi, p. 58.

9 Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, tr. it. di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 442.

10 J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza*, cit., p. 79.

11 Cfr. Ivi, p. 91.

12 Ivi, p. 95.

una non soluzione, di fronte alla quale la voce del Matthys teoretico si alza, coniato la felice espressione di “agnosticismo pratico rispetto alla teologia umanista”¹³: c’è una validità di diritto della possibilità virtuale della fine della storia, corredata da una concettualità specifica, che Althusser, nel 1947, mette tra parentesi, in favore di una riflessione sul trascendentalismo: è necessario “produrre le categorie del trascendentale storico del nostro tempo, per metterle al servizio della trasformazione politica della struttura”¹⁴. Se a Hegel bisogna riconoscere il merito di aver posto la storia come totalità significativa, identità di natura razionale e natura della totalità umana, è nel Marx del *Capitale* che troviamo, scrive Althusser, la nostra analitica trascendentale. Con grande finezza di analisi, Jean Matthys sottolinea precisamente questa apertura, alla quale Althusser dedica le ultime nove pagine della tesi, individuando due approdi: il primo, sulla Scilla delle fonti, consiste nel datare già al 1947 il cambio di rotta dal giovane Marx al Marx del *Capitale*; il secondo, sulla Cariddi teoretica, sta nel definire l’eredità di Marx nell’impresa epistemologica di stabilire le categorie scientifiche contemporanee nella loro connessione con le categorie socio-economiche che le governano.

L’affresco Spinoza si complica a partire dal 1948. Lo studio, approfondito e ben ragionato, degli appunti di preparazione per l’*agrégation* sulle prima due parti dell’*Etica* e del quaderno sul quale Althusser annota quanto appreso dalle lezioni del filosofo marxista J.-T. Desanti, permette a Jean Matthys di intercettare un primo interesse nell’idea di struttura, che nasce dalla lettura diretta di Spinoza, mediata, questa volta, dal commentario di Robinson e dal metodo storico-critico di Delbos e Desanti, poi di Gueroult. La contingenza del concorso diviene occasione di riflessione, sul piano ontologico, sul rapporto tra sostanza e attributi e, su quello epistemologico, sulla critica al metodo e sulla valorizzazione del primo genere di conoscenza, con una attenzione particolare al tema dell’errore. Tuttavia, specifica Matthys, è nel decennio di silenzio su Spinoza che occorre trarre gli elementi fondamentali della possibilità, per lo stesso, di emergere nel pensiero di Althusser come grimaldello teorico. Detto altrimenti, è nella svolta politica del pensiero di Althusser che si danno le condizioni di un incontro non più contingente, bensì necessario, con Spinoza. Su invito dello stesso Desanti, Althusser si iscrive, sempre nel 1948, al Partito comunista francese, e nei primi anni Cinquanta si impegna nella lotta alla consacrazione dell’Hegel “maestro del pensiero borghese” in accademia – che fa il pari con la “revisione idealista” di Marx, in particolare per mano di Hyppolite. Matthys nota che è a questo punto che la separazione tra Hegel e Marx presentata nel 1947, diventa rottura [*la séparation devient coupure*]¹⁵. La rassegnazione che accompagna la dialettica forte di Hegel rischia di giustificare ogni revisionismo: è politicamente necessario sbarazzarsene. Ecco perché, nella “Lettera a Jean Lacroix” (1950-1951), Althusser combatte la tesi della coincidenza tra fine dell’alienazione e fine della storia in Marx, sostenuta da Hyppolite: la storia non è infatti, in Marx, l’alienazione dell’uomo, bensì prodotto dell’attività degli uomini in *condizioni determinate*. Condizioni che, ricorda Matthys, possono essere alienanti o alienate, ma sempre all’interno di una determinazione storica, dunque all’interno di una prospettiva incompatibile con la coestensione hegeliana tra storia e alienazione. L’invito a diffidare dell’omonimia del concetto di alienazione, distinguendo la natura metafisica di quella hegeliana dalla natura economica e politica

13 Ivi, p. 105.

14 Ivi, p. 112.

15 Ivi, p. 142.



della concezione marxiana, è solo il primo degli interventi sui quali Althusser si concentrerà negli anni successivi per segnare i contorni della “rottura epistemologica” tra Hegel e Marx, il cui scoglio finale sarà il rifiuto di ogni forma di umanismo¹⁶. Sulla stessa crina metodologica, l’ideologia innocua, intesa come ideale consolatorio che può coesistere con il pensiero scientifico, viene additata come agente nemico della storia e del processo di trasformazione, forma della coscienza immediata che imbriglia l’avvenire, incompatibile con l’ipotesi materialista della storia.

