

Lukács a ritroso

a cura di Giorgio Cesarale, Anna Nutini,
Salvatore Tinè

Quaderni 24
Materialisti
2025

Direttore: Vittorio Morfino

Direttore responsabile: Caterina Orsenigo

Coordinatore scientifico: Giacomo Clemente, Gianluca Pozzoni

Segretario di redazione: Anna Nutini

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

Comitato scientifico: Étienne Balibar, Giorgio Bertolotti, Armando Boito, Silvana Borutti, Gian Mario Bravo †, Giuseppe Cacciatori †, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini †, Ugo Fabietti †, Roberto Finelli, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi †, Stefano Petrucciani, Alberto Postigliola †, Paolo Quintili, Maurizio Ricciardi, Natalia Romé, Silvano Tagliagambe, André Tosel †, Francesco Toto, Maria Turchetto, Charles T. Wolfe

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

Tel. 02-64484825

Fax. 02-66484805

Email: quadernimaterialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe

Numero 24 (2025)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

ISSN: 1972-3792

ISSN (digitale): 2385-0167

Isbn (print): 9791222330464

This is an open access review distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY-NC-ND 4.0).

2025 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

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

INDICE

LUKÁCS A RITROSO

SAGGIO INTRODUTTIVO

IL LUNGO SOGGIORNO DI GYÖRGY LUKÁCS

Anna Nutini

11

IL COMPLESSO RAPPORTO DEL MARXISMO LUKÁCSIANO CON LA NATURA

ALCUNE RIFLESSIONI A PARTIRE DA *CODISMO E DIALETTICA*

Stefania Achella

25

IL CONCETTO DI “NEGAZIONE” IN *PER L’ONTOLOGIA DELL’ESSERE SOCIALE*
DI LUKÁCS

Giorgio Cesarale

39

REALISMO SENZA MATERIALISMO

GYÖRGY LUKÁCS INTERPRETE DI NICOLAI HARTMANN

Matteo Gargani

55

RIVOLUZIONE E TRANSIZIONE NEL PENSIERO DI LUKÁCS

Salvatore Tinè

75

LEITMOTIVE DELLA TEORIA POLITICA DI GYÖRGY LUKÁCS

SULLA CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ DELLA FILOSOFIA LUKÁCSIANA
DELLO STATO

Rüdiger Dannemann

93

DOCUMENTI

INTERVISTA A CHANTAL JAQUET

Margherita Bovo, Giulia Muccioli, Elia Pupil, Paola Santoro 111

ARCHIVIO

LOTTE O STRUTTURE?

ALTHUSSER, POULANTZAS, FOUCAULT E LA NASCITA DELLO STATO MODERNO
Alberto Destasio 123

SUL MATERIALISMO LEOPARDIANO: UNO SGUARDO ALLE *OPERETTE MORALI*

Gaspare Polizzi 149

UNE COUPURE HISTORIOGRAPHIQUE

ERNESTO DE MARTINO E LA TEMPORALITÀ PLURALE
Gianpaolo Cherchi 173

CONTRO L'ORTODOSSIA: STORICITÀ E TEMPORALITÀ MULTIPLE IN MARX

Raffaele Maria Campanile 189

POLITICA, QUEL PICCOLO SUPPLEMENTO

Esteban Domínguez Di Vincenzo 209

LA TEORIA DELL'IDEOLOGIA IN COLETTE GUILLAUMIN

I. PENSARE L'IDEOLOGIA RAZZISTA

Didier Contadini 227

RECENSIONI

CONTRADDIZIONE SI DICE IN MOLTI MODI

RIFLESSIONI A PARTIRE DA *ARISTOTELE*, *MARX*, *LA CONTRADDIZIONE* DI CARLO NATALI
Sebastiano Taccola 253

LA BATTAGLIA DELLE IDEE. IL PARTITO COMUNISTA ITALIANO E LA FILOSOFIA NEL SECONDO DOPOGUERRA, A CURA DI MATTEO CAVALLERI E FRANCESCO CERRATO

Emanuele Lepore 265

UNA MEDITAZIONE SPINOZISTA

LO YOGA DI SPINOZA DI ANDREA SANGIACOMO

Andrea Moresco 269

NOTA EDITORIALE

Il 4 gennaio 2025 è morto Mario Cingoli. Nel corso degli anni Ottanta e Novanta, Cingoli è stato professore di Storia della filosofia politica presso il Dipartimento di Filosofia della Statale di Milano, poi fino alla pensione ha insegnato Storia della filosofia nel Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa” della Bicocca. Allievo di Mario Dal Pra, è stato un importante studioso in primo luogo di Marx, ma anche di Hegel, di Giulio Preti e di Sebastiano Timpanaro. Il suo marxismo, espresso nel modo più netto nel suo libro *Marxismo, empirismo, materialismo*, è costituito da una sintesi originale delle posizioni di questi due ultimi studiosi. L’idea dei “Quaderni Materialisti” affonda le radici negli anni della “Pantera”, quando alcuni suoi studenti avevano fondato il gruppo “Studi materialisti” con l’obiettivo di raccogliere la bandiera del materialismo dal fango in cui era finita, calpestata in quegli anni per effetto di mode heideggeriane e deboliste. A Cingoli naturalmente l’idea piacque, al punto che la rilanciò nel piccolo gruppo che ruotava attorno alla cattedra di Storia della filosofia politica della Statale: Stefano Bracaletti, Claudio Lucchini, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Vittorio Morfino, Luca Pinzolo, Marco Vanzulli, Ferdinando Vidoni presero parte al processo costituente. Il percorso non fu breve; Cingoli era persona riflessiva e prudente, amava valutare ogni aspetto con estrema calma, frenando i nostri acerbi entusiasmi. Dopo numerose riunioni e discussioni giungemmo a decidere un titolo: che ci dovesse essere la parola “materialismo” era sempre stato fuori discussione, fu proprio Cingoli a scegliere “Quaderni”, ci piace pensare in onore delle due più grandi riviste italiane del Novecento, “Quaderni rossi” e “Quaderni piacentini”. I primi numeri uscirono per i tipi di una casa editrice, le Edizioni Ghibli, fondata da alcuni suoi allievi: Mino Chamla, Vanni Cicchinelli, Aurelia Delfino, Vittorio Morfino. Per il tempo in cui durò questa esperienza editoriale, “Quaderni Materialisti” uscì per le Edizioni Ghibli, per poi passare a Mimesis per i cui tipi è pubblicata fino a oggi. Mario Cingoli è stato direttore di “Quaderni Materialisti” per poco meno di venticinque anni, durante i quali è stato capace di coniugare l’ispirazione materialista con una grande curiosità intellettuale e un inflessibile rigore che si esercitava tuttavia con dolcezza, ma soprattutto con una passione politica comunista che certo si manifestava in lui sotto il segno della pacatezza e della modestia, ma di cui si poteva sentire tutta la forza, una forza che nessun evento contrario avrebbe potuto domare. È questa ferma passione che ha raccolto intorno a lui i giovani studenti di allora; si tratta ora di essere fedeli ad essa e di saperci mostrare “degni dei sogni della nostra giovinezza”.

La redazione

LUKÁCS A RITROSO

SAGGIO INTRODUTTIVO

IL LUNGO SOGGIORNO DI GYÖRGY LUKÁCS

ANNA NUTINI

“Per colui che se ne occupa da storico dialettico, queste opere integrano la loro preistoria come la loro storia successiva: una storia successiva grazie alla quale anche la preistoria si rivela coinvolta in un costante movimento.”

W. Benjamin, *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico*¹

I.

Nel maggio del 1925 Walter Benjamin riferiva all'amico Gershom Scholem di aver trovato conforto alle delusioni causate dalla “dolorosa collisione dei [propri] progetti letterari ed economici” in due volumi di recente pubblicazione: “Nell'elenco dei libri letti che compilo dalla maturità mi avvicino al numero giubilare di mille. Le ultime tappe sono state: *La montagna incantata* di Thomas Mann, *Storia e coscienza di classe*, una straordinaria raccolta di scritti politici di Lukács”².

Quattro anni più tardi, a testimonianza dei duraturi effetti di questa folgorazione, su “Die literarische Welt” compariva un articolo recante il significativo titolo *Bücher, die lebendig geblieben sind* (*Libri che sono rimasti attuali*)³, in cui il pensatore berlinese confermava il proprio apprezzamento per gli incandescenti saggi redatti da Lukács durante la rivoluzione ungherese, ma, soprattutto, ne intuiva il futuro straordinario impatto sulla cultura marxista e su ampie regioni del pensiero novecentesco⁴. *Storia e coscienza di classe*, ora ascrivito da Benjamin in maniera decisamente disinvolta al campo del-

1 W. Benjamin, *Eduard Fuchs. Il collezionista e lo storico*, in *Opere complete*, vol. VI, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2004, p. 468.

2 Id., *Lettere 1913-1940*, a cura di G.G. Scholem, Th.W. Adorno, Einaudi, Torino 1978, p. 118. Si tratta di un accostamento sbalorditivo se si considera il dibattito, ben ricostruito da Michael Löwy, sulla possibilità che Thomas Mann si sia ispirato proprio a Lukács per costruire il controverso personaggio di Leo Naphta. Cfr. M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács 1909-1929*, La salamandra, Milano 1979, pp. 57-66.

3 W. Benjamin, *Libri che sono rimasti attuali*, in *Opere complete*, vol. III, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, pp. 270-271.

4 Nel già menzionato volume di Löwy è possibile rinvenire una mappatura dell'influenza del libro su un insieme di autori di cui colpisce l'eterogeneità. Cfr. M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari*, cit., p. 202.

l'“economia”⁵, veniva qui definito “la più organica e serrata opera filosofica della letteratura marxista”⁶.

La conferma benjaminiana della *Lebendigkeit* dell'opera risulta tanto più significativa se si tiene conto dell'angolatura in cui essa veniva rivendicata. È il maggio del 1929, vero e proprio crinale in cui, mentre sono ormai esaurite le spinte rivoluzionarie che avevano scosso l'Europa all'indomani del primo conflitto mondiale, si affermano i regimi fascisti. Di lì a poche settimane, la crisi del '29 avrebbe compromesso i fragili equilibri internazionali raggiunti alla fine degli anni Venti. In questo scenario il pensatore berlinese individuava, in particolare, l'unicità del primo compiuto lavoro marxista di Lukács nella “sicurezza con cui [egli] ha visto come la situazione critica della filosofia esprima la situazione critica della lotta di classe, e come l'ormai matura rivoluzione concreta sia l'assoluta premessa, anzi l'assoluta esecuzione e l'ultima parola della conoscenza teoretica”⁷.

Benjamin si impegnava così a mettere in salvo quelli che, dall'angolo visuale della Germania weimariana, in cui i molteplici livelli della crisi si manifestavano in modo assai aspro, apparivano gli ingredienti più preziosi del marxismo lukácsiano – ingredienti che, a differenza delle inefficaci riposte che la socialdemocrazia aveva elaborato, soltanto potevano essere all'altezza delle sfide che quella stessa crisi presentava: la lotta di classe, l'attualità della rivoluzione, l'impossibilità di rinunciare al nesso fra teoria e prassi. I successivi lavori di Benjamin, anche in tempi oscuri⁸, non avrebbero cessato di intrattenere con il lavoro di Lukács un profondo legame che riemerge con forza nell'ultimo lavoro benjaminiano, le tesi *Sul concetto di storia*⁹. Ancora nel 1940 il recupero dei temi lukácsiani da parte di Benjamin, proprio in virtù della sua *Ungleichzeitigkeit*, è il segno di una fedeltà alla causa della rivoluzione immune alle seduzioni di ogni forma di *Kulturpessimismus*¹⁰.

II.

La lungimiranza di Benjamin si manifestava, tuttavia, anche nelle righe conclusive della recensione di *Storia e coscienza di classe*, in cui non si esitava a riconoscere nella “pubblica polemica contro quest'opera che è stata promossa dalle istanze del partito comunista sotto la guida di Deborin” la prova della “sua importanza e portata”¹¹. Con

5 W. Benjamin, *Libri che sono rimasti attuali*, cit., p. 270.

6 Ivi, p. 271.

7 *Ibidem*.

8 Cfr. B. Brecht, *Nei tempi oscuri e Ai posteri*, in *Poesie politiche*, Einaudi, Torino 2014, pp. 193, 277.

9 A tale proposito, si rimanda agli studi più recenti di Löwy e, in particolare, a *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Ombre corte, Verona 2022, pp. 110-111.

10 L'espressione *Ungleichzeitigkeit* è centrale nel pensiero di Ernst Bloch. Cfr. R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2022, p. 30. Bodei qui sottolinea che il termine venne usato da Bloch per la prima volta nella recensione a *Storia e coscienza di classe*. Cfr. E. Bloch, *Attualità e utopia. “Storia e coscienza di classe” di Lukács*, in E. Bloch et al., *Intellettuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 148-167. Si noti che sarà proprio questa recensione ad attirare l'attenzione di Benjamin per la raccolta di saggi del pensatore ungherese.

11 W. Benjamin, *Libri che sono rimasti attuali*, cit., p. 271. La polemica era, del resto, stata già prevista da Ernst Bloch proprio nella recensione appena menzionata.

questo conciso ma pregnante commento Benjamin preconizzava così il profilo degli accesi contrasti che avrebbero accompagnato la diffusione non soltanto del capolavoro di Lukács, ma anche, più in generale, di molti dei successivi interventi e lavori del pensatore ungherese.

L'attenzione alla *Rezeptionsgeschichte* – specie nella sua specifica interpretazione benjaminiana, in cui quella viene sottratta al ruolo di corollario in cui è solitamente derubricata per essere reimmessa nella sua dimensione politica¹² – può, quindi, rappresentare un prezioso strumento con cui ripercorrere gli snodi della storia della fortuna del capolavoro giovanile di Lukács e, più in generale, dell'opera del pensatore ungherese. Benjamin, del resto, individua precisamente l'“importanza decisiva della ricezione” nella sua capacità di fungere da antidoto proprio al “processo di reificazione” che un'opera subisce¹³, laddove l'impiego di questo termine, la cui longeva centralità all'interno del pensiero marxista va indubbiamente ricondotta proprio a Lukács¹⁴, costituisce una sorta di ulteriore convalida della proposta che qui si avanza, di per sé legittimamente e doverosamente applicabile, in prospettiva marxista, a qualsivoglia prodotto culturale¹⁵.

Per quanto riguarda nello specifico la raccolta di saggi che sancì una decisiva svolta dell'“apprendistato” di Lukács al marxismo¹⁶, se da un lato l'impatto dell'opera fu così ampio che risulta quasi impossibile circoscriverne i confini, è anche vero che essa rimase al centro di prolungate discussioni, spesso in qualità di bersaglio polemico. Non solo, infatti, la *Lukács-Debatte* occupò il decennio immediatamente successivo alla pubblicazione del libro¹⁷, ma l'opera tornò al centro di discussioni che, in mutate forme, ancora si riaccessero nella seconda metà del Novecento, intrecciandosi alle sfide aperte da grandi svolte storiche – avvento della guerra fredda; XX Congresso del PCUS e insurrezione ungherese; movimento del '68; anni del riflusso. In occasione di questi passaggi la risorta *Lukács-Debatte* venne pertanto a declinarsi all'interno delle specifiche dinamiche che caratterizzavano i vari contesti politico-geografici e il nome del pensatore ungherese giocò un ruolo di tutto riguardo – anche *in absentia* – in stretta connessione allo stato di salute che in occasione di tali tornanti epocali attraversavano la cultura marxista e la sua presa politica.

12 Cfr. W. Benjamin, *Eduard Fuchs*, cit., pp. 466-502.

13 Ivi, p. 479.

14 Cfr. G. Lukács, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, in *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1974, pp. 107-275.

15 Lungi dall'avanzare la pretesa di fornire in questa sede un quadro compiuto della storia della ricezione del pensiero lukácsiano – come ha sottolineato Rudiger Dannemann “un'impresa del genere rappresenta un progetto di portata e complessità estremamente vaste”, che necessita “uno sforzo di squadra interdisciplinare” – si ritiene utile nondimeno formulare un invito a considerare come le svolte, “le fratture e le asincronie” della ricezione di Lukács consentano di riflettere sulle implicazioni generate, in alcuni contesti, dal nesso fra la storia del marxismo e la maggiore o minore fortuna conosciuta dal lavoro del pensatore ungherese. Cfr. R. Dannemann, *Umwege und Paradoxien der Rezeption. Zum 50. Todestag von Georg Lukács*, in “Z”, vol. 126, 2021, pp. 97-109. In questo contributo Dannemann propone una efficace sintesi, aperta a ulteriori aggiornamenti, delle tappe fondamentali della ricezione dell'opera lukácsiana nel marxismo occidentale e nell'ambito della teoria critica, a cui rinviamo. Le traduzioni delle brevi citazioni di questo contributo presenti in questa nota sono mie.

16 G. Lukács, *Prefazione*, in *Storia e coscienza di classe*, cit., p. VII.

17 Per una meticolosa ricostruzione di questa vicenda si veda il volume: E. Bloch *et al.*, *op. cit.*, Milano 1977.

III.

La sovradeterminazione che ha accompagnato la ricezione di Lukács fu, del resto, anche il precipitato della consacrazione decisiva che avvenne nel 1955, quando Merleau-Ponty individuò nel pensatore ungherese, e segnatamente nel Lukács di *Storia e coscienza di classe*, il padre del “marxismo occidentale”¹⁸. L’attribuzione dell’atto fondativo di quello che si presenta in realtà come un assai variegato spettro di correnti del pensiero marxista, sulla cui coesione, tanto in senso sincronico quanto in senso diacronico, si è ampiamente discusso¹⁹, se da un lato contribuì indubbiamente a far conoscere il pensiero di Lukács, ebbe dall’altro anche come conseguenza quella di aggiungere un’ipoteca che da allora accompagnò il nome del filosofo ungherese. Essa si contese da allora il primato con un ulteriore impegnativo investimento di cui il lavoro di Lukács fu reso oggetto, ossia quello risultante dall’etichetta, del resto strettamente connessa alla stessa definizione di “marxismo occidentale”, di “marxismo hegeliano”, che ha accompagnato la ricezione della prima opera marxista di Lukács e, seppur in mutate forme, anche la diffusione della sua successiva produzione²⁰. Ne discende un quadro da cui è possibile evincere la portata non solo teorica, ma anche storica e politica, con cui questioni quali il rapporto Hegel-Marx e la definizione dell’eredità marxiana abbiano potuto permeare la *Rezeptionsgeschichte* della produzione lukácsiana²¹. Lo studio ancora incompiuto di quest’ultima, come si cerca di mettere in luce in questa sede, reca dunque non poche tracce delle vicende alterne della cultura marxista europea ed extraeuropea e dei posizionamenti dei partiti e dei movimenti che a essa si sono richiamati.

Solo pochi anni dopo che la fase più acuta del dibattito su *Storia e coscienza di classe* si era esaurita, infatti, negli anni Trenta il nome del filosofo ungherese fu al centro della

18 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, a cura di D. Scardo, Mimesis, Milano 2009.

19 Risulta in questa sede impossibile addentrarsi nel complesso dibattito sul significato e sulla legittimità della categoria “marxismo occidentale”, che si è aperto a seguito del lavoro di Perry Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977. Può, però, giovare segnalare la possibilità di individuare due accezioni, meno o più capienti, del termine “marxismo occidentale” per mettere in rilievo le loro implicazioni all’interno della cultura marxista, anche per quanto riguarda il contesto italiano. Cfr. N. Abbagnano, *Il “marxismo occidentale”*, in *Storia della filosofia*, vol. VI, *Il pensiero contemporaneo: dagli sviluppi del Marxismo allo Strutturalismo*, Gruppo editoriale l’Espresso, Roma 2006, pp. 10-14. Sui limiti di una definizione ampia di “marxismo occidentale” si veda anche G. Gambaro, *Il marxismo tra filosofia e sociologia. Lukács e Gramsci critici di Bucharin*, in G. Rametta (a cura di), *György Lukács. Cento anni di Storia e coscienza di classe*, DeriveApprodi, Roma 2024, pp. 105-106 nota 5. Un esempio dei problemi generati dall’equazione fra *Storia e coscienza di classe* e l’atto di nascita di un indirizzo così variegato come quello di “marxismo occidentale” è stato ben messo in evidenza da Löwy in riferimento all’imbarazzo di Merleau-Ponty nel conciliare questa paternità con il leninismo di Lukács. Cfr. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari*, cit., p. 223.

20 Come ha sottolineato ancora Löwy, tale ascrizione ha implicato un dibattito assai animato volto a identificare quale fosse il più autentico “precursore” di Marx. Cfr. ivi, p. 215. La discussione ha in parte oscurato un’analisi più ravvicinata della lettura lukácsiana di Hegel. Si veda in merito il recente saggio di Roberto Morani *Marxismo hegeliano e rifondazione della dialettica* per una approfondita disamina critica di questo snodo (cfr. R. Morani, *Marxismo hegeliano e rifondazione della dialettica* in Id. (a cura di), *Lukács in questione. “Storia e coscienza di classe” cento anni dopo*, Orthotes, Napoli 2024, pp. 69-114).

21 Mi sembra utile a questo proposito non perdere di vista il complesso quadro dell’hegelismo del Novecento. Cfr., a tale proposito, S. Achella, *Lukács e l’hegelismo del Novecento*, in S. Danzilli et al. (a cura di), *Lukács e la dialettica*, La Città del Sole, Napoli-Potenza 2024, pp. 109-127.

vigorosa discussione sull'espressionismo che coinvolse Bloch, Brecht, Adorno e Benjamin e che solo apparentemente era riconducibile a questioni di natura *stricto sensu* estetiche²². La inattuale posizione di Lukács all'interno del dibattito in veste di difensore della *Totalität* contro la *Unterbrechung* contribuì a generare una diffidenza verso la produzione dell'ungherese successiva al capolavoro giovanile²³ – circospezione che venne consolidata, quando non si tramutò in vero e proprio rigetto²⁴, quando apparvero, rispettivamente nel 1948 e nel 1954, *Il giovane Hegel* e, soprattutto, *La distruzione della ragione*²⁵ e che ebbe come vertice l'attacco di Adorno apparso su "Der Monat" nel 1958 in cui veniva canonizzata la formula, spesso adottata in sostituzione di un confronto diretto coi suddetti lavori, della supposta parabola discendente descritta dall'opera lukácsiana, incasellata fra l'"utopia della [...] giovinezza" e l'epilogo della "conciliazione forzata"²⁶.

IV.

Il risultato di queste complesse vicende, cui qui si è potuto soltanto accennare, fu l'individuazione di quattro fasi della produzione di Lukács, esito di un'operazione che dalla prospettiva contemporanea presenta tratti di eccessiva rigidità e inizia a essere sottoposta a legittimi rilievi critici²⁷. Vi sarebbe un "giovane Lukács", in cui si succedono due periodi, quello "pre-marxista", le cui punte intellettuali sono rappresentate da *L'anima e le forme* (1912) e da *La teoria del romanzo* (1916), e quello "estremista", nato a seguito di quella che è stata definita una "conversione", di *Storia e coscienza di classe* (1923), eletto capolavoro del marxismo eterodosso e assai volentieri identificato come termine *ad quem* oltre al quale, secondo un certo numero di studiosi, si esaurirebbe l'interesse dell'opera lukácsiana²⁸. A questa prima partizione viene contrapposto il gri-

22 Cfr. Th.W. Adorno *et al.*, *Aesthetics and Politics*, Verso, London 2007. Per una sintesi di questa controversia si veda S. Velotti, *Estetica, arte cultura nella riflessione marxista*, in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. III, *Economia, politica cultura: Marx oggi*, Carocci, Roma 2015, pp. 218-222. Ancora illuminanti a mio parere, come più avanti cercherò di mostrare, sulla *querelle* appaiono le considerazioni di F. Jameson, *Reflection in conclusion*, in Th.W. Adorno *et al.*, *op. cit.*, pp. 196-213.

23 Cfr. R. Dannemann, *Umwege und Paradoxien der Rezeption*, cit., p. 100.

24 Esempio in tal senso: G. Lichtheim, *Guida a Lukács*, Rizzoli, Milano 1978, p. 147.

25 Per una ricostruzione dell'intera vicenda interpretativa del più discusso volume di Lukács rimandiamo al recente lavoro di Enzo Traverso. Cfr. E. Traverso, *Dialettica dell'irrazionalismo. Lukács tra nazismo e stalinismo*, Ombre corte, Verona 2022. Per quanto riguarda *Il giovane Hegel* rimando al mio contributo apparso in questa rivista: A. Nutini, *Positività, destino, alienazione: rileggere "Il giovane Hegel"*, in "Quaderni Materialisti", n. 21, 2023, pp. 163-181.

26 Th.W. Adorno, *La conciliazione forzata. Lukács e l'equivoco realista*, in G. Oldrini (a cura di), *Lukács*, Isedi/Mondadori, Milano 1979, p. 192. Per una rassegna dei dibattiti che suscitò la produzione di Lukács posteriore a *Storia e coscienza di classe* cfr. C. Cases, *Lukács e i suoi critici*, in *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Einaudi, Torino 1985, pp. 51-87.

27 Si veda, a tale proposito: E. Matassi, *Introduzione*, in G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. III-VIII. Fra le implicazioni più discutibili della contrapposizione "giovane Lukács/Lukács della maturità", Matassi individua, in particolare, quella per cui "il giovane Lukács è divenuto, arbitrariamente, per ragioni estrinseche, il parametro ideale cui commisurare tutto l'arco dell'evoluzione intellettuale di Lukács, rovesciando in tal modo quello che dovrebbe essere l'unico criterio autenticamente discriminativo, ossia, valutare un'esperienza intellettuale, qualsiasi esperienza intellettuale, a partire dalla sua conclusione e non dalle sue origini" (cfr. *ivi*, p. V).

28 Cfr. C. Cases, *op. cit.*, pp. 52-54.

gio “Lukács della maturità”, in cui è solitamente individuata la fase, che copre gli anni Trenta, sino alla rivoluzione ungherese del 1956, dello “stalinismo”, cui appartengono *Il romanzo storico* (1936), *Il giovane Hegel* (1948) e *La distruzione della ragione* (1953). Chiuderebbe la parabola l’ultima fase della produzione lukácsiana, quella della “Scuola di Budapest” e dei lavori cui Lukács dedicò i suoi ultimi sforzi: l’*Ontologia dell’essere sociale* (postuma) e l’*Estetica* (1963)²⁹.

Sebbene lo stesso Lukács abbia favorito una ricezione anti-continuista della propria opera, intervenendo, come noto, in più occasioni per sottoporre i propri scritti a severe autocritiche – fra le quali spicca la celebre *Prefazione del 1967* alla pubblicazione di *Storia e coscienza di classe*, per ben trent’anni osteggiata dal suo stesso autore –, una siffatta riduzione dell’opera lukácsiana a *disjecta membra* non soltanto ne ha ritardato una valutazione più equilibrata, ma è stata a sua volta alimentata da controversie le cui logiche spesso trascendevano aspetti contenutistici e mostrano, specie per chi si accinge a ricostruire oggi tali vicende, una intima connessione all’orizzonte congiunturale in cui sorgevano.

In particolare, come ha acutamente notato Fredric Jameson, la semplicistica contrapposizione fra un giovane Lukács e uno maturo, frutto della proiezione di un “mito biografico” sugli scritti di Lukács, ha presentato la non trascurabile opportunità di “contrapporre” i “vari periodi” “senza che ci si d[ovesse] compromettere con alcuno di essi”³⁰. A fronte di questo quadro e in pieno avvio della fase di rimozione del lavoro dell’ungherese dal dibattito filosofico, Jameson continuava a riconoscere in Lukács il “massimo filosofo marxista dei tempi moderni”³¹ e, pur mostrandosi impermeabile a operazioni ottusamente apologetiche, rimaneva, invece, nel solco dell’interpretazione benjaminiana, attento cioè a scorgere la potenzialità di “risurrezione” dell’opera lukácsiana in una fase in cui in tutt’altra direzione andavano ad affermarsi tendenze egemoniche in ambito culturale, dando ancora una volta prova della sua capacità di mettere la sua “formidabile sintesi” al servizio di una critica spregiudicata del presente³².

Non solo, infatti, il *morcelage* cui è stata sottoposta l’opera lukácsiana, ma anche – come è stato già ribadito non certamente soltanto e per la prima volta in questa sede – il lungo oblio in cui è stato fagocitato il lavoro di Lukács merita un esame approfondito. Se risulta alquanto scontato ricondurre tale dismissione a quella che ha interessato il pensiero di Marx e del marxismo a partire dagli anni del riflusso³³, ci sembra ancora necessario sottolineare il caso specifico dell’opera lukácsiana, che sconta indubbiamente la sua stretta connessione con la prassi. Come ha sottolineato Michael Löwy, “Lukács è forse dopo Marx l’intellettuale ‘tradizionale’ (con tutte le implicazioni universitarie e/o culturali) più importante che sia passato attraverso le file del movimento operaio”³⁴. L’intellettuale e militante brasiliano José Paulo Netto, indicando l’“esilio nella post-

29 Cfr. E. Traverso, *op. cit.*, pp. 15-16.

30 F. Jameson, *Marxismo e forma. Teorie dialettiche della letteratura nel XX secolo*, Liguori, Napoli 1975, p. 184.

31 Id., *L’inconscio politico*, Garzanti, Milano 1990, p. 14. Cfr. anche Id., *Marxismo e forma*, cit., pp. 181-184.

32 Cfr. P. Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Verso, London-New York 1998, p. 71.

33 Cfr. G. Oldrini et al., *Presentazione*, in “Quaderni Materialisti”, n. 9, 2010, pp. 9-10. La sezione monografica del numero raccoglie contributi sul tema: *Lukács. In cammino verso l’ontologia*.

34 Cfr. M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari*, cit., p. 14. Löwy precisa poi: “con l’eccezione, ovviamente, di dirigenti politici ben noti come Lenin, Rosa Luxemburg, ecc., che erano del resto ben lontani dall’essere degli intellettuali ‘tradizionali’ tipici”. A cui dovrebbe essere aggiunta, coi debiti distinguo, anche la figura di Antonio Gramsci.

modernità”³⁵ di cui è stato oggetto il lavoro di Lukács, ha allora forse trovato l’espressione più efficace per compendiare le ragioni della lunga assenza del lavoro del filosofo ungherese nel dibattito culturale.

V.

Se è opportuno riflettere sulle ragioni della *damnatio memoriae* che ha investito l’opera di Lukács, interesse non minore rivestono per la *Rezeptionsgeschichte* le zone di luce. Un complesso intreccio, in cui hanno interagito il quadro internazionale, le specifiche forze politiche e le condizioni della produzione culturale, ha generato in determinate aree e fasi risultati degni di attenzione. Senza pretesa di esaustività, può qui giovare menzionarne alcuni, che presentano il pregio da un lato di frenare la tentazione, sempre risorgente, di attribuire alla cultura una piena autonomia, dall’altro di evidenziare gli effetti gravemente riduttivi della prospettiva eurocentrica che ancora tenacemente permea il dibattito contemporaneo³⁶.

Il vertice della *Lebendigkeit* di Lukács fu indubbiamente raggiunto con la straordinaria fortuna di *Storia e coscienza di classe* negli anni che precedettero e accompagnarono la stagione del ’68³⁷. La diffusione e, in alcuni casi, la traduzione del libro innescò in quegli anni “un’ondata lukácsiana – per molti una vera e propria folgorazione intellettuale – in tutto il mondo occidentale”³⁸. A destare attenzione è il fatto che ciò spesso avveniva, paradossalmente, proprio mentre comparivano le traduzioni delle opere della maturità di Lukács e – come già ricordato – in contrasto con la dura auto-diagnosi dell’autore.

Un caso per certi versi *sui generis* rappresenta, in tale panorama, l’Italia. Pur potendo solo accennare in questa sede a vicende assai complesse, merita di essere ricordato che qui, negli anni dell’immediato secondo dopoguerra, fu anzitutto il Lukács maturo ad attirare un nutrito gruppo di intellettuali di sinistra, i quali trovarono in esso una proposta alternativa – seppur non irriducibilmente contrapposta – rispetto allo storicismo che in quegli anni esercitò una funzione egemone nel marxismo italiano³⁹. Quando, però, *Sto-*

35 Citato in C. Frederico, A. Infranca, *Lukács in Brasile: una ricezione militante*, in “Giornale di filosofia”, vol. 5, n. 1, 2023, p. 171. La sezione monografica di tale numero reca il titolo *Ritorno a Lukács. L’eredità filosofica e politica di un classico*.

36 Sia consentito segnalare in questa sede l’urgenza di considerare lo stato della ricezione di Lukács al di fuori dell’area europea. Importante ci sembra allora l’invito di Dannemann a porre attenzione agli studi in Cina e in Giappone. Cfr. R. Dannemann, *Umwege und Paradoxien der Rezeption*, cit., p. 99 e Id., *Einleitung*, in *Lukács 2021-2023*, Aisthesis, Bielefeld 2023, p. 9.

37 Cfr. R. Dannemann (Hrsg.), *Lukács und 1968. Eine Spurensuche*, Aisthesis, Bielefeld 2009.

38 E. Traverso, *op. cit.*, p. 22.

39 Una periodizzazione delle fasi della fortuna di Lukács alla luce della fortuna del marxismo nel contesto italiano è proposta da Costanzo Preve. Cfr. C. Preve, *Lukács in Italia*, in “Rivista di studi ungheresi”, n. 2, 1987, pp. 78-84. Per quanto riguarda la posta in gioco che Lukács ha rappresentato nello specifico all’interno del contesto italiano cfr. R. Merolla, *Lukács e la cultura marxista in Italia*, in “Angelus Novus”, n. 15-18, 1969, pp. 1-66. Merolla sottolinea che “nonostante il tono anche sferzante degli interventi, non ce la sentiremmo di definire Lukács unicamente come il costante bersaglio polemico di questo dibattito. Egli è piuttosto tanto più presente proprio quando non ne ricorre esplicitamente il nome”, cfr. *ivi*, p. 33. Nel più recente studio di Enzo Traverso si trova un’analisi puntuale sulle ragioni della fortuna del pensiero del Lukács della maturità nel paese del più forte partito comunista d’Occidente, “i cui intellettuali erano allo stesso tempo troppo sofisticati per avallare la mediocrità dell’ideologia ufficiale sovietica e troppo moderati per

ria e coscienza di classe penetrò dalla Svizzera tramite Renato Solmi e Cesare Cases, allora in stretto contatto con Lucien Goldmann, iniziò una fase nuova della ricezione di Lukács in Italia⁴⁰, in cui il “magico libretto”, come lo definì Fortini, trovò risonanza una volta entrato in contatto coi fermenti che sarebbero confluiti negli anni dell’“orda d’oro”⁴¹.

Non solo, quindi, Lukács rimase a lungo un riferimento imprescindibile nella cultura marxista italiana, assurgendo spesso a polo decisivo nel confronto, spesso acceso, fra differenti correnti del marxismo italiano, ma intellettuali italiani lukácsiani ed edizioni dei testi di Lukács in italiano furono anche il tramite di successive ondate di divulgazione dell’opera del filosofo ungherese in contesti di respiro internazionale. Così nel 1985, in occasione del centenario della nascita di Lukács e Bloch, lo stesso Fortini poteva rilevare come “l’interpretazione di Lukács in Italia, si scopre con la distanza, che non si trattava affatto di qualcosa che veniva consumato e bruciato nell’immediatezza, ma di qualcosa che portava i segni di un destino maggiore, segni che andavano al di là della cronaca ed erano veramente questioni di fondo della storia non soltanto italiana”⁴².

Un caso altrettanto rilevante, collegato da non trascurabili nessi con il contesto italiano, è quello della fortuna che l’opera di Lukács ha conosciuto in Brasile e in America latina a partire dagli anni Sessanta, specie a seguito dell’implosione del marxismo-leninismo di impronta stalinista consolidatosi nei precedenti decenni nel subcontinente. Furono in particolare le figure di Leandro Konder, di Carlos Nelson Coutinho e di Michael Löwy a immettere il lavoro del pensatore ungherese nel quadro “polifonico” che caratterizzò il rinnovamento del marxismo in questa stagione⁴³. È stato recentemente sottolineato, inoltre, come nel contesto brasiliano, a seguito dell’instaurazione della dittatura nel 1964, in cui l’unico canale attraverso cui la resistenza al regime poté manifestarsi fu la lotta culturale, la diffusione del pensiero lukácsiano ricoprì un ruolo ragguardevole⁴⁴.

Non va dimenticato, infine, che nel quadro della rinnovata riflessione marxista che a partire dagli anni Novanta ha interessato l’America latina Lukács continua a costituire un importante punto di riferimento, specialmente in Brasile e in Argentina⁴⁵.

accettare le scintille rivoluzionarie di *Storia e coscienza di classe*”. Cfr. E. Traverso, *op. cit.*, p. 26. Si tratta di una lettura non dissimile da quella già proposta da Luperini. Cfr. R. Musillami (a cura di), in *Filosofia e prassi. Attualità e rilettura critica di György Lukács e Ernst Bloch*, Diffusioni ’84, Milano 1989, pp. 10-11.

40 Cfr. R. Musillami (a cura di), *op. cit.*, p. 20.

41 Cfr. N. Balestrini, P. Moroni, *L’orda d’oro 1968-1977*, Feltrinelli, Milano 2007.

42 R. Musillami (a cura di), *op. cit.*, p. 21.

43 Cfr. J.P. Netto, *Il marxismo in America latina*, in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. II, *Comunismi e teorie critiche nel secondo Novecento*, Carocci, Roma 2015, pp. 183-184.

44 Per un’analisi delle ragioni, delle forme e delle fasi della ricezione dell’opera lukácsiana in Brasile cfr. il già menzionato C. Frederico, *op. cit.*, pp. 167-172. Particolarmente interessanti sono le riflessioni sulle ragioni dell’attualità di Lukács nell’orizzonte storico più recente. Cfr. *ivi*, p. 171.

45 Cfr. J.P. Netto, *op. cit.*, p. 188; J.M. Lorenzini, *Editori, polemisti e lettori argentini di Lukács: una mappa della recezione*, in “Giornale di filosofia”, vol. 5, n. 1, 2023, pp. 173-183. Per una ricognizione degli sviluppi più recenti della ricezione di Lukács in Brasile e in Argentina cfr.: A. Brandão, *Die Lukacs-Rezeption in Brasilien* e F.G. Chicote, F. Chirino, *Lukacs in Argentina*, in *Lukács 2021-2023. Jahrbuch der Internationalen Lukács-Gesellschaft*, Aisthesis, Bielefeld 2023, pp. 153-164, 165-180.

VI.

La ricorrenza, nel 2021, del cinquantenario della morte di Lukács e la più recente celebrazione del centenario di *Storia e coscienza di classe* nel 2023 hanno generato, in Italia e non solo, la proliferazione di una serie di iniziative e di contributi che permettono finalmente – se non ancora di abbandonare – perlomeno di attenuare la formula ricorrente negli studi su Lukács tesa a denunciarne l'assenza all'interno dei dibattiti svoltisi negli ultimi decenni. In tale contesto lo sforzo di restituire cittadinanza all'opera lukácsiana nel dibattito filosofico contemporaneo ha, infatti, trovato espressione in molteplici rilevanti iniziative del tutto aliene da tentativi di imbalsamazione⁴⁶.

Un aspetto originale del recente ritorno a *Storia e coscienza di classe* è rappresentato dalla rinnovata attenzione all'intero *corpus* di scritti lukácsiani e, di qui, dal riesame di testi a lungo rimasti in ombra rispetto al capolavoro del '23, con cui ora essi vengono confrontati finalmente fuori dall'obsoleto e riduttivo schema della parabola discendente. Si tratta di un nuovo approccio, in cui appaiono promettenti tanto l'impegno a restituire la complessità del percorso intellettuale del pensatore ungherese, quanto lo sforzo di individuare dei *Leitmotive* nella trama del suo pensiero⁴⁷ nel quadro di un'operazione complessiva che sembra dare sostanza all'ipotesi formulata da Jameson già all'inizio degli anni Settanta, che allora si chiedeva: “Ma se le prime opere non fossero del tutto comprensibili se non alla luce delle successive? E se, lungi dall'essere una serie di autocritiche e ritrattazioni, le posizioni che si andavano susseguendo in Lukács fossero una esplorazione e un ampliamento progressivo di un unico complesso di problemi?”⁴⁸ – una proposta che, ben lungi dal precludere la possibilità di individuare elementi di svolta nel pensiero di Lukács⁴⁹, contribuisce a far germinare nuove prospettive di ricerca.