Nel primo libro di Althusser, *Montesquieu. La politica e la storia* (1959), un altro incontro fortuito si traduce in alleanza teorico-politica inaspettata. Nel 1957 infatti il programma per l’*agrégation*, che Althusser insegnava presso l’École Normale Supérieure, prevede l’approfondimento *Dello spirito delle leggi*. Nel filosofo di destra, Althusser trova gli strumenti per “una propedeutica necessaria all’intelligenza del pensiero di Marx”¹⁷: l’impossibilità politica di accettare l’ipotesi del contratto sociale¹⁸, inscindibile dall’ideologia borghese dalla quale prende le mosse, libera Montesquieu dai limiti di quella posizione teorica, permettendogli di elaborare una risemantizzazione della nozione di legge e una nuova teoria della totalità. Non solo: la nuova scienza di Montesquieu è un esempio di rigore metodologico, perché il “partito preso” non è una posizione politico-ideologica astratta, bensì quella assunta di fatto “nel campo di lotta, quale se lo rappresenta”¹⁹. In questo contesto, Spinoza non è assente, bensì, “invisibilizzato [...] ed esplicitamente rifiutato”²⁰, sebbene gli sia riconosciuto il progetto di una scienza della storia che si occupi dei rapporti umani come la fisica si occupa dei corpi fisici.

Fronte a questo secondo (e ultimo) disconoscimento di Spinoza, il lettore di Matthys attende giustizia dal terzo capitolo della monografia. Scatta però l’agguato: l’incontro fin qui preparato non è quello con Spinoza, bensì un appuntamento che si impone sincronicamente sull’ordine cronologico. È della teoria della lettura che Matthys si occupa nel suo terzo capitolo, e in particolare del passaggio dalla lettura immanente (esercitata, come si è visto, prima sulla pagina hegeliana, poi su quella di Montesquieu) alla lettura sintomale, dunque a una lettura consapevole della circolarità all’interno della quale si dà: “bisogna produrre una teoria dell’atto della lettura – e, per l’appunto, della lettura stessa come processo di produzione”²¹, di volta in volta, senza garanzie a priori. La produzione si contrappone qui innanzitutto a ogni epistemologia dell’*Anerkennung*: non nel riconoscimento, bensì nello strabismo di una doppia lettura, si dà la possibilità di smascherare la presunta immediatezza del dato, l’opacità del reale. La lettura sintomale, e che a ragione è stata definita “lettura filosofica”²², opera un movimento di sorvolo sulla lettura immediata, in misura di

16 La strada per la difesa del carattere scientifico del materialismo storico passa innanzitutto dall’affermazione secondo la quale “la scienza marxista non è in nessun senso ‘soggettiva’”, sebbene Matthys noti, a ragione, che negli anni Cinquanta c’è ancora una certa tolleranza per un umanismo in senso debole, o comunque ai riguardi dalla concettualità che l’accompagna. La critica radicale del 1953 riguarda l’umanesimo tragico, baluardo dell’interpretazione kojéviana di Hegel.

17 L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens*, in Id., *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 125.

18 Il “partito preso” di Montesquieu è infatti la monarchia feudale.

19 Cfr. R. Fanciullacci, *La presa di partito in filosofia. Sulla lettura althusseriana di Montesquieu*, in “Etica & Politica”, vol. XIX, 2017, 3, pp. 11-31, p. 25.