In Italia un passaggio fondamentale in direzione della riammissione del Lukács maturo all'interno degli studi scientifici era già stato del resto realizzato grazie alla pubblica-

46 Fra le numerose iniziative a livello internazionale dedicate al centenario di *Storia e coscienza di classe* si segnala l'appena menzionato *Lukacs-Jahrbuch 2021-2023* a cura della Internationale Georg Lukács Gesellschaft, che, con base in Germania, rappresenta un baluardo per la prosecuzione e il rinnovamento della *Lukács-Forschung*. Nell'introduzione di questo numero speciale Rudiger Dannemann riconosce che è possibile riconoscere segnali di una *Lukács-Renaissance* a partire dal 2021. Cfr. R. Dannemann, *Einleitung*, cit., p. 9. Merita inoltre menzione il ciclo *1001 Nights of Totality* organizzato e realizzato da “Historical Materialism”. Una testimonianza altrettanto preziosa dell'importante tradizione lukácsiana in Brasile è il dossier a cura della rivista “Dissonância” dedicato al centenario di *Storia e coscienza di classe* (cfr. “Dissonância. Revista de Teoria Crítica”, n. 7, 2023). Fra le recenti proposte editoriali apparse in Italia, sono da segnalare i seguenti volumi ricchi di contributi di notevole interesse: G. Rametta (a cura di), *op. cit.*; R. Morani (a cura di), *Lukács in questione. “Storia e coscienza di classe” cento anni dopo*, cit.; S. Danzilli *et al.* (a cura di), *op. cit.* Nel quadro di una rinnovata attenzione all'opera del nostro vanno poi citati, almeno a titolo esemplificativo, i volumi M.J. Thompson (ed.), *Georg Lukács Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, Bloomsbury, London 2012 e T. Bewes, T. Hall (eds.), *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence. Aesthetics, Politics, Literature*, Bloomsbury, London 2012. La recensione di Daniel Lopez offre una intelligente panoramica della pluralità di motivazioni e tematiche che animano l'esigenza di un recupero dell'opera di Lukács. Cfr. D. Lopez, *Recovering Georg Lukács*, in “Historical Materialism”, vol. 23, n. 1, 2015, pp. 265-289.

47 Cfr. il saggio di Dannemann in questo numero.

48 Cfr. in particolare F. Jameson, *Marxismo e forma*, cit., p. 184.

49 Cfr. G. Cesarale, *Filosofia e marxismo nell'Europa della Guerra fredda*, in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. II, cit., p. 124.

zione di *Il marxismo della maturità di Lukács*, a cura di Guido Oldrini e in sinergia con l'impegno già profuso da Nicolas Tertulian⁵⁰. Persino il più discusso dei testi lukácsiani, *La distruzione della ragione*, anche sotto la spinta della ricorrenza del settantesimo anniversario trascorso dalla sua prima pubblicazione, è negli ultimi anni stato riletto alla luce delle urgenti questioni poste dal nostro tempo⁵¹.

Non mancano, inoltre, in Italia e non solo, iniziative e studi che recepiscono anche le ultime importanti novità della *Lukács-Forschung* – fra cui spicca indubbiamente la scoperta di *Chwostimus und Dialektik*⁵² – e che contribuiscono da un lato a restituire la profondità, le tensioni e le contraddizioni che attraversano la vicenda intellettuale e politica di Lukács, dall'altro a rilevare la riemersione nei lavori maturi, certo all'interno di mutate sfide epocali, di tematiche e problematiche giovanili, lette ora tramite strumenti epistemologici e teorici nel frattempo affinati.

VII.

Ci si potrebbe allora chiedere nuovamente, con Franco Fortini, se non si sia reso “necessario, in un certo senso, ripercorrere a ritroso, per comprenderlo e trarne tutti gli insegnamenti possibili, l'itinerario spirituale di Lukács e chiedersi se per caso il suo risultato non sia stato invero, pur nelle sue conversioni, quello da Goethe auspicato come la più profonda felicità della personalità: di ‘condurre a maturazione, al vertice della

50 G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo della maturità di Lukács*, Prismi, Napoli 1983.

51 Cfr. a tale proposito E. Traverso, *op. cit.* Riporto qui solo un estratto esemplificativo dell'introduzione: “un'opera controversa come *La distruzione della ragione* va rivalutata, al di là dell'aura demoniaca e oscura che la pervade, assegnandole la posizione di rilievo che le spetta nella storia del pensiero del XX secolo. Nel 1953, anno della sua prima pubblicazione in Germania, infuriava la guerra fredda e le diatribe sulle origini del nazionalsocialismo si erano sopite. In Occidente il libro fu considerato un esempio sofisticato di propaganda stalinista, oggetto di condanne sommatorie più che di un esame critico, mentre l'intelligenza comunista ortodossa guardò con sospetto il lavoro di un marxista poco affidabile, ancora circondato da un'aura di eresia, la cui reputazione rimaneva macchiata da una vecchia scomunica: la condanna sovietica ufficiale di *Storia e coscienza di classe*” (ivi, p. 15). Per una disamina più approfondita della *Rezeptionsgeschichte* di questo testo rimando al capitolo *Le peripezie di un libro* alle pp. 19-26 dello stesso volume. Anche in Germania il volume è stato da poco (2022) ripubblicato per Aisthesis. Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aisthesis, Bielefeld 2022. Più recentemente l'attualità della più controversa opera di Lukács è stata rilevata alla luce del dibattito sulla crisi ecologica anche da J.B. Foster, *The new irrationalism*, in “Monthly Review”, vol. 74, n. 9, 2023, <https://monthlyreview.org/2023/02/01/the-new-irrationalism/>. Si veda anche l'intervista condotta da Daniel Tutt in merito sul sito “Historical Materialism”: *John Bellamy Foster interviewed by Daniel Tutt on Georg Lukacs and the Destruction of reason*: <https://www.historicalmaterialism.org/article/john-bellamy-foster-interviewed-by-daniel-tutt-on-georg-lukacs-and-the-destruction-of-reason/>.

52 G. Lukács, *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, Alegre, Roma 2007. Cfr., a tale proposito, G. Cesarale, *Introduzione*, in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, PGreco, Milano 2022, p. VII-XLII, dove si sottolinea come l'esame di *Chwostimus und Dialektik* conduca al ridimensionamento dell'autocritica di Lukács a seguito della pubblicazione di *Storia e coscienza di classe* e, di riflesso, ad attribuire maggiore importanza alla svolta del 1930 scaturita dall'incontro con i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx e i *Quaderni filosofici* di Lenin. In precedenza, anche la scoperta della “valigia di Heidelberg” ha reso disponibili agli studiosi importanti scritti, ivi compresa la corrispondenza con Bloch, rimasti ignoti al pubblico mentre Lukács era in vita. Cfr. Nicolas Tertulian, *Bloch-Lukács: la storia di un'amicizia conflittuale*, in R. Musillami (a cura di), *op. cit.*, p. 68.

vita, le tendenze dell'inizio' [...]: che in lui erano la coscienza violenta della opposizione di 'vita' e di 'non vita'. Se cioè la totalità e la parzialità, l'alienazione e l'integrità, il realismo e l'antirealismo non siano tuttora componenti obiettive della nostra esistenza e non ci venga richiesto, anzitutto, di non mediarle facilmente, di non mascherarle, di non disporle nella ottimistica 'geometria piana' del riformismo"⁵³.

Molteplici sono i concetti e le categorie a partire dai quali è oggi possibile un ripercorrimiento della vicenda intellettuale di Lukács che sia capace di dismettere tanto unilaterali celebrazioni quanto assai sospette irridimibili squalifiche (in genere particolarmente avvezze alla comoda scorciatoia della *pars pro toto*) e, al tempo stesso, di intercettarne, pur senza semplificazioni o forzature, la *Lebendigkeit*.

Fra le sfide lanciate dall'opera lukácsiana che conservano presa critica a fronte dell'orizzonte contemporaneo, il costante ritorno del pensatore ungherese alla categoria della "totalità" non sembra esaurire la sua importanza. Il monito di Jameson a non sottovalutarne l'attualità e la dimostrazione della natura strumentale delle critiche a essa rivolte conservano una intatta carica critica anche nello scenario contemporaneo⁵⁴. La vitalità della discussione sulla reificazione testimonia la perdurante fecondità nel quadro attuale delle implicazioni dispiegate da un concetto cui Lukács ha conferito dignità e ampiezza inedite⁵⁵. Non meno foriera di risultati di interesse rappresenta anche l'opzione di pren-

53 F. Fortini, *Verifica dei poteri*, Garzanti, Milano 1974, pp. 238-239.

54 F. Jameson, *L'inconscio politico*, cit., p. 54 e ss. Così Jameson: "la concezione della totalità delineata in *Storia e coscienza di classe* va letta non come una visione positiva della fine della storia nel senso dell'Assoluto di Schelling, bensì come qualcosa di totalmente diverso, ossia come un criterio metodologico. Non si è in effetti sufficientemente compreso che il metodo della critica ideologica di Lukács [...] è un'operazione essenzialmente critica e negativa, demistificante. L'analisi centrale, in Lukács, del carattere ideologico della filosofia classica tedesca può essere vista, in questa prospettiva, come una variante creativa e originale della teoria dell'ideologia di Marx, che non è, come molti pensano, una teoria della falsa coscienza, bensì piuttosto una teoria del limite strutturale e della chiusura ideologica". Ne consegue così che "suggeriamo che tale approccio ponga l'ideologia nei termini di strategie di contenimento [...]". Il merito di Lukács fu di avere compreso che tali strategie [...] possono essere smascherate solo attraverso il confronto con l'ideale di totalità che esse a un tempo implicano e sopprimono", cosicché "la critica ideologica non procede da una qualche concezione dogmatica o 'positiva' del marxismo come sistema. Piuttosto, essa è semplicemente il luogo di un imperativo a totalizzare; e le varie forme storiche del marxismo possono essere sottoposte esse stesse altrettanto efficacemente a una tale critica dei loro limiti ideologici locali o delle proprie strategie di contenimento". Prosegue poi Jameson: "si può mostrare che questo status negativo e metodologico del concetto di 'totalità' opera anche in quelle filosofie poststrutturaliste che ripudiano esplicitamente tali 'totalizzazioni' nel nome della differenza, del flusso, della disseminazione e dell'eterogeneità [...]. Se si vuol cogliere tali prospettive nel loro valore queste devono essere accompagnate da una qualche apparenza iniziale di continuità, da una qualche ideologia dell'unificazione già in atto, che è loro missione criticare e infrangere. [...] Avanzremo perciò la tesi che queste sono filosofie di secondo grado o filosofie critiche, le quali riconfermano lo status del concetto di totalità proprio in virtù della loro reazione contro di esso". Jameson perviene a sostenere che, "in modo paradossale o dialettico, la concezione della totalità di Lukács si collega alla nozione althusseriana della Storia o del Reale come 'causa assente'. La totalità non è accessibile alla rappresentazione, non più di quanto sia accessibile nella forma di verità suprema". Accogliendo la tradizione jamesoniana, Roberto Finelli e Marco Gatto hanno recentemente svolto un'indagine che va alla radice delle conseguenze della "revoca della totalità" che ha caratterizzato il pensiero occidentale a partire dagli anni Settanta del Novecento. Cfr. R. Finelli, M. Gatto, *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Rogas, Roma 2024, pp. 107-125.

55 Sul tema cfr. G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari 1972, in part. pp. 205-206, e il volume collettaneo A. Bellan (a cura di), *Teorie della reificazione. Storia e*

dere in esame il tentativo del pensatore ungherese di operare una riformulazione del tema della soggettività a fronte della consistenza dei processi oggettivi – questione resasi ineludibile alla luce di scenari storici dispiegatisi lungo il “secolo breve”, che Lukács ha intrapreso senza per questo rinunciare alla nozione dell’attualità della rivoluzione⁵⁶ e mantenendo fermo il richiamo leniniano a non disgiungere la teoria dalla ricchezza della prassi⁵⁷.

VIII.

Il presente volume intende, quindi, raccogliere nuovi percorsi tramite cui è possibile attraversare una delle vicende culturali e politiche più importanti del Novecento. Nessuno dei contributi qui raccolti tratta immediatamente ed esclusivamente *Storia e coscienza di classe*, ma lettrici e lettori potranno agevolmente riscontrare come in tutti questi lavori *mediatamente* il “magico libretto” sia ancora una volta interrogato e chiamato in causa. Coprendo uno spettro assai ampio delle tematiche e delle tappe toccate dallo sforzo intellettuale del pensatore ungherese, captandone al tempo stesso le punte suscettibili di attualizzazione e mostrando i limiti a cui lo riconduce uno sguardo critico sul quadro contemporaneo, i vari saggi permettono di fare emergere dalla penombra la produzione successiva a *Storia e coscienza di classe*. Essi forniscono nuovi preziosi elementi alla luce dei quali rileggere il giudizio espresso da Löwy circa gli scritti della maturità di Lukács circa “la loro intelligenza, il loro indiscutibile interesse e la loro profondità teorica” che fa di essi “tizzoni accesi di un grande fuoco estinto”⁵⁸. Soprattutto, le proposte qui formulate consentono di soffermarsi sulle tappe di un confronto sempre più maturo del nostro con i cruciali nuclei tematici del marxismo, mostrando come il pensiero lukácsiano si configuri come un cantiere aperto e sempre intimamente connesso con le sfide dei tempi – un pensiero che, cioè, non si sottrasse mai, anche quando abbandonò la forma saggistica, all’imperativo di ragionare *bei Gelegenheit von*⁵⁹.

In conclusione, le pregnanti considerazioni di Fortini, alla cui lucidità di analisi ci si è più volte in questa sede appoggiati, sembrano il modo migliore per licenziare questa introduzione:

attualità di un fenomeno sociale, Mimesis, Milano-Udine 2013. Impossibile qui restituire i contorni dell’ampia e importante discussione su questo tema. Contributi importanti, che richiamiamo con la consapevolezza di non potere certo esaurire l’ampiezza e la complessità del dibattito, sono: R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung. Studien zur Philosophie Georg Lukács’*, Sendler, Frankfurt a.M. 1987; A. Honneth, *Reification: A New Look At An Old Idea*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008. Recentemente è stato osservato che il recupero di tale concetto svolto da Honneth ha coinciso con una sua depoliticizzazione. Cfr. F. Schmieder, *Lukács, Korsch e la ripresa del concetto marxiano di feticcio*, in G. Rametta (a cura di), *op. cit.*, p. 68; ma anche D. Lopez, *Recovering Georg Lukacs*, *op. cit.*, pp. 276, 280.

56 Cfr. S. Tiné, *Introduzione*, e L. Scafoglio, *La rivoluzione allegorica. Note su Lukács e i problemi della teoria critica*, in S. Danzilli et al. (a cura di), *op. cit.*, pp. 10, 129-150. Entrambi individuano qui un punto cruciale a partire da cui il percorso di Lukács diverge nettamente da quelli della Scuola di Francoforte.

57 G. Lukács, *La mia via al marxismo*, in *Marxismo e politica culturale*, Einaudi, Torino 1960, p. 15.

58 M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari*, cit., p. 244.

59 Cfr. E. Matassi, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Guida, Napoli 1979, p. 50.

A quei giovani e men giovani che infastidisce la maschera di sublime filisteo del Lukács della tarda maturità e vecchiezza non farà male leggere l'opera di Lukács giovane. Vi potranno imparare quali fondamenti di aspirazione alla totalità e di apocalissi rivoluzionaria siano struttura dell'opera successiva, di storico e di critico. E potranno anche rendersi conto di quante insensate stoltezze, contro quell'opera, si siano venute scrivendo in questi ultimi anni. E da quale gusto di scrittura e da qual genere di letture, tanto sottili quanto severe, sia venuto l'autore e maestro che più tardi vorrà intenzionalmente "scrivere male", cioè rinunciare alle eleganze apparenti e alla possibilità che dai suoi scritti – come ebbe a dire – si potessero ricavare citazioni luccicanti; lo scrittore che la saputa ignoranza di molta nostra canuta o appena pubere avanguardia ha chiamato di scarso o goffo gusto. Altro discorso bisognerebbe invece tenere, ma confidenziale e amichevole, ad alcuni lettori o studiosi di Lukács che sembrano nati, per così dire, a cose fatte, già savi, oggettivi, realisti, agili superatori del tragico e dell'estremismo; e che credono sufficiente altri abbia vissuto e scritto di quel 'soggiorno prolungato' accanto alla morte, di quel *Verweilen*, che secondo Hegel è il solo a fornire la forza magica di sopportarla. Anche a loro può essere utile leggere o rileggere quelle pagine.⁶⁰

Il progetto della presente sezione monografica nasce da un convegno su *Politica e filosofia della storia nel pensiero di Lukács*, organizzato dal Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania e svoltosi a Ragusa nei giorni 9-10 maggio 2022.

60 F. Fortini, *Verifica dei poteri*, cit., pp. 246-247.

IL COMPLESSO RAPPORTO DEL MARXISMO LUKÁCSIANO CON LA NATURA ALCUNE RIFLESSIONI A PARTIRE DA *CODISMO E DIALETTICA*

STEFANIA ACHELLA

Il giovane Lukács, che si nutre della storia del pensiero moderno, viene segnato fin dai suoi primi lavori dall'aspirazione unitaria che aveva contraddistinto l'*aetas kantiana*. Da attento lettore di Simmel, Lukács aveva tentato di trovare un punto di conciliazione tra la vita e le forme della conoscenza, senza tuttavia riuscirci¹. È la Rivoluzione d'Ottobre che, prefigurando la possibilità del cambiamento, sembra offrirgli un passaggio oltre i "limiti" della dimensione estetica. Mentre l'analisi estetica al centro dei primi lavori lasciava il mondo così com'era – frammentato e alienato –, con *Storia e coscienza di classe*² la "conversione" al marxismo mostra a Lukács la possibilità di trovare una "pratica" in grado di andare oltre le opposizioni binarie della tradizione, dalla scissione tra soggetto e oggetto, a quella tra fatto e valore e tra ragione e vita. Esse appaiono chiaramente, agli occhi del filosofo, come il riflesso della struttura della società; risulta perciò possibile superarle attraverso il cambiamento sociale. La svolta dalla speculazione filosofica alla prassi implica dunque il passaggio, per utilizzare l'espressione gramsciana, a uno "storicismo assoluto"³ senza il quale il cambiamento sociale non potrebbe aspirare a farsi realtà effettiva. Questo pone il problema del rapporto tra natura e storia.

Si avviluppa intorno a questo punto buona parte della discussione del marxismo di inizio Novecento. Se da un lato si afferma l'idea che la reificazione della natura – e dell'essere umano – siano un fenomeno della storia e delle trasformazioni sociali, d'altra parte una cospicua componente dei partiti comunisti di inizio secolo ritiene che non si debba affidare la soluzione a un atto soggettivo e volontario, ma oltrepassando la scissione moderna tra natura e soggetto, si debba piuttosto individuare nella dialettica naturale un processo oggettivo in grado di mettere fine alle forme di produzione alienanti e reificanti della società borghese.

- 1 Si pensi a *L'anima e le forme*, del 1911, e alla *Teoria del romanzo*, del 1916. Sul tentativo di risolvere la scissione seguendo la via estetica cfr. F. Fortini, *Il giovane Lukács*, in G. Lukács, *L'anima e le forme*, tr. it. di S. Bologna, SE, Milano 2002, pp. 271-277.
- 2 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973 (d'ora in poi SCC), p. LXVI. Il volume esce in versione originale presso l'editore Malik Verlag, di proprietà di Felix Weil che, qualche anno dopo, sarà molto coinvolto (finanziariamente) nella fondazione dell'Institut für Sozialforschung; cfr. R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Carl Hanser, München-Wien 1987, p. 24.
- 3 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, pp. 1826-1827, qui Q 15, § 61. Per una ricostruzione di questo concetto in Gramsci, si veda G. Cospito, *Gramsci e il marxismo come storicismo assoluto*, in "Filosofia italiana", vol. 6, 2021, pp. 31-45.

Questa contraddizione sembra venire alla luce in modo chiaro all'interno della riflessione lukácsiana. L'argomentazione di Lukács ha una complessità che in alcuni passaggi la rende forse un sistema di pensiero meno coerente di quanto abbiano voluto farne i suoi critici più o meno benevoli, ma proprio questa incoerenza le consente di superare alcuni limiti del dibattito del suo tempo. In Lukács si trova infatti da un lato l'individuazione del principio della filosofia pratica nella creazione dell'oggetto da parte del soggetto⁴ o nella sua riduzione assoluta alle relazioni umane. Lungo questa via si è sviluppata la tarda interpretazione di *Storia e coscienza di classe*, che ha avvicinato Lukács alla filosofia classica tedesca e in particolare alla prospettiva fichtiana. Dall'altro lato egli riconosce l'autonomia della natura, considerandone la valenza oggettiva e anche materialmente oppositiva rispetto all'azione soggettiva. Riassume bene questa sorta di strabismo Andrew Feenberg, che individua nel giovane Lukács “una visione propriamente hegeliana basata sul concetto di mediazione per quanto riguarda la società” che però “insiste sul fatto che la natura ha uno statuto quasi indipendente”⁵. Da un lato una forma di soggettivismo, dall'altro il riconoscimento dell'autonomia della natura. Tra *Storia e coscienza di classe* e *Codismo e dialettica* il problema del filosofo è proprio quello di venire a capo di questa contraddizione.

1. L'accusa di soggettivismo

La definizione di “natura” diventa dunque il punto di partenza. È infatti rispetto a questo concetto che occorre fare chiarezza. Tale questione è diventata fondamentale all'interno del più recente dibattito marxista in relazione all'emergenza ecologica, nell'intento di capire se nella teorizzazione della crisi ambientale sia utile preservare l'idea di un “riconoscimento dell'alterità della natura rispetto ai processi sociali”⁶ o non sia piuttosto necessario muovere dalla interconnessione che lega la dinamica soggettiva e sociale e quella materiale della natura⁷. Tale contraddittorietà non è distante da quella che si sviluppa nella riflessione di Lukács.

4 Alfred Schmidt è uno dei maggiori sostenitori della tesi secondo la quale Lukács “totally dissolved into the historical processes of its appropriation in respect of form, content, extent and objectivity”: A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, London 1971, p. 70. Sostenitore di una lettura fichtiana di Lukács è T. Rockmore, *Lukács and Marx after Marxism*, in M.J. Thompson (ed.), *Georg Lukács Reconsidered: Essays on Politics, Philosophy and Aesthetics*, Continuum, New York 2011, pp. 46-48.

5 A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, Verso, London-New York 2014, p. 137.

6 T. Haug, *Du constructivisme au naturalisme ontologique. L'itinéraire intellectuel de Lukács à la lumière des questionnements écologiques contemporains*, in “Actuel Marx”, vol. 69, n. 1, 2021, p. 106.

7 In un suo recente lavoro, *Making Sense of Nature: Representation, Politics and Democracy*, riassumendo decenni di ricerca, il geografo Noel Castree si è interrogato sulla definizione attribuita alla natura dal senso comune, come di ciò che precede l'azione umana e che permane, anche se in forma alterata, dopo che gli agenti umani hanno lavorato su di essa. Rispetto a questa idea ipostatizzata, nella sua argomentazione Castree cerca di dimostrare come la natura sia invece il riflesso dei diversi modi di pensarla, dei diversi significati che le sono stati attribuiti, per cui essa non esisterebbe al di fuori o dentro di noi, in attesa di essere compresa. La natura sarebbe quindi un prodotto piuttosto che un dato (N. Castree, *Making Sense of Nature: Representation, Politics and Democracy*, Routledge, Abingdon-New York 2014, p. 10). Sebbene su posizioni differenti, la struttura finzionale della natura è presente anche in pensatrici, come Donna Haraway, secondo la quale l'idea di natura è un tropo, una potente costruzione discorsiva. Cfr. D.J. Haraway, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, in L. Grossberg, C. Nelson, P.A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Routledge, New York 1992, pp. 295-298. Su

Il filosofo ungherese si confronta innanzitutto con le diverse sfumature con cui il pensiero scientifico a cavallo tra Otto e Novecento individua e interpreta il concetto di “natura”. Quello che emerge con chiarezza agli occhi del filosofo è che la società capitalistica borghese, partendo dal principio generativo della modernità, per cui è il soggetto a creare la natura, ha finito col trasformare proprio l’idea di natura in una realtà oggettiva, autonoma: “la realtà che l’uomo stesso [...] ha ‘fatto’ gli si presenta dinanzi come una natura che gli è nella sua essenza estranea”⁸: la natura diventa un prodotto che si presenta come fatto. Questo processo determina una frattura definitiva, nessun rapporto di scambio è più considerato possibile tra il mondo naturale così formato e gli esseri umani⁹. La distanza che la modernità ha posto tra il soggetto e la natura ha reso inoltre impossibile qualsiasi potere trasformativo (e qualsiasi rivoluzione). La reificazione¹⁰ della natura prodotta dalla società moderna andrebbe quindi nel senso di una “costruzione” dell’idea di natura.

In risposta a questa forma di rapporto sviluppata dalla scienza moderna e dalla borghesia capitalistica, il filosofo tenta una mediazione tra un’interpretazione che potremmo ricondurre al “costruttivismo sociale” e l’affermazione di una posizione “naturalista”, problematizzando e forse esasperando la contraddittorietà che il concetto di “natura” presenta nella tradizione del marxismo. Mediazione che appare necessaria per riconoscere un’autonomia di reazione alla natura, senza però affidare a essa l’intero senso del processo. Questo tentativo di mediazione apre tuttavia a non poche difficoltà.

La posizione del giovane Lukács, considerata da una parte della critica come una forma di costruttivismo sfumato¹¹, avrebbe infatti esposto il filosofo alla nota accusa di soggettivismo che lo colpì all’indomani della pubblicazione di *Storia e coscienza di classe*¹². Negando la presenza di un movimento dialettico nella natura, questa in breve la critica mossagli da Rudas e Deborin su alcuni articoli apparsi sull’*Arbeiterliteratur*, Lukács

questa linea, Paul Wapner afferma che la natura “non è un’entità autosussistente”, ma “un’entità contestualizzata”: P. Wapner, *Living Through the End of Nature: The Future of American Environmentalism*, MIT Press, Cambridge 2013, p. 126.

8 SCC, p. 24.

9 “Le relazioni di dominio sociale vengono ontologizzate in precetti di scienza naturale, fissate in epistemologie del ruolo e infine collocate in quelle concezioni cosmologiche che poi determinano le pratiche scientifiche e tecnologiche e le strategie per l’innovazione nelle forze di produzione” (J. Ely, *Lukács’ Construction of Nature*, in “Capitalism Nature Socialism”, vol. 1, n. 1, 1988, p. 111).

10 La reificazione (*Verdinglichung*) nel capitalismo è data dal prevalere della formalizzazione, cioè dal predominio della razionalità astratta nel mondo vitale dei soggetti (burocrazia, direzione tayloristica del lavoro, formalismo giuridico, trasformazione del qualitativo nel quantitativo, ecc.).

11 Per una ricca ricostruzione del dibattito intorno al costruttivismo nella tradizione marxista, cfr. A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis*, cit.

12 Torna utile a questo proposito la sottile riflessione di Antonio Gramsci: “L’obiettività del reale” e il Prof. Lukacz. È da studiare la posizione del prof. Lukacz verso il materialismo storico. Il Lukacz (conosco le sue teorie molto vagamente) credo affermi che si può parlare di dialettica solo per la storia degli uomini e non per la natura. Può aver torto e può aver ragione. Se la sua affermazione presuppone un dualismo tra l’uomo e la natura egli ha torto perché cade in una concezione della natura propria della religione e anche propria dell’idealismo, che realmente non riesce a unificare e mettere in rapporto l’uomo e la natura altro che verbalmente. Ma se la storia umana è anche storia della natura, attraverso la storia della scienza, come la dialettica può essere staccata dalla natura? Penso che il Lukacz, scontento delle teorie del *Saggio popolare*, sia caduto nell’errore opposto: ogni conversione e identificazione del materialismo storico nel materialismo volgare non può che determinare l’errore opposto, la conversione del materialismo storico nell’idealismo o addirittura nella religione” (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., Q 4, p. 469).

sarebbe ricaduto nel dualismo della tradizione filosofica moderna¹³. Considerando i fenomeni naturali come non dialettici, egli sarebbe approdato a una nuova concezione del metodo dialettico contraddicendo l'approccio marxista¹⁴. La sua posizione sarebbe stata cioè quella di un idealista che “vede nella categoria della conoscenza, in un certo senso, la sostanza o la verità della realtà”¹⁵, assumendo, come scrive Deborin, una prospettiva in cui “l'oggetto è inghiottito dal soggetto”¹⁶.

Tale accusa gli sarebbe costata la scomunica ufficiale al V Congresso del Comintern suggellata dal sarcasmo di Zinov'ev:

Ho ricevuto una lettera dal compagno Rudas [...] dice che intendeva opporsi a Lukács ma la frazione gli ha impedito di farlo; perciò ha lasciato la frazione perché non sopportava di veder annacquato il marxismo. Ben fatto, Rudas! Abbiamo una tendenza simile nel partito tedesco. Il compagno Oraziani è un professore. Korsch è un professore. (Interruzione dalla platea: anche Lukács è un professore!). Se qualcun altro di questi professori comincia a far circolare le sue teorie marxiste saremo perduti. Non possiamo tollerare tale revisionismo teorico nella nostra Internazionale comunista.¹⁷

Prendendo posizione contro una forma di “soggettivismo antropocentrico” che mostrava una troppo forte contaminazione dell'idealismo classico tedesco dei “professori”, il marxismo sovietico rifiutava l'idea che la dialettica potesse essere ricondotta al solo soggetto perché questo avrebbe introdotto un volontarismo soggettivistico dannoso nel processo di diffusione della rivoluzione¹⁸. Nel definire il soggetto lukácsiano come gno-seologico, Deborin faceva rientrare quindi la posizione di Lukács in un quadro idealistico tradizionale, al quale il filosofo intendeva invece sfuggire.

È in questo contesto che è interessante rileggere l'opera del '23 alla luce di *Codismo e dialettica*¹⁹.

13 In realtà, per Lukács non c'è dialettica della natura perché manca in essa il soggetto, il suo intervento cosciente che intenzionando la totalità trasforma la realtà. In questo atteggiamento sembra agire il senso di sconfitta maturato durante la Rivoluzione d'Ottobre che costringe il filosofo a spostarsi dal piano dell'oggettività, legato alla classe, a quello etico-politico, connesso al partito comunista, e che lo spinge a ripensare criticamente l'imminenza della rivoluzione. Ringrazio Salvatore Tinè per aver portato alla mia attenzione questo punto.

14 A. Deborin, *Lukács und seine Kritik des Marxismus*, in A. Deborin, N. Bucharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, p. 192.

15 *Ibidem*.

16 Ivi, p. 218.

17 Cit. in J. Rees, *Introduction*, in G. Lukács, *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, Verso, London-New York 2000, p. 25.

18 Come scrive Ely: “La perdita di questa componente naturale o la riduzione della natura a un'appendice utilitaristica della soggettività umana, che caratterizzano la maggior parte degli studiosi marxisti, conducono in molti casi a una ‘feticizzazione’ del concetto di ‘società’” (J. Ely, *Lukács' Construction of Nature*, cit., p. 115).

19 Si tratta di un lungo articolo dato per distrutto dallo stesso Lukács e ritrovato da un gruppo di ricercatori a metà degli anni Novanta del secolo scorso in seguito all'apertura degli archivi del PCUS a Mosca. Lukács lavora a questo articolo tra il '24 e il '25, quindi subito dopo l'uscita di *Storia e coscienza di classe*, e come risposta alle violente accuse avanzate alle sue tesi dal Comintern. Cfr. G. Lukács, *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, con postfazione di S. Žižek, tr. it. di M. Maurizi, Edizioni Alegre, Roma 2007 (d'ora in poi CD).

2. L'autodifesa di Lukács

Codismo e dialettica viene scritto tra il '24 e il '25 con l'obiettivo di rispondere alle critiche mosse a *Storia e coscienza di classe*. In queste pagine, Lukács non nega l'esistenza di una dialettica della natura, ma vuol contrapporsi a quella forma dominante del marxismo che intendeva ricondurre i fenomeni sociali a una processualità affine a quella delle scienze naturali.

La critica lukácsiana di *Storia e coscienza di classe* aveva di mira, come noto, quello che il filosofo descrive come "marxismo volgare" e che si fonda sul presupposto di una omologia tra le leggi della natura e quelle della storia. In particolare, Eduard Bernstein e Karl Kautsky avevano finito per eliminare qualsiasi possibilità del soggetto di deviare dal corso necessario della storia, riducendo al minimo la componente soggettiva all'interno del processo rivoluzionario. A partire dalle tesi engelsiane presentate nell'*Anti-Dühring* in base alle quali l'espansione dei mezzi di produzione avrebbe prodotto il crollo del sistema di produzione capitalista, la possibilità della rivoluzione veniva quindi proiettata sul progresso tecnico. L'assimilazione tra quest'ultimo e l'evoluzione naturale appariva una conseguenza diretta.

A incoraggiare questa interpretazione era intervenuta anche la diffusione dell'evoluzionismo sociale di matrice darwiniana, che aveva individuato in una catena necessitante lo sviluppo dell'essere umano in forme sempre più evolute, il cui esito sarebbe stato la realizzazione di tecnologie sociali sempre più emancipate. La rivoluzione veniva quindi intesa come un'evoluzione naturale.

Lukács contesta queste posizioni esplicitamente criticando il materialismo di Bucharin: "La teoria di Bucharin", si legge nella sua recensione alla *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie* del 1925,

che s'approssima in misura considerevole al materialismo borghese delle scienze naturali, acquista in tal modo l'impronta di una *science* (secondo l'uso francese del termine) e nella sua concreta applicazione alla società e alla storia finisce non di rado col cancellare l'elemento decisivo del metodo marxista: quello di ricondurre tutti i fenomeni dell'economia e della "sociologia" alle relazioni sociali tra gli uomini. La teoria acquista l'accento di una falsa "oggettività": diventa feticistica.²⁰

La critica è rivolta all'idea buchariniana delle società umane costruite a partire dalla dimensione naturale perché questo renderebbe i fenomeni sociali e storici come dei fatti o processi oggettivi slegandoli da ogni rapporto dialettico e quindi reciproco con la dimensione soggettiva e la sua azione.

L'applicazione, a suo avviso erronea, dei metodi delle scienze naturali all'oggettività sociale, induce Lukács a un atteggiamento cautamente costruttivista, vale a dire il riconoscimento del ruolo delle soggettività nella costruzione delle relazioni sociali²¹. Infatti,

20 G. Lukács, *N. Bucharin: Teoria del materialismo storico*, in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari 1972, p. 191.

21 Secondo Cesarale anche nella sua fase giovanil-marxista Lukács individua nel proletariato, dunque in un soggetto *materialiter* costituito, il responsabile dell'esserci naturale-sociale per come esso è, quindi il costruttivismo per Lukács sarebbe assegnabile alla teoria borghese. Questa analisi è senz'altro condivisibile, ma mi sembra che qui emerga uno dei punti critici della teoria lukácsiana. Infatti, se è vero che nei suoi lavori giovanili la critica all'epistemologismo moderno si traduce per il filosofo in una critica al costruttivismo, quando tuttavia si confronta con la "conoscenza" dialettica egli introduce elementi di soggettivismo che presumibilmente residuano dalla sua formazione alla filosofia classica tedesca.

la naturalizzazione delle leggi sociali si basava sulla presupposizione “di una natura extrasociale come oggetto delle scienze naturali, la cui pratica non è mai veramente trasformativa, ma solo contemplativa”²².

La “naturalizzazione” delle leggi sociali mostrava quindi il reiterarsi di un atteggiamento riduzionista che aveva perso, agli occhi di Lukács, la capacità dialettica e critica della filosofia marxiana²³. I fenomeni storici vengono intesi in questo caso come espressione di una “seconda natura” che priva i soggetti della capacità di agire collettivamente²⁴. Sebbene la seconda natura sia essenziale nella costituzione della vita pubblica in quanto rappresenta il tessuto di abitudini in gran parte inconscie della vita comunitaria (un sistema di cultura, religione e leggi al quale l’individuo si assimila e che fornisce la base dinamica per l’autorealizzazione individuale e comunitaria), tuttavia, Lukács sembra mantenere un atteggiamento critico verso di essa. L’autorealizzazione dello spirito nella vita etica comporta un rischio di cui già Hegel era ben consapevole, ovvero quello della reificazione inconscia e della replica di forme universali preesistenti o della “caduta” della vita etica in una sorta di meccanismo spirituale²⁵.

Se è vero che la società è sorta dalla natura, perché è ovvio che la natura esiste prima della società e dunque dell’essere umano, è altrettanto ovvio che se possiamo spiegare il funzionamento della società attraverso la dialettica, tale legge deve funzionare già come principio di sviluppo della natura prima della società.

Ma da ciò non segue né che lo sviluppo storico non possa produrre nuove e, a loro volta, oggettive forme di movimento, ovvero dei momenti dialettici, né che i momenti dialettici dello sviluppo della natura sarebbero conoscibili senza la mediazione di queste nuove forme dialettiche storiche.²⁶

22 T. Haug, *op. cit.*, p. 111. Haug cita a tal proposito le tesi di Steven Vogel, che definisce questa trasposizione erranea come la “misapplication thesis”. Cfr. S. Vogel, *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*, SUNY Press, Albany 1996.

23 Questo nesso è tutt’altro che assente nei teorici della II Internazionale, nella sua lettura però Lukács finisce talvolta per smarrirlo nella misura in cui identifica *tout court*, soprattutto nell’opera del ’23, il materialismo storico con la teoria dell’attualità ovvero dell’imminenza della rivoluzione proletaria. Una teoria che egli contrappone non solo alla concezione kautskiana della rivoluzione giudicata da lui economicistica ed evolucionistica ma anche alla ben diversa concezione revisionistica del socialismo di Bernstein come ideale etico, prospettiva finale del movimento storico con cui quest’ultimo non si identifica mai del tutto.

24 Come spiega bene Žižek, “il raggiungimento dell’autocoscienza di un soggetto rivoluzionario non è la comprensione del modo in cui la sua stessa posizione è relativizzata, condizionata da specifiche circostanze storiche, ma un atto pratico di intervento in queste ‘circostanze’” (S. Žižek, *Georg Lukács filosofo del leninismo*, in CD, p. 151).

25 Ch. Menke, *Hegel’s Theory of Second Nature: The “Lapse” of Spirit*, in “Symposium” vol. 17, n. 1, 2013, p. 41. Va tuttavia aggiunto che recenti studi soprattutto nella letteratura hegeliana hanno richiamato l’attenzione sul concetto di “seconda natura” non soltanto come limite e irrigidimento ma anche come potenzialità. In questo contesto particolarmente rilevante la lettura di Italo Testa secondo il quale è necessario rivalutare il concetto di “seconda natura” come elemento mediatore tra soggettività e oggettività; natura e cultura; spontaneità pre-riflessiva e razionalità etica. Testa critica come parziali sia la posizione di McDowell che reintroduce il concetto aristotelico di “seconda natura” ma lo limita alla soggettività, trascurando la dimensione sociale e il riconoscimento; sia quella di Brandom che, al contrario, valorizza la struttura sociale del riconoscimento, ma senza radicarla nelle capacità naturali e pre-riflessive degli individui. Cfr. I. Testa, *Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space*, in “Critical Horizons”, vol. 10, n. 3, 2009, pp. 341-370.