20 J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza*, cit., p. 177.

21 Ivi, p. 182.

22 Cfr. M. Turchetto, *Leggere non è semplice. Note sulla althusseriana “lettura sintomale”*, in “Aperture”, 6/7, 1999, pp. 95-116, in particolare p. 103.



individuare e valutare, accanto ai riferimenti espliciti, a quelli impliciti e ai rimandi interni, le assenze, il non detto nella scrittura di chi scrive. L'invisibilità non è ascrivibile al soggetto conoscente, bensì a punti ciechi della problematica teorica all'interno della quale quel discorso si dà, ai suoi non-oggetti: riformulare la domanda, significa allora liberare il campo di una risposta possibile. È proprio a partire da una riformulazione della "pratica teorica, radicalmente anti-empirista"²³, che Marx può offrire una lettura inedita degli economisti classici. Si tratta di un gesto spinoziano, che Marx e Althusser riprendono, e che consiste "nel leggere un testo rimanendo al suo interno *per* produrre una teoria e, al contempo, nel produrre una teoria *per* poter rendere intelligibile il testo, colmando il vuoto attraverso la produzione di una nuova problematica assente ma richiesta dal testo stesso"²⁴. Il doppio movimento è fondamentale: l'epistemologia althusseriana non si basa più sulla coppia oppositiva vero/falso, ma interiorizza la lezione spinoziana dell'errore come conoscenza inadeguata, imponendo un ripensamento dei rapporti complessi tra ideologia e scienza. Se l'ideologia deve senz'altro cedere il passo al concetto scientifico, la scienza, lungi dall'archiviarla, la contiene e la spiega, la trasforma e la complica. Il modello di riferimento è quello dell'immaginazione in Spinoza, insopprimibile primo genere di conoscenza: è una "realtà immaginaria irriducibile, che riempie una funzione pratica non rimpiazzabile"²⁵. Tale funzione è proprio quella di monito dell'opacità dell'immediato, del mondo vissuto, punto di partenza necessario e insufficiente della scienza. In un confronto serrato con la letteratura di riferimento, consapevole dei possibili fraintendimenti che una epistemologia anti-umanista provoca, Matthys specifica che tra i debiti più significativi contratti con Spinoza c'è proprio quello dell'illusorietà del soggetto come agente della storia: "il soggetto è quindi un *prodotto ideologico*: la categoria di soggetto è un *effetto* e una *realtà immaginaria*, non scientifica in quanto tale, ma *spiegabile scientificamente* e *operante praticamente*"²⁶. Coerentemente con quanto detto, i soggetti non possono quindi a loro volta essere accantonati come semplici errori o nulla di essere, ma devono essere pensati come effetti portatori di condotte morali e politiche.

Il quarto capitolo di Jean Matthys insiste sull'impossibilità di sovrapporre la proposta althusseriana a un processo dialettico, rilanciando implicitamente il ruolo che tale filosofia ha nel movimento di "disoccultamento dell'Altro". La doppia circolarità, dove la struttura ideologica individua un campo chiuso che la rende incapace d'autocritica, mentre la scienza apre in direzione di una circolarità produttiva, caratterizzata dalla "rottura continua", non è ridicibile al movimento dialettico perché permette al vero di sfuggire all'autoreferenzialità speculativa: non c'è continuità né omogeneità tra ideologia e scienza, la scienza si costituisce, producendo nuove conoscenze, attraverso una rottura che non viene poi conciliata, ma che permette al contempo di (ri)conoscere l'ideologia dalla quale emerge²⁷. Si tratta di un processo infinito e indefinito, in cui le conclusioni sono bandite dal tavolo dell'orizzonte delle acquisizioni possibili, e la cui posta in gioco è la possibilità di ripensare la funzione del sapere nel marxismo, in un difficile equilibrio, scrive Matthys, "da una parte, tra la tentazione di irrigidire la scienza marxista in dogma ossificato e, dall'altro, l'incantesimo vuoto de 'la pratica'"²⁸. Il sintagma "pratica teorica" si riferisce precisamente