26 CD, p. 80.

Così, chiarisce Lukács,

in *Storia e coscienza di classe* intendevo dire che è esistita ed esiste una dialettica oggettiva nella realtà indipendentemente dall'uomo e prima della comparsa dell'uomo; ma che per pensare la dialettica, che per la dialettica come conoscenza (di questo e solo di questo si parlava in quella nota) siano necessari degli uomini pensanti, lo metterà in dubbio forse soltanto il compagno Rudas, nel cui pensiero eclettico affiorano reminiscenze bolzano-husserliane a proposito della "proposizione in sé" e di una verità che è indipendente dall'essere pensata e che trasforma l'oggettività dialettica del pensiero in un oggettivismo borghese e logicista.²⁷

Per Lukács, se la dialettica non è un processo generato dal soggetto, la conoscenza della dialettica, quella si appartiene all'essere umano e al processo sociale²⁸.

Lukács intende quindi superare la distinzione tra soggetto e oggetto alla luce della stessa interpretazione marxiana. Distinzione che a suo avviso resterebbe nell'ortodossia marxista di Rudas e Deborin, la quale "concepisce rigidamente e non dialetticamente l'opposizione Soggetto/Oggetto; che per entrambi – come per Kant e tutti i kantiani – il soggetto sta da una parte e l'oggetto dall'altra e ci può essere oggettività solo in ciò che è puro da ogni contatto con il soggetto"²⁹. In questo modo, conclude ironicamente Lukács, se ciò che è opera dell'uomo è soggettivo, allora "la storia diventa il regno del soggettivismo. Naturalmente tutto ciò è una sciocchezza"³⁰.

Sarebbe proprio l'ortodossia marxista, chiarisce il filosofo, a rappresentare l'altro lato della medaglia del soggettivismo kantiano, approdando a un oggettivismo assoluto che continuerebbe a ignorare il rapporto essenziale, organico. E invece l'appello a una filosofia dialettica ha come obiettivo il recupero di questa relazione organica. Le scienze possono al più descrivere i fenomeni, ma la loro riconduzione a una visione sistematica è compito della dialettica³¹. Non si tratta, come nota Žižek, di "un'ulteriore versione della famosa opposizione ermeneutica tra *Erklären* (il procedimento di spiegazione delle scienze naturali) e *Verstehen* (la modalità di comprensione propria delle scienze umane)", infatti "il suo argomento non cerca di stabilire una distinzione epistemologica tra due diverse procedure metodologiche, bensì [...] di affermare che la conoscenza stessa è parte della realtà sociale"³².

27 CD, p. 85.

28 Questa posizione è stata oggetto di una forte critica da parte di Vogel, per il quale se in natura c'è qualcosa che non è prodotto socialmente, allora la storia non è "realtà", non è il dominio ontologico fondamentale. Quindi la filosofia della prassi di Lukács è destinata a crollare in una limitata metodologia preliminare alla ricerca storica, limitandosi ai problemi di natura epistemologica e non a quelli ontologici.

29 CD, p. 78.

30 Ivi, p. 79.

31 L'impostazione delle scienze e della filosofia borghese nasce quindi da una premessa che le rende, fin da principio, incapaci di una radicale critica perché esse sono immerse nella prospettiva che le ha prodotte. Occorre dunque smascherare l'origine ideologica di questa pretesa oggettività del processo di razionalizzazione imposto dal capitalismo ai sistemi politici e sociali, mostrando come essa non fosse l'esito di un errore del pensiero, ma di un'operazione ideologica, tesa a occultare la sostanza irrazionale del dominio borghese. Per questa ragione, nel saggio più significativo di *Storia e coscienza di classe*, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, Lukács si sofferma su come i processi di produzione del capitalismo operano una oggettivazione razionale delle cose.

32 E, continua Žižek, "tutta la conoscenza, della natura, così come della società, è un processo sociale, mediato dalla società, una parte 'attuale' della struttura sociale; in conseguenza di questa inclu-

In gioco non è la contrapposizione tra un pensiero filosofico e uno scientifico, e quindi tra una forma perdurante di idealismo soggettivistico (quello in cui cadrebbe Lukács) e il marxismo scientifico. Per Lukács il problema riguarda piuttosto la gestione dei “fatti” isolati e frammentati della scienza convenzionale che devono essere riportati all'interno di una totalità di significato, operazione possibile solo a una filosofia dialettica. In questione non è la promozione di una visione antiscientista, ma la necessità di mettere insieme scienza e azione, teoria e pratica, oggettività e soggettività. L'atteggiamento di *Codismo e dialettica* non contribuisce quindi solo a difendere le posizioni espresse in *Storia e coscienza di classe*, ma mette in evidenza un'ulteriore complessità. Non solo in *Codismo e dialettica* il filosofo si difende dalle accuse di soggettivismo, ma chiarisce ulteriormente la necessità di interpretare la dialettica come un processo fluido nel quale i due lati, quello soggettivo e quello oggettivo, si condizionano reciprocamente ma la cui conoscenza resta appannaggio della filosofia (sebbene pratica) e non delle scienze tradizionali.

Emerge chiaramente cioè come il processo trasformativo rimanga prerogativa della comprensione, da parte dei soggetti – classe o partito – e non di un processo “naturale” e impersonale.

3. La natura come categoria sociale?

Cerchiamo di capire meglio. Le accuse di soggettivismo mosse al filosofo prendevano il loro abbrivio da un'affermazione contenuta in *Storia e coscienza di classe* per cui “la natura è una categoria sociale”³³. Ma per capire questa affermazione è utile leggere l'intero passaggio, dove l'autore chiarisce che ciò che

vale come natura a un determinato grado dello sviluppo sociale, la struttura del rapporto tra uomo e natura e il modo in cui l'uomo si misura con essa, quindi il senso (*Bedeutung*) che la natura deve avere in rapporto alla sua forma e al suo contenuto, alla sua estensione (*Umfang*) e alla sua oggettualità, è sempre socialmente condizionato.³⁴

Egli qui non si sta riferendo alla natura ma alla *conoscenza* della natura e al modo di intenderla, e sembra voler sottolineare che non si tratta di indagare la dimensione ontologica della natura, ma la sua versione gnoseologica per capire in che modo essa possa essere modificata dall'azione del proletariato. In ballo non è un'analisi della differenza ontologica tra natura e società (il che ricondurrebbe il discorso inevitabilmente a un esito dualista tanto sul piano ontologico quanto su quello gnoseologico), ma l'esigenza di comprendere la loro relazione per determinare una prassi in grado di trasformarla³⁵.

sione autoreferenziale di tutta la conoscenza nel suo oggetto proprio, una teoria rivoluzionaria è, in definitiva, (anche) la propria meta-teoria” (S. Žižek, *op. cit.*, pp. 149-150).

33 SCC, p. 292.

34 *Ibidem*.

35 Discutendo questo articolo, Salvatore Tinè ha richiamato l'attenzione sulla possibilità di inscrivere la posizione di Lukács all'interno di un anticapitalismo “romantico”. In questa direzione, del processo di socializzazione capitalistica conseguente all'universalizzazione della forma di merce, Lukács coglierebbe ed esalterebbe perfino il carattere di continuo arretramento delle barriere naturali sebbene nella forma della reificazione, della creazione cioè di una seconda natura. Ed è su questo processo “oggettivo” molto più che sulla contraddizione tra società e natura in quanto tale

Lukács intende quindi affermare che la natura come oggetto della conoscenza sia il frutto di una elaborazione concettuale, ma non sostiene affatto che il referente di queste concezioni sia anch'esso un prodotto non auto-sussistente³⁶. Il problema del rapporto tra sociale e naturale in Lukács non si gioca quindi sul piano ontologico, ma su quello epistemologico, sulla conoscenza di una relazione dialettica e di co-implicazione, e sulle possibilità aperte praticamente da questa conoscenza³⁷.

La tensione tra una visione epistemologica più vicina al soggettivismo e una ontologica unitaria volta al riconoscimento dell'autonomia della natura ha come conseguenza che il rapporto tra soggetto e oggetto, anche sul piano speculativo, non si mostra come statico, ma diventa anch'esso suscettibile di cambiamento. Questa versione dell'identità soggetto-oggetto, com'è stato giustamente notato, "abolisce la cosa-in-sé non riducendola al soggetto, ma mediando l'oggettività in un processo senza fine"³⁸. Si legge ancora in *Codismo e dialettica*:

Che sia ancora possibile per la *ricerca specifica* nelle scienze della natura offrire risultati imparziali e perciò oggettivi, giusti, ha il suo fondamento in quel rapporto tra ricambio organico di società e natura e il processo di trasformazione della società nel nostro periodo di transizione [...]. Solo il materialismo storico [...] rende possibile la chiarezza necessaria. Solo il materialismo storico permette di scoprire l'origine reale e perciò le modalità concrete delle categorie del nostro essere e della nostra coscienza, di fare chiarezza sul fatto che le forme di pensiero che vengono colte nella loro immediatezza come naturali ed eterne, sono in realtà prodotti del processo di sviluppo sociale e storico. È una questione che attiene alla ricerca specialistica chiarire quanto profondamente il processo *capitalistico* di ricambio organico con la natura – processo che si modifica storicamente e che è, dunque, storicamente transitorio – determini l'attuale conoscenza della natura e dove iniziano invece quelle categorie che definiscono il ricambio organico con la natura *di ogni società*; tale ricerca dovrà scrupolosamente mostrare come storiche alcune categorie che oggi appaiono "eterne", immediatamente derivate dalla natura (ad es. il lavoro nella fisica), mostrare cioè come tali categorie siano determinate dallo specifico ricambio organico con la natura della società capitalistica.³⁹

L'insistenza sul tema del ricambio organico tra società e natura mira a sottolineare il lato soggettivo della dialettica, e cioè il condizionamento storico-sociale della scienza, quindi il suo immediato carattere di classe piuttosto che la sua oggettività, intesa come rispecchiamento della oggettività naturale come di quella sociale.

In questa lunga citazione Lukács sottolinea infatti che la forma di oggettività della natura è storicamente vincolata, che "il quadro concettuale in cui identifichiamo la natura

come crisi del loro metabolismo, che si innesterebbe in Lukács l'intervento soggettivo, la soggettività storico-politica della classe e del partito.

36 In *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Soper risponde che la natura è "those material structures and processes that are independent of human activity (in the sense that they are not a humanly created product), and whose forces and causal powers are the necessary conditions of every human practice, and determine the possible forms it can take" (K. Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 132-133).

37 Come mi ha fatto notare Paolo Murrone, da questo presupposto si può riconoscere la parziale non-neutralità della scienza, il suo essere anche (ma non solo) materializzazione di orientamenti sociali, politici, economici, culturali, di genere ecc.

38 A. Feenberg, *op. cit.*, p. 153.

39 CD, p. 111.

è socialmente contingente, ma la conoscenza della natura fa riferimento a oggetti indipendenti da noi, cioè a presupposti e non a risultati delle nostre pratiche”⁴⁰.

Ma com'è possibile pensare a una conoscenza prodotta dalla società che al tempo stesso preservi l'indipendenza della realtà? L'originalità di Lukács sta proprio in questa contraddizione. Sta qui la necessità del filosofo di introdurre una concezione che guardi alla totalità⁴¹ per consentirci di cogliere la natura di questa relazione. Tale nuova concezione è quella dello scambio metabolico.

4. La funzione metabolica

Come è stato dimostrato negli ultimi decenni, l'interpretazione del rapporto soggetto-oggetto, essere umano-natura pensato da Lukács sarebbe già presente in Marx e trova la sua formulazione nelle pagine marxiane dedicate allo scambio metabolico. A sottolineare questo aspetto nel pensiero marxiano è stato l'ormai famoso articolo del 1999 del sociologo John Foster⁴², che ha evidenziato come l'idea di rapporto metabolico sia il riflesso di una lettura dialettica del rapporto uomo-natura: una relazione altamente dinamica che riflette i cambiamenti dei modi in cui gli esseri umani mediano tra natura e società attraverso la produzione.

Come Forster ricorda, il termine “metabolismo” (*Stoffwechsel*) era stato introdotto già nel 1815 nella letteratura scientifica ed era stato adottato dai fisiologi tedeschi tra il 1830 e 1840 per riferirsi agli scambi materiali all'interno del corpo, dovuti alla respirazione. Successivamente nel 1842, nella *Chimica animale*⁴³, la grande opera in cui il chimico Justus Liebig introduce la nozione di “processo metabolico” (nel contesto della degradazione dei tessuti), tale termine assume uno spettro di significati più ampio ed esso diventa un concetto-chiave applicabile a livello cellulare, nell'analisi di interi organismi, nello sviluppo della biochimica, e, non ultimo, nel complesso scambio tra gli organismi e il loro ambiente⁴⁴.

Sul concetto di *Stoffwechsel* materiale tra uomo e natura, Marx aveva lavorato nella sua ultima opera economica, le *Glosse marginali al “Manuale di economia politica” di Adolph Wagner* del 1881-82⁴⁵, ma già nel 1857-58 nei *Grundrisse* questo concetto era stato usato, sebbene nel più ampio senso di un sistema di metabolismo sociale generale. Inoltre, in tutte le sue opere economiche, Marx impiega il concetto per riferirsi

40 A. Feenberg, *op. cit.*, p. 157.

41 Scrive Lukács nel saggio dedicato a Rosa Luxemburg: “La categoria della totalità, il dominio determinante e onnilaterale dell'intero sulle parti è l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel riformulandolo in modo originale e ponendolo alla base di una scienza interamente nuova” (SCC, p. 35). La categoria della “totalità”, propria della dialettica, consente di rivoluzionare la scienza e di approdare a una *praxis del rovesciamento*.

42 J.B. Foster, *Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology*, in “American Journal of Sociology”, vol. 105, n. 2, 1999, pp. 366-405.

43 J. Liebig, *Die Tierchemie, oder die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie*, F. Vieweg und Sohn, Braunschweig 1842.

44 Cfr. J.B. Foster, *op. cit.*, p. 373.

45 Le *Glosse marginali al “Manuale di economia politica” di Adolph Wagner* si trovano in un quaderno di estratti degli anni 1881-82. La traduzione si trova in K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 165-186. Probabilmente è l'ultimo scritto marxiano di carattere economico. Cfr. J.B. Forster, *op. cit.*, p. 382.

all'effettiva interazione metabolica tra natura e società attraverso il lavoro umano e, in un senso più ampio per descrivere il rapporto complesso, dinamico, interdipendente di bisogni e relazioni messe in atto e costantemente riprodotte in forma alienata sotto il capitalismo. Come nota ancora Foster, Marx ha dato al concetto di "metabolismo" sia un significato ecologico specifico, sia un significato sociale più ampio. È importante quindi non perdere di vista la natura "socio-ecologica" di questo concetto marxiano⁴⁶, perché proprio su questa base, il ricorso a Marx ci può aiutare a comprendere meglio la direzione nella quale Lukács spinge la sua interpretazione. Egli cerca cioè di allontanare la posizione marxiana dalla "trappola" in cui sarebbe caduto il successivo "materialismo dialettico" di Engels, che avrebbe sovrapposto "astrattamente una dialettica hegeliana despiritualizzata (cioè concepita in termini puramente logici, separata dallo spirito auto-mediatore di Hegel) a una visione meccanicistica dell'universo"⁴⁷. Lukács sembra cogliere bene questo aspetto del pensiero marxiano e, pienamente in sintonia con il materialismo pragmatico, enfatizza il ruolo della prassi umana, pur non trascurando le condizioni naturali, il cambiamento evolutivo e l'interazione metabolica tra essere umano e pianeta.

L'alienazione della natura nelle forme esistenti di riproduzione e il carattere contraddittorio e non sostenibile del rapporto tra natura e società che il capitalismo ha generato sono alla base di una frattura che sarebbe intrinseca al rapporto che la modernità stabilisce prima sul piano pratico e poi sul piano teorico con la realtà, rendendo la natura un luogo di assoggettamento alle categorie del pensiero e, sul piano pratico, oggetto di dominio da parte dell'essere umano. Quest'ultimo punto ci permette però un ulteriore passaggio e un ulteriore chiarimento circa le posizioni lukácsiane.

Il costruttivismo istituito dal capitalismo tra natura e cultura non è unicamente epistemologico, ma esso si traduce di fatto, per riprendere l'espressione di Andreas Malm, in una forma di "costruzionismo" ontologico⁴⁸, intendendo con ciò una costruzione materiale della natura. Questo aspetto sembra ritornato di attualità negli ultimi anni alla luce del discorso sull'"antropocene", che rimanda all'intervento trasformativo radicale operato dall'essere umano e segnatamente dal sistema di produzione capitalista sulla natura.

Tale trasformazione, per riprendere le coordinate della teoria metabolica, avrebbe infranto il rapporto tra essere umano e ambiente naturale "in modo da danneggiare non solo le persone svantaggiate da questo cambiamento, ma anche, allo stesso tempo, di disturbare i processi e i cicli della natura"⁴⁹. Tuttavia, come ha notato Jason W. Moore, in particolare in *Capitalism and the Web of Life*, la tesi della frattura metabolica ripete il peccato originale del dualismo cartesiano distinguendo tra natura e società e parlando di interazione tra le sfere. Occorrerebbe invece, fa notare Moore, sostituire la "e" con un "in": si dovrebbe cioè parlare di capitale nella natura, di natura nella società e di società

46 Ivi, p. 381.

47 Ivi, p. 399.

48 Cfr. T. Haug, *op. cit.*, p. 112, ma anche A. Malm, *The Progress of this Storm: Nature and Society in a Warming World*, Verso, London-New York 2018, cap. 1, *On the Building of Nature. Against Constructionism*, pp. 21-43, in cui l'autore fa riferimento a una forma di costruzione materiale e non solo simbolica della natura.

49 Cfr. A. Malm, *op. cit.*, cap. 6: *On the use of opposites*.

nella natura⁵⁰. La congiunzione “e” costruirebbe al contrario solo un “falso ponte che tradisce una visione di natura/società come due emisferi divisi da un abisso”⁵¹.

L’impianto dialettico che sottende l’interpretazione metabolica di Lukács anticipa a mio avviso queste considerazioni e prende atto di quel fenomeno che fino a tutta la modernità ha segnato la nostra idea di natura: e cioè la separazione tra natura e società umana, l’esistenza di un’idea pura, separata dall’essere umano, una condizione perfetta e non influenzata dalle società umane⁵². La proposta lukácsiana quindi non riprende un costruttivismo di tipo idealistico che o separa o distrugge l’oggetto. Quello che intende affermare Lukács è che l’autonomia del mondo naturale, quando entra in contatto con gli esseri umani, perde la sua separazione e l’effetto di quella relazione produce uno scambio metabolico, proprio come accade tra organico e inorganico, dove a partire da quell’incontro appare impossibile separare l’uno dall’altro. Si pensi all’idea di “paesaggio”, che non è soltanto una rielaborazione ideale del soggetto rispetto alla natura, ma una sua effettiva modificazione⁵³.

5. Aporie

Ritornando sulle sue analisi giovanili, nella *Prefazione* all’edizione del 1967 di *Storia e coscienza di classe*, il filosofo si mostra consapevole del mutato scenario, che richiede un riposizionamento teorico e un’ulteriore chiarificazione del suo “idealismo”. Egli riconosce che nel libro del 1923 ci fosse “qualcosa di eccessivo”, ma lo considera come un effetto dell’

utopismo messianico del comunismo di sinistra di allora [...]. In modo comprensibile dal punto di vista del periodo storico, nella lotta contro le concezioni borghesi e opportunisti che all’interno del movimento operaio che esaltava una conoscenza isolata dalla praxis, presuntivamente oggettiva, ma che era effettivamente separata da qualsiasi praxis, la mia polemica – giustificata in modo relativamente ampio – si rivolgeva contro l’esaltazione e la sopravvalutazione della contemplazione. La critica marxiana di Feuerbach rafforzò ancora questo mio atteggiamento. Solo che io non notai che senza una base nella praxis reale, nel lavoro come sua forma originaria e suo modello, l’esaltazione del concetto di praxis si converte necessariamente in quella di una contemplazione idealistica.⁵⁴

50 Cfr. J.W. Moore, *Transcending the Metabolic Rift: A Theory of Crisis in the Capitalist World-Ecology*, in “The Journal of Peasant Studies”, vol. 38, n. 1, 2011, pp. 1-46; Id., *Toward a Singular Metabolism: Epistemic Rifts and Environment-Making in the Capitalist World-Ecology*, in “New Geographies”, vol. 6, 2014, pp. 10-19; e naturalmente Id., *Capitalism in the Web of Life*, Verso, London-New York 2015.

51 A. Malm, *op. cit.*, cap. 6.

52 Sulla definizione purista del concetto di “natura” cfr. K. Lee, *Is Nature Autonomous?*, in Th. Heyd (ed.), *Recognizing the Autonomy of Nature*, Columbia University Press, New York 2005, pp. 54-55; V. Plumwood, *Towards a Progressive Naturalism*, ivi, pp. 41-43. Sulle diverse opzioni di una natura autonoma vs una natura costruita e di cui ci siamo serviti per questa breve ricostruzione cfr. B. McKibben, *The End of Nature*, Viking, London 1990.

53 Cfr. V. Plumwood, *The Concept of a Cultural Landscape: Nature, Culture and Agency in the Land*, in “Ethics and the Environment”, vol. 11, n. 2, 2006, p. 137.

54 SCC, pp. XXXVI-XXXVII.

Tale rivalutazione non introduce però una divaricazione ontologica, per cui ci sarebbe uno stato originale della natura come genesi dell'umano e del sociale, o una categoria di oggetti separati. Si tratta piuttosto di riconoscere la natura come una serie di nessi causali di tipo fisico, chimico e organico attraverso i quali e nei quali si realizza la prassi umana. Utilizzando il concetto di "lavoro", di matrice hegeliana⁵⁵, Lukács coglie in questa dimensione il nesso inscindibile tra natura e processi di socializzazione. È qui che alla dimensione teleologica che segna l'approccio umano alla natura, generando un processo di assoggettamento e socializzazione/storicizzazione della natura, il filosofo oppone la forza dell'eterogeneità della natura che non può essere mai definitivamente assoggettata, producendo anzi delle reazioni opposte a quelle previste dal teleologismo.

Nell'ultimo Lukács diventa del resto sempre più forte l'idea dell'"autonomia della natura rispetto alla sua appropriazione sociale, intesa come l'irriducibile eterogeneità della causalità materiale sulla produzione"⁵⁶. Di contro a un atteggiamento che individuava nel lavoro del soggetto sulla natura una possibilità trasformativa che, passata sotto il controllo dei governi socialisti, avrebbe provveduto a riequilibrare il rapporto metabolico e restituito la libertà tanto all'uomo quanto alla natura, il filosofo avverte negli ultimi anni della sua vita i limiti della capacità di mediazione del lavoro e l'autonomia anche nella reazione della "natura" all'azione umana. Il lavoro, come oggi è davanti ai nostri occhi, può produrre cioè effetti non gestibili dallo stesso operare⁵⁷.

Tuttavia anche nel tardo Lukács, in cui la consapevolezza di un'autonomia ontologica della natura acquista una maggiore valenza, resta l'idea che la reazione metabolica prodotta nella tensione tra teleologia umana e ontologia naturale non debba condurre a un ripensamento della forma di produzione. In ultima istanza si conserva nella sua posizione una relazione alla natura ancora di tipo risorsista.

Proprio queste tensioni interne al suo pensiero ci aiutano però a comprendere le ragioni della consapevolezza tardiva, da parte della tradizione marxista, che il passaggio dal produttivismo capitalista a quello socialista non avrebbe posto fine all'urgenza ecologica.

55 Lukács mette ben in evidenza gli elementi materialisti presenti in Hegel, in particolare nella *Fenomenologia*, dove attorno al concetto di "lavoro" si sviluppa un'analisi accurata della durezza del reale sulla quale il soggetto agisce proprio attraverso il lavoro, il quale acquista perciò un ruolo fecondo e duraturo. Sull'ambiguità del concetto di "lavoro" in Hegel, che se da un lato produce l'autodeterminazione del soggetto al tempo stesso nelle moderne forme di produzione rappresenta uno strumento di oppressione, cfr. tra gli altri: E. Renault, *Hegel et le paradigme du travail*, in "Revue internationale de philosophie", vol. 4, n. 278, 2016, pp. 469-90; G. Garelli, *Cultura e negazione nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, in A. Arienzo, F. Pisano, S. Testa (a cura di), *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Problemi e interpretazioni*, Federico II University Press, Napoli 2018, pp. 19-31.

56 T. Haug, *op. cit.*, p. 116.

57 Come è stato ben messo in rilievo (cfr. A. Infranca, *Il lavoro in Lukács*, in G. Mari, F. Ammannati et al., *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, Firenze University Press, Firenze 2024, pp. 851-856), anche in Lukács il lavoro conserva una dimensione ambigua e subisce un costante ripensamento passando da una visione idealista a una prospettiva segnata dal marxismo, volta ad analizzare le conseguenze del lavoro, come la reificazione, l'oggettivazione, l'estraniamento; per poi tradurla negli anni della maturità in una riflessione di taglio ontologico.

IL CONCETTO DI “NEGAZIONE” IN *PER L’ONTOLOGIA DELL’ESSERE SOCIALE* DI LUKÁCS*

GIORGIO CESARALE

Una delle più faticose strettoie dalle quali deve passare una riconsiderazione del rapporto fra Lukács e Hegel, nel quadro dell’ampia discussione che il primo conduce in *Per l’ontologia dell’essere sociale* intorno alla “falsa e vera ontologia” del secondo, è costituita dalla trattazione della “negazione” dialettica, eseguita nel primo capitolo – intitolato *La dialettica di Hegel “in mezzo al concime delle contraddizioni”* – della terza sezione del primo volume del libro. In questo capitolo, così come nel successivo, più specificamente dedicato alle “determinazioni riflessive” hegeliane, si affollano varie ed eterogenee tematiche, alle quali è comunque sottesa la necessità di articolare una nuova e più ricca immagine di Hegel, in relazione non solo a un nuovo progetto teorico, l’ontologia dell’essere sociale appunto, ma anche a una battaglia teorica di lungo corso, volta finalmente a sostanziare *filosoficamente* il marxismo, a conferirgli quell’unità *sistematica*, l’esigenza della quale, per Lukács, in parte era stata mistificata nel *Diamat* staliniano e in parte era divenuta indispensabile per affrontare la mentalità neopositivistica, con le sue note unificazioni, di tipo meramente “metodologico”¹.

Dopo aver sottolineato l’ampiezza della cornice filosofica che inquadra il rapporto del Lukács dell’*Ontologia* con Hegel, entreremo nella più viva discussione della problematica della “negazione” che vi è dispiegata, mettendo in questione la tesi lukácsiana della non universalità della negazione in una prospettiva ontologico-dialettica.

1. Logica e realtà nel tardo Lukács

In *La dialettica di Hegel “in mezzo al concime delle contraddizioni”* gli aspetti del pensiero hegeliano di cui si parla vanno dalla natura propria della contraddizione dialet-

* Una prima bozza di questo saggio ha ricevuto i commenti di Giovanni Andreozzi, Andrea Bianchi, Emanuele Lepore, Salvatore Tiné, che ringrazio per avermi fornito alcuni suggerimenti per migliorare il testo.

1 Per una più ampia ricostruzione della lettura di Hegel condotta da Lukács nel suo itinerario filosofico cfr. Nicolas Tertulian, *Lukács interprete di Hegel*, in M.L. Lanzillo, S. Rodeschini (a cura di), *Percorsi della dialettica nel Novecento. Da Lukács alla cibernetica*, Carocci, Roma 2011. Per un confronto fra il Lukács dell’*Ontologia* e Hegel intorno al problema della totalità cfr. G. Andreozzi, *Sul progetto di un’ontologia dell’essere sociale: da Lukács a Hegel*, in G. Sicolo, S. Gristina, G. Andreozzi (a cura di), *L’idealismo tedesco come problema critico. Riflessioni, fratture, permanenze*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 189-207.

tica, separata dal puro divenire eracliteo, al suo volgersi verso il terreno storico e sociale, che le consente di elaborare una più raffinata nozione di “presente”, nella quale brillano gli effetti della *Weltanschauung* illuministica. Ma l’illuminismo hegeliano è stato più largo ed espansivo di quello francese, perché, pur avendo condiviso l’obiettivo di quest’ultimo di cogliere l’intreccio della ragione con la molteplicità di passioni e interessi umani, esso ne ha superato la più grave difficoltà, costituita dal fatto che la realtà vi è stata concepita secondo un criterio materialisticamente unitario senza che, tuttavia, si facesse adeguato spazio alle sue distinzioni. La metodologia scientifica di Galileo e Newton vi è stata trasformata in un “valore”², da proiettare sul piano storico-sociale, dimenticandone la peculiarità. Pur rifiutando il postulato bellarminiano, che gli avrebbe imposto di sottrarre alla scienza il compito di conoscere la realtà obiettiva delle cose, riservando a essa quello di fornire informazioni pragmaticamente utili, Hegel sarebbe riuscito a comprendere “il mondo dell’uomo come mondo immanente, autocreto”, entro un’impresa che appare più grandiosa di quanto si fosse “cercato di fare in tale direzione fino ad allora”³. Tanto più stupisce allora, continua Lukács, che tale iniziativa filosofica, capace di individuare la specificità dello “spirito”, si sia risolta nell’ontologia del “soggetto-oggetto identico”⁴, con i suoi riverberi negativi soprattutto sul terreno della conoscenza della natura, privata di quella storicità, che, per esempio, le più moderne ricerche darwiniane le hanno invece inderogabilmente assegnato.

Tale *deminutio* della natura è del resto inevitabile, sostiene Lukács, una volta che il sistema filosofico assuma la forma di una sequenza, nella quale all’inizio e alla fine vi sia l’idea. Si crea così, sul piano ontologico, una “gerarchia” di forme, in cima alla quale vi è la logicità. Al

lettore di oggi – anche per quello che abbia ricevuto un’educazione neokantiana – questo linguaggio può sembrare molto semplice: Hegel avrebbe per l’appunto sviluppato una logica non conforme ai fatti, che anzi li violenta. I pregiudizi contro la dialettica, che hanno imperato a lungo e che ancora oggi non solo del tutto estinti, spesso hanno trovato sostegno in conclusioni di questo tipo, precipitose e superficiali.⁵

Il Lukács tardo, per esempio quello “autobiografico” di *Gelebtes Denken*, protesta con una certa energia contro la tesi di una sua educazione filosofica condotta *esclusivamente* all’ombra del neokantismo, ma sarebbe difficile contestare che il lettore, al quale egli fa qui riferimento, possa essere lui stesso, o meglio la sua giovanile *silhouette*, profilatasi soprattutto nel periodo heidelberghese, a contatto con Rickert e Lask⁶. Bisogna infatti osservarlo: la critica a uno Hegel che colloca la fattualità dentro la camicia di forza del “concetto” e della “logica” è un *locus classicus* della grande letteratura filosofica neokantiana, dalle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* di Rickert alla *Lo-*

2 G. Lukács, *Per l’ontologia dell’essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. I, p. 183.

3 *Ibidem*.

4 Ivi, vol. I, p. 187.

5 Ivi, vol. I, pp. 180-181.

6 Non “si può in nessun modo affermare che Lask abbia influito su di me. Su di me ebbe enorme influenza Bloch, lui infatti mi convinse con il suo esempio che era possibile filosofare alla maniera tradizionale. Fino a quel momento io ero immerso nel neokantismo del mio tempo” (G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo. Intervista di István Eörsi*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 44).

gik der Philosophie und die Kategorienlehre del suo allievo Lask. Non solo: il distacco di Rickert e Lask da Hegel avviene sul medesimo terreno di quest'ultimo, giacché nel loro pensiero appare lo scopo di fondare “logicamente” la dottrina delle categorie e le stesse scienze storiche. La loro diversità da Hegel sta nella configurazione del rapporto fra formazione logica e presupposto oggettivo, nell'impostazione di un rapporto fra forma e contenuto, insomma, per la quale sono rifiutate le conversioni e i rovesciamenti dialettici di ogni momento nell'altro⁷. Con la conseguenza che quando Lukács, più avanti, dice che “Hegel con [la] sua tendenza a una ontologia basata sulla logica, a una ontologia che riesce a trovare espressione adeguata solo in categorie logiche, in relazioni logiche, sta da solo fra i rappresentanti della filosofia classica tedesca”⁸, egli sta anche sostenendo che Hegel è il vero interlocutore, oltre che la vera alternativa, della fondazione neokantiana delle categorie dell'oggettività naturale e storico-sociale.

Con ciò, si precisa meglio il significato della critica lukácsiana alla sovraordinazione logica del contenuto ontologico: se essa venisse superata, grazie al progetto di una nuova ontologia dell'essere sociale, la filosofia marxista verrebbe proiettata al di là delle aporie interne alla consapevolezza metodologica più avanzata prodotta dalla cultura borghese del Novecento, concretatasi tanto nel neokantismo quanto nei sempre risorgenti tentativi neohegeliani. Donde il carattere lapidario di tale critica:

[Hegel], dando espressione alla sua nuova ontologia in [una] nuova logica, ha sia sovraccaricato le categorie logiche di contenuti ontologici, inglobando in misura scorretta nelle loro relazioni rapporti ontologici, sia deformato in vario modo le importantissime nuove cognizioni ontologiche costringendole dentro forme logiche.⁹

Le antinomie della logica hegeliana sono dipendenti da questa oscillazione: per un verso, alcuni contenuti *ontologici* sono riconosciuti nella loro sussistenza grazie alla trascrizione *logica*, con ciò perdendo tuttavia la loro intrinseca multilateralità, come accade al rapporto fra attrazione e repulsione, filtrato nella “Dottrina dell'essere” della *Logica*; per l'altro, l'immediata universalizzazione *logica* distorce la pregnanza dei contenuti *ontologici*, come accade alla categoria del *Dasein*, dell'esserci, che, essendo di nuovo collocata nella “Dottrina dell'essere”, non contiene il suo necessario *hic et nunc* spaziotemporale, come sarebbe stato possibile evidenziare se Hegel non avesse anteposto la sfera della logica a quella della filosofia della natura. Ne scaturisce una purificazione dei contenuti reali nel *medium* concettuale che non farebbe invidia, dice polemicamente Lukács, “a qualsiasi kantiano o fenomenologo”¹⁰. Per questo è lecito parlare della logica hegeliana come se rappresentasse una teoria della conoscenza, benché occorra subito osservare, conclude Lukács, come essa sia permeata da profonde istanze mimetico-realistiche, successivamente valorizzate da Lenin. Nella dialettica hegeliana si sarebbe fatta innanzi, cioè, l'idea per cui “l'infinità intensiva di ogni essente in sé”¹¹ sarebbe solo *approssimata* nell'atto di conoscenza, secondo un'istanza che connoterà la *Wiederspieve-*

7 Cfr. H. Rickert, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale: un'introduzione logica alle scienze storiche*, tr. it di M. Catarzi, Liguori, Napoli 2002, pp. 13, 346; E. Lask, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito di sovranità della forma logica*, a cura di F. Masi, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 239-240.

8 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 194.

9 Ivi, vol. I, p. 195.

10 *Ibidem*.

11 Ivi, vol. I, p. 196.

lungstheorie, la “teoria del rispecchiamento” marxista. Assumendo tale veste, il pensiero dialettico potrebbe finalmente svincolarsi da quelle cattive commistioni fra piano logico e piano ontologico che hanno attirato l’attenzione critica dei neokantiani.

2. Negazione logica e opposizione reale

È in questa vasta costellazione filosofica che occorre situare la discussione lukácsiana della questione della “negazione” nella dialettica hegeliana:

Come per tutta la logica moderna, così anche per quella di Hegel la proposizione spinoziana *omnis determinatio est negatio* è d’importanza fondamentale, anzi per lui la negazione e la negazione della negazione sono i motori basilari del movimento dialettico dei concetti. Il che è giustificato sia sul piano logico che su quello gnoseologico. La questione è se tale universalità valga anche per l’ontologia. Hegel stesso si rende ben conto delle difficoltà che si presentano. Proprio all’inizio della sua celebre deduzione del divenire dalla dialettica di essere e nulla egli sottolinea come il nulla in questione non sia affatto “il nulla di un certo qualcosa, un nulla determinato”, ma invece il nulla “nella sua indeterminata semplicità”. Tuttavia anch’egli si accorge subito che, se il nulla restasse semplicemente nulla, non se ne potrebbe mai (anche logicamente) far derivare il divenire; il nulla deve perciò passare “nel suo altro, nell’essere”.¹²

L’esordio del ragionamento lukácsiano non può essere investito da perplessità: una delle premesse del pensiero dialettico è infatti il carattere autodistruttivo del nulla come nulla, il quale, come tale, annulla se stesso e ogni possibilità di affermarlo. Senonché, come sottolineato precisamente da Hegel e dimenticato da sezioni cospicue del pensiero filosofico contemporaneo – costantemente alla ricerca di una negazione svuotata del suo rapporto all’essente¹³ –, appena il nulla diventa nulla di una X, esso acquista una determinatezza; esso non sarà più nulla, ma il suo opposto, l’essere. Da un lato, quindi, il nulla come nulla o, per altra via, la negazione assoluta – quella che rimuove ogni contenuto dato – sono impossibilitati a derivare conseguenze; dall’altro, qualora il nulla diventi il nulla di una X, da esso derivano conseguenze, tuttavia al prezzo di trasformarsi nel suo opposto. Lukács si tiene al vero: uno dei primi gesti del pensiero dialettico antico è stato quello di fluidificare la prima e più rigida identificazione dei momenti del divenire, essere e nulla, nel divenire stesso.

È la tappa successiva del ragionamento che importa tuttavia interrogare più a fondo:

Così, però, non solo viene abbandonato l’affascinante, nella sua paradossalità, “cominciamento”, ma Hegel rivela – senza volerlo e saperlo – che il nulla in senso ontologico non può mai venir preso nel significato proprio, letterale, in ogni caso concreto: deve invece essere attenuato fino a intendere l’essere solo come “non essere dell’esser altro”. Ma in tal modo la vera e propria dialettica di essere e nulla, il ruolo dinamico della negazione nell’ontologia perde la sua consistenza. Hegel esprime le categorie – perfettamente ontologiche – di esser altro ed esser per altro in linguaggio logico, pretendendo di determinare in queste una negazione dell’essere in sé. In realtà però né l’esser altro né l’esser per altro

12 Ivi, vol. I, p. 197.

13 Abbiamo cercato di illustrare questo punto in G. Cesarale, *Realtà, negatività, nichilismo. Riflessioni sullo “Speculative Realism”*, in “Politica & Società”, vol. 2, 2021, pp. 197-218.

sono ontologicamente una negazione dell'essere in sé. Non si tratta di altro che di una relazione qualitativa fra concetti – molto astratti – di essere, dove nella relazione stessa non è contenuto nessun elemento di negazione in senso ontologico.¹⁴

La problematica di fondo, insieme alla contestazione della possibilità del “cominciamento”, derivante dalla destituzione del nulla assoluto, è chiaramente delineata: l'ipertrofia del momento gnoseologico della logica hegeliana, di cui abbiamo parlato poc' anzi, conduce a un effetto indesiderato, consistente nel fatto che la negazione *parziale*, come tale legittima, del pensiero rispetto all'essente viene poi dal pensiero stesso sostanzificata nelle forme della negazione *autonoma*. Di modo che il pensiero è certamente autorizzato a sostenere che ciascuna determinatezza è identica a sé nella misura in cui è diversa dalle altre – è platonicamente *altra* e *negativa* rispetto a esse –, ma non fino al punto da ritenere che l'essere in sé della determinatezza sia costituito dalla negazione. A differenza che nella “Dottrina dell'essere” hegeliana, insomma, l'essere-in-sé non è per Lukács *ontologicamente* individuabile attraverso il suo essere-per-altro. Ogni determinatezza è *innanzitutto* consistente con sé e solo in un secondo momento può esser definita come *non* esser altro o esser *per* altro. Tale essa diventa infatti solo nella relazione *gnoseologica*, fuori da ogni dimensione *ontologica*.

Se la problematica filosofica di fondo è chiaramente delineata, bisogna tuttavia esplorare con maggiore energia il motivo per il quale, secondo Lukács, la negazione può essere solo parziale e relativa. Un indizio scaturisce dalla osservazione immediatamente successiva:

Quando si traduce un fatto della realtà nel linguaggio della logica o della teoria della conoscenza, è ovvio che le differenze così rese visibili – assolutamente positive dal punto di vista ontologico – verranno espresse nella forma della negazione; ma c'è da notare, inoltre, che la negazione è in grado di esprimere le distinzioni solo in maniera estremamente incompleta e indeterminata, per cui nella deduzione dialettica concreta il momento della negazione deve sempre venir integrato – *per nefas* – dal lato positivo. Così, dice Hegel a proposito di questa sua celebre deduzione del divenire dalla negazione dell'essere a opera del nulla: “Nulla è ancora, e qualcosa deve divenire. Il cominciamento non è il puro nulla, ma un nulla da cui deve uscire qualcosa. Dunque anche nel cominciamento è già contenuto l'essere”.¹⁵

Dopo aver negato valore, precedentemente, alla negazione *ontologica*, Lukács compie qui una leggera correzione di rotta, perché egli attribuisce un significato in qualche modo costruttivo alla negazione *logica*. Mentre per la logica tradizionale la negazione *annienta* il contenuto dato, non può produrre alcunché di determinato, per Lukács soltanto in quanto negato da *non* X, X è possibile, perché esso dipende dalla negazione che riceve da tutti i suoi termini relativi. Ma l'insieme dei termini neganti X è indeterminato; dalla sua considerazione non risulta alcuna nozione precisa e concreta di X. Onde si può certamente sostenere che la negazione permette di articolare nel linguaggio le differenze, ma queste rimangono incomplete fino a quando non siano integrate da una conoscenza *positiva*. La negazione non restituisce mai la ricchezza del contenuto determinato di ogni esserci. È per questa, più profonda, ragione dunque che Lukács reputa la negazione concettualmente e scientificamente infeconda.

14 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 197.

15 Ivi, vol. I, pp. 197-198.

V'è tuttavia un motivo forse ancora maggiore, non solo logico, alla base di questa posizione: Lukács ritiene che il progresso *scientifico* dell'umanità sia dipeso da un approfondimento nella conoscenza degli oggetti *determinati*, progressivamente colti, direbbe Hegel, nella loro differenziatezza. Se si afferma, sostiene altrove Lukács nell'*Ontologia*, ragionando intorno alla concezione hartmanniana della possibilità, che

la terra si muove intorno al sole, [si] implica inequivocabilmente la negazione della teoria tolemaica; ma dire che il sole non si muove intorno alla terra, è un enunciato che va d'accordo con innumerevoli concezioni del sistema solare; questa proposizione presa a sé non ci fa capire che tali concezioni sono tutte erranee tranne una, perché la mera negazione non contiene una determinazione determinata.¹⁶

Come direbbe il Korsch del *Karl Marx*, con il quale questo Lukács sarebbe a tal proposito d'accordo, la novità delle scienze naturali moderne rispetto all'impostazione gnoseologica dell'aristotelismo scolastico è che esse non generalizzano più

un qualsiasi carattere riscontrato in un oggetto empirico e, per esempio, non procedono da una pietra che cade alla legge generale della caduta delle pietre, ma dall'analisi del singolo caso in tutta la sua particolarità o dal singolo esperimento condotto nel più preciso accertamento delle condizioni sperimentali alla formulazione della legge di gravitazione universale [...].¹⁷

Che nella realtà vi sia solo una catena di trasformazioni da uno stato all'altro, dall'essere-così all'essere altro, e nessuna negazione dinamica, nessuna legge della negazione della negazione, è per questo Lukács una tesi così importante da bloccare quell'accentuato percorso di avvicinamento al tardo Engels dialettico e materialista che, scandito nelle opere precedenti all'*Ontologia* (per esempio nell'*Eстетica*), aveva messo in mora il furibondo attacco giovanile di *Storia e coscienza di classe*:

Engels illustra questo stato di cose nel suo modo chiaro e popolare. Egli vuol rendere perspicua a Dühring quella negazione hegeliana che si compie quando, per esempio, una pianta, sorgendo da un chicco d'orzo, "nega" il suo esserci precedente come chicco d'orzo: "Prendiamo un chicco d'orzo. Miliardi di tali chicchi d'orzo vengono macinati, bolliti e usati per fare la birra, e quindi consumati. Ma se un tale chicco d'orzo trova le condizioni per esso normali, se cade su un terreno favorevole, sotto l'influsso del calore e dell'umidità subisce un'alterazione specifica, cioè germina, il chicco come tale muore, viene negato, e al suo posto, spunta la pianta che esso ha generata, la negazione del chicco". Nella realtà, dunque, il chicco d'orzo viene distrutto in innumerevoli casi; questa è l'espressione ontologica legittima al posto del termine "negare", logicamente determinato, ma poco sensato sul piano ontologico. Solo in un determinato caso concreto sorge dal chicco d'orzo il suo esser altro biologicamente normale, la pianta. Da un lato, tuttavia, non si tiene conto, si astrae dalle determinazioni concretamente decisive di questo esser altro, quando le si guarda come "negazione" del chicco, dall'altro lato questo processo dialettico-reale perde i suoi connotati, in quanto per il tramite della "negazione" viene formalisticamente messo insieme a casi che di fatto con questo processo non hanno niente a che fare. Engels, quindi, avrebbe dovuto distinguere la negazione ontologico-dialettica dalle innumerevoli negazioni solo logico-formali; ed è palese che per operare una tale

16 Ivi, vol. I, p. 153.

17 K. Korsch, *Karl Marx*, tr. it. di A. Illuminati, Laterza, Bari 1969, p. 63.

distinzione non ci sono criteri formali di nessun genere, né logici né gnoseologici, ma bisogna sempre fare appello al processo reale concreto, cioè alla realtà concreta; il momento distintivo è positivamente determinato, perciò, solo sul piano ontologico. Sussumere questi fenomeni eterogenei sotto il termine logico di “negazione”, dunque, non fa che confondere le connessioni, invece di chiarirle.¹⁸

Nella critica a Engels, colpevole di non aver differenziato abbastanza nel concetto di “negazione”, appare in più chiara luce un elemento implicito nelle considerazioni precedenti: un conto è la negazione *ontologica*, sviluppantesi in modo *concreto* fra momenti egualmente *positivi*; un altro è la negazione *logico-formale* [X, non X]. Con ciò Lukács si ricollega, pur non menzionandola, a un’antica tradizione filosofica, inaugurata dallo Aristotele della *Metafisica*, con la distinzione fra opposizione per contraddizione e opposizione per contrari, rinverdata prima dal Kant del *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto di qualità negative*, attraverso la differenza fra opposizione logica e opposizione reale, poi dal Trendelenburg delle *Logische Untersuchungen*, il quale le ridefinisce nel modo seguente¹⁹:

La negazione può avere una duplice natura: o è concepita in modo puramente logico, cosicché semplicemente nega ciò che il primo concetto afferma, senza porre al suo posto alcunché di nuovo, oppure è intesa in modo reale, e allora il concetto affermativo viene negato da un nuovo concetto affermativo, in quanto entrambi devono essere riferiti l’uno all’altro. Chiamiamo negazione logica la prima, opposizione reale la seconda.²⁰

Siamo, come si può vedere, sullo stesso territorio sul quale lavora Lukács. La negazione *logica* di Trendelenburg [X, non X] è omogenea a quella *logico-formale* di Lukács, perché in entrambi i casi essa è veicolo di differenziazione *linguistica*, permette di isolare X contrapponendolo al *nomen infinitum* non X, mentre l’opposizione *reale* di Trendelenburg [X, Y] è omogenea a quella *ontologico-dialettica* di Lukács, perché in entrambi i casi essa colloca i poli negantisi della relazione su un terreno empiricamente concreto. La necessità, per collocarvi la negazione *ontologico-dialettica*, di riferirsi ogni volta al “processo reale concreto”, cui si appella Lukács, non è così molto distante dal “metodo genetico”²¹ di Trendelenburg, per il quale lo sviluppo naturale e storico deve essere seguito nel modo più aderente possibile, senza anteporvi il *telos* concettuale già raggiunto. Ma se così è, non v’è chi non veda il problema: fissando la distinzione fra negazione logica e opposizione reale, Trendelenburg ha inteso scatenare una battaglia anti-hegeliana e anti-dialettica – una delle più importanti, in effetti, del XIX secolo –, mentre Lukács si è posto nel Novecento alla testa di quel movimento che ha inteso riabilitare, in campo marxista, gli insegnamenti dialettici provenienti dal pensiero hegeliano²².

18 G. Lukács, *Per l’ontologia dell’essere sociale*, cit., vol. I, pp. 198-199.

19 Su questa enorme questione, scandita fra antico e moderno, cfr. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L’Epos, Palermo 1987.

20 F.A. Trendelenburg, *Il metodo dialettico*, a cura di M. Morselli, il Mulino, Bologna 1990, pp. 13-14.

21 Ivi, p. 61.

22 L’ambiguità era già apparsa in *La distruzione della ragione*, parlando dell’influenza avuta da Trendelenburg sulla filosofia di Kierkegaard: “La critica di Trendelenburg prende le mosse da un’importante e legittima questione. La logica hegeliana, conformemente alla dottrina dell’identità di soggetto e oggetto, poggia sul principio del movimento proprio delle categorie logiche. Se queste vengono intese come retti atti di astrazione che rispecchiano il movimento della realtà oggettiva, cioè al modo della dialettica materialistica, il movimento proprio delle

La posizione di Lukács a sfavore di ogni uso della negazione logica o gnoseologica per conoscere la determinatezza obiettiva è tuttavia ancora più radicale. All'inizio del suo ragionamento, lo abbiamo ricordato *supra*, egli sosteneva che, come

per tutta la logica moderna, così anche per quella di Hegel la proposizione spinoziana *omnis determinatio est negatio* è d'importanza fondamentale, anzi per lui la negazione e la negazione della negazione sono i motori basilari del movimento dialettico dei concetti. Il che è giustificato sia sul piano logico che su quello gnoseologico.²³

Certo, già in quel momento si aggiungeva che la “questione è se tale universalità [della negazione] valga anche per l'ontologia”. Ora, con lo svolgersi dell'argomento, le movenze sono diventate ancora più nette: il principio per cui *omnis determinatio est negatio*, generalmente ammesso dal pensiero dialettico moderno, è direttamente chiamato in questione:

categorie è presentato nella maniera giusta. Ma se si affronta questo problema da un punto di vista idealistico, si presenta la domanda, del tutto giustificata nei confronti di Hegel: con quale diritto questi introduce nella logica il movimento come principio fondamentale? Trendelenburg contesta questo diritto, egli studia proprio il primo passaggio fondamentale della logica hegeliana, il passaggio dell'essere e non-essere al divenire, e giunge alla conclusione che la dialettica qui in apparenza dedotta logicamente ‘viene presupposta tacitamente dalla dialettica che non vuol presupporre nulla’. [...] Egli constata poi che ‘il movimento viene preso in esame da Hegel solo nella filosofia della natura’. Qui viene evidentemente toccata la questione gnoseologica fondamentale del sistema hegeliano e ne viene scoperto con chiarezza il punto debole centrale, costituito dell'orientamento idealistico. Certo Trendelenburg non può dare altro che ripetizioni e variazioni di questa critica in se stessa giusta, né può procedere oltre. Egli rimanda al movimento della realtà oggettiva; ma siccome ha di quest'ultima parimenti una concezione idealistica, non può scoprire nel movimento reale della natura e della società il modello oggettivo, rispecchiato coscientemente e logicamente generalizzato, del movimento delle categorie nella logica. In tal modo Trendelenburg può sì mostrare la debolezza idealistica centrale della dialettica hegeliana, ma dal suo punto di vista non la può correggere. Poiché solo se insieme al rovesciamento gnoseologico della dialettica attuato dal marxismo, si opera un rovesciamento metodologico ed epistemologico, e si ritrovano nelle categorie della realtà oggettiva quei modelli che appaiono rispecchiati nella logica in forma astrattiva, è possibile una soluzione delle difficoltà che rimanevano insuperabili per Hegel” (*La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959, pp. 254-255). La sostanziale accettazione lukácsiana della critica di Trendelenburg alla logica hegeliana è dunque il presupposto del successivo avvicinamento, nell'*Ontologia*, alla stessa differenza, enunciata dall'aristotelico moderno, fra negazione logica e opposizione reale. Ciò apre un grosso problema, teoretico e storico: se è vero, come Lukács sostiene in un altro luogo di *La distruzione della ragione*, che la critica di Trendelenburg alla dialettica hegeliana si colloca a un livello di molto superiore a quello di Nietzsche e degli studiosi coevi (ivi, p. 311), per l'alta conoscenza diretta dei testi hegeliani che essa dimostra, è anche vero che in Trendelenburg, così come in Schelling e Kierkegaard, tale critica è funzionale alla affermazione della disgiunzione dei mezzi di accreditamento della ragione dal processo di produzione della realtà materiale. La valorizzazione della “fresca intuizione” (F.A. Trendelenburg, *Il metodo dialettico*, cit., p. 48) come vettore di una determinatezza *immediata*, fuori e contro ogni processo di mediazione, non è già dentro il processo di dissoluzione della razionalità moderna? E se è così, come si può sposare la differenza fra negazione logica e opposizione reale senza rendersi conto che essa deve sancire la spaccatura fra il piano razionale e quello reale, risolutamente impedendo ogni passaggio dal primo al secondo?

23 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 197.

La correttezza e importanza logico-gnoseologica del metodo di Spinoza, che determina tramite la negazione, non riguarda questo problema ontologico. Infatti, quando l'essenza concreta di un esser altro (la pianta, nell'esempio fatto da Engels) viene determinata sul piano logico-gnoseologico anche ricorrendo alla negazione, in termini ontologici non si viene a dire che questo esser altro sarebbe una negazione dello stato precedente. Né va dimenticato che la negazione anche in Spinoza è un momento metodico della determinazione stessa, il suo modo di manifestazione logico necessario; quando abbiamo analizzato le vedute di N. Hartmann, abbiamo visto come invertendo questa proposizione si arriva a dissolvere completamente anche la determinazione logico-gnoseologica, perché la negazione, se applicata a oggetti e processi esistenti, qualitativamente determinati, non riesce ad avere una reale univocità determinativa. Fin quando abbiamo a che fare con oggetti e processi in cui il divenir altro non sovverte il modo fondamentale di essere, ci sembra del tutto scorretto operare sul piano ontologico con la categoria della negazione.²⁴

Mettendo da canto, in questa sede, perché non sarebbe naturalmente il luogo per affrontarlo, il problema storico-filosofico dell'interpretazione del significato della proposizione spinoziana *et determinatio negatio est*²⁵ – interpretazione che come noto è altamente controversa –, bisogna tuttavia osservare che la sottrazione a tale proposizione di ogni dimensione *ontologica*, in termini di individuazione del finito rispetto all'infinito, non è condivisa neanche dagli interpreti più anti-dialettici²⁶. Eppure, Lukács giunge a ritenere che in Spinoza la negazione sia solo *manifestazione* della determinazione, come tale disponendosi sul piano logico-gnoseologico, non su quello ontologico. Perché egli muove verso questa radicalizzazione di senso? Per comprenderlo, occorre fare un passo indietro nello sviluppo argomentativo dell'*Ontologia*, fino al punto in cui Lukács discute dell'uso delle categorie modali in Hartmann. Lukács è preoccupato dalla necessità, avvertita da Hartmann, di conferire uno statuto filosofico plausibile alla stessa negazione gnoseologica, parziale e relativa, all'*heteron* platonico insomma: per

giustificarla [la negazione parziale], prende la proposizione *omnis determinatio est negatio*, giusta e feconda sul piano gnoseologico, e la inverte trasformandola in qualcosa di completamente assurdo: *omnis negatio est determinatio*. Egli tenta di motivare tale affermazione nel modo seguente: “In una connessione d'essere conclusa l'essere dell'uno è sempre il non-essere di un altro, e il non-essere dell'uno l'essere di un altro. Il puro non-essere è il nulla in generale. Un non-essere determinato invece è anche un essere determinato”. Ma con questo non si va lontano. Occorre sempre ricordare che la negazione, se nella conoscenza ha una funzione importante, non ha per contro niente a che fare con l'essere in sé. Certamente, se guardiamo a tutti i singoli essenti, risulta che l'essere di ciascuno di essi è un essere-altro rispetto agli altri, ma ciò non ha – ontologicamente – niente a che fare con la negazione. Cosa che Hartmann sa perfettamente: abbiamo accennato in

24 Ivi, vol. I, p. 199.

25 Questa è la formula usata da Spinoza; l'aggiunta di “omnis” è di mano hegeliana.

26 Cfr. il bel *resumé* di Yitzhak Y. Melamed, “*Omnis determinatio est negatio*”: *determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel*, in E. Förster, Y.Y. Melamed (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 175-196, nel quale, nel mezzo di accurate precisazioni ermeneutiche e filologiche, si riconosce che l'interpretazione dialettica della proposizione spinoziana non è inconsistente. Melamed sostiene che la negazione ha effettivamente un potere determinativo nel discorso spinoziano, quantunque solo relativamente alle cose finite. Sullo Spinoza di Hegel cfr. anche Vittorio Morfino, “*Substantia sive organismus*”. *Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini, Milano 1997.

precedenza come egli, per esempio, nello spazio vuoto di Democrito, vuoto in rapporto agli atomi dotati di essere, correttamente vede qualcosa che è anch'esso dotato di essere, e non una negazione. La quale, tuttavia, non perde la sua importanza per la conoscenza. Ma invertire il rapporto fra determinazione e negazione conduce in un vicolo cieco anche nella conoscenza, perché la mera negazione, anche se riferita a un concreto esser-così, non ha nessuna forza determinativa.²⁷

In questo brano, si osserva bene la gravità della situazione teorica: se, per giustificare la proposizione *omnis determinatio est negatio* e dunque la “cerniera” fra determinatezza e totalità mediata dalla negazione, si ricorre alla sua inversione, *omnis negatio est determinatio*, vale a dire alla proposizione per quale la negazione ha una funzione ontologicamente e originariamente determinativa, si compie un gesto che ha certamente un posto di rilievo nella tradizione del pensiero dialettico – si pensi, oltre che a Hartmann, alla “riflessione determinante” della “Dottrina dell'essenza” della *Logica* hegeliana –, ma al prezzo di dissolvere il materialismo, ovvero quell'approccio filosofico che riconduce la comprensione dell'essente anzitutto all'essente stesso, salvaguardando il carattere discreto e particolare della determinatezza obiettiva. La sintesi fra materialismo e dialettica tentata dal marxismo, a muovere da Engels, rischia così di infrangersi dinanzi al suo più alto obiettivo. Si comprendono perciò i timori di Lukács: consapevole che le ipostasi speculative, come quella soggetto-oggetto, elevata in *Storia e coscienza di classe* a chiave di risoluzione della storia, moderna e proletaria insieme, si ottengono per via del raddoppiamento della “realtà”, intesa la prima volta come ciò che essa è, la seconda volta come “momento” di un processo (sociale) totale, egli vuole impedire un troppo rapido slittamento delle determinatezze obiettive in momenti dello “scopo finale”. Il materialismo, anzi ancora meglio l'ontologia, devono assolutamente resistere all'“effetto di trascinamento” della dialettica²⁸.

Ciononostante, rimane almeno un dubbio sulla ricostruzione logica e filosofica lukácsiana, il quale può essere esplicitato precisamente rivolgendosi alla strategia argomentativa impiegata da Hegel nel passaggio dalla “riflessione esteriore” alla “riflessione determinante” della *Logica* per giustificare la proposizione *omnis negatio est determinatio*: è vero che, nella prospettiva dischiusa da una riflessione che lavora *negativamente* sulla determinatezza, la *originaria* determinatezza *qualitativa* viene modificata e ricollocata entro il movimento stesso di mediazione riflessiva²⁹; ma questo balzo, diciamo così, dall'immediatezza alla mediazione è prerogativa di qualsiasi seria iniziativa scientifica, compresa quella della “ragione osservatrice” moderna, galileiana e newtoniana, che procede dalle sensate esperienze alle certe dimostrazioni. Con un risultato aggiuntivo, però, dal quale Lukács non pare allarmato: se, come egli propone, la negazione rimane *esterna* alla cosa, un precipitato puramente logico o gnoseologico, permarrà una disuguaglianza, un dislivello, fra l'esserci *qualitativamente* determinato e la sua negazione gnoseologica,

27 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, pp. 152-153.

28 Michalis Skomvoulis insiste su ciò, ritenendo che tale contestazione del carattere ontologico della negazione logica o gnoseologica avvicini Lukács ad Adorno e Althusser, esponenti di un processo di finitizzazione della dialettica, che accorda “absolute primacy” alla determinatezza oggettiva (Lukács' Late Appropriation of Hegel's Philosophy: The Ontology of Materialist Dialectics and the Complexities of Labor as Teleological Positing, in M.J. Thompson (ed.), *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*, Brill, Leiden 2020, p. 167).

29 Ce ne siamo in parte occupati in G. Cesarale, *Negatività, totalità e nuove forme della critica*, in “L'ospite ingrato”, vol. 10, 2021, pp. 120-123.

che è, quasi paradossalmente, la fonte del successivo movimento mediativo, volto a ricongiungere la cosa con la sua rappresentazione. Se si presta infatti adeguata attenzione a questo momento, in cui il pensiero si mostra inappagato dalla differenza fra la cosa e la sua rappresentazione e perciò muove verso la trasformazione della rappresentazione in concetto, sviluppandosi da una conoscenza inizialmente astratta e “negativa” delle cose alla loro più concreta e sostanziale determinazione, è proprio qui che nasce la ragion d’essere e lo slancio del movimento dialettico. Si potrà certamente insorgere, conformemente a una certa vena anti-speculativa che non ha mai smesso di percorrere il marxismo, contro tale sovrabbondanza di un linguaggio schiettamente filosofico, per il quale la “negazione” da “esterna” deve diventare “interna”, la diseguaglianza fra cosa e rappresentazione da garanzia della verità della rappresentazione deve cessare di essere tale, penetrando nella cosa stessa; in ogni caso, bisognerà guardare al nodo principale dell’intera problematica concettuale: qui si sta disegnando il cammino di una conoscenza che, per rimanere tale, deve diventare, precisamente attraverso la negazione, *trasformazione* delle sue originarie determinazioni, *prassi*. Contestare il rovesciamento della proposizione *omnis determinatio est negatio* in quella *omnis negatio est determinatio* rischia così di mettere in pericolo l’unità fra teoria e prassi come nocciolo del pensiero dialettico³⁰.

3. Negazione gnoseologica e negazione pratica

Lukács stesso ha avvertito il pericolo: non è infatti un caso che egli, subito dopo aver isolato il concetto della “negazione” *gnoseologica*, si chieda se questo blocchi la trasformazione *politica* della realtà, che comunque riposa su un atto di negazione *pratica*:

Solo laddove il divenir altro significa oggettivamente un trapasso radicalmente sovvertitore delle forme oggettive o processuali, esso può venir inteso come negazione anche sul piano ontologico oggettivo. Ad esempio nella morte degli esseri viventi, dove cessa il loro

30 Una posizione diversa a riguardo è presentata da Michalis Skomvoulis, il quale, parlando della teleologia lavorativa nella *Ontologia*, sostiene che “Lukács’ conception of objective social reality takes thus its conceptual incitation from Hegel’s *logic of reflection*, where especially the *determining reflection* presents a version of the dialectical scheme of the *positing of the presuppositions* as also integrating the *presupposing of positing reflection*. In other words, determining reflection contains simultaneously the subjective dynamic of positing reflection and the external objectivity of external reflection by assimilating (*as reflected in itself*) its own negatively related external objectivities as specific conditions of its posited being (*Gesetztsein*) and of its self-reflected capacity of positing” (*Lukács’ Late Appropriation of Hegel’s Philosophy*, cit., p. 173). In questo resoconto, scompare la differenza, pur cruciale nella nozione hegeliana di “riflessione” nella *Logica*, fra “riflessione presupponente”, ultimo atto della “riflessione ponente”, che integra la posizione del presupposto con il presupporci della stessa riflessione ponente, e “riflessione esterna”, che sancisce la spaccatura fra negatività e determinatezza. È soltanto muovendo da questa drastica separazione fra negazione e determinatezza che si può poi conferire alla “riflessione determinante” il carattere di una mediazione *reale*, effettiva, non puramente ponente. Altrimenti, confondendo “riflessione presupponente” e “riflessione esterna”, la determinatezza viene concepita come frutto, benché esteriorizzatosi, della negatività autoriferita, dunque come frutto della attività ponente. Si ritorna a un impianto di tipo “trascendentale”, in cui la determinatezza è condizione, perché già permeata, dell’attività categoriale, rimuovendo il momento ontologico della *Reflexion* hegeliana. L’universalità della negazione, logico-gnoseologica e insieme pratica, può essere recuperata solo se si affronta partitamente lo snodo che va dalla “riflessione presupponente” alla “riflessione determinante”.

processo riproduttivo biologico, contenente le leggi fisiche e chimiche in quanto tolte, cioè subordinate alle leggi biologiche della riproduzione, dove la materia presente nell'organismo passato torna di nuovo nell'ambito delle normali leggi fisico-chimiche della sua materialità. In questo caso, sebbene anche qui la negazione non abbia soggetto, ha luogo in termini oggettivo-ontologici una negazione, quella del processo autoriproduttivo che costituiva l'organismo, e dalla negazione non sorge semplicemente qualcosa di diverso, ma qualcosa di ontologicamente nuovo rispetto a tale processo. Questa situazione si ripete a un livello superiore nell'essere sociale. Dove però la negazione ha un soggetto, il quale tuttavia non ha carattere solo mimetico come nelle relazioni della natura; la sua attività e la negazione che vi è contenuta è già un momento oggettivo dell'ontologia dell'essere sociale. La logica hegeliana, con la sua generalizzazione logica astratto-universale della negazione a momento fondamentale di ogni processo dialettico, cancella la specificità dell'essere sociale, che pure Hegel intendeva illuminare in generale al massimo delle sue possibilità, come in realtà fece. In primo luogo ciò accade quando la negazione si riferisce alla attività pratico-sociale. In giudizi solo teorici fondati logicamente, come ad esempio: "non esistono draghi a sette teste", la forma negativa corrisponde alla fattualità reale (perché io nego l'esistenza effettiva di questi draghi e nient'altro). Ma quando dico, poniamo, "come repubblicano nego la monarchia", questa proposizione corrisponde a una realtà di tutt'altra specie: la monarchia esiste, ma non deve esistere; vuol dire che è necessaria una attività sociale per renderla non esistente.³¹

In questo luogo, si precisa anzitutto il senso della non-universalità ontologica della negazione. In alcune regioni dell'essere, essa riesce a svolgere un ruolo effettivamente dinamico, a trasformare il semplice passaggio a un esser-altro in un passaggio che introduce un cambiamento qualitativo. Questo accade nella morte degli esseri biologici, dalla quale sgorga una realtà materiale nuova, ma poi più specificamente nell'attività pratico-sociale, dove il soggetto *pone* la negazione. Fermiamoci su questo esito, davvero caratteristico, dell'isolamento metodico della negazione *logica* o *gnoseologica* dalla negazione *pratica*: quest'ultima diventa, in tal modo, il risultato di un dover-essere ("la monarchia esiste, ma non deve esistere"), del quale, a rigore, valendosi dello stesso criterio "parmenideo" di Lukács – che cancella nell'essente in sé ogni esser per altro –, si potrebbe alternativamente dire o che è uno stato già *positivamente* esistente e consistente con sé (la repubblica) o che, in quanto *ineffettuale*, è solo una possibilità, e dunque di nuovo, per le ragioni di cui abbiamo sopra discusso, una negazione non perfettamente determinata dell'essente. Ma il punto non è solo teoretico: ci si potrebbe ulteriormente domandare se è legittima questa confluenza, di sapore quasi neo-kantiano, di ogni progetto di trasformazione *politica* nel grembo del dover-essere, che è categoria comunque segnata dal suo ambito *morale* di provenienza. Certamente, ciò contribuisce a rafforzare l'aporia nella quale, a nostro modo di vedere, Lukács rimane intrappolato, allorché separa rigidamente un piano ontologico-naturale, dal quale è espulsa la soggettività e dunque la negazione, da un piano ontologico-sociale, nel quale la negazione, con il soggetto che ve la introduce, è invece presente. La sua concezione della morte, fenomeno *naturale*, che tuttavia fa irrompere quasi *ab extra* la negazione nell'essere naturale stesso, in un certo senso lacerandolo, sembra confermare questa interpretazione:

La negazione nella nascita e nella morte dell'organismo è l'unico caso a noi noto di una negazione senza soggetto, e sembra segnare il confine dinamico fra due strati ontologicamente diversi dell'essere. Le negazioni che incontriamo nell'ambito dell'essere sociale, non soltanto sono ontologicamente legate ad atti soggettivi, ma derivano il loro

31 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, pp. 199-200.

carattere dal fatto che ogni attività umano-sociale scaturisce obbligatoriamente da alternative, presuppone una scelta, una decisione specifica. Dall’alternativa nasce perciò una bipartizione del mondo oggettivo, in riferimento alle reazioni messe in moto dalle interrelazioni con esso, bipartizione posta dal soggetto sulla base delle proprietà conosciute dell’oggetto. Dal contrasto fra utilizzabile e inutilizzabile, utile e nocivo, la serie prosegue, passando per molte mediazioni sociali, fino ai “valori massimi” come bene e male. Per porre, tramite la negazione, tali coppie collegate-separate di opposizioni, la prassi umana e il pensiero che la guida devono omogeneizzare il mondo circostante. Le pietre tra le quali l’uomo primitivo sceglie quelle che a lui sembrano adatte, lasciando stare quelle inadatte, sono certo in questo caso adatte o inadatte per la loro casuale forma naturale, ma questa loro proprietà ha potuto attualizzarsi solo nel lavoro umano, solo per suo tramite, nell’esserci della pietra essa sarebbe rimasta una virtualità mai realizzata.³²

In qualche modo, stabilendo che solo il soggetto pone la negazione, Lukács si avvicina alle posizioni esistenzialistiche, in particolare nella declinazione sartriana di *L’essere e il nulla*, che attribuisce solo al soggetto la capacità di rompere l’assoluta compattezza dell’essere in sé. D’altra parte, divergendo dalla concezione della morte offerta da Heidegger, per la quale essa, in quanto parte della “decisione anticipatrice”, restituisce possibilità e libertà all’esserci, Lukács si allontana dall’esistenzialismo: la morte è per lui una negazione che non riposa su alcuna alternativa, su alcuna possibilità di scelta. Queste ultime appaiono solo nel modello originario dell’azione umana, vale a dire nell’attività lavorativa come attività teleologica, la quale riconduce l’asprezza delle differenze oggettive al *medium* omogeneo della convenienza, della controllabilità e della razionalità. Se ne ricava senz’altro un beneficio: la scelta umana perde quel carattere tragico e abissale che è enfatizzato dalla cultura della decadenza imperialistica. Ma i problemi rimangono comunque delicati: fino a quale punto è considerabile libera la scelta che avviene nel campo delle alternative precostituite, per esempio generate da una necessità materiale, vera o presunta? Oppure: come si riesce a giustificare l’esigenza della rottura, dell’apertura di un *nuovo* orizzonte di possibilità, come qualcosa che tuttavia promani dall’oggettività, come esigenza che proviene dalla totalità stessa dell’interscambio fra uomo e *natura*? La ridislocazione della domanda di un più profondo mutamento di stato (il passaggio dalla monarchia alla repubblica), che per il marxismo ha un carattere innanzitutto politico, entro l’ambito del dover-essere testimonia di forti complicazioni nel tracciato argomentativo. Lo stesso Lukács, peraltro, intravede più volte l’importanza di questa determinazione *obiettiva* degli scopi, per esempio quando, nell’*Estetica*, riprende un passo di Lenin, il quale ha detto nei *Quaderni filosofici* che “in realtà gli scopi umani sono prodotti del mondo oggettivo, e lo presuppongono, lo trovano davanti a sé come un dato, qualcosa di preesistente. Ma all’uomo *sembra* che i suoi scopi abbiano origine fuori del mondo, siano indipendenti dal mondo”³³. Qui non si abbandona affatto il terreno teleologico, ma si mettono in rilievo le illusioni di una teleologia *esterna*, incapace di pensare il suo rapporto con quella interna, legata ai processi della vita.

32 Ivi, vol. I, p. 201.

33 Cit. in G. Lukács, *Estetica*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1970, vol. I, p. 515. Lukács aggiunge che “l’adeguatezza [degli scopi] è immanente, e in un doppio senso: in primo luogo il movimento che qui si determina, e che produce queste radicali trasformazioni, può aver luogo solo nell’ambito di validità e sotto la giurisdizione di leggi naturali che esistono oggettivamente in sé; in secondo luogo, tutti gli scopi che gli uomini si pongono e realizzano, con vera o falsa coscienza, sono parimenti determinati dalle leggi oggettive dello sviluppo sociale”.

4. Conclusioni

In *Storia e coscienza di classe*, Lukács aveva acutamente rinvenuto il limite “dialettico” del pensiero antico nel fatto che, pur avendo cominciato ad acquistare dimestichezza con le forme generali di movimento, queste aderivano solo dall'esterno alla realtà delle cose, che sarebbero rimaste confinate all'eternità del loro esserci. Hegel stesso sarebbe al limite fra pensiero antico e moderno: egli avrebbe colto che il processo sociale totale modifica dall'interno la costellazione cosale, ma poi sarebbe giunto a nuove forme di statica assolutizzazione. Solo in Marx “il processo dialettico trasforma le forme di oggettualità degli oggetti in un processo, in un flusso”³⁴, attraverso la nozione di riproduzione semplice del capitale, nella quale la questione della riproduzione della parte “variabile” del capitale, e dunque della “soggettività”, gioca già un ruolo rilevante. Sotto questo profilo, la dialettica marxiana sarebbe superiore a quella di Engels, perché pur avendo questi sottolineato

con grande acume che nella dialettica si dissolve la rigidità dei concetti e degli oggetti a essi corrispondenti; che la dialettica è il processo costante del fluido trapassare di una determinazione nell'altra, l'ininterrotto superamento delle contraddizioni, il loro fluire le une nelle altre; e che di conseguenza deve essere risolta anche la causalità rigida e unilaterale nel rapporto di interazione. Ma l'interazione più essenziale, il rapporto dialettico tra soggetto e oggetto nel processo storico non viene neppure menzionato, e tanto meno quindi posto – come si dovrebbe – al centro della considerazione metodica. Eppure, senza questa determinazione, il metodo dialettico – nonostante il mantenimento, in ultima analisi puramente apparente, della “fluidità” dei concetti – cessa di essere un metodo rivoluzionario. Allora la differenza rispetto alla “metafisica” non viene più ricercata nel fatto che, in ogni considerazione “metafisica”, l'oggetto della considerazione resta necessariamente intatto e immutato, e perciò nel fatto che la considerazione stessa resta meramente intuitiva e non diventa pratica, mentre per il metodo dialettico il problema centrale è la modificazione della realtà. Se non si considera questa funzione centrale della teoria, il privilegio della formazione “fluida” del concetto diventa del tutto problematico: una pura questione “scientifica”.³⁵

Non cogliendo che la dialettica è, innanzitutto e per lo più, forma generale dell'interazione fra soggetto e oggetto, unica interazione in grado di modificare praticamente la realtà, Engels sarebbe ritornato alla concezione antica della stessa, *contemplando*, al più, i processi al posto delle cose in processo, come si limitavano a fare i *Vorsokratiker*.

Nell'*Ontologia*, siamo nei pressi dello stesso perimetro argomentativo: la vera negazione, e dunque la vera dialettica, è solo quella *posta* dal soggetto. Ora, però, la tesi è persino radicalizzata rispetto a *Storia e coscienza di classe*, dove pure campeggia la critica alla dialettica della natura: nell'ambito dell'essere inorganico non vi è alcun mutamento dialettico, alcuna conversione della quantità in qualità e viceversa³⁶, alcun

34 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, PGreco, Milano 2022 (1923), p. 237.

35 Ivi, pp. 4-5.

36 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, pp. 250-251. Lukács interpreta il rapporto fra qualità e quantità come rapporto *riflessivo*, dunque al di fuori dello *Übergehen* della “dottrina dell'essere” della *Logica*, del passaggio dall'una all'altra. La qualità non si trasforma più nella quantità e viceversa; esse rimangono come poli di una relazione entro la quale si richiamano

ruolo spettante alla negazione. Con la conseguenza, da un lato, che, come abbiamo osservato precedentemente, un sovrainvestimento teorico deve essere effettuato sul fenomeno di confine fra essere inorganico e essere organico, la morte, accostandosi all'enfaticizzazione che ne ha compiuto l'esistenzialismo; dall'altro, e forse più decisamente, che così rischia di spezzarsi il legame – pur rivendicato come essenziale, sulla scorta di Lenin – fra teoria e prassi, necessità e libertà, fra l'ambito della necessità materiale e quello delle virtualità soggettive legate alla funzione teleologica della scelta. La distruzione del carattere universale della negazione dialettica, logico-ontologica, e non solo, volta per volta, o logico-gnoseologica, o reale, o pratica, è un passo troppo gravido di effetti negativi per un'impresa ontologica di carattere marxista. Il marxismo impone la dissoluzione del dualismo fra una necessità materiale priva di negazione e una teleologia che diventa politica per via dell'assunzione di un dover-essere ineffettuale quale prodotto di un altro dualismo, quello fra una negazione che vale solo per il pensiero e una negazione che vale solo per la realtà materiale³⁷. È solo affermando l'universalità della negazione, esito di una dura lotta che il pensiero dialettico ha dovuto ingaggiare, con Hegel, intorno all'eredità della logica tradizionale e agli svolgimenti, in Kant, della logica trascendentale – lotta che ha comportato il superamento, pur sottovalutato da Lukács, della dicotomia fra opposizione reale e negazione logica –, che è potuto sorgere il marxismo, quale più compiuta penetrazione della critica dell'oggetto nell'oggetto stesso, quale negazione cioè, ogni volta in ambiti specifici, delle forme oggettuali, così come si presentano “alla superficie”, secondo una formula abituale di Marx, nel verso di una loro più concreta e sostanziale determinazione.

vicendevolmente senza che ciascuno tramonti nell'altro. Ne scaturisce il rifiuto della prima legge della dialettica per come è stata formulata da Engels.

- 37 Sotto questo profilo, l'argomento qui presentato diverge notevolmente da quello di D. Losurdo, *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, in “Critica Marxista”, vol. 5, 2010, pp. 40-49, per il quale seguendo il Lukács dell'*Ontologia* il marxismo si libererebbe dal suo “idealismo della prassi”. A livello interpretativo, Losurdo sottovaluta i motivi di continuità fra *Storia e coscienza di classe* e l'*Ontologia*, che in questa sede abbiamo rilevato attorno al problema dell'universalità o meno della dialettica. Più recentemente, tuttavia, sono riemerse indagini particolarmente attente alla persistenza di alcuni grandi motivi teoretici fra *Storia e coscienza di classe* e l'*Ontologia*; cfr. per esempio M.J. Smetona, *Recovering the Later Georg Lukács. A Study on the Unity of his Thought*, MIT Press, Cambridge 2023, dove il *fil rouge* dell'intera opera lukácsiana è rintracciato nella critica della reificazione e nella funzione “metodologica” della totalità.

REALISMO SENZA MATERIALISMO

GYÖRGY LUKÁCS INTERPRETE

DI NICOLAI HARTMANN

MATTEO GARGANI

1. Linea di condotta: Lukács e l'ontologia critica di Nicolai Hartmann

Di un confronto sistematico di György Lukács con il progetto dell'“ontologia critica” di Nicolai Hartmann può dirsi a partire dalla prima lettera che Wolfgang Harich, all'epoca lettore presso lo Aufbau-Verlag, indirizza al filosofo il 5 settembre 1952. L'esigenza di porre un argine al “settarismo” in ambito culturale e filosofico, già emergente nella neonata Repubblica democratica tedesca, segna per certi versi il filo conduttore di questo importante segmento epistolare 1952-1956 tra Lukács e Harich, drammaticamente interrotto dall'arresto del secondo nell'autunno 1956¹.