23 J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza*, cit., p. 198.

24 Ivi, p. 206.

25 Ivi, p. 221.

26 Ivi, p. 229.

27 Cfr. ivi, p. 261.

28 Ivi, p. 269.

a questa ricerca. Nel rivendicarne l'autonomia, Althusser si spinge però verso un punto di non ritorno. Matthys sottolinea infatti, con grande acume, un punto taciuto dalla letteratura secondaria: Althusser si vede *de facto* costretto a rompere con il parallelismo, tesi al cuore del sistema di Spinoza. L'identità tra l'ordine della produzione delle idee e l'ordine della produzione dei corpi, garantita dall'unicità della loro causa, si rompe in Althusser in direzione di un "pluralismo senza riconciliazione"²⁹, conseguenza coerente di un materialismo portato fino alle sue estreme conseguenze, che non flirti più con garanzie metafisiche di sorta. Alla filosofia toccherà il compito di sutura tra la teoria e la politica:

In questo senso, Althusser rimpiazzerà il Dio di Spinoza con la filosofia; ma, in questo passaggio, l'"unione" tra la teoria e la pratica ha perso ogni carattere di garanzia immediata ed eterna nell'infinità della sostanza, a vantaggio di una unità sempre rischiosa, da produrre e da rettificare senza tregua nel corso delle diverse configurazioni prese dalla lotta di classe³⁰.

È nel capitolo successivo che Matthys trae le conseguenze di questo pluralismo materialista. Non si tratta, ben inteso, di ridurre ontologicamente la realtà alla materia, bensì di assumerne la complessità, di cui le pratiche ideologiche e teoriche fanno parte e all'interno della quale producono effetti. Resta da determinare il motore di questa produzione, il rapporto tra la causa e i suoi effetti. Matthys insiste allora sull'oscillazione all'interno della coppia presenza/assenza (rispettivamente nella *Vorstellung* e nella *Darstellung*), fondamentale per individuare, da una parte, l'assenza di un Soggetto reale della struttura e, dall'altra, l'immanenza della causa nei suoi effetti. Ancora una volta, l'opposizione concettuale non si risolve in una contraddizione, bensì in una moltiplicazione dei piani del discorso: per la coscienza ideologica, non c'è struttura, e il vuoto viene compensato da un Soggetto, un'Origine, una Fine; per la scienza invece, l'assenza reale di un soggetto della struttura non coincide con l'assenza di una causa strutturale nei suoi effetti, di cui occorre produrre la conoscenza rompendo con la coscienza immediata³¹. Se la pratica teorica è un processo necessario e interminabile, è proprio perché la rottura critica con la coscienza ideologica va costantemente ribadita attraverso la produzione di concetti che permettano di conoscere adeguatamente la complessità del reale. Attraverso la trasformazione della contraddizione hegeliana e il ripensamento del divenire storico, Althusser mostra il modo in cui la "macchina da guerra"³² spinoziana procede: la concezione materialista della totalità sociale non può accontentarsi della concettualità adottata innanzi a una totalità astratta, ideologica, semplice e chiusa; non si tratta però per questo di scartarla, bensì di ripensarla nell'orizzonte della scienza materialista, dunque di un processo senza Soggetto né Fine, di cui il negativo non è più motore imprescindibile e che non si muove più nell'omogeneità e nella continuità supposta di un'unica storia. Al vaglio della critica spinozista, Althusser trasforma il pensiero dialettico del negativo in un pensiero della "complessità surdeterminata, composta da istanze definite mediante la loro efficacia finita e relativa, ma reale e positiva, e capaci di rapporti differenziali di articolazione e di co-determinazione"³³. Nel materialismo althusseriano, il Soggetto

29 Ivi, p. 284.

30 Ivi, p. 293.

31 Cfr. ivi, pp. 306-307.

32 Espressione utilizzata da Warren Montag in riferimento al modo in cui Althusser schiera Spinoza in funzione anti-hegeliana. Cfr. W. Montag, *Between spinozists*, in *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Duke University Press, Durham-London 2013, pp. 73-100.

33 J. Matthys, *Althusser lecteur de Spinoza*, cit., p. 327.

storico immaginario lascia il posto a soggetti finiti e reali: non la storicità in generale, ma strutture storiche specifiche di modi di produzione e di formazioni sociali, la cui articolazione è determinata sul piano economico. Ecco che, dalla pratica teorica, emerge una pratica politica possibile: essenzialismo, finalismo e soggettivismo sono, ricorda Matthys, il freno, ciò che impedisce lo sviluppo storico della potenza di pensare e di agire delle masse³⁴.