Nella lettera in questione, Harich muove a Lukács alcune richieste: (i) in relazione ai diritti di licenza per una prevista riedizione tedesco-orientale de *Il giovane Hegel*², (ii) materiali per il quadrimestrale “Deutsche Zeitschrift für philosophische Wissenschaft”, così presentato all'interlocutore: “La linea: marxistica nella tendenza di fondo e nella maggior parte dei contributi, ma con la collaborazione di filosofi borghesi, nella misura in cui la loro produzione mostri tendenze umanistico-progressive e razionali, in partico-

1 Una versione parziale dell'epistolario (33 lettere di Harich a Lukács e 32 di Lukács a Harich) è curata da Reinhard Pitsch, *Wolfgang Harich-Georg Lukács. Briefwechsel*, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, vol. 45, n. 2, 1997, pp. 278-304. D'ora in avanti il carteggio Lukács-Harich sarà da noi citato mediante la segnatura originaria dell'Archivio Lukács di Budapest (“IGYL 18-664”), seguita, dopo il segno “/”, dal numero della singola lettera. Nel catalogo attuale del *Nachlass*, conservato presso la sezione Manoscritti e libri rari della Biblioteca e Centro Informativo dell'Accademia ungherese delle scienze (MTA KIK), le lettere di Lukács a Harich sono registrate sotto la nuova collocazione “Ms 2863/173-207”, mentre quelle di Harich a Lukács sotto “Ms 2863/208-245”. Il repertorio archivistico, intitolato *Lukács György kéziratok hagyatéka és levelezése. Végleges napló* (“Lascito manoscritto e carteggio di György Lukács. Inventario definitivo”) è consultabile all'URL: https://real-ms.mtak.hu/23939/1/lukacs_gyorgy_hagyatek_vegleges_naplo.pdf. Le copie dattiloscritte digitalizzate delle lettere di Lukács a Harich sono consultabili all'URL: https://real-ms.mtak.hu/18731/1/Lukacs_lev_18_0664_Harich_Wolfgang_2.pdf; quelle di Harich a Lukács all'URL: https://real-ms.mtak.hu/18730/1/Lukacs_lev_18_0664_Harich_Wolfgang_1.pdf. Ove non diversamente indicato, le traduzioni sono di chi scrive.

2 G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Europa-Verlag, Zürich-Wien 1948, e Id., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Ausgabe für die Deutsche Demokratische Republik, mit einem neuen Vorwort, Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

lare orientate in senso scientifico-naturalistico-materialistico”³; (iii) infine, interviene la “richiesta privata” che Harich indirizza a Lukács, per l’appunto in merito alla filosofia di Nicolai Hartmann:

In conclusione, una richiesta privata: conosce l’ontologia in quattro volumi di Nicolai Hartmann (*Per la fondazione dell’ontologia, Possibilità e realtà, La costruzione del mondo reale, Filosofia della natura*), e se si – come si pone rispetto a essa? Hartmann, che è morto nel 1950 a Gottinga, si pone come il più vicino a noi nella filosofia borghese contemporanea attraverso la tendenza fondamentalmente materialistica della sua filosofia, a condizione che non parli di questioni propriamente sociali. Notevole è la sua radicale inimicizia verso tutte le forme di aperto o camuffato idealismo soggettivo, contro gli esistenzialisti, che egli odiava, contro il mito, l’irrazionalismo e simili, come anche contro le tendenze idealistiche e positivistiche nella filosofia degli scienziati, contro il vitalismo in biologia, contro la definizione einsteiniana di simultaneità e contro la confutazione del principio di causalità attraverso la relazione di indeterminazione di Heisenberg ecc. Nel mio sviluppo Hartmann è stato – durante la guerra – un punto di passaggio al marxismo, per così dire il mio Feuerbach, al suo influsso sono debitore circa il fatto che, non appena presi casualmente in mano *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin, lo studiai con grande serietà, il che mi rese a sua volta curioso verso il marxismo in generale. Dunque la situazione in Occidente è tale che Hartmann (il quale naturalmente non appartiene ai grandi alla moda) riveste oggettivamente la funzione di un ultimo punto di raccolta dell’ideologia borghese. Tutto ciò che abbia un sano orientamento razionalistico, che, ripugnato dall’idealismo, si distolga dalle chiacchiere dal significato profondo di provenienza cattolica o esistenzialistica, senza tuttavia potersi o volersi far penetrare dal marxismo (mentre si unisce la paura ordinaria di fronte alle vessazioni delle autorità con l’avversione verso i nostri settari), giura su Hartmann.⁴

La lettera di Harich offre coordinate importanti al fine di contestualizzare non solo l’origine del confronto Lukács-Hartmann, ma anche il suo significato non estrinseco, consentendoci di coglierne la genesi entro una prospettiva filosoficamente articolata. Come indica già Harich nel suo accenno polemico verso il settarismo e per molti versi perce-

3 W. Harich a G. Lukács (5 settembre 1952) [IGYL 18-664/1]. La collaborazione di Lukács alla, infine rinominata, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie” sarà consistente. Nei soli anni 1953-1956, per la rivista edita da Arthur Baumgartner, Ernst Bloch, Wolfgang Harich e Karl Schröter, compaiono a firma di Lukács nove contributi (ma nessuno originale), tra cui alcuni capitoli de *La distruzione della ragione*. L’arresto di Harich (29 novembre 1956), legato anche ai suoi rapporti con Lukács e al clima complessivo venutosi a creare nella DDR in seguito ai fatti ungheresi del ’56, interrompono la collaborazione con la rivista. Sulla vicenda, cfr. S. Cambe, *Budapest 56 vu de Berlin-Est: le tentative de sauvetage de György Lukács*, in “Matériaux pour l’histoire de notre temps”, vol. 83, n. 3, 2006, pp. 62-66 e W. Janka, *Schwierigkeiten mit der Wahrheit*, Rowohlt, Berlin 1989. Sull’ostracismo di Lukács nel panorama culturale della DDR post-’56, cfr. G. Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, La Città del Sole, Napoli 2009, p. 218, nota 12.

4 W. Harich a G. Lukács (5 settembre 1952) [IGYL 18-664/1]. Seguono nella lettera quattro pagine di estratti da opere hartmanniane, cfr. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, de Gruyter, Berlin 1964³ (1940), p. x; Id., *Die Philosophie der Natur*, de Gruyter, Berlin 1950, p. viii; Id., *Zur Grundlegung der Ontologie*, de Gruyter, Berlin 1965⁴ (1935), p. 41 e p. 182. Harich recensirà anche Hartmann, *Teleologisches Denken* (de Gruyter, Berlin 1951), in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, vol. 1, n. 2, 1953, pp. 416-423. Circa l’interpretazione che il tardo Harich fornirà dell’ontologia critica hartmanniana, cfr. W. Harich, *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2000, e Id., *Nicolai Hartmann-Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständigung*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2000.

pisce con precisione e quasi anticipa Lukács nella sua produzione del secondo lustro degli anni Quaranta, occorre individuare dei punti di contatto possibili tra marxismo e “filosofia borghese”⁵. Ciò è necessario affinché nei Paesi dell’Europa orientale già dotati di una radicata tradizione filosofica il marxismo possa apparire filosofia non esogena o, al peggio, imposizione burocratica calata dall’alto. Un’accettazione del marxismo priva di ogni potenziale interlocuzione con le “filosofie borghesi”, perlomeno con quelle rispondenti a un certo orientamento progressivo e razionalistico, o al peggio portata avanti da intellettuali privi di un adeguato percorso di assimilazione delle premesse filosofiche del marxismo medesimo, conduce a una chiusura pregiudiziale, per l’appunto alle tendenze settarie evocate da Harich. Il settarismo rischia così di propagarsi sia verso l’esterno, quale pregiudiziale chiusura verso filosofie concorrenti, sia all’interno del campo marxista, quale cecità verso i necessari percorsi di aggiornamento da intraprendere per acquisire criticamente le novità delle scienze naturali. Al principio degli anni Cinquanta, dunque, per Lukács si pone nuovamente l’esigenza di ripensare la natura di un marxismo “ortodosso” nel senso di *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ossia non eclettico, ma proprio in quanto radicato sotto il profilo metodologico, capace di confrontarsi criticamente con le filosofie borghesi, nonché di trarre adeguate generalizzazioni filosofiche dalle sollecitazioni provenienti dal terreno delle scienze dure⁶.

La produzione del Lukács successivo alla seconda guerra mondiale risponde pertanto a una ben determinata linea di condotta sul terreno della “politica culturale”⁷. Il confronto con Hartmann, inizialmente sollecitato da Harich, si iscrive all’interno di tale strategia di apertura verso le filosofie borghesi a impianto realistico e razionalistico, che tuttavia, come è il caso di Hartmann, Lukács finirà nell’*Ontologia dell’essere sociale* per sottoporre anche a importanti critiche. Così Lukács replica alla lettera di Harich:

Per quanto concerne N. Hartmann, lo conosco molto poco. Ho ascoltato la sua conferenza al congresso hegeliano di Berlino e ne ho colto una certa tendenza all’oggettività della realtà. Per questo egli venne anche fortemente attaccato dai neohegeliani di primo piano. Successivamente lessi il suo libro su Hegel, ma ne rimasi molto deluso. Poiché in seguito mi sono occupato veramente a fondo soltanto degli ideologi dell’irrazionalismo, non sono giunto a studiare in modo veramente approfondito le opere di Hartmann. Le citazioni, che lei mi riporta, mostrano, che qui si tratta effettivamente di un fenomeno particolare. Io capisco anche molto bene che possa averla aiutata nel suo sviluppo giovanile. Per quanto concerne l’utilizzazione odierna di questa questione, ritengo vi siano due possibilità, entrambe perseguibili. In primo luogo, noi potremmo in tutta tranquillità – salva ogni critica e ogni riserva – sfruttare Hartmann nella propaganda tra i borghesi dell’Ovest come alleato. Metodologicamente ritengo nella forma in cui – naturalmente *mutatis mutandis* – Lenin ha utilizzato Häckel nella battaglia contro i machisti. Naturalmente consiglierei, ove si tratti di problemi della moderna scienza naturale, di consultarsi con specialisti, affinché noi non giungessimo a difendere posizioni false per ragioni gnoseologiche. In secondo luogo – e questo è il suo compito – uno studio approfondito dell’intera opera di Hartmann sarebbe molto utile. Dovrebbe venir mostrato come egli da

5 Oltre al pamphlet sull’esistenzialismo – cfr. G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, tr. fr. di E. Kelemen, Nagel, Paris 1948 –, fondamentale testimonianza di questa fase è il testo della conferenza letta da Lukács nel 1946 al primo dei “Rencontres Internationales de Genève”, cfr. Id., *Visione del mondo aristocratica e democratica*, in *Testamento politico e altri scritti contro lo stalinismo*, a cura di A. Infranca, M. Vedda, Punto Rosso, Milano 2015, pp. 21-49.

6 Cfr. Id., *Storia e coscienza di classe*, a cura di G. Piana, PGreco, Milano 2022 (1923), pp. 1-33.

7 Cfr. Id., *Il marxismo e la politica culturale*, Einaudi, Torino 1968.

un lato abbia condotto una battaglia contro l'idealismo soggettivo e l'irrazionalismo criticamente corretta in molteplici aspetti, ma che tuttavia una tale opposizione dal punto di vista idealistico non sia più possibile. Un tale saggio dovrebbe naturalmente venire scritto con tono obiettivamente deciso, ma anche molto calmo e composto, affinché esso susciti un'impressione sull'intelligenza occidentale.⁸

Le prime lettere di Harich colgono Lukács in un periodo cruciale della sua elaborazione più strettamente filosofica: uscito nel 1948 *Il Giovane Hegel*, nel settembre 1952 *La distruzione della ragione* risulta pressoché ultimato. Dell'invio del poscritto a quest'ultimo, datato gennaio 1953, Lukács offre notizia proprio in una lettera a Harich del 18 febbraio 1953⁹. Come noto, il volume vedrà la luce per lo Aufbau Verlag nell'aprile 1954, con un certo ritardo rispetto alla data preventivata, evento che aveva peraltro anche indispettito Lukács¹⁰. Il nome di Hartmann ha tuttavia ne *La distruzione della ragione* solo due occorrenze, entrambe all'interno del capitolo sul *Neohegelismo*, dove Lukács polemizza con alcune tesi hartmanniane legate alla monografia del filosofo del 1929¹¹.

Il secondo nome filosoficamente rilevante su cui Harich sollecita l'attenzione di Lukács nel segmento epistolare 1952-1956, e che, come vedremo, si intreccia non casualmente con quello di Hartmann, è Arnold Gehlen. Personalità filosofica complessa e politicamente antitetica al marxismo, Gehlen è nome rispetto al cui interesse da parte di Harich appare ragionevole ipotizzare un certo ruolo di mediazione esercitato da Hartmann. Ampiamente elogiativa è infatti la discussione hartmanniana della prima edizione de *L'uomo* del 1940 e diversi sono gli apprezzamenti, naturalmente non privi anche di esplicite riserve critiche, che l'epistolario e altro materiale hartmanniano inedito lasciano emergere su Gehlen¹².

- 8 G. Lukács a W. Harich (16 settembre 1952) [IGYL 18-664/2]. Hartmann presenta al convegno hegeliano di Berlino (18-21 ottobre 1931) la comunicazione "Denkdialektik und Realdialektik", tr. fr. di R.-L. Klee, *Hegel et le problème de la dialectique du réel*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1931, vol. 38, n. 3, pp. 285-316.
- 9 G. Lukács a W. Harich (18 febbraio 1953) [IGYL 18-664/14]. Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling bis Hitler*, Aufbau Verlag, Berlin(-Ost) 1954.
- 10 W. Harich a G. Lukács (21 aprile 1954): "Da un paio di giorni è finalmente iniziata la distribuzione de *La distruzione della ragione*" [IGYL 18-664/42]. Sul retroterra alla base del controverso studio del 1954, cfr. M. Gargani, *Lukács 1933-1942. L'irrazionalismo nell'età del fascismo*, in "Rivista di storia della filosofia", vol. 75, n. 1, 2020, pp. 81-106.
- 11 Cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, a cura di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959, pp. 574 e 582. Del medesimo tenore il giudizio su Hartmann, "rappresentante di un neohegelismo con tinte di filosofie della vita", che si legge in G. Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, in *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, Aufbau, Berlin-Weimar 1989, pp. 151-152. I giudizi hartmanniani su Hegel cui Lukács fa riferimento sono espressi in N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972 (1923-1929).
- 12 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1950⁴ (1940), tr. it. di V. Mainoldi, Mimesis, Milano-Udine 2010. Hartmann discute il testo di Gehlen in occasione della sua prima ed.: cfr. N. Hartmann, *Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk "Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt"*, in "Blätter für Deutsche Philosophie", vol. 15, 1941-1942, pp. 159-177. Sul rapporto Hartmann-Gehlen, cfr. K.-S. Rehberg, *Nicolai Hartmann und Arnold Gehlen. Anmerkungen über eine Zusammenarbeit aus der Distanz*, in "Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie", vol. 1, 2008, pp. 273-276, mentre sulla relazione Gehlen-Harich, cfr. K.-S. Rehberg, *Affermare le istituzioni. Un'amicizia epistolare tra un comunista e un conservatore*, in "Discipline filosofiche", vol. 12, n. 1, 2002, pp. 197-228.

La più recente ricerca su Hartmann tende sempre più a discuterne la proposta di ontologia critica contestualizzandola, non senza fondate ragioni, all'interno di un quadro di interlocuzione con l'antropologia filosofica. È in tal senso da ricordare il periodo di docenza trascorso da Hartmann a Colonia (1925-1931), dove egli è collega e in rapporto di collaborazione con Max Scheler e Helmuth Plessner¹³. Ciò ha condotto Joachim Fischer a proporre la formula storiografica della “costellazione di Colonia”, entro cui verrebbero per l'appunto a collocarsi Plessner, Scheler e Hartmann¹⁴. Con queste parole Harich menziona il nome di Gehlen nella propria terza lettera a Lukács dell'8 ottobre 1952:

Con la stessa posta – ma non con la posta aerea perché non è così urgente – le invierò un'informativa allestita appositamente per lei di una nuova opera antropologico-filosofica: “L'uomo – la sua natura e il suo posto nel mondo” di Arnold Gehlen. A mio parere è questo libro la di gran lunga più talentuosa opera, che abbia realizzato un filosofo borghese nella nostra epoca. Sorprendentemente Gehlen (che negli ultimi tempi si è avvicinato a noi e dalla fine della guerra si comporta molto onorevolmente) era un nazista intransigente – per una avversione condotta fuori strada nei confronti della democrazia borghese e del liberalismo, non fece tuttavia nella propria filosofia alcun utilizzo del nazistume. Ritengo che, in relazione al suo libro sull'irrazionalismo, le interesserà sapere dell'opera di Gehlen: qui abbiamo un esempio del fatto che rispetto agli istinti, così portati alle stelle dagli irrazionalisti, ci si possa rapportare in modo del tutto diverso. Gehlen mostra che la nostra debolezza istintuale è risultato e presupposto di tutto quanto è propriamente umano, soprattutto dell'azione [*Handlung*], che rappresenta la categoria centrale della sua impostazione antropologica. Inoltre il libro è notevole, poiché esso in grande ampiezza e dettaglio concretizza la conoscenza che pensiero e linguaggio costituiscono una unità. Per favore legga interamente le quindici pagine dattiloscritte della mia informativa. Qualora lo si legga con occhi marxistici e ci si “appropri criticamente” dei punti di vista razionali e dei risultati di ricerca, se ne ricava una quantità di nuove informazioni, anche per problemi psicologici, etici, caratteriologici, linguistici ed estetici.¹⁵

L'iniziale replica di Lukács ha un tono alquanto distaccato: “Naturalmente leggerò con interesse il vostro rapporto circa il libro di Gehlen. Poiché adesso sono molto occupato, non penso che avrò tempo di affrontare il libro vero e proprio”¹⁶. Tuttavia l'informativa di Harich deve avere suscitato un qualche interesse in Lukács se questi giunge

13 Il periodo di effettiva coabitazione accademica dei tre filosofi è di soli tre anni: nel 1928 muore Scheler, nel 1931 Hartmann è chiamato a Berlino, nel 1933 Plessner è sospeso dall'insegnamento per motivi razziali. Sul punto, cfr. M. Gargani, *Hartmanniana*, in “Rivista di storia della filosofia”, vol. 75, n. 4, 2020, pp. 746-747.

14 Cfr. J. Fischer, *Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner*, in G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Hrsgg.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, de Gruyter, Berlin-Boston, pp. 131-151. Sul rapporto tra Hartmann e l'antropologia filosofica, cfr. M. von Kalckreuth, G. Schmiege, F. Hausen (Hrsgg.), *Nicolai Hartmanns neue Ontologie und die philosophische Anthropologie. Menschliches Leben in Natur und Geist*, de Gruyter, Berlin-Boston 2019, e G. Vaccaro, *Nicolai Hartmann. Antropologia, etica e storia*, Mimesis, Milano-Udine 2015. Studio di riferimento sull'antropologia filosofica nel XX secolo è J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Baden-Baden 2022².

15 W. Harich a G. Lukács (8 ottobre 1952) [IGYL 18-664/5]. Harich allude qui alla quarta edizione de *L'uomo*, presentandola all'interlocutore come “nuova”. Non è conservata l'informativa di Harich sul libro di Gehlen.

16 G. Lukács a W. Harich (13 ottobre 1952) [IGYL, 18-664/6].

ad affermare nella lettera successiva: “Che lei mi invii il libro di Gehlen, mi fa molto piacere; per il lavoro sull’*Estetica* lo leggerò sicuramente”¹⁷. Se effettivamente non vi è alcuna occorrenza del nome di Gehlen ne *La distruzione della ragione*, diverso sarà il peso e il ruolo che l’autore rivestirà nell’*Estetica* del 1963¹⁸.

Consegnato all’editore il manoscritto de *La distruzione della ragione*, a partire dal gennaio 1953 Lukács si profonde in un’intensissima fase di lavoro volta all’allestimento della sua prossima opera, ossia di un’estetica sistematica, già *desideratum* giovanile, che vedrà la luce solo dieci anni dopo. A partire dall’inizio del 1953, con l’interruzione legata alle drammatiche vicende dell’ottobre 1956 e delle loro conseguenze, Lukács evita il più possibile inviti a convegni esteri, partecipazione a sillogi, richieste di recensioni, come testimoniano ampiamente l’epistolario e la bibliografia delle opere. Di questo atteggiamento è precoce testimonianza il rifiuto che Lukács oppone a Harich, che lo aveva sollecitato a una recensione di *Soggetto-Oggetto* di Ernst Bloch per la “*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*”¹⁹. La replica di Lukács a tale richiesta mette in luce nella sua fermezza la tensione, l’ampio programma di lavoro e più generalmente l’aspettativa filosofica che egli ripone verso il proprio progetto dell’*Estetica*:

In riferimento all’*Estetica* non deve avere illusioni: io ho ottenuto per quest’anno serie facilitazioni nel lavoro, ma più che una panoramica sui problemi di dettaglio e – nel migliore dei casi – un abbozzo del primo volume non potrà venire alla luce. A una stesura in tempi prevedibili non è da pensare. Con questa questione è connesso anche il fatto che io non posso assumermi la recensione di Bloch. La questione più importante delle mie facilitazioni nel lavoro risiede propriamente in questo: che mi si dispensi dalla scrittura di articoli e conferenze. Anche in quest’anno voglio attenermi strettamente a questo e occuparmi esclusivamente dei lavori preparatori all’*Estetica*.²⁰

Nel decennio di preparazione all’*Estetica*, nel quale effettivamente non vede la luce nuova e consistente produzione lukácsiana, ma solo innumerevoli ristampe di saggi singoli o raccolte di lavori già editi, la riflessione sia su Hartmann sia su Gehlen viene accrescendosi. Dalle effettive occorrenze testuali verrebbe da dire che in una prima fase risulti preminente il confronto con l’“antropologia elementare” gehleniana piuttosto che con l’ontologia critica di Hartmann. Di ciò reca eloquente testimonianza una discreta trattazione dell’opera di Gehlen nell’*Estetica*, a discapito di un interesse per Hartmann

17 G. Lukács a W. Harich (18 novembre 1952) [IGYL, 18-664/8].

18 Cfr. G. Lukács, *Estetica*, a cura di A. Marietti Solmi, F. Codino, Einaudi, Torino 1970 (1963), 2 voll. A livello critico-ricostruttivo, lo studio di riferimento sul volume del 1963 è D. Göcht, *Mimesis – Subjektivität – Realismus. Eine kritisch-systematische Rekonstruktion der materialistischen Theorie der Kunst in Georg Lukács’ “Die Eigenart des Ästhetischen”*, Aisthesis, Bielefeld 2017. Utili anche le considerazioni di Göcht sulla ricezione, che opportunamente definisce una “non ricezione”, dell’opera del 1963, cfr. Id., *Zur Rezeption von Lukács’ Eigenart des Ästhetischen. Ein kurzer Bericht zum Forschungsstand*, in “Lukács-Jahrbuch”, vol. 18, 2019-2020, pp. 153-166.

19 Cfr. W. Harich a G. Lukács (13 dicembre 1952) [IGYL 18-664/9]. Cfr. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1982 (1949). Sul rapporto Lukács-Bloch, cfr. M. Mesterházi, G. Mezei (Hrsgg.), *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag*, MTA-Lukács Archivum, Budapest 1984.

20 G. Lukács a W. Harich (2 gennaio 1953) [IGYL 18-664/10]. Ancora il 13 gennaio 1953, Lukács comunica a Harich di aver ottenuto un anno sabbatico dal governo, che lo ha dispensato dall’insegnamento universitario, “per gettare le fondamenta della mia estetica e sistematizzarle” [IGYL 18-664/11].

destinato a divenire prevalente solo nell'*Ontologia dell'essere sociale*. Lukács pare nella sua ricerca degli anni Cinquanta e Sessanta interessato a interagire con la filosofia contemporanea soprattutto alla luce dell'esigenza di una sua assimilazione critica; anche le novità scaturenti dai terreni antropologico, etnografico e scientifico lo sollecitano ampiamente. È all'interno di questo articolato panorama di ricerca e di strategia politico-culturale che va dunque interpretato l'interesse di Lukács verso l'antropologia gehleniana e l'ontologia hartmanniana.

Nel modello del lavoro come "posizione teleologica" accolto da Lukács nell'*Ontologia*, ricalcato sulla descrizione marxiana del "processo lavorativo" naturale per come essa appare delineata nella prima parte del V capitolo del I libro de *Il capitale*, taluni hanno persino colto la traccia tacita del confronto di Lukács con la nozione gehleniana di "*Handlung*"²¹. Un'immagine del lavoro più come categoria logica che come effettualità storica è ciò a cui il Lukács maturo parrebbe prevalentemente legato: il lavoro come "forma originaria [*Urform*] della praxis"²². Si tratta di un modello nitido ma estremamente rarefatto, distante dalle metamorfosi percorse storicamente dal "processo di valorizzazione"²³. Il processo lavorativo è quindi ricondotto da Lukács a una dimensione essenzialmente logica: la "posizione teleologica" è fondamento del processo della "produzione", ossia della forma universale di "appropriazione della natura da parte di un individuo entro e per mezzo di una determinata forma sociale"²⁴. Tale forma universale, tuttavia, proprio nella sua onnicomprensività, giunge a occultare la determinatezza storico-specifica delle forme storicamente determinate della valorizzazione. Si tratta di un punto che parrebbe lambito anche dalle non sempre perspicue obiezioni degli ex-allievi all'*Ontologia*:

-
- 21 Cfr. K. Marx, *Il capitale. Per la critica dell'economia politica*, a cura di D. Cantimori, Edizioni Rinascita, Roma 1956, vol. I/1, pp. 195-204. Si tratta di una intuizione che trovo confermata da K.-S. Rehberg, *Nachwort der Herausgeber*, in A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition* (= Gesamtausgabe, Bd. 3.2), hrsg. von K.-S. Rehberg, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, pp. 774-775: "Il lato strumentale del concetto gehleniano di azione non è distante dal concetto marxiano di lavoro, a cui rimanda ad es. Leo Kofler; anche la ricezione di Gehlen da parte del tardo Lukács è stata facilitata da ciò". Cfr. L. Kofler, *Das Prinzip der Arbeit in der Marx'schen und in der Gehlenschen Anthropologie*, in "Schmollers Jahrbuch", vol. 78, n. 1, 1958, pp. 71-86. Come noto, Kofler sarà uno degli interlocutori del libro intervista con Lukács del 1967: cfr. W. Abendroth, H.H. Holz, L. Kofler, *Conversazioni con Lukács*, a cura di C. Pianciola, De Donato, Bari 1968. Per il lavoro come "posizione teleologica" nell'*Ontologia*, cfr. M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., pp. 11-19 e gli ulteriori riferimenti ivi contenuti. Per un parallelismo tra Engels e Gehlen, cfr. ad es. G. Lukács, *Eстетica*, cit., vol. I, pp. 51-52. I testi gehleniani ampiamente citati da Lukács nell'*Eстетica*, generalmente con approvazione, sono A. Gehlen, *Der Mensch*, Athenäum, Bonn 1950⁴ (l'edizione inviagli da Harich) e Id., *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Bonn 1956. Nell'inventario della biblioteca personale di Lukács (cfr. A. Gyuricza, P. Budai, K. Ónodiné Szabó (a cura di), *Lukács György hagyatéki könyvtárának katalógusa. Kézirat*, MTA Könyvtár, Budapest 2019) sono elencati ulteriori testi gehleniani con annotazioni: A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Rowohlt, Hamburg 1961, e Id., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Luchterhand, Neuwied am Rhein 1963.
- 22 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976-1981, vol. II, p. 36.
- 23 Sulla tensione tra "punto di vista del lavoro" e "lavoro astratto" nel Marx critico dell'economia politica, mi riferisco qui alla discussione rinnovata da M. Postone, *Time, Labour and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003 (1993).
- 24 K. Marx, *Introduzione del '57*, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze, 1997, vol. I, p. 10.

Il lavoro appare esclusivamente come posizione e realizzazione del fine, né viene assolutamente menzionato il fatto che si tratta di un atto creatore di un'oggettualità sociale, trascurando quindi il lato del lavoro che in conformità alla concezione di Marx produce la storicità dell'essere sociale. Perciò non emerge praticamente mai il problema della genesi delle singole posizioni finalistiche. Ne consegue che lo scopo del singolo prestatore di lavoro è il rispecchiamento dei suoi bisogni biologici – trasformati nella coscienza – escludendo lo sviluppo di bisogni umani in generale, oppure è il prodotto autonomo della coscienza e allora è la coscienza che crea la socialità.²⁵

Attraverso il lavoro inteso come “posizione teleologica”, l'uomo conosce e trasforma la realtà circostante, educandosi indirettamente a sperimentarne la inseità e la “durezza”, per utilizzare un lemma hartmanniano. Proprio tale aspetto fa sì che l'impostazione realistica di Hartmann, benché non unilateralmente accolta da Lukács, ben si presti invece alla descrizione del lavoro quale teleologia posta dall'uomo, presente sullo sfondo nell'*Estetica* e tematicamente affrontata nell'*Ontologia*.

2. Il confronto con Hartmann dall'Estetica all'Ontologia. Una traccia di approssimazione

Anche negli studi preparatori all'*Estetica*, Lukács non si sottrae al consueto metodo di lavoro, compiendo un'amplissima redazione di: (i) estratti, (ii) appunti e (iii) abbozzi. Tali materiali sono redatti su fogli, di formato anche molto piccolo, non rilegati e generalmente numerati dall'autore²⁶. Lukács raccoglie i gruppi di appunti così ricavati in buste da lettera, apponendovi succinti titoli per argomenti. Ciò fa sì che le buste si predispongano anche a un eventuale riutilizzo in vista di opere successive. Ne discende che la suddivisione archivistica di specifici gruppi di buste entro raccoglitori con titoli redazionali individuati dai ricercatori dell'ex Archivio Lukács di Budapest e collegati a specifici progetti editoriali (*Estetica*, *Etica*, *Ontologia dell'essere sociale*) sono da accogliere *cum grano salis*. È appurato infatti come Lukács abbia riutilizzato gruppi di estratti anche in vista della stesura di opere diverse e questo spiega anche il frequente ripetersi delle medesime citazioni.

Tale mosaico di fonti testuali è ulteriormente complicato in ragione del fatto che, già a partire dal 1952, Lukács inizia a enunciare ai propri corrispondenti di attendere alla redazione sia di una *Estetica* sia di una *Etica*, sostanzialmente in parallelo²⁷. Considerando che l'*Ontologia dell'essere sociale* nasce inizialmente come progetto al principio

25 F. Feher et al., *Annotazioni all'ontologia per il compagno Lukács*, in “aut aut”, n. 157-158, 1977, pp. 25-26.

26 Le migliaia di pagine di estratti costituiscono un materiale raramente sfruttato dalla ricerca – fa eccezione in tal senso A. Infranca, *Individuo, lavoro, storia. Il concetto di lavoro in Lukács*, Mimesis, Milano-Udine 2011 – e quasi integralmente inedito: cfr. G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, hrsg. von G.I. Mezei, Akadémiai Kiadó, Budapest 1994 e Id., *Heidelberger Notizen (1910-1913). Eine Textauswahl*, hrsg. von B. Bacsó, Akadémiai Kiadó, Budapest 1997.

27 W. Harich a G. Lukács (5 settembre 1952), cit., p. 3: “Il compagno [Erich] Wendt mi ha riferito che lei lavora su Estetica ed Etica. Potrebbe forse da ciò rendere qualcosa già accessibile per la pubblicazione?”. Così la risposta di Lukács (16 settembre 1952), cit., p. 2: “Quanto riguarda le considerazioni del compagno Wendt sulle mie Estetica ed Etica, si tratta qui – per il momento – di sogni. In tempi prevedibili non posso pensare di portare su carta nulla di questo complesso”. Si tratta di affermazioni rilevanti, perché consentono di retrodatare di diversi anni l'inizio del progetto lukácsiano all'Etica rispetto alla data di inizio consuetamente individuata (ca. 1960), cfr., ad

degli anni Sessanta quale breve testo introduttivo all'*Etica*, per poi progressivamente trasformarsi nell'opera a sé stante che conosciamo, se ne ricava un quadro di ricerche dove distinguere con assoluta precisione il materiale preparatorio tra i tre testi risulta impresa estremamente difficile. Gli appunti redatti da Lukács per l'*Estetica* superano le mille facciate, mentre quelli per l'*Ontologia dell'essere sociale* coprono all'incirca quattrocentodieci facciate²⁸. Le prime ottantatré pagine di questi ultimi recano il titolo *Ontológia N. Hartmann*, ma appunti e estratti su Hartmann sono anche all'interno di buste tematiche o dedicate a gruppi di autori²⁹.

Fulcro dell'*Estetica* è la tesi secondo cui le tre sfere dell'arte, della scienza e della vita quotidiana condividono il medesimo referente ontico e categoriale: "la vita quotidiana, scienza e l'arte rispecchiano la stessa realtà oggettiva; hanno perciò in comune non solo la materia vitale (ciascuna secondo le proprie esigenze, secondo la direzione e il grado della loro capacità ricettiva), ma anche le categorie che la formano"³⁰. Tali tre sfere colgono tuttavia la realtà ciascuna attraverso specifiche strutture riflessive, denominate "media omogenei": "tutte le scienze, anche quelle sociali, si creano sempre un *medium* omogeneo per meglio cogliere e chiarire le proprietà, i rapporti, le leggi di quella parte delle realtà in sé che esse indagano in funzione d'un determinato fine conoscitivo"³¹. L'*Estetica* è rivolta quindi ad approfondire la "particolarità [*Eigenart*]" attraverso cui l'arte conosce quella medesima realtà con cui interagisce da vicino il soggetto della vita quotidiana, e che la scienza invece acquisisce in termini il più possibile distanti da ogni misura umana. Di qui va compreso anche il significato del sottotitolo della prima parte – l'unica pubblicata – dell'*Estetica*: *La particolarità dell'estetico*.

Mentre il "medium omogeneo" dell'arte è antropomorfizzante, quello della scienza non lo è. Se la categoria chiave del rispecchiamento artistico è quella della "particolarità [*Besonderheit*]" e conseguentemente del "tipico" – "Il tipico, dunque, non può sostituire la particolarità, perché è semplicemente un'importante forma di manifestazione sociale della particolarità"³² –, quella della scienza è l'universalità³³. Arte e scienza conoscono dunque la medesima realtà, che tuttavia traducono e di cui si appropriano ciascuna attraverso un proprio apparato categoriale-riflessivo: "il rispecchiamento nella vita quotidiana, scienza e arte è della *medesima* realtà oggettiva. Ciò comporta necessariamente che

es., N. Tertulian, Lukács: *il grande progetto dell'etica*, in *L'etica e le forme. Studi per Giuseppe Prestipino*, a cura di B. Muscatello, Bibliotheca, Gaeta 1997, pp. 11-12.

28 Cfr. G. Lukács, *Über die Eigenart des Ästhetischen: Zettelnotizen*, [Ms 2790/6-7], URL: <http://real-ms.mtak.hu/id/eprint/21461>, e Id., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Zettelnotizen*, [Ms 2804/20], <http://real-ms.mtak.hu/id/eprint/21487>.

29 Cfr. ad es. le diverse buste da cui provengono gli appunti "N. Hartmann" raggruppati redazionalmente in Id., *Versuche zu einer Ethik*, cit., pp. 128-130. Nella fattispecie qui si tratta di tre buste: la "587-2" intitolata *Zusammenstellungsversuche von Problemkomplexen*, la "587-3" intitolata *I.3 Ethik/Hartmann, Scheler, Jodl, Adorno*, infine la "588-10" intitolata *Kleine Notizen zur Ethik (auch Religion)*.

30 G. Lukács, *Estetica*, cit., p. 646.

31 Ivi, p. 144. Sul complesso nesso tra *Widerspiegelung* e "media omogenei", cfr. M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., pp. 233-246.

32 Lettera di Lukács a W. Hofmann (6 gennaio 1968), in W. Hofmann, G. Lukács, *Lettere sullo stalinismo*, a cura di A. Scarponi, Bibliotheca, Gaeta 1993, p. 77.

33 Cfr. G. Lukács, *Estetica*, p. xxvii.

devono essere dovunque gli stessi non soltanto gli oggetti del rispecchiamento, ma anche le categorie che li configurano”³⁴.

La vita quotidiana costituisce quell’ambito di confronto con la realtà entro cui gli uomini sono costantemente immersi, che può contribuire a correggere le distorsioni in cui l’isolamento metodologico degli altri “*media omogenei*” può potenzialmente incorrere. Ciò non implica tuttavia che la vita quotidiana si collochi per Lukács in una posizione unilateralmente positiva, essa può invece sempre costituire un fertile terreno di distorsioni e irrigidimenti concettuali. Il rapporto tra le tre sfere è dialettico: “l’ininterrotto confluire della vita quotidiana nella scienza e nell’arte e rifluire di queste in quella è qualcosa di necessario, è una condizione del funzionamento e del progresso di tutte e tre le sfere di vita”³⁵.

La presenza di Hartmann nell’*Estetica* è significativa, ma non tale da sorreggere la struttura dell’opera³⁶. Lukács fa certamente riferimento e in più luoghi a tesi hartmanniane espresse nelle postume *Estetica* e *Pensiero teleologico*, nonché nell’antecedente *Il problema dell’essere spirituale*, ma Hartmann rimane sin qui un interlocutore periferico, tutt’al più da richiamare in specifici luoghi per suffragare particolari argomentazioni³⁷.

3. Il confronto con Nicolai Hartmann nell’Ontologia dell’essere sociale

3.1 Il condiviso realismo e il discrimine materialistico

Nei termini di una “feconda alleanza” tra l’ontologia critica hartmanniana e il progetto lukácsiano di un’ontologia dell’essere sociale argomenta Nicolas Tertulian³⁸. Cerchere-

34 G. Lukács, *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik* (1956), tr. it. di F. Codino, M. Montinari, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 9.

35 Id., *Estetica*, cit., p. 47.

36 Cfr. ivi, pp. 90, 642-644, 674, 907, 958, 1131, 1133, 1220, 1349-1351, 1374-1376, 1407, 1520-1523, 1531, 1554.

37 Cfr. N. Hartmann, *Ästhetik*, de Gruyter, Berlin 1953; Id., *Teleologisches Denken*, cit., e Id., *Il problema dell’essere spirituale*, a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze 1971 (1933). Sulla postuma estetica hartmanniana, cfr. A. Angelucci, *L’oggetto poetico. Conrad, Ingarden, Hartmann*, Carocci, Roma 2004, pp. 125-186.

38 Cfr. N. Tertulian, *Nicolai Hartmann et Georg Lukács. Une alliance féconde*, in “Archives de Philosophie”, vol. 66, n. 3, 2003, pp. 663-698. Del medesimo studioso, che è da considerarsi probabilmente l’iniziatore, parallelamente a Guido Oldrini in Italia, di ricerche storiche-critiche sul Lukács maturo, cfr. – tra gli altri – N. Tertulian, *Lukács. La rinascita dell’ontologia*, Editori Riuniti, Roma 1986 (che raccoglie due saggi del 1977 e del 1984) e G. Oldrini, *Le basi teoretiche del Lukács della maturità*, in Id. (a cura di), *Il marxismo della maturità di Lukács*, Prismi, Napoli 1983, pp. 63-90. In particolare sul confronto Lukács-Hartmann, cfr. anche G. D’Anna, *Ontologie della resistenza: note sul concetto di materia in N. Hartmann e G. Lukács*, in “Laboratorio dell’I-SPF”, vol. 7, nn. 1-2, 2010, pp. 56-81, mentre per alcuni accenni al rapporto tra i due autori, cfr. W. Jung, *Prozesse und Tendenzen. Hartmann – Lukács – Bloch*, in *Von der Utopie zur Ontologie. Zehn Studien zu Georg Lukács*, Aisthesis, Bielefeld 2001, pp. 130-157. Estranee rispetto a un’effettiva messa a fuoco del rapporto Lukács-Hartmann sono le considerazioni di E. Kiss, *Lukács and the Reshaping of Marxism: from Hartmann to Lukács’ Ontology*, in M.J. Thompson (ed.), *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*, Brill, Leiden 2019, pp. 28-40. Ho offerto un’ampia raccolta bibliografica di studi sull’ontologia lukácsiana e su temi a essa connessi in M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., pp. 274-289, per alcune indicazioni sulla ricezione

mo di valutare la plausibilità di tale assunto interpretativo, che riteniamo solo parzialmente persuasivo, attraverso la disamina critica di alcuni snodi chiave dell'interpretazione di Hartmann consegnata all'*Ontologia dell'essere sociale*.

Il comune denominatore tra Lukács e Hartmann è il realismo, che nel primo poggia su basi materialistiche, mentre nel secondo no; si tratta di un discrimine decisivo, da cui derivano essenziali incompatibilità. A rigore Hartmann rifiuta di qualificare come realistica la propria ontologia critica, che intende ambire a una prospettiva irriducibile a ogni “-ismo”:

È vero che l'ontologia può mantenere solo nel momento iniziale la sua neutralità rigorosa nei confronti dell'idealismo e del realismo; allorché si presenta il problema della datità la posizione idealistica diventa insostenibile. Ma non perciò l'ontologia viene ancorata unilateralmente al realismo.³⁹

È dunque solo nella prospettiva di interpreti che decidiamo di qui in avanti di qualificare come “realistica” l'ontologia critica di Hartmann. Lukács, almeno nelle prime battute del capitolo dedicato a “L'impulso di N. Hartmann in direzione di una vera ontologia”, parrebbe voler gettare un ponte verso l'ontologia hartmanniana, minimizzandone la reciproca distanza teorica quasi a mera *nuance* lessicale:

Hartmann vuole preservare la propria ontologia da tutte le scelte filosofiche sbagliate, anche dalla opposizione fra idealismo e realismo (da autentico professore tedesco, egli chiama realismo il materialismo). Ma è proprio il tipo di neutralità che non è mai traducibile in pratica sul piano gnoseologico. Egli non si accorge che la sua critica alla impostazione gnoseologica, che la subordinazione critica, assoluta, della teoria della conoscenza all'ontologia non potrà mai andare d'accordo con un qualsiasi tipo di idealismo.⁴⁰

Al di qua di idealismo e realismo è il titolo di un importante saggio di Hartmann su Kant⁴¹. Hartmann vi illustra la possibilità di interpretare il nucleo della filosofia kantiana “*al di qua*” di limiti “*standpunktlich*” intesi, non solo interni alla filosofia dello stesso Kant, ma anche ai differenti “-ismi” – in questo caso “idealismo” e “realismo” – che di quel filosofo si sono contesi l'eredità. L'ambito gnoseologico non esaurisce per Hartmann l'intero dominio di applicazione del realismo, anche perché il “realismo naturale” non corrisponde per lui a una opzione filosofica tra altre, bensì è condizione di pensabilità della nozione stessa di conoscenza: “Il realismo naturale non è astratto

dell'ontologia lukácsiana, cfr. ivi, pp. xv-xxi. Cfr. anche G. Oldrini, N. Tertulian, E. Vaisman (a cura di), *Lukács: in cammino verso l'ontologia*, in “Quaderni Materialisti”, vol. 9, 2010.

39 N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, a cura di F. Barone, Fabbri, Milano 1963, p. 252. Sulla polemica hartmanniana verso gli “-ismi” filosofici cfr., tra gli altri luoghi, N. Hartmann, *Il pensiero filosofico e la sua storia* (1936), in *Introduzione all'ontologia critica*, Guida, Napoli 1972, pp. 55-56. Sollecitato proprio da questo aspetto del discorso di Hartmann, cfr. G. D'Anna, *Realismi. Nicolai Hartmann “al di là” di realismo e idealismo*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 65-82. Su Hartmann storico della filosofia, cfr. G. Hartung, “*The Gold of Knowledge*”. Nicolai Hartmann and Historiography of Philosophy, in “British Journal for the History of Philosophy”, vol. 29, n. 4, 2021, pp. 718-737.

40 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 118.

41 Cfr. N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*, in “Kant-Studien”, vol. 29, 1924, pp. 160-206.

dall'esperienza, la sua tesi non è affatto *a posteriori*, bensì già eminentemente *a priori*, già poggiante nell'esperienza dell'oggetto⁴². A patto di non volersi ridurre a mera tautologia, la conoscenza deve consistere nell'afferramento di un in sé essente, sussistente indipendentemente da noi. Per Hartmann è dunque fuorviante perimetrare il realismo entro il solo ambito di discussioni specialistiche tra filosofi; si tratta al contrario di un tema che investe la vita nella sua totalità.

A partire dai primi anni Trenta, ma sotto questo aspetto il quadro risulta già sostanzialmente compiuto nei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* del decennio precedente, Hartmann edifica e perfeziona la propria ontologia critica senza congedarsi da presupposti realistici. Questi ultimi si impongono inizialmente soprattutto *ex negativo*, alla luce cioè della citata esigenza di svincolare la proposta ontologica da ogni prossimità teorica con “-ismi” a matrice differente: trascendentale, fenomenologica o materialistica: “L'inizio dell'ontologia si può mantenere in una certa posizione neutrale, al di qua [*Diesseitsstellung*] dalle teorie formulanti un'immagine del mondo e anche di qua dall'idealismo e dal realismo”⁴³. L'universalizzabilità del “metodo trascendentale” inteso quale fulcro di una nuova sistematica filosofica, per come essa è ad esempio abbozzata nel 1912 dall'ex maestro marburghese Paul Natorp, è per Hartmann un percorso non più perseguibile⁴⁴. Parimenti critico, e altrettanto precocemente, si mostra Hartmann nei confronti della posizione della fenomenologia husserliana, distanza che diviene frattura dopo la svolta “idealistica” di *Idee I*⁴⁵. Tuttavia secondo Lukács, dell'una come dell'altra impostazione Hartmann manterrebbe impliciti sedimenti teorici⁴⁶.

Ambizione di Hartmann è dunque non voler astrarre l'ambito gnoseologico dal nesso delle plurali forme di interazione dell'uomo con la realtà; ed è proprio tale aspetto che legittimamente attira l'attenzione di Lukács. L'ambito conoscitivo costituisce difatti per Hartmann solamente una tra le molteplici forme attraverso cui l'uomo interagisce con il mondo. L'errore “idealistico” risiede per Hartmann, e anche su questo punto Lukács può motivatamente sottoscrivere il discorso, nell'illegittimo isolamento e nella conseguente astrazione della relazione conoscitiva con l'ente a univoca prospettiva alla luce della quale giudicare l'effettiva capacità umana di dominare la realtà esterna: “la conoscenza si presenta nella vita come l'elevazione successiva, o anche correntemente conseguente, di ciò che è esperito e sentito immediatamente in modo emozionale, sul piano dell'oggettività”⁴⁷. Illuminante è sul punto l'analisi degli “atti emozionali-trasendenti”

42 Id., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin, 1925² (1921), p. 135. Sul punto, cfr. G. D'Anna, *Ontologie della resistenza*, cit., pp. 62-63.

43 N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 168.

44 “Il punto fermo da cui muoviamo, il motivo che guida stabilmente tutto il nostro filosofare è, come detto, il ‘metodo trascendentale’” (P. Natorp, *Kant e la scuola di Marburgo*, in *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di G. Gigliotti, M. Ferrari, Le Lettere, Firenze 2011, p. 116).

45 Cfr. – tra gli altri – N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cit., pp. 117-119, 247-250, 478-481 e *passim*. Sul rifiuto della “svolta” husserliana di *Idee I* (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002 [1913]), cfr. la lettera di N. Hartmann ad A. Meinong (28 settembre 1915), in A. Meinong, *Philosophenbriefe. Aus der Wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong mit Franz Brentano [...] u.a.m. 1876-1920*, hrsg. von R. Kindinger, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1965, pp. 213-214.

46 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia*, cit., vol. I, pp. 134-135 e 146.

47 N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 325 e *passim*.

condotta da Hartmann nella conferenza di apertura della Kant-Gesellschaft di Halle del 1931, ossia già quattro anni prima della pubblicazione de *La fondazione dell'ontologia*, dove il punto è ampiamente discusso⁴⁸.

Nella conferenza del 1931, Hartmann illustra la natura di un realismo che si dice in molti modi, introducendo così *in primis* gli “atti emozionali trascendenti”, ossia – tra gli altri – il soffrire, la fiducia, la situazione, l'essere colpiti di rimando⁴⁹. La “datità del reale [*Realitätsgegebenheit*]” si presenta quindi a noi prevalentemente in termini pre-concettuali, antecedenti a ogni forma di afferramento conoscitivo dell'ente: “gli ‘oggetti’ appunto non sono, in primo luogo qualcosa che noi conosciamo, bensì qualcosa che ci ‘riguarda’ praticamente, con cui noi nella vita ci dobbiamo ‘porre’ e ‘confrontare’ di cui dobbiamo ‘venire a capo’, ciò che dobbiamo usare, vincere o sopportare”⁵⁰. Di qui discende la tesi hartmanniana secondo cui l’“ente” sarebbe qualcosa di più estensivo rispetto all’“oggetto”, ossia l'ente già tradotto entro una relazione conoscitiva; l'ente è invece “sovrapposizionale”:

Per un ente è evidentemente del tutto indifferente se e in che misura esso diventerà oggetto di conoscenza. Esso sussiste così com'è, in sé; e se, col progresso della conoscenza, diventa possibile trasformarlo, in tutto o in parte, in oggetto della conoscenza – cioè “obiettarlo” – , esso non cambia nulla in sé. Detto in breve: l'ente è indifferente alla obiettazione, indifferente dunque al fatto che diviene, e in che misura, oggetto di conoscenza. Questo e nient'altro significa la sovrapposizionalità dell'oggetto della conoscenza – o, più esattamente, di quell'ente che può essere fatto oggetto di conoscenza.⁵¹

Pur non citando la conferenza del 1931, ma potendone ritrovare i punti chiave nella *Fondazione dell'ontologia* che invece richiama ampiamente, Lukács valorizza la specificità del punto di partenza realistico dell'ontologia hartmanniana. Proprio un realismo non ridotto a sola questione gnoseologica è per Lukács sintomo del sano cominciare “dal basso” dell'ontologia critica: “Se vuole avere una funzione filosoficamente fondativa nell'odierno ambito della conoscenza, l'ontologia deve salire dalla vita, dalla vita quotidiana degli uomini, senza perdere mai questo collegamento con i modi elementari di esistenza”⁵². Lukács individua in questo particolare cominciamento dalla vita il fondamentale presupposto per un compiuto rinnovamento dell'ontologia, che non sarà più da intendersi quale “*philosophia ultima*”, bensì come in Hartmann “*philosophia prima*”:

Siccome però costruisce la sua ontologia per l'appunto dal ‘basso’, siccome questa vuol essere non una *philosophia ultima*, bensì, come afferma Hartmann, *philosophia pri-*

48 Cfr. *ivi*, pp. 273-308.

49 Hartmann individua tre gruppi di “atti emozionali trascendenti”: (i) “atti emozionali trascendenti ricettivi” (esperire, esperienza vissuta, soffrire, sopportare, soggiacere), (ii) “atti emozionali trascendenti prospettivi o anticipatori” (paura, rifiuto, fiducia, aspettativa, presentimento, rassegnazione, preoccupazione, speranza, vigilanza, curiosità), (iii) “atti emozionali trascendenti teleologici” (resistenza del reale all'attività, retroagire o essere colpiti di rimando, situazione): cfr. N. Hartmann, *Ontologia e realtà*, a cura di G. D'Anna, R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2021 (1931), pp. 80-102. Tale testo non è citato nelle opere di Lukács, ma è presente nella biblioteca personale del filosofo, corredato da *marginalia* e sottolineature.

50 N. Hartmann, *Ontologia e realtà*, cit., p. 79.

51 *Ivi*, pp. 71-72. Cfr. anche *Id.*, *Il problema dell'essere spirituale*, cit., p. 159: “L'essere delle cose è sovrapposizionale e rimane, anche nel loro star-di-fronte, indifferente all'obiettazione”.

52 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 115.

ma, egli [Hartmann] fa nascere così una disciplina filosofica autentica e – entro i limiti che indicheremo – feconda, spregiudicata e nuova.⁵³

Lukács ritiene che solo mediante il recupero di una prospettiva ontologica nei confronti della realtà e di una ridefinizione delle molteplici forme attraverso cui gli uomini strutturano la propria relazione con essa sia effettivamente possibile attingere ad adeguate strumenti teorici per contrastare la fisionomia della odierna “estraneazione”:

Sul piano filosofico l'unica cosa visibile è che – e non è poco – ogni autentico ripudio della manipolazione, ogni autentico avvio a superarla, contiene in sé, come sua essenza, un indirizzarsi spirituale oppure pratico alla realtà stessa, – all'essere sociale in quanto base di ogni pensare e fare, – che sono in grado di condurre nella teoria e nella pratica a posizioni teleologiche.⁵⁴

Anche l'ontologia realistica di Hartmann agisce indirettamente come antidoto al “pensiero teleologico”, che rappresenta per certi versi una forma di “estraneazione”, benché il termine non compaia mai in tale accezione nel filosofo⁵⁵. Il pensiero teleologico coincide per Hartmann con uno specifico vizio antropocentrico che, per vie complesse, getta le proprie radici nel condiviso presupposto gnoseologico di molte filosofie, ossia nella tendenza a ridurre il perimetro del senso degli enti al perimetro della nostra conoscibilità di essi. *Pendant* teoretico di questo atteggiamento anti-teleologico di Hartmann è la “consapevolezza del problema”, ossia la coscienza circa la costitutiva parzialità del conosciuto. Si tratta di un aspetto direttamente legato alla dimensione essenzialmente “aporetica” del nostro rapporto con la realtà⁵⁶. Difatti sono i presupposti realistici dell'ontologia a far sì che nella relazione conoscitiva residui un *quid* irrazionale, inteso nel suo più stretto significato etimologico: “Per irrazionale gnoseologico non si intende qualcosa di alogico, ma di transintelligibile, non qualcosa di impensabile, ma di inconoscibile. La comparsa dell'irrazionale è il fenomeno del limite della conoscenza”⁵⁷. Si tratta di un irrazionale che Hartmann non esalta, tantomeno eleva a punto di ispirazione filosofica, bensì corrisponde a qualcosa che egli è interessato a perimetrare e qualificare nella sua irriducibilità al conosciuto. Se ne guadagna così, per l'appunto, solo una “consapevolezza del problema”⁵⁸.

Un interesse critico verso il tema dell'irrazionale è un ulteriore punto di convergenza tra Hartmann e Lukács. Per Lukács l'irrazionalismo corrisponde a un bagaglio di stilemi

53 Ivi, p. 116. Sull'ontologia come “*philosophia prima*”, cfr. N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., pp. 107-110.

54 G. Lukács, *Per l'ontologia*, cit., vol. II, p. 807.

55 Sulla critica hartmanniana al pensiero teleologico, cfr. – almeno – A. Gamba, *In principio era il fine. Ontologia e teleologia in Nicolai Hartmann*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 113-157.

56 Sulla “aporetica” come momento costitutivo dell'indagine filosofica, cfr. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cit., pp. 36-40 e *passim*, e Id., *Filosofia sistematica* (1931), in *Introduzione all'ontologia critica*, cit., pp. 104-110.

57 Id., *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 266 e *passim*.

58 “Il soggetto può conoscere quindi soltanto circa la parte obiettata dell'oggetto; il suo sapere circa una determinatezza dell'oggetto coincide propriamente già con quello della sua obiettazione [*Objektion*]. Qui, dunque, il soggetto deve sapere di ciò che non per lui non è obbiettato, e di ciò che propriamente non sa. Questo fenomeno è quanto si condensa nell'antica parola d'ordine del ‘sapere di non sapere’. In ciò consiste la consapevolezza del problema [*Problembewußtsein*]” (Id., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cit., p. 445).

filosofici scaturenti dall'accettazione indiretta o dalla diretta apologia di uno specifico assetto politico-sociale emergente nella società europea successiva alla Rivoluzione di luglio. Il limite fondamentale delle filosofie dell'irrazionalismo discende quindi per Lukács dal rifiuto di riconoscere il carattere "reale" della storia come processualità irreversibile. Di qui consegue l'incapacità per tali filosofie di cogliere nel corso del XIX secolo l'emergere di un nuovo soggetto politico, il proletariato, rivendicante un riconoscimento politico-sociale e materiale solo parzialmente conseguibile entro il quadro istituzionale democratico-borghese sorto dalla Rivoluzione francese⁵⁹. Nonostante le grandi differenze tematiche e di impostazione, sia in Hartmann sia in Lukács l'irrazionale compare con un rilevante ruolo teorico, benché negativo. Condivisa condizione di possibilità affinché di irrazionale possa parlarsi è, per entrambi, il darsi di una realtà a noi trascendente, nell'un caso storica e nell'altro ontologica. Tale realtà, tuttavia, non risulta dominabile integralmente né attraverso una piena prevedibilità-razionalizzabilità del futuro decorso storico (Lukács), né mediante una riduzione integrale dell'esistente al conoscibile o razionale (Hartmann).

Abbiamo sin qui illustrato alcuni aspetti connessi al comune denominatore realistico delle filosofie di Lukács e Hartmann. Veniamo ora a illuminare il problema del materialismo, ossia il loro fondamentale discrimine. Lukács è realista e materialista, Hartmann è realista ma non materialista. Il secondo riconosce l'inseità di realtà ideali come i valori e gli enti matematici, senza che questo implichi per lui alcun cedimento sul versante materialistico⁶⁰. I valori sussistono in sé e la "personalità" può in determinati momenti farsene "portatrice", ossia può cogliere parzialmente ma mai integralmente frammenti di tale cosmo valoriale⁶¹. Il retroterra platonico del neokantismo marburghese, cui Hartmann è biograficamente e intellettualmente legato, così come il conclamato debito teorico da lui contratto verso la scheleriana "etica materiale dei valori", consentono, non da soli, di cogliere la complessiva fisionomia del discorso hartmanniano sul punto⁶². Gli enti matematici sussistono per Hartmann in sé, indipendentemente da ogni forma di rispecchiamento della realtà naturale. Lukács si mostra pienamente consapevole della propria distanza da Hartmann su questi temi e cerca dunque di dimostrare come il proprio realismo su basi materialistiche offra effettive soluzioni rispetto a problemi che invece il realismo di Hartmann non può, in ragione dei suoi stessi presupposti, dominare⁶³.

59 "Le diverse fasi dell'irrazionalismo sono nate come risposte reazionarie ai problemi della lotta di classe. Il contenuto, la forma, il metodo, il tono della sua reazione al progresso della società vengono quindi determinati non da una dialettica di tal genere a esso intrinseca e peculiare, bensì invece dall'avversario, dalle condizioni di lotta che vengono imposte alla borghesia reazionaria" (G. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 10).

60 Cfr. N. Hartmann, *Etica*, a cura di V. Filippone-Thaulero, Guida, Napoli, 1969-1972, vol. I, pp. 203-206 e *passim*.

61 Cfr. *ivi*, pp. 244-248 e *passim*.

62 "I valori sono in quanto al modo di essere, idee platoniche" (*ivi*, p. 166) e M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 1916).

63 Cfr. almeno A. Da Re, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini, Milano 1996; C. Scognamiglio, *La persona. Etica e ontologia in Nicolai Hartmann*, Pens, Lecce 2010; E. Kelly, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Springer, Dordrecht 2011 e F. Tremblay, *Ontological Axiology in Nikolai Lossky, Max Scheler, and Nicolai Hartmann*, in M.v. Kalckreuth, G. Schmieg, F. Hausen (Hrsgg.), *Nicolai Hartmanns neue Ontologie und die philosophische Anthropologie*, cit., pp. 193-232.

Le radicali divergenze teoriche tra il realismo materialistico di Lukács e il realismo non-materialistico di Hartmann emergono nitidamente proprio rispetto al problema del “rispecchiamento”, che il primo difende con persuasione, ma anche alla luce di una certa consonanza con la linea filosofico-politica della “*Widerspiegelungstheorie*”. Della tesi secondo cui la conoscenza verrebbe configurandosi come “rispecchiamento” di una realtà oggettiva in Hartmann non vi è traccia, egli argomenta addirittura nei termini di una duplicazione tra categorie ontiche e categorie della conoscenza⁶⁴. La distanza da ogni ipotesi di “*Widerspiegelung*” si manifesta macroscopicamente in Hartmann attraverso la tesi dell’apriorità valoriale. Se i valori sono realtà ideali, parimenti alle entità matematiche, l’afferramento dei primi, così come la conoscenza delle seconde, non possono in alcun modo passare attraverso forme di rispecchiamento.

3.2 *Realtà dello spirito e materialità della natura*

I presupposti non materialistici dell’ontologia hartmanniana giungono per Lukács a ripercuotersi negativamente anche su quello che inizialmente è individuato quale approccio sano dell’ontologia critica: il cominciamento “dal basso”, ossia dall’essere della quotidianità. Scontando la riflessione hartmanniana sulla “cecità nei confronti del carattere reale della storia”⁶⁵, ne discende inevitabilmente per Lukács un decisivo *deficit* nella trattazione ontologica della quotidianità. Poiché manca in Hartmann un discorso critico sull’economia politica e sui suoi presupposti, ne discende che le tre categorie chiave dell’“essere spirituale” (“spirito personale, obbiettivo, obbiettivato”) collochino entro una forma relazionale astratta il rapporto tra stato e società civile. Ma la critica di Lukács non si appunta nell’*Ontologia* su tale macroscopica divergenza, bensì su quanto di essa costituisce la premessa filosofica.

Hartmann distingue quattro livelli ontici reali: “essere inorganico, organico, psicologico, spirituale”. Lo iato tra il terzo e il quarto livello ontico dipende da specifiche ragioni anti-psicologistiche a base dell’ontologia critica:

dal superamento dello psicologismo in poi, è un fatto ben noto che il regno dell’essere spirituale non si dissolve, a sua volta, in quello della psiche e delle sue leggi. Né le leggi logiche, né il carattere proprio della conoscenza e del sapere sono esauribili nella dimensione psicologica.⁶⁶

Lukács contesta tale distinzione hartmanniana tra psichico e spirituale, ma, a questo punto, diremmo senza coglierne adeguatamente le ragioni di fondo: “soltanto dopo che l’uomo ha vissuto per millenni una vita sociale, è possibile isolare in lui artificiosamente e in ultima istanza solo apparentemente – di fatto la cosa è estremamente problematica – la sua vita psichica dal suo essere sociale”⁶⁷.

Hartmann nega inoltre cittadinanza alla categoria di spazio entro l’essere spirituale, riconoscendovi la presenza solamente di quella del tempo: “I processi materiali e organici

64 “Anche l’essere ha i suoi principi (categorie ontiche), e tra essi ve ne sono alcuni non commisurati alle categorie gnoseologiche” (N. Hartmann, *La fondazione dell’ontologia*, cit., p. 269).

65 G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, p. 137.

66 N. Hartmann, *Il problema dell’essere spirituale*, p. 25 e *passim*.

67 G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, p. 142.

sono spazio-temporali; quelli psichici e spirituali, soltanto temporali”⁶⁸. La critica lukácsiana di quest’ultima tesi è ancora una volta costruita a partire dal ruolo del lavoro quale fondamento dell’essere sociale. La “posizione teleologica” lavorativa è infatti chiamata a interagire con una realtà immanente e spazialmente determinata: “il marxiano ‘ricambio organico’ con la natura è, in verità, una relazione reciproca, ma ogni volta concreta, fra società e natura, dove quest’ultima figura nella sua intera, intatta totalità categoriale, incluso naturalmente lo spazio”⁶⁹. Anche in questo caso, tuttavia, la critica di Lukács appare fuori fuoco rispetto al discorso che sul punto sviluppa Hartmann: “Se lo spazio non è una categoria reale dello spirito, ne è però una categoria d’intuizione: lo spirito non può vivere se non è cosciente della spazialità e non sa muoversi in essa”⁷⁰.

La filosofia della natura è per Lukács il terreno su cui l’ontologia critica di Hartmann consegue i propri più importanti risultati. Considerando i presupposti interpretativi sin qui evidenziati, ciò non può sorprendere, poiché è rispetto ai primi due livelli ontici reali dell’inorganico e organico, ossia quelli con cui la *Philosophie der Natur* prevalentemente interagisce, che il presupposto realistico hartmanniano si dispiega effettivamente con poco scarto rispetto a un’impostazione materialistica *stricto sensu*. Il merito fondamentale della filosofia della natura hartmanniana sta per Lukács nella rivendicazione, che lambisce un aspetto teorico estremamente delicato, della non preminenza assoluta dell’immagine del mondo della fisica rispetto alla determinazione del quadro categoriale dell’ontologia: “Non si tratta affatto, per l’ontologia, di intervenire sui problemi della fisica. È in discussione solo l’intervento della fisica sui problemi della dottrina delle categorie”⁷¹. Hartmann ritiene che l’ontologia, rispetto ai problemi categoriali che inevitabilmente entrano in causa nell’atto di dover restituire un *Weltbild* oggettivo, sia decaduta a ruolo “ancillare” nei confronti delle scienze naturali:

la scienza si è certo liberata dalla sua condizione di *ancilla philosophiae*, ma la filosofia è divenuta *ancilla scientiae*, si è limitata a commentare e giustificare nel linguaggio della logica, della teoria della conoscenza, della psicologia i rispettivi risultati ultimi – spesso estremamente problematici – delle scienze. Il metodo di Hartmann indica quale sia in tale infeconda antinomia la via d’uscita, dice che *tertium datur*. L’aggancio alla quotidianità permette, infatti, da un lato una critica della scienza, e anzitutto del metodo scientifico, dall’angolatura di una ontologia fondata nella realtà, dall’altro lato esso, anche in complessi di fatti che non sono ancora stati chiariti dalla scienza, indica a tale ontologia la nuova strada che, sulla base di un sano senso ontologico dei problemi proveniente dalla vita, la conduce a un’interpretazione filosofica la quale, senza pretendere di anticipare la futura soluzione scientifica, tuttavia, quando sia corretta, è in grado di fornire nuovi lumi nel buio delle cose non ancora rischiarate dalla ricerca scientifica e quindi anche, in certe circostanze, di facilitare il cammino di quest’ultima.⁷²

Lukács è consapevole del difficile percorso teorico, aperto da Hartmann, volto a delineare uno specifico ambito di connessione tra ontologia-scienza-vita quotidiana. Tuttavia, Lukács è anche fermo rispetto alla necessità di sapere fissare tali tre sfere

68 N. Hartmann, *Il problema dell’essere spirituale*, cit., p. 127.

69 G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, p. 144.

70 N. Hartmann, *Il problema dell’essere spirituale*, cit., p. 123.

71 G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, p. 123. La citazione interna proviene da N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., p. 235.

72 G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, p. 123.

sempre anche nella loro reciproca autonomia; sapere far ciò è il presupposto per impedire una onnilaterale e immediata generalizzazione dei risultati fisici anche in ambito ontologico: “La linea quotidianità-scienza-ontologia non vuol dire infatti che la filosofia è ormai costretta ad appropriarsi e semplicemente a interpretare quanto la scienza ha già chiarito in modo soddisfacente”⁷³. Sono in tal senso menzionati da Lukács ad esempio i presupposti della “teoria della relatività” che non devono di per sé linearmente condurre a una negazione della irreversibilità del tempo reale: reversibilità dello spazio e irreversibilità del tempo rimangono tali nell’esperienza quotidiana e nella specificazione delle modalità di decorso dell’essere spirituale⁷⁴.

Ma vi sono anche casi di retroazioni in positivo della scienza sull’ontologia e sulla vita quotidiana. Lukács menziona qui il caso dell’affermarsi in fisica, sulla scorta delle ricerche di Ludwig Boltzmann, di un oscillante confine tra nesso causal-efficiente e causalità statistica, tale da far sì che “risulta una pura assurdità l’idea, che ha dominato per lungo tempo, ma oggi per fortuna sostenuta solo da qualche isolato neopositivista feticista della matematica, secondo cui la legalità statistica o tendenzialità starebbe in antitesi assoluta con la causalità”⁷⁵. Parimenti il discorso vale per un certo recupero delle teorie darwiniane illustrate da Hartmann: la negazione del teleologismo naturale non deve portare con sé il disconoscimento di un’effettiva “finalità non posta” presente in natura ed effettivamente presiedente ai processi di allevamento⁷⁶. Un discorso analogo è sviluppato da Hartmann, e Lukács lo segue su questo, rispetto allo “spazio curvo” o “spazio espanso”:

“Per il tempo relativizzato le cose stanno come per lo spazio ellittico. Che le dimensioni spaziali siano curve è in sé onticamente possibile, ma allora devono esistere altre dimensioni ‘in’ cui quelle sono curve, e queste non possono a loro volta avere la medesima curvatura; non ci si libera cioè dallo spazio categoriale, vale a dire di quello le cui dimensioni non possono essere né curve né rettilinee perché sono invece le condizioni di un possibile essere-curvo e essere-rettilineo”. Circa la seconda questione egli rileva che il restringersi e il dilatarsi sono eventi che si svolgono necessariamente nello spazio, ma, aggiunge, “la espansione e il restringimento possono valere anche per lo spazio stesso? In tal caso lo spazio stesso dovrebbe essere alcunché di espanso. E siccome qui si tratta soltanto di espansione spaziale, bisogna aggiungere: esso dovrebbe essere alcunché di espanso ‘nello’ spazio. Il che sul piano categoriale è un controsenso [...]”. Queste osservazioni critiche di Hartmann illustrano e spiegano il metodo della sua ontologia e il rapporto di questa verso la vita, la scienza e la tradizione filosofica.⁷⁷

L’attitudine disantropomorfizzante che l’ontologia è chiamata a perseguire viene per Lukács fatta coincidere con l’impostazione anti-correlativistica, ossia anti-gnoseologi-

73 Ivi, p. 120.

74 Cfr. ivi, pp. 122-124 e 126-127.

75 Ivi, pp. 337-338. Su questo aspetto, cfr. M. Gargani, *Produzione e filosofia*, cit., pp. 168-170. Colgo l’occasione per segnalare come l’ampio confronto di Lukács con aspetti importanti della “Seconda rivoluzione scientifica”, in più luoghi emergente nelle postume opere ontologiche e da ampi estratti nel *Nachlass*, manchi ancora di un’adeguata disamina critica.

76 Cfr. G. Lukács, *Per l’ontologia*, cit., vol. I, pp. 121-123.

77 Ivi, pp. 124-125. Citazione interna da N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., pp. 237 e 241. Per la ricostruzione di alcune tematiche interne alla trattazione complessiva della filosofia della natura hartmanniana, cfr. C. Brentari, *Il cerchio del possibile. Identità, organismo e persona nella Philosophie der Natur di Nicolai Hartmann*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 246-253.

stica, dell'ontologia hartmanniana: "Una delle più importanti questioni metodologiche dell'ontologia è di tener lontane le proprie categorie da tutte le determinazioni derivanti dai tentativi umani di dominare il mondo con il proprio pensiero"⁷⁸. Lukács individua una stretta connessione, punto che meriterebbe una ben più ampia problematizzazione, tra attitudine antropomorfizzante e torsione gnoseologista in filosofia: "la questione centrale dell'ontologia consiste per l'appunto nell'estromettere dal patrimonio categoriale, dalla struttura categoriale, ecc., tutto quanto sia collegato, anche se in maniera blanda, alle prese di posizioni gnoseologiche verso gli oggetti"⁷⁹.

Rimane conclusivamente da osservare come la tensione tra vita quotidiana, ontologia e scienza appare effettivamente non del tutto risolta nel discorso ontologico lukácsiano. Se è vero, infatti, che la vita quotidiana può e deve in certi frangenti agire quale elemento correttivo per le estremizzazioni dell'ontologia, parimenti non disponiamo di criteri inequivocabili attraverso cui dirimerne i potenziali casi di conflitto. Basti pensare in tal senso al carattere prevalentemente disantropomorfizzante della metodologia scientifica, che allo stesso tempo non si dimostra incompatibile con gli approcci gnoseologici del neopositivismo. Quest'ultimo appare per Lukács caratterizzato dal fatto che "esso in parte sopravvaluta e in parte deforma la partecipazione attiva del soggetto conoscente alle elaborazioni del rispecchiamento corretto"⁸⁰. Parimenti, alla disantropomorfizzazione scientifica non sempre segue la estromissione di una priorità della gnoseologia sull'ontologia rispetto alla restituzione di un *Weltbild* oggettivo. Ciò si evince proprio nei casi citati da Hartmann: relatività, causalità statistica, spazio espanso. Si tratta in tutte e tre i casi di prodotti di una visione fisico-matematica disantropomorfizzata, ma non per questo incompatibile con le esigenze di una filosofia a matrice gnoseologicistica e cor-relativistica. Quelli appena illustrati costituiscono nodi filosofici estremamente delicati e complessi che Lukács, entro l'ambizioso progetto di un'ontologia dell'essere sociale, appare più attento a mettere sul campo che a risolvere in termini definitivi. In tal senso conserva, ad esempio, molti aspetti aporetici l'effettiva definizione della funzione "correttiva" che la vita quotidiana è chiamata a esercitare rispetto all'ontologia⁸¹.

Lukács sente che la "rinascita del marxismo"⁸², vero obiettivo che muove la sua straordinaria operosità degli anni Cinquanta e Sessanta, avrebbe dovuto necessariamente passare anche attraverso un aggiornato confronto con le scienze naturali. Un autentico *Weltbild* può infatti cogliersi solo nel costante dialogo tra i risultati di queste ultime e l'immagine del mondo propria della vita quotidiana. All'ontologia resta così un essenziale ruolo di coordinamento delle acquisizioni scaturenti dalle altre due sfere, senza con ciò negare la possibilità di reciproche retroazioni dialettiche tra le tre.

78 G. Lukács, *Per l'ontologia*, cit., vol. I, p. 125.

79 *Ibidem*.

80 Ivi, p. 39.

81 Non è stato qui possibile accennare al complesso tema della critica lukácsiana alle categorie modali di Hartmann (cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia*, cit., pp. 150-162), a cui, come è noto, Hartmann dedica nel 1938 un'intera opera (cfr. N. Hartmann, *Possibilità ed effettività*, a cura di S. Pinna, Mimesis, Milano 2018). Parimenti non ci è stato possibile mettere a confronto l'interpretazione hartmanniana di Hegel con quella di Lukács. Su Hartmann interprete di Hegel, cfr. F.P. Hanse, *Vom wissenschaftlichen Erkennen. Aristoteles-Hegel-N. Hartmann*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.

82 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, a cura di A. Scarponi, Guerini, Milano 1990, p. 289.

RIVOLUZIONE E TRANSIZIONE NEL PENSIERO DI LUKÁCS

SALVATORE TINÈ

1. *L'autocritica di Lukács dopo Storia e coscienza di classe*

Nella celebre ricostruzione dell'evoluzione del suo pensiero contenuta nella Prefazione autocritica a *Storia e coscienza di classe* del 1967, György Lukács individuava nel suo libro sul giovane Hegel, terminato a Mosca nell'ottobre del 1937, il momento culminante e per molti versi decisivo di un processo di radicale revisione e superamento dell'intero impianto teorico sotteso alla sua prima interpretazione del marxismo. Una revisione che era iniziata con la lettura, intrapresa a Mosca dei *Manoscritti economico-filosofici del '44* di Marx, definita dallo stesso Lukács "sconvolgente"¹. Se da un lato, la scoperta della nozione marxiana di "oggettività" come "proprietà materiale primaria di tutte le cose e di tutte le relazioni" e quindi la distinzione tra "oggettivazione" ed "estraneazione"² facevano venire meno i presupposti teorici e filosofici fondamentali del marxismo di *Storia e coscienza di classe*, del suo impianto idealista, dall'altro consentivano di superare i limiti della stessa interpretazione soggettivistica del pensiero di Hegel che aveva segnato la fase del suo approdo al comunismo e del suo primo apprendistato della dottrina di Marx ed Engels, ponendo le premesse di una diversa concezione della natura idealista e dello stesso significato storico e politico del metodo dialettico hegeliano.

In realtà, come lo stesso Lukács non mancava di rilevare, la revisione autocritica delle tesi di *Storia e coscienza di classe*, destinata a confluire nel grande libro sul giovane Hegel, forse la più grande e importante opera del pensatore ungherese, dopo *Storia e coscienza di classe*, era iniziata ben prima della cosiddetta "svolta" del 1930, e cioè già alla metà degli anni '20. Particolarmente rilevante è da considerarsi in tal senso il saggio su *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica* del 1926, avvio di una riflessione, in parte autocritica, sulla dialettica hegeliana, volta alla ridefinizione della sua duplice natura oggettiva e insieme pratico-rivoluzionaria. Lukács non manca di apprezzare il tentativo compiuto da Hess di superare il carattere ancora contemplativo dell'oggettivismo di Hegel e di renderne così "pratica" la dialettica, sottolineandone le differenze dalla mera "risoggettivazione dell'oggettività hegeliana" compiuta dagli altri Giovani hegeliani con la loro "filosofia dell'autocoscienza", ma è soprattutto sui suoi limiti e sulle ragioni del

1 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1978, p. XL.

2 *Ibidem*.

fallimento di questo tentativo che insiste maggiormente la sua riflessione³. La fichtianizzazione di Hegel non costituisce, infatti, di per sé un effettivo superamento del carattere contemplativo della dialettica, in quanto quest'ultima è già in quanto tale "pratica", l'identità tra pensiero e azione, tra teoria e prassi, costituendo la sua stessa essenza. In realtà l'idealismo contemplativo di Hegel, la sua incapacità di volgere la prassi al futuro, potevano essere superati soltanto attraverso una determinazione storica dei suoi contenuti concreti. Ciò significava, certo, porre al centro del pensiero dialettico il problema della conoscibilità del futuro, non adeguatamente risolto dal realismo storico hegeliano e dalla sua concezione della filosofia come comprensione del presente, ma sulla base di una nozione del futuro non come mero dover-essere, ma come oggetto concreto, ovvero come tendenza immanente nel presente ma proprio perciò capace di spingere, sul terreno della prassi e del suo rovesciamento, oltre di esso. Coerentemente con la sua concezione del marxismo come teoria dell'attualità della rivoluzione, Lukács tiene fermo il primato hegeliano del presente criticandone tuttavia nello stesso tempo la cristallizzazione che definisce reazionaria, la sua riduzione a realtà immodificabile, non più suscettibile di ulteriore sviluppo. Tale arresto, infatti, dello sviluppo del reale, di quella sua processualità, in cui pure dovrebbe consistere l'essenza della dialettica in quanto tale, finisce, secondo Lukács, per ridurre a pura apparenza lo stesso processo complessivo del reale anche sul più generale piano logico del suo svolgimento, risolvendo in metafisica la dialettica, rovesciandola idealisticamente. È dunque in questo invertirsi del primato del presente nella sua cristallizzazione che Lukács individua il fondamento della stessa inversione logicistica del movimento storico reale, ovvero della riduzione di quest'ultimo a puro movimento logico, quindi solo apparente, in cui propriamente consiste il carattere essenzialmente idealistico della dialettica hegeliana:

In tal modo il risultato della dialettica hegeliana elimina tutto ciò che nel processo è suscettibile di sviluppo. Dopo aver risolto storicamente e logicamente in un divenire concreto, in un processo, ogni irrigidimento astratto, ogni cosalità, il risultato del processo, il presente, si irrigidisce a mero prodotto, a cosa. Dalla dialettica nasce ancora una volta una metafisica: un'inversione, questa, che s'incunea in maniera oltremodo profonda nella struttura della logica hegeliana, e che ivi – un'altra volta in maniera puramente logica – risolve la dialettica in un'apparenza, trasformandola in una sorta di estetica. Proprio il coronamento della sua dialettica, la dialettica del concetto nei confronti del movimento reale nella dialettica di essere e divenire, Hegel lo riduce a un movimento apparente, pur essendo convinto di elevarlo così a un puro movimento di sé.⁴

Il primato logico-filosofico del presente come conciliazione conduce così Hegel sul piano della filosofia della politica e della storia all'idea della superiore razionalità dello Stato prussiano, come superamento e conciliazione della crisi storico-epocale segnata dalla Rivoluzione francese. Una razionalità che Lukács sembra non tanto riferire alle più avanzate istituzioni dello Stato moderno, uscito dalla Rivoluzione, quanto a quelle erette sul vecchio ordinamento feudale, fondato sulla distinzione in ceti della società, accentuando così il carattere decisamente reazionario della soluzione politica di Hegel. Se in Fichte il moderno diritto razionale ingaggiava una lotta contro le strutture empiriche del potere, nei termini di una

3 Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari 1972, p. 252.