L'ultimo capitolo di *Althusser lecteur de Spinoza* si concentra precisamente sulla messa alla prova etico-politica del teoricismo althusseriano: cosa c'è di emancipatorio nella scienza? Innanzitutto, la destituzione del soggetto-supposto-sapere in favore della "problematizzazione critica dei dati immediati della coscienza soggettiva"³⁵. Spinozianamente, un'idea vera è adeguata all'interno del processo stesso di conoscenza che la produce. Si tratta, per Althusser, di un processo necessariamente collettivo, basato non sulla trasmissione di contenuti ossificati e presunti veri, ma sull'esercizio senza fine del lavoro teorico attraverso la pratica teorica, come "strategia politica o modalità propriamente comunista della politica"³⁶. La filosofia veglia sul rischio dogmatico che sempre accompagna la scienza e su quello speculare dell'impotenza pratica in politica, operando non come cerniera, con pretesa di risoluzione, ma al contrario, come agente di complicazione. Va da sé che l'orizzonte di riferimento non è quello dello Spirito assoluto, bensì della finitudine. Con una espressione felice, Matthys ritiene che Althusser abbia elevato su "un livello quasi ontologico"³⁷ l'incapacità di dominare il campo eterogeneo e contraddittorio nel quale il marxismo si sforza di tracciare la propria via rivoluzionaria. Si tratta di un affondo contro ogni forma di soggetto sovrano, di impero nell'impero, matrice della coscienza infelice di una finitudine vissuta negativamente o, con il vocabolario dello psicanalista, antidoto contro il delirio immaginario di onnipotenza. Se l'ideologia è il discorso del proprio, la scienza è eterologia, impresa di conoscenza dell'altro a partire dalle condizioni eteronome del pensiero, di un *décalage* iscritto nella struttura del reale. Ma è davvero possibile pensare l'emancipazione di un soggetto o di una organizzazione politica all'interno di questo nodo, all'interno di quello che André Tosel battezza con l'espressione *comunismo della finitudine*? La risposta dell'ultimo Althusser sembra essere negativa, limitata alla formula aporetica del soggetto "tendenzialmente" de-assoggettato e, di conseguenza, di uno "Stato non-Stato". L'assenza di un soggetto produttivo fuori dall'orizzonte ideologico non impedisce però a Jean Matthys di sostenere la positività dell'insegnamento filosofico althusseriano per pensare l'emancipazione: "lo pseudo-soggetto della teoria [...] è una struttura pratica"³⁸, esperienza teorica collettiva. L'*emendatio intellectus* nella quale Althusser, sotto il segno di Spinoza, si impegna all'interno del movimento comunista, è un gesto filosofico senza garanzie di sorta, eppure necessario, affinché vi sia non già il programma per la trasformazione sociale da (e)seguire, bensì lo spazio per nuove maniere di pensare e agire. Questa l'istanza positiva che sopravvive, spinozianamente, nella critica, oltre le proprie condizioni di enunciazione; questa, per Matthys, la ragione per cui la proposta filosofica althusseriana non è l'ultima parola, bensì, marxianamente, il primo passo del processo di emancipazione.

34 Cfr. *ivi*, p. 337.

35 *Ivi*, p. 345.

36 *Ivi*, p. 348.

37 *Ivi*, p. 354.

38 *Ivi*, p. 376.

FREDRIC JAMESON DI MARCO GATTO

GIACOMO TARASCIO

Quella di Fredric Jameson è una delle figure più importanti del marxismo dalla metà del Novecento a oggi, nonché il più grande critico della cultura vivente. Il poliedrico pensiero jamesoniano si muove in una complessità riccamente composita e non riducibile a poche formule, basti vedere la varietà delle sue influenze o l'ampio spettro dei temi trattati che spaziano dalla critica letteraria alla teoria politica. Tuttavia, la figura di Jameson in Italia rimane ancora poco frequentata rispetto alla sua presenza internazionale, pur se si registra un'accresciuta attenzione nell'ultimo quindicennio.