4 Ivi, pp. 262-263.

contrapposizione assoluta, di una prassi rivoluzionaria, il pur superiore realismo storico-politico hegeliano finisce per sfociare nella celebrazione del tradizionale ordinamento cetuale:

Mentre la filosofia del diritto di Fichte cerca le garanzie onde attuare questo diritto razionale nei confronti della realtà empirica e contro coloro che di fatto detengono il potere, Hegel cerca di trovare nello stesso sviluppo del presente le tendenze verso lo sviluppo successivo. Ma quanto più realisticamente egli concepisce questo presente, quanto più fortemente egli si avvicina all'ordinamento per ceti dello Stato prussiano, tanto meno egli riesce a intravedere concretamente l'esistenza di tendenze di sviluppo, e tanto più si trova costretto ad accettare senza riserve questa particolare compagine statale e così, dal punto di vista della filosofia della storia, ad arrestare il processo storico del presente.⁵

Dietro la questione filosofica del nesso tra logica e storia, tra utopia e realtà, emerge quella immediatamente storico-politica della natura della Rivoluzione francese. In Hegel la realizzazione storica della ragione e delle sue istanze "assolute" può compiersi soltanto gradualmente, nella forma di una transizione, all'interno quindi dell'ordinamento politico e giuridico esistente e non più quindi come una aperta e dichiarata rottura rivoluzionaria. È qui la sua differenza dall'impostazione filosofico-politica di Fichte e dal suo astratto utopismo. E tuttavia neanche la concezione hegeliana del nesso tra Stato e rivoluzione conduce a una soluzione dei problemi posti dalla crisi rivoluzionaria e dalle contraddizioni della società borghese uscita da essa, compiutamente storica e dialettica, effettivamente superiore tanto a una impostazione di tipo etico-utopistico quanto a una di tipo formalistico-giuridico, in grado di ricongiungere la teoria alla prassi, le istanze rivoluzionarie all'oggettiva processualità del reale storico, l'oggettività del presente alle tendenze al futuro in esso immanenti. Così, nella interpretazione da lui proposta della filosofia politica hegeliana e del metodo dialettico a essa sotteso, Lukács sembra cogliere sia il riflesso della continuità del processo di trasformazione innescato dalla Rivoluzione francese, sia pure nella compagine dello Stato prussiano, che un blocco di segno sostanzialmente reazionario di quel processo. La "conciliazione" di Hegel con il presente finisce per negarne il carattere processuale e la stessa immanenza in esso della tendenza al futuro, proprio nella misura in cui essa trova nello Stato prussiano il suo culmine insieme storico e filosofico. Il giudizio di Lukács sul tema della conciliazione in Hegel e perfino sulle sue implicazioni filosofico-politiche converge fin qui con quello dei Giovani hegeliani:

La "conciliazione" rappresenta pertanto, nella motivazione del suo porsi, un'espressione rassegnata dell'autocritica di Hegel, del suo realismo di fronte alla storia; mentre nelle sue conseguenze metodologiche, sistematiche e oggettive, essa è una cristallizzazione del presente come un assoluto, una soppressione della dialettica, un principio reazionario. È perciò fin troppo comprensibile che i Giovani hegeliani, radicali sul piano filosofico, prendano le mosse da questo problema.⁶

Ciò non toglie tuttavia che la soluzione dei Giovani hegeliani costituisca, secondo Lukács, un passo indietro, un sostanziale regresso rispetto ad Hegel, ovvero una riproposizione del medesimo dualismo kantiano e fichtiano tra teoria e prassi rivoluzionaria,

5 Ivi, p. 262.

6 Ivi, pp. 263-264.

tra realtà e dover-essere, tra logica e storia, che Hegel aveva preteso di superare e ricomporre nella sua teoria della conciliazione. È il legame dialettico, infatti, tra passato e presente ad andare perduto, in tale soluzione, nella misura in cui l'idea della conoscibilità del futuro viene anche dai Giovani hegeliani collocata nello schema di un movimento puramente logico-sistematico e non sul terreno concreto di una prassi effettivamente "rovesciante" e rivoluzionaria, saldamente ancorata all'oggettività dell'essere sociale del proletariato, alla sua realtà storicamente determinata e come tale in grado non soltanto di contrapporsi alle forme oggettivate dell'essere sociale ma anche di modificarle effettivamente, di scuoterne l'apparente immutabilità. Non a caso in Hess il tema del primato del futuro si lega al primato della libertà, ovvero alla sua contrapposizione alla sfera della necessità. È al fondo l'idea soggettivistica e insieme astrattamente razionalistica di una dialettica della rivoluzione fondata soltanto sulla centralità della libertà e della coscienza soggettiva e quindi fatalmente sulla loro rigida e metafisica contrapposizione alla realtà e alla necessità l'oggetto della polemica di Lukács contro il "kantismo" di Hess. Ma si tratta di una controversia già parzialmente autocritica verso alcuni momenti essenziali della sua stessa precedente interpretazione teorico-politica del marxismo, e in particolare verso la curvatura idealista che aveva caratterizzato la sua critica della reificazione e dell'alienazione capitalistiche in *Storia e coscienza di classe* e le stesse implicazioni politiche di essa sul piano della teoria della rivoluzione. Il forte richiamo da parte di Lukács alla dura critica dei "veri socialisti" tedeschi e più in generale alle varie correnti del socialismo utopistico condotta da Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* mira in questo senso a individuare nella concezione oggettiva della realtà del processo dialettico l'elemento più profondo di continuità tra Hegel e Marx e la superiorità di entrambi rispetto al soggettivismo kantiano e fichtiano di Hess e dei Giovani hegeliani. Di lì a pochi anni Lukács chiarirà le implicazioni politico-strategiche di questa nuova concezione filosofica della dialettica nelle *Tesi di Blum* del 1928 nelle quali, riprendendo la nozione di "dittatura democratica degli operai e dei contadini" definita da Lenin nel 1905, secondo una indicazione del VI Congresso dell'Internazionale Comunista, indovinerà nella lotta per una piena realizzazione non più soltanto generica e formale della democrazia, incompatibile con il potere economico e politico della borghesia, attraverso la creazione di un vasto fronte unito contro la tendenza alla fascistizzazione del dominio capitalistico e degli Stati imperialisti, il terreno storico e politico fondamentale di una transizione insieme processuale e rivoluzionaria al socialismo e alla stessa dittatura del proletariato⁷.

È a questa nuova elaborazione del tema della transizione che si lega la centralità della categoria di "mediazione" nella reinterpretazione della dialettica di Hegel avviata da Lukács in questa fase del suo pensiero. Se, nonostante la critica parzialmente giusta ai limiti dell'umanesimo feuerbachiano e in particolare dell'assenza in esso di una effettiva nozione della natura sociale dell'uomo, Hess aveva finito per fondare la sua concezione del socialismo su una ancora feuerbachiana e idealistica "etica dell'amore", piuttosto che sulla concreta processualità oggettiva della lotta di classe, ciò si spiegava secondo Lukács con il rifiuto, comune a lui e allo stesso Feuerbach, della nozione hegeliana di "mediazione". Si tratta per il pensatore ungherese di una nozione fondamentale per la

7 Sull'importanza delle *Tesi di Blum* nel processo di superamento autocritico delle sue tesi teoriche e politiche dei primi anni '20 richiama, non a caso, l'attenzione lo stesso Lukács, nella prefazione autocritica a *Storia e coscienza di classe* del 1967. Cfr. Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. XXXII-XXXIII.

comprensione dialettica delle categorie storico-sociali, capace di risalire, di là dalla loro apparente rigidità e immediatezza, alla loro genesi e processualità. L'utopismo nelle sue varie forme, comprese quelle, in apparenza più radicali e rivoluzionarie, ha la sua base teorica fondamentale nel rifiuto della categoria di "mediazione". Esso si risolve, infatti, per Lukács, in definitiva nella immediata contrapposizione della realtà "mutata" a quella già data e di fatto assunta come imm modificabile, ovvero nell'incapacità di indicare anche solo sul piano della possibilità la "via", il processo di mediazione e di transizione che conduce dall'una all'altra. Manca infatti in esso "ogni tentativo di mostrare concretamente la genesi del comportamento etico-utopico", accettato "semplicemente, come in precedenza si era accettata la realtà oggettiva"⁸. Sullo sfondo della riflessione di Lukács è ancora la questione storica e politica dell'attualità della rivoluzione, che adesso però il pensatore ungherese tenta di riformulare sulla base della categoria hegeliana di "mediazione" come passaggio, come transizione.

Anticipando quanto sosterrà nel libro sul giovane Hegel, Lukács individua nel metodo della deduzione logico-storica delle categorie come "figure della coscienza", da Hegel elaborato nella *Fenomenologia dello spirito*, il tentativo di stabilire, per la prima volta nella storia della filosofia, un rapporto effettivo, ovvero di concreta mediazione tra logica e storia, tra teoria e prassi:

Infatti, la caratteristica meravigliosa, affascinante e al tempo stesso sviante della *Fenomenologia dello spirito* sta nel fatto che in essa i cosiddetti problemi ultimi della filosofia, i problemi relativi al soggetto e all'oggetto, all'io e al mondo, alla coscienza e all'essere, per la prima volta nella storia della filosofia sono trattati come problemi storici. E non già nel senso che alla storia, intesa come materiale empirico, venga "applicata" l'enunciazione aprioristica (quindi concepita atemporalmente) di un problema, di una tipologia ecc. (come in Kant o in Fichte), ma nel senso che questi problemi, in quanto problemi filosofici, ossia nella loro apriorità e nel loro carattere puramente filosofico, sono al tempo stesso trattati come figure dello sviluppo storico della coscienza umana.⁹

Perciò Hegel concepisce le figure della coscienza, ovvero le forme della prassi, come altrettante forme oggettive e necessarie, proprio nella loro transitorietà storica, dell'essere. Allo scopo di mostrare il radicarsi delle categorie come figure della coscienza nell'oggettività storica, processuale, dell'essere sociale, Lukács non manca di ricorrere alla categoria del "rispecchiamento": "La coordinazione di gradi di coscienza ed epoche storiche [...], nonostante la terminologia puramente speculativa, si presenta come mero rispecchiamento, come semplice espressione speculativa della materia storica che le sta alla base, dell'epoca storica che deve servire da illustrazione a questa fase aprioristica"¹⁰. Il passaggio, la "via" dalla teoria alla prassi, la loro concreta mediazione storica sono già per Lukács anche ed essenzialmente un rapporto oggettivo di rispecchiamento. Lungi dal contrapporsi, le categorie di "rispecchiamento" e di "mediazione dialettica" appaiono in Lukács legate da un nesso organico e indissolubile. Le figure della coscienza sono infatti "apparenza fenomenica" e rispecchiamento di forme oggettive e necessarie dell'essere sociale.

8 Ivi, p. 287.

9 Ivi, pp. 291-292.

10 Ivi, pp. 292-293.

2. La riscoperta del giovane Hegel

Sulla scorta di Hegel e in particolare di una geniale rilettura della fase giovanile del suo pensiero destinata a culminare nella *Fenomenologia dello spirito*, Lukács viene così via via approfondendo in un senso più coerentemente e compiutamente materialistico la sua stessa interpretazione del marxismo come teoria della rivoluzione e insieme critica dell'economia politica. Se in *Storia e coscienza di classe* egli aveva insistito sul carattere di totalità della società capitalistica e sulla reificazione delle sue forme, contrappo- nendo a esse la capacità della coscienza di classe proletaria, in quanto tale, di risalire al processo sociale della loro genesi liberandosi così dal loro dominio, adesso la sua riflessione mira piuttosto a rivelare il carattere anche oggettivo di quelle forme reificate, ovvero la relativa ma persistente indipendenza delle leggi economiche della formazione sociale borghese, generata, nella forma della sua alienazione e della sua estraneazione, dalla stessa prassi sociale. È questo duplice carattere delle forme, insieme oggettivo ed estraniato, astratto e sociale, che sfuggiva, in virtù della loro nozione immediatamente soggettivistica e coscienzialistica di "alienazione", ai Giovani hegeliani, come in generale a tutte le varianti del socialismo utopistico. Il superamento dell'alienazione è sul piano oggettivo possibile solo quando lo stesso processo di estraneazione giunto al suo culmine, al punto estremo del suo svolgimento storico reale, determina le condizioni del suo rovesciamento pratico e rivoluzionario:

Hegel ha concepito le forme dell'oggettività della società borghese nella loro duplicità, nella loro contraddizione, cioè come momenti di un processo in cui l'uomo (in Hegel, sotto il profilo mitologico, lo Spirito) nell'alienazione torna a sé, al punto in cui le contraddizioni della sua esistenza sono acute al massimo e arrivano a produrre la possibilità oggettiva del rovesciamento, del superamento delle contraddizioni stesse. L'alienazione, l'astrazione da se stessa è dunque sì una pura parvenza che si rivela tale nell'atto in cui lo "Spirito" realizza se stesso; ma *in quanto* parvenza, essa è nello stesso tempo una realtà oggettiva [...], per Hegel l'"alienazione", le forme "astratte" della vita non sono né immagini speculative né una realtà "da rifiutare", bensì forme d'esistenza del presente date immediatamente come forme transitorie per il superamento di se stesse nel processo storico.¹¹

L'immediatezza delle forme, il loro presentarsi come categorie eterne e soprastoriche è, dunque, certo un'apparenza e tuttavia ciò non toglie che quest'ultima sia in Hegel "una forma – necessaria e oggettiva dell'essere", proprio in quanto sua mediazione, "necessaria apparenza dell'essenza", non solo "prodotto" ma anche "momento del processo", in quanto risultato delle categorie mediatrici¹². In altri termini, il carattere estraniato delle categorie è esso stesso prodotto della mediazione delle categorie sociali: ciò che determina, insieme alla loro estraneazione, la loro natura sociale e pratica, la loro oggettività e necessità storicamente determinate. Siamo di fronte a una già complessa articolazione del nesso tra oggettivazione ed estraneazione, in parte diversa dalla loro identità immediata stabilita in *Storia e coscienza di classe* e più vicina alla distinzione tra i due termini, cui Lukács perverrà, com'è noto, solo dopo la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx.

11 Ivi, p. 296.

12 Ivi, p. 297.

La superiorità della dialettica oggettiva di Hegel e in particolare della sua concezione più concretamente e profondamente storica e realistica dei processi di alienazione ed estraneazione caratteristici della società uscita dalla Rivoluzione francese si rivela in modo particolarmente evidente, secondo Lukács, nel nesso fondamentale che Hegel stabilisce tra la dialettica e le dinamiche oggettive dei processi economici. La stessa estraneazione politica destinata a culminare nel Terrore giacobino trova già nella *Fenomenologia dello spirito* le sue premesse fondamentali nell'estraneazione economica. La trattazione della Rivoluzione francese è non a caso, in essa, preceduta, da quella della categoria dell'utile, con la quale Hegel anticipa alcuni momenti della dialettica marxiana della merce, come unità contraddittoria tra valore d'uso e valore di scambio, mostrando, "l'apparenza di cosalità nell'intimo carattere relazionale in sé" e così conferendo alla coscienza quella realtà che a essa era mancata nelle sue precedenti figure¹³. Il dominio dell'"utile", ovvero, dell'economico, rivela dunque anche sul piano dell'oggettività storica e non solo su quello ideologico la conciliazione tra "il mondo del cielo" e "il mondo della terra", il definitivo "trapianto" del primo sul secondo, di cui parla la *Fenomenologia*, ovvero secondo l'espressione di Hegel, quel "carattere terreno della realtà sociale" che troverà il suo culmine nella Rivoluzione francese¹⁴. Possiamo dire allora che nonostante la forte accentuazione del carattere oggettivo della dialettica hegeliana, come riflesso delle leggi reificate dell'economia capitalistica e in generale delle contraddizioni economiche e politiche della società uscita dalla Rivoluzione francese, Lukács tiene ferma la centralità della categoria, cara ai Giovani hegeliani, di "alienazione" ma evidenziandone il carattere duplice e contraddittorio, insieme oggettivo e soggettivo, ovvero il suo nesso profondo con i processi reali della moderna società capitalistica, come "affermazione del carattere terreno della realtà sociale". Così al carattere contraddittorio della conciliazione con il presente dato si lega indissolubilmente ma contraddittoriamente in Hegel anche il carattere duplice della "soggettività". In continuità con l'interpretazione di Hegel proposta in *Storia e coscienza di classe*, Lukács tiene fermo il primato della soggettività come principio motore fondamentale del processo dialettico, del divenire storico, ma evidenziandone adesso, in modo molto più chiaro e consapevole che nel libro del 1923, il suo radicamento nel piano oggettivo dell'essere sociale, nel carattere compiutamente "terreno" assunto da quest'ultimo nella moderna società borghese. Di qui il suo sforzo di leggere l'intero svolgimento del pensiero di Hegel a partire dal culmine della sua fase giovanile, ovvero dalla *Fenomenologia dello spirito*, definita dal pensatore ungherese "uno dei suoi tentativi di definire unitariamente la sua immagine del mondo"¹⁵. Se tale tentativo, già molto più avanzato della contrapposizione di stampo "etico-giusnaturalistico" di Fichte alla miseria della realtà tedesca, non si era totalmente compiuto, ciò era stato appunto dovuto all'arretratezza economica e politica della Germania. Ciò non toglieva tuttavia che, nonostante la forma ancora logicistica e idealistica delle sue categorie, Hegel avesse individuato nella sua più profonda essenza dialettica la natura del mondo moderno, cogliendo proprio nell'oggettività dell'economico, dell'"utile", il mondo stesso della coscienza. "Questo mondo, il mondo della società borghese, concepito in pensieri, è – scrive Lukács – il mondo hegeliano dell'alienazione, dell'estraneazione". Alla coscienza si contrappone un mondo oggettivo, conforme a

13 Ivi, p. 294.

14 *Ibidem*.

15 Ivi, p. 293.

leggi, che nonostante la sua estraneità e autarchia, anzi proprio in esse e per virtù di esse, è il suo proprio prodotto”¹⁶. La dura realtà del mondo è certo “opera dell’autocoscienza” e tuttavia esso acquista la sua esistenza attraverso “la *propria* alienazione e distruzione dell’autocoscienza”¹⁷.

Non possono sfuggire le implicazioni teoriche e pratico-politiche di una tale impostazione: la rivoluzione, il suo stesso carattere di processo in atto, come superamento delle forme reificate della società borghese, non può essere concepita semplicemente come la loro immediata riconduzione alla prassi politica del soggetto rivoluzionario né al suo riflesso ideale nella coscienza di classe del proletariato, “attribuita di diritto”, ma si dispiega e si concretizza storicamente nel corso di un duro e complicato confronto, di una complicata mediazione, con la realtà oggettiva di quelle forme lungo un’intera epoca di transizione. Di qui una più approfondita concezione del concreto carattere sociale, quindi popolare e di massa della rivoluzione proletaria, radicalmente distante dall’impostazione settaria ed estremista dei primissimi anni ’20, tesa ad articolare in termini dialettici, secondo le più valide indicazioni analitiche e strategiche dell’Internazionale Comunista, la stessa continuità tra lotta per la democrazia, per una sua effettiva realizzazione sul terreno sociale ed economico grazie alla più ampia organizzazione e partecipazione delle masse proletarie e popolari da un lato e alla lotta per il socialismo e per la dittatura del proletariato dall’altro.

Già nel saggio su Lassalle del 1925, Lukács sottoponeva a una critica radicale la concezione che quell’autore aveva della transizione tra democrazia e socialismo, in quanto sostanzialmente ispirata ai motivi fondamentali del giusnaturalismo rivoluzionario di Fichte, discendente, dunque, da una “filosofia universale del diritto” molto più che da una hegeliana “filosofia della storia”, e non in grado di cogliere, insieme alla continuità tra rivoluzione democratica e rivoluzione socialista, la specificità di quest’ultima, fissata materialisticamente a partire dalla natura concreta dei contenuti economici e sociali, e non certo dalle forme del diritto in quanto tali, naturali o positive che fossero: alla centralità della tematica del diritto naturale rivendicata da Lassalle e alla sua razionalità solo astratta e formale, Lukács contrappone la sostanza storica della concreta lotta tra le classi, le dinamiche determinate della loro lotta per il potere, rivendicando non a caso il superiore realismo storico e dialettico di Hegel. L’interpretazione hegeliana della Rivoluzione francese aveva infatti stabilito un rapporto strettissimo tra la distruzione dell’*ancien régime* sul piano strettamente giuridico e politico e il più ampio e profondo processo di transizione alla società capitalistica che proprio da essa aveva subito una potente accelerazione. In tale interpretazione era contenuta una lezione di metodo dialettico, per Lukács di fondamentale importanza per la comprensione del carattere storicamente determinato, del “condizionamento economico-classista di *ogni* diritto”. La stessa teoria leninista della dittatura del proletariato come superamento di ogni visione puramente giuridica della continuità tra lotta per la democrazia e lotta per il socialismo presupponeva dunque storicamente e logicamente il superamento del diritto naturale da parte di Hegel:

L’inveramento del diritto nelle forme della “società” (lo Stato di Hegel è per sua natura più sociale che giuridico) può avere in Hegel un carattere conservatore quanto si voglia, o addirittura reazionario. Eppure, le forme giuridiche, sia nel loro carattere astratto-

16 Ivi, pp. 294-295.

17 Ivi, p. 295.

formale, puramente legale, sia nella ribellione giusnaturalistica contro questo carattere, vengono sempre superate nei gradi superiori del processo dialettico [...].¹⁸

All'iscrizione revisionista della rivoluzione nella continuità del diritto e alla sostanziale confusione tra Stato e società, caratteristiche della concezione lassalliana della rivoluzione e del socialismo, Lukács contrappone l'“importantissima distinzione” fissata da Hegel tra i due termini, definita dal pensatore ungherese “una delle leve con cui il giovane Marx ha operato il rovesciamento rivoluzionario della dialettica hegeliana”¹⁹.

3. Soggettività e rivoluzione nella crisi degli anni '30

È questo complesso di temi hegeliani che, dopo la svolta del '30, nel corso del suo periodo moscovita, Lukács riprenderà nel quadro di un vasto programma di ricerca di tipo insieme storiografico e teorico-sistematico sul nesso tra dialettica ed economia come fondamentale momento genetico del metodo dialettico. Se la lettura dei *Manoscritti* marxiani del '44 lo spinge a un maggiore approfondimento del carattere oggettivo della dialettica, lo studio dei *Quaderni filosofici* di Lenin e della interpretazione materialistica della logica di Hegel, in essi proposta, lo conduce a una più matura definizione anche del “lato soggettivo” della concezione hegeliana del divenire storico. Il tentativo lukácsiano di ricostruire la genesi della dialettica del filosofo di Stoccarda muovendo dai limiti e dalle contraddizioni dell'idealismo trascendentale kantiano e fichtiano non manca infatti di rilevarne gli essenziali elementi di continuità con esso.

Ma questo lavoro di ricostruzione storica e teorica viene acquistando un nuovo significato nel corso dell'evoluzione interna del pensiero di Lukács anche in relazione alla decisiva influenza su di essa della crisi storico-mondiale degli anni '30. La drammatica battuta d'arresto subita dal processo rivoluzionario in Europa a seguito dell'avanzata del fascismo, proprio mentre avanza il processo di costruzione del socialismo in URSS e si consolida definitivamente in essa la direzione staliniana dello Stato e del partito, pone il movimento comunista di fronte a nuove questioni e problemi non solo sul piano strategico ma anche teorico. Lo stesso esplodere del Terrore di massa nello Stato uscito dalla Rivoluzione d'Ottobre è l'espressione delle drammatiche contraddizioni oggettive, economiche e politiche del processo di transizione a una nuova società, nonostante le grandi conquiste del socialismo e il consolidarsi del potere sovietico²⁰. Il Terrore staliniano rivelava come la contraddizione tra Stato e società che aveva già scandito la dialettica della Rivoluzione francese e che proprio nel pensiero di Hegel aveva trovato il suo più alto rispecchiamento teoretico non cessa di condizionare sia a livello delle sue basi economiche che nelle sue forme politiche anche un processo di trasformazione rivoluzionaria a guida proletaria e comunista. In questo quadro storico drammatico, certo molto lontano dalle prospettive di immediato sviluppo della rivoluzione mondiale che

18 Ivi, p. 227.

19 Ivi, p. 235.

20 Sulla genesi de *Il giovane Hegel* di Lukács nel quadro dello scontro ideologico degli anni '30, segnato dalle contraddizioni del processo di costruzione del socialismo in solo Paese e non solo da quelle dell'imperialismo cfr. L. Sziklai, *Lukács e l'età del socialismo. Contributo alla storia della genesi di “Der junge Hegel”*, in M. Valente (a cura di), *Lukács e il suo tempo. La costanza della ragione sistematica*, Tullio Pironti Editore, Napoli 1984, pp. 53-62.

l'Ottobre del 1917 sembrava avere aperto in Europa e in Asia, Lukács non manca di ritornare sul tema dell'attualità della rivoluzione come rottura storico-epocale e insieme processo dialettico di transizione, scandito dalle contraddizioni del presente e tuttavia o proprio per questo proiettato nella prospettiva del futuro. La sua ricerca e riflessione storiografiche sul rapporto tra il giovane Hegel e la Rivoluzione francese prima e dopo la svolta del Termidoro mirano in realtà a una ridefinizione teorica delle categorie storiche e dialettiche del marxismo adeguata a una comprensione delle tendenze storiche più profonde del suo presente e non solo di quello di Hegel. Lukács rifiuta l'applicazione della categoria del "Termidoro" alla realtà politica dell'Urss staliniana ma non v'è dubbio che nella riflessione di Hegel sulla Rivoluzione francese e sul suo "fallimento" egli viene individuando categorie ed elementi di analisi essenziali, fondamentali sul piano filosofico e metodologico, anche per una comprensione delle dinamiche e delle contraddizioni oggettive del processo rivoluzionario a scala mondiale innescato dall'Ottobre sovietico.

Non a caso, al centro della sua ricostruzione della genesi del pensiero di Hegel è di nuovo il rapporto tra soggettività rivoluzionaria e conciliazione con il presente. Ma adesso la definizione e la riflessione critica su tale rapporto sono in grado di ricostruirne i momenti genetici, risalendo all'intera evoluzione del pensiero del giovane Hegel, dall'iniziale ed entusiastica adesione politica alla Rivoluzione francese, utopisticamente intesa come rinnovamento democratico-rivoluzionario della *polis* greca, alla realistica accettazione della moderna società capitalistica come esito inevitabile della stessa rottura rivoluzionaria, conclusione ma anche compimento della Rivoluzione francese. La ricostruzione storico-evolutiva del pensiero del giovane Hegel riflette, in alcuni suoi passaggi, soprattutto in quelli più drammatici e cruciali, alcuni momenti della stessa evoluzione del pensiero di Lukács, anch'essa scandita dalla crisi del soggettivismo di *Storia e coscienza e di classe* e da un drammatico sforzo di conoscenza e di approfondimento della dialettica oggettiva di Hegel e della sua persistente, tenace continuità con il tema "rivoluzionario" della soggettività come principio motore del processo storico.

In particolare, la ricostruzione di Lukács mostra come la peculiarità dello stesso kantismo e fichtismo del primo Hegel democratico-rivoluzionario si evidenzia nel carattere pubblico e collettivo della soggettività, nel suo incarnarsi nella realtà politica del "popolo" e dello Stato dentro cui esso prende forma e vita concreta. Lo sforzo di enucleare la genesi del sistema e del suo metodo dialettico già all'interno della riflessione sui temi storici e politici dello Hegel di Berna mira a illuminare la fondamentale centralità della questione della prassi e della soggettività rivoluzionaria nella totalità dell'intero svolgimento del suo pensiero. Certo, si tratta ancora di una soggettività che attraverso la sua libera attività "crea solo oggetti per così dire revocabili", ovvero tali da poter essere riassorbiti nel "soggetto attivo del popolo"²¹ e tuttavia è in tale idea che ha la sua origine la stessa concezione della sostanza come soggetto in cui l'esaltazione hegeliana della Rivoluzione francese troverà la sua più alta e coerente espressione teoretica. Lo stesso sistema dunque ha, secondo Lukács, come sua fonte e perfino parte integrante, questa idea della soggettività politica del popolo nella forma, destinata ad assurgere a modello ideale e utopico della democrazia greca nel corso della Rivoluzione francese, soprattutto nella fase del Terrore robespierrista:

21 G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1975, p. 136.

Questa concezione della soggettività è destinata a svolgere una parte importante nel sistema hegeliano. Una delle questioni dialettiche fondamentali della *Fenomenologia dello spirito* è proprio la trasformazione della sostanza in soggetto. La concezione giovanile della grecità contiene il primo germe di questo pensiero: e lo contiene proprio, in particolare, nella sua applicazione rivoluzionaria al presente, nel sogno del rinnovamento della grecità, della libera attività del popolo, della non-oggettività del mondo oggettivo, nel periodo che inizia con la Rivoluzione francese.²²

Ma Lukács mostra come già la riflessione iniziata a Francoforte, e destinata a sfociare poi negli studi economici di Jena, sulla soggettività individuale e privata, sull'imporre dei diritti della "particolarità" del "singolo" lungo il tormentato processo storico di nascita e sviluppo della moderna società borghese, spinga Hegel a un drammatico sforzo di concreta storicizzazione della nozione di "soggettività", che tende via via a superare ogni atteggiamento di pura condanna etica o moralistica della modernità borghese non per accettarne in modo volgarmente apologetico e reazionario le strutture e le forme di dominio ma per comprendere dall'interno, insieme alle sue leggi oggettive, i suoi problemi e le sue contraddizioni. Negli stessi concetti di "vita" e di "amore" del periodo francofortese, che accompagnano il radicale mutamento di giudizio del giovane Hegel sul cristianesimo e l'apparente ripudio della prospettiva democratico-rivoluzionaria da cui egli aveva preso le mosse nel periodo di Berna, Lukács acutamente coglie il tentativo di "pensare" la contraddizione, pure immediatamente vissuta, in una prospettiva che muove adesso dall'individuo e non più immediatamente dalla soggettività politica collettiva. E tuttavia ciò non toglie che, in questo guadagno di consapevolezza storica e dialettica dell'oggettività dei processi reali e della conseguente contraddizione tra individuo e società, qualcosa della iniziale progressività dell'utopia rivoluzionaria dello Hegel di Berna inevitabilmente e perfino tragicamente si perda, anche per il riflesso, nella stessa evoluzione del suo pensiero, dell'arretratezza economica e politica della Germania, dell'inattualità e sostanziale impossibilità in essa della rivoluzione democratica:

Sarebbe inesatto interpretare la maturazione di Hegel unicamente come progresso delle sue idee. Non c'è dubbio che nella sua evoluzione sia contenuto un enorme progresso, e proprio nella concezione della storia. Proprio perché si è allontanato dagli ideali rivoluzionari della sua giovinezza, Hegel è diventato la figura filosofica culminante dell'idealismo tedesco, ha inteso la necessità dell'evoluzione storica, e la metodologia della sua comprensione, nel modo più vero e più profondo in cui possano essere intese sul terreno dell'idealismo. Ma che questa evoluzione, questa maturità non potessero essere raggiunte che sulla base di una rinuncia agli obiettivi della rivoluzione democratica, è dove si manifesta, in Hegel, il carattere tragico dell'arretratezza economica e sociale della Germania.²³

Così, il tragico dissidio tra *citoyen* e *bourgeois*, tra il particolarismo della sfera economica della società e l'astratta universalità della sfera politica, che durante la Rivoluzione francese ha assunto la forma insieme grandiosa e terribile della dittatura giacobina e del Terrore rivoluzionario, in Germania si configura anche come un riflesso della pura nullità politica della borghesia tedesca e della conseguente impossibilità della rivoluzione. Lukács sottolinea come Hegel in realtà anticipi qui un carattere della borghesia del tardo Ottocento, ovvero l'incapacità di far coincidere il suo potere economico anche con quello politico-

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 119.

statuale, che lo stesso Engels non avrebbe mancato di rilevare²⁴. Ne discende secondo il pensatore ungherese l'eternizzazione in Hegel di quel dissidio nella forma di una "tragedia nell'etico" che trova solo nel primato della politica e dello Stato come suprema espressione dell'eticità, rigida subordinazione della sfera economica alle istanze dell'uomo pubblico e sociale, ancora sul modello della *polis* classica, una solo apparente conciliazione. Qualcosa del pessimismo tragico del primo Lukács pre-marxista ritorna in questa rilettura del giovane Hegel, volta a rilevarne la superiore consapevolezza della contraddittorietà del reale e della sua sostanziale insuperabilità come momento fondamentale della sua dialettica oggettiva²⁵. Perciò su un piano storico-universale, particolarmente nell'interpretazione proposta dal filosofo di Stoccarda dell'*Oresteia* di Eschilo nel saggio sul diritto naturale, la tragedia nell'etico riflette anche la consapevolezza hegeliana del carattere contraddittorio del nesso e della transizione dalla società allo Stato. Lukács non manca di richiamare a questo proposito le grandi pagine di Engels sul passaggio dalla società gentilizia a quella statale, tese a rilevarne non solo la natura progressiva ma anche il carattere tragicamente contraddittorio²⁶. Il conflitto e la contraddizione dello Stato con la società e l'economia come sua base "naturale" e "sotterranea" è in tal senso non solo un carattere del processo di genesi della civiltà statale, ma anche un elemento permanente del suo sviluppo storico. Come abbiamo già visto, nella sua critica del socialismo di Lassalle, Lukács aveva già rilevato il carattere più sociale che giuridico dello Stato in Hegel. Nella concezione hegeliana della tragedia dell'etico Lukács vede in tal senso riflesso il sostanziale umanesimo di Hegel e insieme la sua radicale distanza da ogni culto puramente reazionario dello Stato così come da ogni concezione di quest'ultimo come pura "macchina":

Ma d'altro lato, secondo la concezione hegeliana, la civiltà non può e non deve riportare sulla natura una vittoria realmente completa e senza residui. L'umanesimo di Hegel richiede l'uomo totale e indiviso. L'estremo dell'"alienazione" è infatti per Hegel il punto di conversione dove essa è tolta e ripresa nel soggetto. Onde senza questa lotta continuamente rinnovata con le potenze del mondo, l'uomo, secondo Hegel, perderebbe ogni comunione con la natura, con le potenze elementari della realtà, e diventerebbe uno schema astratto, una macchina.²⁷

È fondo in virtù di questa idea della permanenza e insieme del continuo rinnovamento della lotta che Hegel supera l'eternizzazione mistificata e mitologica del conflitto

24 Sul tema dell'idealismo hegeliano come riflesso dell'arretratezza tedesca nel *Giovane Hegel* di Lukács cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 50-57. Non ci pare tuttavia che Lukács identifichi nel carattere idealistico della dialettica *soltanto* un riflesso dell'arretratezza economica e politica della Germania come sostiene Bedeschi, attribuendo questa interpretazione allo stesso Engels. Come si è visto, in vari passaggi del *Giovane Hegel*, Lukács mostra come la stessa concezione idealistica dello Stato scaturisca proprio da una acutissima e a tratti perfino pessimistica visione delle contraddizioni dello sviluppo capitalistico più avanzato e non certo dalla sola arretratezza tedesca.

25 Sull'interpretazione lukácsiana della "tragedia nell'etico" di Hegel cfr. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, Dedalo, Bari 1968, pp. 139-152. Perlini definisce il paragrafo de *Il giovane Hegel* dedicato alla "tragedia nell'etico" "un saggio di autobiografia lukácsiana" sostenendo che in esso Lukács non parla solo di Hegel ma "anche di se stesso, traccia un profilo della propria biografia intellettuale, della propria odissea di transfuga della borghesia nutrito fino al midollo di quel romanticismo pessimista di cui vuole a ogni costo liberarsi" (ivi, p. 151).

26 G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., pp. 575-576.

27 Ivi, p. 578.

e della contraddizione in quanto tali per volgersi verso “una conoscenza approfondita della vita reale della società umana”, tesa “a scorgere le contraddizioni del progresso nel loro vero campo di battaglia, nella vita economica degli uomini”²⁸. Il massimo dispiegarsi dell’antitesi, dell’asprezza della lotta, nell’oggettività della contraddizione, è il presupposto stesso del suo superamento: “il pensiero hegeliano preme anzi sempre più decisamente nel senso di pervenire al superamento dei contrasti proprio attraverso la messa in luce della loro asprezza e apparente insolubilità”²⁹. Appare evidente in queste pagine di Lukács un’allusione alla persistenza del ruolo e del dominio dello Stato che caratterizzarono lo stesso processo di transizione e di costruzione delle basi economiche del socialismo in un solo Paese in URSS nei suoi momenti più difficili e tragici.

4. *Estraneazione economica ed estraneazione politica*

Di qui il configurarsi del tragico, nella trattazione di Lukács, come un passaggio, un drammatico momento di transizione dialettica a una superiore e più profonda comprensione della duplice natura, soggettiva e oggettiva, dei “problemi della società capitalistica”, ovvero del nesso indissolubile che connette i processi di unificazione e socializzazione economica della società, innescati dalla sempre maggiore crescita dei bisogni e dalla conseguente divisione e “astrazione” del lavoro meccanizzato da un lato e di quelli di “alienazione” e di “estraneazione” dell’attività umana come prassi sociale dall’altro. Nella riflessione dello Hegel di Jena sul carattere sempre più sociale e astratto del lavoro, Lukács coglie un decisivo approfondimento della categoria di “alienazione”, concepita sia, in negativo, come estraneazione dell’uomo dal prodotto della sua prassi economica e sociale, che, in positivo, come superamento dell’“immediatezza naturale” e attingimento da parte dell’attività sociale umana di nuovi e sempre più alti livelli di socializzazione e di universalizzazione:

Nell’alienazione si esprime il convincimento di Hegel che questo mondo dell’economia, che domina l’uomo, e a cui il singolo è consegnato impotente, è insieme e insuperabilmente, nella sua essenza il prodotto stesso dell’uomo. In questa ambivalenza consiste l’idea profonda e feconda dell’“alienazione”. Grazie a questa ambivalenza questa concezione ha potuto diventare la base il centro della forma suprema della dialettica nell’evoluzione del pensiero borghese.³⁰

Il “mondo dell’economia” domina dunque l’uomo e lo stesso individuo “singolo” che a esso si consegna “impotente” ma non perciò questo mondo oggettivo ed estraniato si configura come una weberiana “gabbia d’acciaio”. Esso è infatti pur sempre, anche nella sua, in apparenza, solo feticistica oggettività, “il prodotto stesso dell’uomo”. L’oggettività storico-sociale cessa allora di configurarsi solo come una morta positività o come “destino”, dominio di una razionalità economica e quindi politica, soltanto formale, costituendo essa stessa un risultato e un momento necessari della dialettica della prassi sociale. Lukács sembra in fondo trovare già nello stesso Hegel le premesse per quella distinzione tra “oggettivazione” e “reificazione” intorno a cui ruota la sua autocritica

28 Ivi, p. 587.

29 Ivi, p. 221.

30 Ivi, p. 406.

alle tesi di *Storia e coscienza di classe*, dopo la svolta del 1930. E tuttavia, nello stesso tempo, la riflessione di Hegel continua ad apparire a Lukács di fondamentale importanza per comprendere, pur nella distinzione materialistica tra i due termini, il nesso indissolubile che lega tra loro “oggettivazione” ed “estraneazione”. La grandezza di Hegel come pensatore dialettico consiste nell’aver compreso come il dominio del lavoro astratto ed estraniato sia pur sempre l’altra faccia, il rovescio dialettico, dei processi di universalizzazione e di socializzazione economica e quindi politica della società capitalistica, non certo solo un lato negativo da essi separabile o immediatamente superabile. Su questo nesso Lukács non cesserà di ritornare a interrogarsi ancora, sia in relazione alla dialettica storica dello sviluppo della società capitalistica che a quella, non meno complessa e contraddittoria, dello stesso processo di transizione rivoluzionaria al socialismo, fino a farne uno dei grandi temi dell’ultimo sforzo di sistematizzazione del suo pensiero nell’opera della vecchiaia, *Ontologia dell’essere sociale*.