In questo quadro Marco Gatto torna sulla figura di Jameson¹ ripercorrendone tutta l'opera in un volume accessibile e ugualmente denso, nel quale tutti i nodi teorici vengono sistematizzati all'interno di uno sguardo complessivo. Il lavoro di Gatto ha il pregio della chiarezza, frutto di un accurato lavoro mai didascalico ma svolto con intelligenza e intuito – come dice lo stesso Jameson nella prefazione che apre e impreziosisce il volume. Quello che l'autore ricostruisce è il profilo di un intellettuale enciclopedico che mira alla “totalità” mantenendosi privo di qualsiasi autoreferenzialità, in quanto una riflessione che si fa militanza “ha bisogno di aggredire e affermare l'esistente senza sconti o resti”². Una totalità, dunque, che investe la posizione dell'intellettuale oltre l'apparato categoriale in un mondo in costante trasformazione. È in questo senso che Jameson si deve considerare un teorico della transizione, nella misura in cui il suo “slittamento” (*slippage*) consente di coglierne la coerenza concettuale all'interno di un vasto arco temporale e in ogni meandro culturale. Fra i meriti di Gatto vi è proprio quello di comporre una efficace guida del pensiero jamesoniano, disegnandone un progetto di scrittura attraverso la formula *The Poetics of Social Form* che culmina nelle principali opere degli anni Novanta.

In questo percorso il primo passo – e primo termine chiave – è quello di dialettica, che il giovane Jameson dagli anni Sessanta articola come processo di costruzione e comprensione della realtà, di contro al panorama culturale americano dominato dall'empirismo e dal positivismo logico. Il solco in cui si forma Jameson – sulla scia di Jean-Paul Sartre e di Erich Auerbach – è quello della razionalità dialettica e critica, nel quale proprio la dialettica viene concepita “come strumento allegorico di conoscenza che assorbe, ma non

1 M. Gatto, *Fredric Jameson. Neomarxismo, dialettica e teoria della letteratura*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

2 Id., *Fredric Jameson*, Futura, Roma 2022, p. 19.

neutralizza, la materia concettuale di qualsivoglia esperienza teorica precedente”³. Questa dialettica, che racchiude la rilettura critica che Jameson fa della tradizione nell’hegelo-marxismo, fa i conti con una continua transizione che sposta qualsiasi concetto e ne può mutare i presupposti di partenza. Sotto una tale luce, la lettura dialettica dei fenomeni culturali deve far emergere le relazioni che essi intrattengono con una storia che li contiene e li surclassa. Dunque un processo diacronico che secondo Jameson – in *Marxism and Form* (1971)⁴ – produce un dinamismo tale da abolire l’illusione dell’autonomia dei fenomeni in favore della loro dissoluzione in un orizzonte più ampio, delineando così quella totalità per la quale l’oggetto culturale “si presenta nella sua base materiale e nella sua piena storicità”⁵.

Quanto appena tratteggiato porta a un ulteriore ampliamento della traiettoria jamesoniana in *The Political Unconscious* (1981)⁶, dove il marxismo si afferma come correttivo dei codici interpretativi che richiamano una presunta autonomia. Qui la dialettica, traspunta nel metacommentario⁷, ha la funzione di convogliare le interpretazioni parziali in una dimensione più vasta e dinamica della consapevolezza storica, smascherandone le pulsioni antidialettiche e antistoriche. Allo schema interpretativo si lega il metodo dell’“analisi ideologica”, con il quale Jameson demistifica e smaschera le “ragioni profonde e apparentemente invisibili” (p. 53) degli altri codici che, tuttavia, vedono conservata la loro validità. A questa prima dimensione metodologica Jameson ne affianca una seconda che oltrepassa lo schema struttura-sovrastuttura per giungere a una teoria del testo come atto ideologico in sé e per sé, dunque non semplice riflesso di condizionamenti esterni ma esperienza di acquisizione storica. Infine, la terza direzione che prevede la valorizzazione del concetto di totalità, nel quale codificare l’ermeneutica dei piani di analisi e intersecarli con l’eteronomia costitutiva del testo.

Si giunge così al fondamentale *Postmodernism* (1991)⁸, nel quale Jameson, pur mantenendo l’approccio materialistico e totalizzante, articola il tentativo di analizzare un cambio epocale che si pone come transizione in atto. Si tratta di uno dei temi ricorrenti dell’analisi marxista tradizionale che, tuttavia, Jameson svolge attraverso lenti rinnovate e con l’ambizione di “mostrare che nell’anatomia della postmodernità sia contenuta la chiave per l’autonomia della modernità” (p. 86). Per Jameson la postmodernità è innanzitutto un periodo storico che designa l’ultimo stadio del modo di produzione capitalistico, affrontato nel suo carattere globale oltre che multinazionale e “colto nella sua complessiva processualità e in un’ottica appunto totalizzante” (p. 89). La postmodernità diviene così un termine onnicomprensivo che designa, da un lato, la radicalizzazione delle istanze capitalistiche moderne e, dall’altro lato, la fine della modernità e dei suoi fattori di emancipazione che si presenterebbero falliti. In questo quadro il postmodernismo assume il carattere di *dominante culturale*, “l’insieme di rappresentazioni e atti

3 Ivi, p. 25.

4 F. Jameson, *Marxismo e forma. Teorie dialettiche della letteratura nel XX secolo*, Liguori, Napoli 1975.

5 M. Gatto, *Fredric Jameson*, cit., p. 34.

6 F. Jameson, *L’inconscio politico. Il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, Garzanti, Milano 1990.

7 Il metacommentario consiste in un’operazione metateorica di “commento sul commento”, nel senso di una riflessione metodologica sulle modalità di analisi. Il metacommentario smaschera le pretese di universalità dei metodi portandoli sul piano storico-filosofico, dove il marxismo si candida a orizzonte comprensivo ultimo.

8 F. Jameson, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007.

simbolici rispondenti a una logica culturale che si esplica sul piano dell'immaginario e dell'ideologia" (p. 90). In questa direzione si può affermare come la relazione tra post-modernità e postmodernismo sia la versione aggiornata di quella tra struttura e sovrastruttura: ha qui origine una "culturizzazione della realtà" che dilata la sovrastruttura fino a confondersi nella struttura, generando l'illusione di una totalizzazione culturale onnipervasiva. La cultura permea così tutti gli spazi del sociale e dell'economico, rivelando come il postmoderno sia più ideologicamente sistemico di quanto appare: proprio questa dissimulazione strategica che si presenta come frammentata non può che mettere a dura prova il metacommentario marxista.

A cavallo dei due secoli, per circa un trentennio, segue in Jameson la necessità di un momento di sistematizzazione e di confronto con i profili di riferimento. Frutti di questo processo sono *Late Marxism* (1990)⁹ su Adorno e la dialettica, *Brecht and Method* (1998)¹⁰ e *The Benjamin Files* (2020)¹¹. All'interno dello stesso arco di tempo l'interesse jamesoniano per l'utopia confluisce in *Archaeologies of the Future* (2005)¹², nel quale si rivela l'urgenza politica del discorso utopico. Jameson indica come la presunta inevitabilità del capitalismo si alimenti della convinzione che non esistono scelte politiche al di fuori del neoliberismo, né che vi possa essere altro sistema sociale – tesi della quale è debitore Mark Fisher¹³. La fine dell'utopia, ovvero uno dei caratteri portanti del postmodernismo, assume così la stringente totalizzazione del qui e ora che neutralizza ogni spinta o ideale verso un altrove migliore. È dunque necessario tenere vivo il discorso sull'utopia per non vedere chiudersi le alternative verso totalità differenti, in quanto non si può "immaginare un qualsiasi cambiamento fondamentale nella nostra società che non si sia dapprima annunciato liberando visioni utopiche come tante scintille dalla coda di una cometa"¹⁴. Sul piano dell'interpretazione politica del testo letterario Jameson afferma come "l'aspetto più rivelatore non è quanto si dice ma quanto non si può dire, quanto non si lascia catturare dall'apparato narrativo"¹⁵. In tal senso bisogna distinguere tra il testo programmaticamente utopista e la pulsione utopica nascosta, ovvero un piano dissimulato ma che proietta verso un territorio sociale inesplorato. Il testo utopico si rivela un atto simbolico che proietta sul piano della storia sociale uno scontro tra diverse temporalità¹⁶.

Giungendo alla fase più attuale dell'elaborazione jamesoniana si registra la continuità negli assi principali, ma con una collocazione che ambisce a decodificare le svolte e i cambi di paradigmi prodotti dall'egemonia della dominante culturale postmodernista. Muovendosi sulle linee temporali che si intersecano tra realismo, modernismo e postmodernismo, Jameson adotta una rappresentazione dialettica e temporale che implica un'ottica conflittuale. Attraverso questo approccio è possibile cogliere i residui reciproci fra le epoche, nonché le loro possibilità ideologiche ed egemoniche. In questa direzione *A Sin-*

9 Id., *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, manifestolibri, Roma 1994.

10 Id., *Brecht e il metodo*, Cronopio, Napoli 2018.

11 Id., *Dossier Benjamin*, Treccani, Roma 2022.

12 Id., *Il desiderio chiamato Utopia*, Feltrinelli, Milano 2007.

13 Cfr. M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero, Roma, 2018.

14 F. Jameson, *Il desiderio chiamato Utopia*, cit., p. 11.

15 Ivi, p. 12.

16 È da sottolineare come anche Gramsci nel paragrafo 7 del Quaderno 25 si chiede se la letteratura utopistica, alla luce del suo carattere indeterminato, possa essere intesa come sintomo di profondi rivolgimenti politico-sociali. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, pp. 2290-2293.

gular Modernity (2002)¹⁷ radicalizza le tesi di *Postmodernism*, ponendosi sul piano della filosofia della storia per riflettere sulla periodizzazione e sullo statuto delle categorie ermeneutiche. La riscoperta della periodizzazione si fa necessaria di fronte a un'epoca caratterizzata dal venir meno della capacità di pensare storicamente, dove la postmodernità "si presenta come la neutralizzazione dell'impulso storico che è alla base di qualsiasi narrazione" (p. 144). Jameson si riferisce in particolare modo all'eterno presente della postmodernità, dove ritornano istanze conoscitive e modalità di rappresentazione tipicamente moderne che si presentano come sostitutive del presente: è il caso del ripristino dell'etica in filosofia e del rinnovato interesse per l'estetica, ma anche – in un senso più politico, come evidenzia Gatto – del ritorno dei fascismi. Jameson indica i ritorni storici non solo come insiti nell'idea di modernità, ma come un preciso atto di eliminazione e sostituzione di paradigmi narrativi precedenti. Dunque, la periodizzazione fa emergere una logica più profonda che, dietro le parvenze di moderno nella postmodernità, mostra le dinamiche e contraddizioni dalle quali possono scaturire le alternative in termini di rinnovamento del pensiero e di strumenti di indagine.

Quanto descritto appena sopra sottende il ripensamento che Jameson compie nei confronti della dialettica, pensata *del e nel* postmoderno. Si tratta questa di una dialettica vista in termini utopici, come una modalità di pensiero del futuro: in altri termini, un pensiero che "si colloca in uno spazio sempre nuovo, mettendo in moto una temporalità che altrimenti risulterebbe bloccata" (p. 150). La riattivazione della dimensione temporale operata dalla dialettica svela una costruzione in atto e non più statica, riportando a galla la pratica metacommentariale.

In conclusione, si deve sottolineare ancora una volta la capacità di Gatto nell'adentarsi in una bibliografia ricchissima e in un pensiero dalle molteplici ramificazioni, restituendone una mappatura ampia e ragionata. Allo stesso tempo, Gatto non si limita al ruolo di cartografo dei concetti, ma li mette in tensione e ne interroga gli slittamenti per coglierne, gramscianamente, il ritmo del pensiero e metterli in funzione della critica politica più attuale. Questo meritorio libro, ulteriormente arricchito di vari apparati e bibliografie, va a porsi così come una risorsa necessaria per qualsiasi nuovo studio riguardante il pensiero jamesoniano.

17 F. Jameson, *Una modernità singolare. Saggio sull'ontologia del presente*, Sansoni, Milano 2003.



*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2023
da Geca Industrie Grafiche – San Giuliano Milanese (MI)*