Si comprende così come nell’interpretazione lukácsiana del giovane Hegel e della sua filosofia della storia lo sviluppo economico del capitalismo in Inghilterra destinato a sfociare nella Rivoluzione industriale e la lunga e tormentata evoluzione politica della Francia moderna dall’*ancien régime* alla Rivoluzione appaiano come due momenti indissolubilmente intrecciati di un medesimo processo storico di transizione. Una transizione insieme economica e politica che nella *Fenomenologia dello spirito* assume la forma ideologica della “lotta dell’illuminismo contro la religione”:

Per intendere appieno la concezione storica di Hegel, dobbiamo premettere che l’illuminismo sorge, in lui, dalle contraddizioni interne della monarchia assoluta in corso d’imborghesimento, e che il compimento della lotta che esso conduce ideologicamente contro la religione è rappresentato da Hegel economicamente nella società capitalistica sviluppata e nella sua ideologia, e politicamente nella Rivoluzione francese.³¹

Del resto la stessa Rivoluzione francese nella *Fenomenologia dello spirito* appare come lo sbocco finale di un processo di crisi dell’assolutismo scandito dalla dialettica tra potere dello Stato e potere della ricchezza in cui è quest’ultima “l’esponente dell’estraneazione che è davvero progressiva”, la “via del soggetto all’essere-per sé, all’effettiva trasformazione della sostanza nel soggetto”³². Proprio la riflessione sulla “tragedia nell’etico” e sulle prospettive possibili del suo superamento e della sua conciliazione avevano finito per condurre Hegel a una netta affermazione del primato dell’economia sul diritto, di contro al formalismo giuridico caratteristico dell’idealismo soggettivo di Kant e di Fichte, base teorica della loro ideologia “rivoluzionaria”. Solo dopo la conquista da parte della coscienza di una propria “positività” nella realtà dell’“utile” ovvero nelle forme sociali estraniato dello scambio e della circolazione mercantili, nella sfera economica della società civile, il suo divenire storico-fenomenologico può spingersi fino al culmine dell’estraneazione nella figura della libertà assoluta, volgersi all’utopia rivoluzionaria e rousseauiana di una totale coincidenza dell’autocoscienza particolare e di quella universale, della volontà dei singoli e di quella generale, nella sfera della politica e dello Stato. Ma il ripristino, successivo alla fine del Terrore, della divisione dei poteri nella politica e di quella sociale delle “masse differenziate” dei ceti e delle classi nell’economia, nel quadro di una più complessa articolazione e organizzazione interna

31 Ivi, p. 684.

32 Ivi, p. 683.

della totalità statuale, non apre a un reale superamento in avanti né dell'estraneazione economica né di quella politica. Nessuna effettiva processualità dialettica, in grado di produrre nuovi contenuti economici e sociali, nuovi valori storici si dà oltre la dialettica puramente negativa dell'illuminismo e il suo culmine nella rivoluzione:

Alla profonda ed essenziale esposizione del movimento in contraddizioni che si riproducono come tali, all'esposizione dell'illuminismo, dell'economia della società capitalista e della Rivoluzione francese, Hegel non è in grado di far seguire, nell'ambito del mondo sociale, la "conciliazione" in una figura sociale positiva.³³

La rivoluzione è in tal senso ancora estraneazione, sebbene essa sia e si presenti anche come quel suo punto estremo che dovrebbe spingerla oltre di sé, più passaggio dunque che compimento, rinvio a un orizzonte di cui non sono ancora pienamente mature né pienamente prevedibili e conoscibili le condizioni della sua oggettiva realizzazione, in ogni caso transizione e non solo rottura della continuità storica. Appare evidente nella ricostruzione e riflessione di Lukács su questo duplice e problematico carattere della rivoluzione in Hegel la sua allusione alle contraddizioni del processo rivoluzionario che l'Ottobre sovietico aveva innescato e alla complicata dialettica oggettiva che ne segnava nel cuore degli anni '30 il suo tragico rallentamento. Complicate infatti ne apparivano le ulteriori prospettive di ripresa e di sviluppo, pure tutt'altro che esauritesi come le connesse possibilità di recupero e di rilancio della soggettività rivoluzionaria del proletariato mondiale, tragicamente bloccate dall'avanzata del fascismo in Europa e dall'accerchiamento capitalistico dello Stato uscito dalla Rivoluzione d'Ottobre. È questo quadro storico che si riflette nell'interna, tragica problematicità della riflessione lukácsiana e in particolare nel suo tentativo, compiuto proprio attraverso una ripresa di Hegel, di pensare l'oggettività storica del processo rivoluzionario, anche nelle sue forme economiche e politiche più estraniare e reificate, e insieme la possibilità della sua "ripresa", del suo "toglimento" nel soggetto, in una forma tuttavia diversa da quella della sostanziale soppressione della stessa oggettività in quanto tale, ovvero della sua mera "interiorizzazione" o totale assorbimento nella soggettività dello spirito assoluto o del soggetto-oggetto identico della storia. Si direbbe che sia proprio questa difficile e problematica ripresa del soggetto dal suo necessario rovesciarsi nell'oggetto ciò che struttura nella riflessione di Lukács la dialettica della storia e in particolare di quella che lui definisce la "contraddittorietà del progresso". Una contraddittorietà che, sia pure in una prospettiva antitetica a quella puramente regressiva e reazionaria dell'anticapitalismo romantico, il grande umanesimo borghese, di cui l'idealismo oggettivo di Hegel è stato la più alta espressione, aveva colto con estrema chiarezza e lucidità.

5. Umanesimo borghese e umanesimo proletario

Il tema della ripresa del soggetto sia dall'estraneazione economica come da quella politica subisce così in Lukács una decisa torsione in senso umanistico. La critica del capitalismo e della modernità borghese, della sua insuperabile contraddittorietà, consistente nella "distruzione dell'uomo a opera dello sviluppo delle forze produttive umane", è in

33 Ivi, p. 703.

fondo in Lukács il fondamentale elemento di continuità storica e filosofica tra l'umanesimo idealistico borghese di Hegel e quello proletario e materialistico di Marx ed Engels. L'affermazione di Lenin secondo cui Marx si rifà direttamente a Hegel allude secondo Lukács proprio a questa continuità: l'umanesimo proletario è sorto dalla crisi del pensiero borghese e perciò, sia pure a un livello dello sviluppo storico più alto e avanzato, ne fa propri i problemi e le contraddizioni, che in esso si sono già espressi a un altissimo livello di consapevolezza storica e filosofica. La riflessione di Lukács definisce così la base teorica e storico-filosofica della politica unitaria e antifascista dei Fronti popolari varata dal VII Congresso dell'Internazionale Comunista nell'estate del 1935. Appare evidente il nesso tra l'affermazione lukácsiana della filiazione storica dell'umanesimo proletario da quello borghese e la rivendicazione da parte del movimento comunista degli anni '30 della continuità che unisce la lotta contro il fascismo e per la difesa delle stesse libertà democratico-borghesi alla lotta per la rivoluzione proletaria e per il socialismo. Si trattava per Lukács di una ripresa di alcuni temi teorici e politico-strategici già abbozzati da lui, come s'è visto, nelle *Tesi di Blum*:

Da una prospettiva storica della genesi del materialismo dialettico questa affermazione significa che l'umanesimo proletario sorge anch'esso dall'ultima grande crisi ideologica del pensiero borghese, come la lotta di classe del proletariato è sorta dalle lotte di liberazione degli oppressi e degli sfruttati, come, secondo il detto di Lenin, non esiste una muraglia cinese tra rivoluzione democratico-borghese e proletaria, come la rivoluzione proletaria si è sviluppata – in un processo molto lento e graduale e pieno di contraddizioni – dalle lotte di liberazione di tutti i ceti oppressi di tutte le lotte di classe. Il carattere specifico dello sviluppo ideologico della società borghese (1789-1848) è quindi, sotto ogni rispetto, il punto di partenza ideologico, il punto di riferimento immediato della nuova concezione nascente del proletariato rivoluzionario.³⁴

Il sostanziale rifiuto da parte di Hegel di quella che Lukács definisce la “tragica teleologia” del suo periodo storico, ovvero del fatto che lo “scatenamento delle forze produttive” non abbia prodotto “una nuova ascesa culturale dell'umanità”, e la sua conseguente soluzione idealistico-utopica di questa contraddizione reale, contengono tuttavia, secondo il pensatore ungherese, “una profonda verità umanistica, una critica profonda, per quanto contraddittoria, del capitalismo”³⁵. Lo sviluppo delle forze produttive innescato dalla generalizzazione e dalla socializzazione del rapporto di merce è certo la condizione oggettiva fondamentale dello sviluppo dell'unità del genere umano e della sua cultura e tuttavia non coincide immediatamente con esso. Lukács fa proprio a tal riguardo il duro giudizio sulla “cultura del capitalismo” espresso da Maksim Gor'kij al Congresso degli scrittori di Mosca del 1934, secondo cui “la funzione della borghesia nel processo creativo della cultura è stata fortemente sopravvalutata”, la borghesia non avendo mai avuto “alcuna tendenza alla creazione nella cultura”³⁶. In tal modo egli porta alle sue estreme conseguenze, al contempo generalizzandola e attualizzandola nel contesto della crisi degli anni '30 e dell'avanzata del fascismo in Europa, il tema sviluppato dal giovane Hegel nel suo scritto sul diritto naturale dell'impotenza e della nullità politica e quindi ideologica e culturale della borghesia. È ancora in fondo il tema del contrasto

34 Ivi, pp. 555-556.

35 Ivi, pp. 559-560.

36 Ivi, p. 571.

tra *Kultur* e *Zivilisation*, già al centro della riflessione del primo Lukács, a ritornare con forza in questa interpretazione della filosofia della storia hegeliana, tesa a una fortissima accentuazione dei suoi elementi di critica e perfino di rifiuto della modernità capitalistica³⁷. La stessa interpretazione del marxismo come teoria dell'attualità della rivoluzione proletaria si iscrive adesso dentro questo più vasto e problematico orizzonte umanistico della riflessione di Lukács³⁸. Il termine ultimo del processo di transizione si configura come un orizzonte oltre il capitalismo, in cui i modi della realizzazione dell'essenza umana non sono ancora come tali del tutto prevedibili e conoscibili:

Se Hegel non può ammettere che tutta l'evoluzione dell'umanità, con tutte le sue lotte e i suoi sacrifici, sia esistita soltanto per instaurare definitivamente il dominio sull'u-

37 Sulla continuità del tema del contrasto tra *Kultur* e *Zivilisation* nella evoluzione del pensiero di Lukács, cfr. G.M. Cazzaniga, *Kultur e Zivilisation nel giovane Lukács*, in D. Losurdo, P. Salvucci, L. Sichirillo (a cura di), *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Quattroventi, Urbino 1986, pp. 271-280. La concezione di tale contrasto si lega secondo Cazzaniga strettamente all'interpretazione lukácsiana dell'idealismo tedesco, "privilegiato in quanto proprio la distorsione idealistica, peraltro motivata in rapporto all'arretratezza economico-sociale tedesca, produce ed esalta una tensione critica verso la realtà che in qualche modo si proietta verso un modello di comunità futura riconciliata". "Il mondo della *Zivilisation* – scrive Cazzaniga – si pone come risultato di un processo di oggettivazione, che tuttavia mantiene ed esaspera un rapporto di alienazione con la realtà, 'preistoria' della vita dello spirito che ancora non perviene a riappropriarsi di ciò che è stato posto come altro-da sé". Di qui, secondo lo studioso, l'interpretazione lukácsiana dello "smithianesimo giovanile di Hegel" come "scoperta della divisione capitalistica del lavoro in chiave di alienazione e disumanizzazione" (ivi, p. 278). Con un eccesso, a nostro avviso, di forzatura e semplificazione, Cazzaniga ritiene che, particolarmente nel *Giovane Hegel*, il mondo dell'economia sia prevalentemente concepito come un mero "disvalore", finendo così per identificare la prospettiva critica della modernità capitalistica assunta da Lukács con quella propria dell'anticapitalismo romantico. In realtà ben altrimenti complessa è, come abbiamo visto, la concezione lukácsiana dell'economico come nesso certo indissolubile e tuttavia pur sempre contraddittorio tra la socializzazione dei rapporti sociali indotta dall'unificazione economica della società e la loro forma capitalistica reificata.

38 Si può dire in tal senso che nel delinearsi di questo orizzonte si riflette la sconfitta della rivoluzione in Occidente. In realtà l'orizzonte umanistico e la connessa proiezione in un futuro "inconoscibile" dello stesso processo di transizione rivoluzionaria al socialismo come compiuta realizzazione dell'essenza umana, dell'"uomo totale" erano già impliciti in *Storia e coscienza di classe*, come non mancava di osservare József Révai nella sua splendida recensione del 1923 al grande libro del 1923 di Lukács. In questa radicale distanza dell'umanesimo proletario di Lukács, nucleo della sua stessa concezione della "storia globale" e non solo di quella della formazione sociale capitalistica, dal "razionalismo borghese" e dal suo rifiuto del principio della totalità in quanto tale, Révai individuava l'elemento di maggiore "affinità" tra Hegel e Marx. "L'«uomo» – scriveva –, non quello feuerbachiano, ma quello da realizzare attraverso il proletariato, è parimenti una mitologia concettuale, sebbene inevitabile. Essa è necessaria per il punto di vista del proletariato, poiché è alla svolta di due epoche del mondo, e pertanto può scorgere sia il futuro che il passato. Ma il futuro è ancora necessariamente vuoto e il passato reca in sé, proprio in quanto totalità, un'impenetrabile traccia di irrazionalità. E la mitologia concettuale genera appunto l'espressione 'dell'incapacità di penetrare nell'oggetto'. Ma questa mitologia concettuale è già per principio diversa dal razionalismo borghese. In esso infatti si trattava dell'espressione teorica dell'incomprensibilità della propria realtà storica, mentre quella nasce solo sulla base della conoscenza e del suo rovesciamento. La riproduzione delle antinomie della dialettica hegeliana porta avanti, non indietro. L'affinità tra Hegel e Marx è ancora maggiore di quanto non appaia nella posizione di Lukács". J. Révai, *Recensione di "Storia e coscienza di classe" di József Révai*, in E. Bloch, A. Deborin, J. Révai, L. Rudas, *Intelletuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, p. 178.

manità da parte degli interessi capitalistici dei vari Nucingen, Tailleffer e Keller, se egli vede in questo dominio un'umiliazione profonda di tutta l'umanità e immagina un'utopia eroica per mostrare una via d'uscita da questa conclusione obbrobriosa della storia umana, ecco che in ciò è contenuta una profonda protesta contro il capitalismo, protesta che oggettivamente, senza che Hegel lo sappia e lo voglia, rinvia al di là dell'orizzonte del capitalismo [...].³⁹

È alla luce di questa radicale protesta contro il capitalismo e dell'orizzonte umanistico e idealistico in cui essa si esprime che Lukács ripercorre l'intero cammino storico-filosofico della *Fenomenologia dello spirito*, fino al suo culmine nella Rivoluzione francese. Si direbbe che tale protesta sia l'altra faccia, ovvero il rovescio "soggettivo" della fortissima insistenza sulla dialettica oggettiva dei processi di estraneazione e reificazione che segnano la modernità capitalistica. Il nuovo ordinamento sociale e statale post-rivoluzionario già delineatosi nella *Fenomenologia dello spirito* appare infatti radicalmente distante, se non tragicamente opposto proprio a quell'"umanesimo" che lo stesso Lukács attribuisce al giovane Hegel, basato sull'idea dell'"uomo totale e indiviso". La dialettica oggettiva dell'economia dominata dal rapporto di merce non trova di fatto sbocco, nella trattazione hegeliana, in quel rovesciarsi dell'oggettivo nel soggettivo, della necessità nella libertà, in cui secondo Lukács dovrebbe consistere il processo di superamento dell'estraneazione proprio attraverso il suo massimo dispiegamento, se non nelle forme politiche anch'esse estraniare della violenza rivoluzionaria e del Terrore giacobino.

Perciò è proprio nella trattazione delle figure della *Fenomenologia* successive alla crisi rivoluzionaria che Lukács evidenzia la difficoltà, meglio forse, l'impossibilità per Hegel di definire, di là dalla sola temporanea e illusoria soluzione napoleonica, una prospettiva post-rivoluzionaria ma di ulteriore sviluppo storico nel senso del superamento dell'estraneazione. Una prospettiva che fosse all'insegna di una conciliazione né puramente idealistica e soggettivistica nel segno utopico dello "spirito assoluto", del soggetto-oggetto identico, né opportunisticamente accomodante con la dura prosa della società capitalistica, in grado cioè di realizzare nell'effettualità storica quell'idea di riappropriazione dell'oggettività storico-sociale, della "sostanza" del mondo da parte della soggettività sociale e collettiva del genere umano che aveva scandito l'intera riflessione storico-politica del giovane Hegel sin dagli anni di Berna e che il marxismo aveva assunta e fatto propria traducendola in senso materialistico. Ma è proprio questa impossibilità, questo "vuoto" apparente, secondo una espressione dello stesso pensatore ungherese, ciò che spiega perché al culmine della terribile crisi europea e mondiale degli anni '30 del Novecento, segnata dal "crollo" della civiltà capitalistica ma anche dal blocco della rivoluzione mondiale, Lukács si volgesse allo studio di Hegel per comprendere con e oltre Hegel insieme alla tragedia e alla necessità del presente, l'ulteriore, oggettiva possibilità del nuovo e del futuro che riteneva pur sempre immanente in esso.

39 G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., p. 560.

LEITMOTIVE DELLA TEORIA POLITICA DI GYÖRGY LUKÁCS SULLA CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ DELLA FILOSOFIA LUKÁCSIANA DELLO STATO¹

RÜDIGER DANNEMANN

Come è già stato riconosciuto dalla filosofia classica tedesca,
la libertà è appunto qualcosa di pratico, un'attività.²

1. Perché le democrazie sono superiori rispetto alle autocrazie?³

Il breve testo, apparso nel 1943 in un opuscolo russo con il titolo *Le riserve morali della democrazia*, fu redatto dopo l'inizio dell'aggressione all'Unione Sovietica da parte della Germania il 22 giugno 1941 e dopo la successiva incarcerazione di Lukács, durata due mesi. Il filosofo, allora sessantaseienne, fu spostato da Mosca a Taškent (oggi in Uzbekistan) nell'autunno del 1941 per metterlo al riparo dalla cosiddetta "battaglia di Mosca"⁴. Questo testo occasionale è un buon esempio del modo in cui Lukács porta avanti la teoria politica e mostra anche una serie di *Leitmotive* del pensiero politico lukácsiano nel suo periodo marxista. Il filosofo ungherese esplicita tali idee in testi brevi piuttosto che in un quadro sistematico. Il contesto è la lotta contro il fascismo, approdata in una nuova fase di *esclation* con l'attacco di Hitler all'Unione Sovietica. A suo parere, questa fase riguarda il conflitto tra autocrazia e democrazia e rende necessaria una riflessione sull'essenza della democrazia, a fronte della minaccia della barbarie fascista⁵. Per un fervente ammiratore della Rivoluzione d'Ottobre è caratteristica la fiducia ferma

1 Le considerazioni svolte qui si basano su interpretazioni approfondite in testi precedenti. Cfr. R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács*, Sendler, Frankfurt a.M. 1987; Id., *Rätebewegung und Basisdemokratie. Das politische Testament Georg Lukács*, in G. Lukács, *Sozialismus und Demokratisierung*, Sendler, Frankfurt a.M. 1987, pp. 137-147; Id., *Georg Lukács zur Einführung*, Junius, Hamburg 1997; Id., *Rätebewegung und Basisdemokratie. Georg Lukács und die aktuellen Defizite unseres Demokratiemodells*, in W. Jung, A. Opitz (Hrsgg.), *Sozialismus und Demokratie. Georg Lukács' Überlegungen zu einem ungelösten Problem*, Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen, Leipzig 2002, pp. 15-27.

2 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, PGreco, Milano 2022, p. 416.

3 Id., *Warum sind Demokratien den Autokratien überlegen?*, in R. Dannemann, A. Honneth (Hrsgg.), *Georg Lukács. Ästhetik, Marxismus, Ontologie*, Suhrkamp, Berlin 2021, pp. 383-395.

4 G. Lukács, *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1982. A Taškent non aveva accesso a grandi biblioteche né risorse.

5 Cfr. *ivi*, pp. 144-218.

nella superiorità del blocco antifascista anche dopo i successi del *Blitzkrieg* del nazionalsocialismo. Il suo ottimismo non deriva principalmente dalla superiorità degli Alleati in termini di “risorse economiche”⁶, ma dalle “riserve sociali e morali che possono essere mobilitate durante la guerra”⁷, quindi dalla superiorità sociale e morale delle democrazie nei confronti delle autocrazie. Ai suoi occhi, le autocrazie come gli Stati fascisti possono imporsi soltanto a breve termine sulle democrazie – e tra queste il nostro testo annovera l’Unione Sovietica, gli USA e l’Inghilterra⁸. Nonostante le autocrazie siano in grado di adottare più velocemente e senza intoppi forme organizzative appropriate alla “guerra moderna”⁹ e compiere passi necessari per la preparazione della guerra, Lukács osserva:

Germania e Giappone erano gli unici Paesi al mondo in cui il prodotto nazionale lordo aumentavano ininterrottamente (con un calo del consumo da parte della popolazione). Chiunque sapeva che questa “eccezione” rispetto alle leggi di movimento economiche della società derivava dal fatto che in questi Stati la febbrile preparazione all’aggressione pianificata rendeva la produzione, in particolare quella dell’industria pesante, temporaneamente “indipendente” dalla normale oscillazione verso l’alto e verso il basso.

Le democrazie non possono permettersi “un peso del genere sull’intera economia, sull’intera vita di un popolo” a causa della differenza strutturale tra democrazia e autocrazia¹⁰. Politici intelligenti, anche se statisti non certo amici della democrazia come Bismarck, sapevano che “la preparazione e l’esecuzione di una guerra preventiva era impossibile anche per un Paese che, come la Germania di allora, aveva un parlamento a suffragio universale”¹¹.

La forza di una democrazia sta nel poter chiedere al popolo straordinari sacrifici in tempi difficili, quando la patria è gravemente minacciata. Solo però a questa condizione: che le masse più ampie del popolo vedano in modo chiaro che il loro Paese è davvero in pericolo e ha davvero bisogno del loro sacrificio.¹²

A differenza delle democrazie, le autocrazie dipendono dalle fake news, dalla “propaganda della menzogna”¹³, dalla “politica di prestigio” a uso manipolatorio¹⁴, poiché solo in tal modo il capo autoritario [*autoritärer Herrscher*] può legittimare sé stesso. Lukács sottolinea che

non si tratta di errori accidentali da parte di singoli monarchi o capi militari [*Heerführer*], ma dell’essenza sociale delle autocrazie, nelle quali l’autorità del potere centrale non si basa sull’accordo volontario con la volontà della maggioranza della popolazione, ma sulla cieca obbedienza, sulla sottomissione priva di riflessione, sulla fede artificialmente prodotta in una chiamata “divina” del rispettivo dittatore. È quindi molto significativo e nient’affatto casuale che la maggioranza della popolazione tedesca sia venuta a cono-

6 Id., *Warum sind Demokratien den Autokratien überlegen?*, cit., p. 383.

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*.

9 Ivi, p. 384.

10 Ivi, p. 385.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 387.

14 Ivi, p. 386.

scenza della sconfitta della Marna solo dopo la Grande Guerra, mentre l'apertura con cui Clemenceau e Lloyd George nel passato e Churchill nell'attuale guerra mondiale hanno esposto le sconfitte al popolo, al fine di rafforzare in ampie masse la risolutezza alla vittoria, sia chiara a tutti nella memoria.¹⁵

Il rapporto tra popolo e Stato, nelle società descritte, è completamente diverso:

Questo contrasto generale si spiega facilmente con la natura sociale della democrazia e dell'autocrazia, per quanto diverso possa essere il loro contenuto sociale nel corso della storia. Il momento decisivo è indubbiamente l'attaccamento interiore di ampie masse al sistema di governo democratico, il generale sentimento [*Gefühl*] di percepire questo ordine politico come parte integrante della propria vita, mentre in ogni autocrazia lo Stato sta di fronte alle masse come un potere estraneo attorniato, in modo storicamente molto variabile, da una propaganda di consacrazione religiosa e mitica.¹⁶

Secondo Lukács, in situazioni di crisi, la superiorità delle democrazie si mostra chiaramente. In caso di sconfitta sono in grado di sottoporsi a forme di critica e autocritica pubblica. Le democrazie non hanno solamente, al pari delle autocrazie, la "capacità di una mobilitazione quantitativa delle forze popolari"; allo stesso tempo le democrazie hanno una capacità di mobilitazione qualitativa¹⁷. Lukács fa riferimento alla "grande Rivoluzione francese", questo "periodo classico della democrazia europea moderna"¹⁸, che ha tratto la sua forza in particolare dalla permeabilità sociale, dalla riduzione della centralizzazione assolutista (ad esempio, attraverso la rimozione della polizia professionale durante la rivoluzione¹⁹) e dalla promozione di potenziali di talento fino a quel momento inutilizzati ed è pertanto da considerare uno dei "periodi di grandi movimenti democratici di massa"²⁰. Tra le sue caratteristiche ci sono la spontaneità e la tendenza all'ascesa sociale di individui fino ad allora subalterni, cosa in cui storici e sociologi "reazionari" vedono l'emergere dell'anarchia²¹.

Nel testo in esame vediamo che Lukács – e questo è tipico del suo pensiero politico – sviluppa i propri concetti fondamentali nel contesto di una situazione storica concreta e sa distinguere tra diverse forme di governo borghese: le democrazie borghesi che si collocano nella tradizione della "grande Rivoluzione francese", alleate nella lotta contro gli Stati autoritari-fascisti, sono un'eredità politica a cui fare riferimento, sebbene non siano davvero democrazie sociali dal punto di vista di Lukács. L'eredità include un principio di potere [*Herrschaftsprinzip*] basato sul consenso volontario della maggioranza della popolazione e non sulla sudditanza autoritaria, un consenso che richiede critiche e autocritiche pubbliche soprattutto in tempi di crisi e che non maschera con la propaganda gli interessi sociali, ma anzi promuove l'ascesa sociale e il ricambio delle élite. Conclu-

15 Ivi, p. 387.

16 Ivi, p. 388.

17 Ivi, p. 391.

18 Ivi, pp. 391-392.

19 Ivi, p. 390.

20 Ivi, p. 393. Già negli anni '20 Lukács si distanziava dalla "tendenza a ridurre il valore intellettuale e morale della massa" (Id., *Freuds Massenpsychologie*, in R. Dannemann, A. Honneth (Hgg.), *Georg Lukács*, cit., p. 307), che si poteva osservare nella psicologia delle masse dell'epoca e che Freud tentò di superare ma che, a causa della sua metodologia storica e basata sulla psicologia individuale, portava a una "altrettanto eccessiva sopravvalutazione del capo" (ivi, p. 308).

21 Id., *Warum sind Demokratien den Autokratien überlegen?*, cit., p. 393.

dendo il suo saggio rivolto alla politica di alleanza nella seconda guerra mondiale Lukács fa una distinzione tra i “diversi livelli di sviluppo delle democrazie rispetto alla loro essenza sociale”²², non lasciando dubbi sulla sua convinzione che il compito principale sia “lo sviluppo della democrazia proletaria”²³.

In questo modo Lukács affronta il tema che lo ha occupato praticamente per tutta la vita: le peculiarità di una forma di democrazia veramente sociale e conforme al cammino verso il regno della libertà. Per comprendere l'intelaiatura lukácsiana è utile seguire lo sviluppo e i *Leitmotive* del suo pensiero politico. Vedremo che le riflessioni etiche e le considerazioni sempre più attente ai fattori di politica concreta riguardanti il progetto di una nuova forma di democrazia giocano un ruolo centrale: la riflessione sulle democrazie consiliari che trascendono i limiti della democrazia borghese, di cui Lukács scriveva nel 1920 con pieno entusiasmo rivoluzionario: “dove è possibile un consiglio operaio (anche nell'ambito più modesto), il parlamentarismo è superfluo”²⁴.

2. Dall'antipolitica dell'estetismo a un appello per una nuova forma di democrazia post-capitalista

Un tale entusiasmo nei confronti di una “istituzione”²⁵ di politica reale era del tutto estraneo al giovane Lukács, un convinto esteta [*Ästhetizisten*]. Nei saggi contenuti in *L'anima e le forme*, ad esempio, questa distanza nei confronti del politico è evidente. Sebbene il giovane saggista non sia cieco rispetto alle patologie della modernità, già nel suo libro sul dramma moderno Lukács descrive i potenziali distruttivi della modernità attraverso la reificazione [*Versachlichung*] di tutte le forme di vita, che lo studente di Simmel e Weber osserva ma di cui vede e ricerca il rimedio nell'arte e nella cultura. Anche la *Teoria del romanzo* termina con un riferimento all'opera di Dostoevskij, dalla quale Lukács crede di poter trarre indicazioni su un mondo al di là del mondo “dell'assoluta peccaminosità”²⁶.

Negli anni della prima guerra mondiale il pensiero di Lukács si politicizza, ma allo stesso tempo rimangono i suoi interessi, divenuti ora teoretici, nei confronti di arte e letteratura. L'oppositore alla guerra è sconcertato dall'entusiasmo bellico degli intellettuali

22 Ivi, p. 394.

23 *Ibidem*.

24 Id., *La questione del parlamentarismo*, in *Cultura e rivoluzione*, a cura di G. Spagnoletti, Newton Compton, Roma 1975, p. 92. Sulla concezione lukácsiana del consiglio dei lavoratori rivoluzionario cfr. J. Kammiller, *Politische Theorie von Georg Lukács. Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1974, pp. 188-194.

25 I consigli non sono equiparabili alle istituzioni usuali delle democrazie borghesi; sono, in un certo senso, istituzioni anti-istituzionali.

26 Cfr. G. Lukács, *Teoria del romanzo*, Pratiche, Parma 1994, p. 186. Sul ruolo dell'utopia nel primo Lukács cfr. R. Dannemann, *Das Moment des Utopischen beim frühen Lukács*, in Id., *Hundert Jahre “transzendente Obdachlosigkeit”. Georg Lukács’ “Theorie des Romans” neu gelesen*, M. Meyzaud, Ph. Weber (Hrsgg.), Aisthesis, Bielefeld 2018, pp. 167-192. Nel 1922 il marxista Lukács è ancora convinto che Dostoevskij ha rappresentato nel modo più coerente “un mondo dal quale è bandito tutto ciò che la società capitalista ha di meccanico e di inumano, di inanimato e di reificato, ma nel quale sono, pertanto, contenuti tutti i più profondi conflitti del nostro tempo” (G. Lukács, *La confessione di Stavrogin*, in “Giornale di Filosofia”, vol. 5, n. 1, 2023, p. 12).

tedeschi, che coinvolge anche i suoi maestri Georg Simmel e Max Weber²⁷. Il carattere combattuto del suo sviluppo si manifesta nel fatto che lavora contemporaneamente a una filosofia dell'arte e a uno studio su Dostoevskij di dimensioni storico-filosofiche che affronta tematiche politiche ma che resta nella forma del frammento²⁸. La visione di Lukács sul mondo politico di allora può essere desunta dal suo *Discussione sull'idealismo conservatore e progressista*, presentato al *Budapester Sonntagskreis* e pubblicato nel 1918²⁹. Al centro c'è il fenomeno dell'istituzione attraverso cui, secondo il pensatore ungherese, è possibile spiegare in modo plausibile essenza e rapporto di etica e politica. Lukács comincia differenziando agire etico e agire politico:

è appunto a proposito della nozione di istituzione che, per meglio distinguere la politica dall'etica, dobbiamo completare con qualche osservazione la relazione di Fogarasi. Per essenza, l'attività etica tende alla trasformazione interiore dell'uomo, alla massima corrispondenza dell'intenzione interiore delle azioni, che hanno come fine solo la giustizia in sé, alle norme dell'etica. Al contrario, l'attività politica mira alla creazione, al mantenimento o alla trasformazione di istituzioni.³⁰

Lukács vede il funzionamento di queste istituzioni in modo completamente realistico e in linea con il suo scetticismo verso le istituzioni, le quali,

per essenza, hanno una validità indipendente dalle intenzioni soggettive e la cui esistenza è relativamente indipendente dall'evoluzione delle trasformazioni soggettive degli uomini.³¹

Questo funzionamento delle istituzioni politiche, tuttavia, non induce Lukács a rinunciare al suo modo idealistico di intendere la politica, che sviluppa i contorni di un modello politico "progressivo" corrispondente all'idealismo etico:

nella misura in cui si orienta verso la politica, l'idealismo etico intende creare istituzioni che corrispondano il più possibile agli ideali etici, facendo sparire quelle che ne ostacolano la realizzazione. E poiché ogni politica poggiante sull'idealismo etico è in ogni momento cosciente che ciò che le è dato di realizzare è solo politica, ossia creazione di istituzioni destinate a favorire, positivamente o negativamente, tale progresso, non può illudersi di produrre ciò che è veramente essenziale nell'etica: il perfezionamento interiore dell'uomo, l'uomo etico, e si limita quindi a sgombrare il campo dagli ostacoli sul cammino del progresso.³²

Lukács chiarisce in modo inequivocabile che il suo modello implica una concezione strumentale della politica: "questa resa dei conti con la politica, per natura mero strumen-

27 Cfr. G. Lukács, *Die deutsche Intelligenz und der Krieg*, in *Werke*, Bd. I, 2, Aisthesis, Bielefeld 2018, pp. 764-769.

28 Cfr. Id., *Dostoevskij*, a cura di M. Cometa, SE, Milano 2000.

29 Id., *Discussione sull'idealismo conservatore e progressista*, in F. Cerutti et al., *Storia e coscienza di classe oggi*, Edizioni aut aut, Milano 1977, pp. 101-110.

30 Ivi, p. 105.

31 *Ibidem*.

32 Ivi, pp. 105-106.

to, non implica tuttavia in alcun modo una relatività, una sfiducia verso la *Realpolitik*³³, ma piuttosto apre prospettive di un durevole progresso:

al contrario, solo in questo modo è possibile scorgere e volgere, nell'evoluzione politica e sociale, un processo esterno mirante a far sì che le istituzioni così create servano esclusivamente al perfezionamento etico dell'uomo. La prima conseguenza che ne deriva è il carattere eterno del progresso, dal momento che ogni istituzione non può che approssimarsi alla fine, l'unico in grado di attingere realmente una trasformazione etica indipendente rispetto al progresso stesso. Inoltre, dal punto di vista dell'idealismo etico, nessuna istituzione (dalla proprietà alla nazione allo Stato) può avere valore in sé, ma solo nella misura in cui è al servizio di tale trasformazione.³⁴

Un'ultima citazione dal contributo di Lukács mostra la direzione del suo modo di concepire le istituzioni politiche dell'epoca, che egli intende contemporaneamente in termini di storia delle idee indicando i suoi principali "interlocutori"/autori di riferimento dell'epoca:

quando un'istituzione diventa fine in sé, decade dal piano della validità e diviene un mero essere, dal punto di vista dell'idealismo, allo stesso livello degli altri e in quanto tale indegno di alcun rispetto. (Fichte per primo ha espresso questa opinione, con una perfezione finora rimasta ineguagliata). L'affermazione di questa dipendenza della politica dalle norme etiche che la trascendono costituisce una risposta a Lajos Fülep che pone il problema dell'autonomia della politica. Contro di lui, devo insistere sul fatto che l'idealismo etico nega necessariamente l'autonomia della politica, che significherebbe l'attribuzione di un valore in sé a un semplice essere (lo Stato, la nazione), cosa che l'etica non può accettare. (In effetti, è facile constatare che ogni teoria che proclama l'autonomia della politica è in fin dei conti obbligata a rinunciare all'etica della validità e ad accettare una metafisica nella quale lo Stato o la nazione, in quanto essere supremo, svolge il ruolo della realtà più vera, come per esempio in Hegel).³⁵

Il modello di politica idealista ed etica delineato domina ancora l'ultimo contributo che Lukács scrisse prima di passare al comunismo, *Il bolscevismo come problema morale*, pubblicato alla fine del 1918³⁶. Solo con un certo ritardo l'idea della Rivoluzione d'Ottobre catalizza una nuova comprensione politica: dopo una fase di transizione fortemente connessa a riflessioni e impulsi etici, che trovano espressione in *Tattica ed etica* (1919)³⁷, Lukács sviluppa in *Storia e coscienza di classe* un modello politico che non è più esplicitamente idealista ed etico, ma che non si allinea nemmeno ai tradizionali schemi di azione politica rivolti alla creazione di istituzioni politiche. Delinea piuttosto un modello di pratica politica rivoluzionaria concepito nell'alveo della filosofia della praxis marxista e della sua evoluzione attraverso Rosa Luxemburg e Lenin.

33 Ivi, p. 106.

34 *Ibidem*.

35 Ivi, pp. 106-107. Sulla spesso sottovalutata distanza del primo Lukács da Hegel cfr. R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung*, cit., 113-130.

36 Id., *Il bolscevismo come problema morale*, in F. Cerutti et al., op. cit., pp. 111-118.

37 Si vedano H.-E. Schiller, *Augenblick der Entscheidung. Politische Moral und kommunistisches Ziel bei Lukács*, in R. Dannemann, G. Schäfer, H.-E. Schiller (Hgg.), *Staat und Revolution bei Georg Lukács*, Nomos, Baden-Baden 2023, pp. 217-232, e O. Negt, *Erfahrungsspuren. Eine autobiographische Denkreise*, Steidl, Göttingen 2019, pp. 335-336.

Per Lukács la marxiana critica dell'economia politica diventa la chiave per comprendere la società contemporanea. La critica dell'economia politica offre un'immagine comprensiva della totalità sociale come sistema di reificazione, risultato della produzione capitalistica di merci, la quale al contempo produce la sua negazione nella forma del proletariato. Nella sua esistenza come merce/forza lavoro il proletariato sperimenta le caratteristiche essenziali del modo di produzione capitalistico, cerca nelle pratiche rivoluzionarie che sorgono da esso una via d'uscita dalla propria impotenza e, riconoscendo la portata della rivolta necessaria, sviluppa la coscienza di classe, agisce in modo coerentemente rivoluzionario e toglie [*aufhebt*] il proprio esser-oggetto [*Objektsein*]³⁸.

Le riflessioni su Stato e politica diventano così il tentativo di spiegare il carattere peculiare della prassi rivoluzionaria del proletariato. Lukács chiarisce la sua differenza dall'agire politico borghese e dai suoi tipici caratteri. Sono almeno due le specificità dell'agire politico borghese: innanzitutto, è sempre ideologico e quindi i veri motivi (economici) dell'agire vengono velati religiosamente e/o orientati idealisticamente ai valori³⁹; in seconda istanza, l'agire politico borghese è fondamentalmente contemplativo⁴⁰ per il fatto che tutti gli attori devono alla fine adattarsi alle "leggi naturali" della produzione di merci, nonostante le iniziative individuali, la creatività e gli egoismi. Rispetto alla possibilità di plasmare il futuro, questo agire è non-libero⁴¹.

Soltanto il proletariato, in quanto negazione della legalità naturalistica dell'universo capitalistico può spezzare l'eteronomia capitalistica, se e in quanto, una volta acquisita la consapevolezza della propria condizione di classe, inizia e continua ad agire in modo rivoluzionario per un processo di progressiva autonomizzazione. La coscienza di classe proletaria e il suo correlato teorico, il materialismo storico, per Lukács non sono altro che l'autocoscienza della società borghese che rende trasparente l'irrazionalità di fondo del sistema e l'azione di classe non è che la negazione pratica di una società che si basa su "leggi naturali" disumanizzanti e reificate, le quali non resistono alle crisi.

In linea con la logica interpretativa della prassi proletaria, Lukács approva con entusiasmo i movimenti proletari di massa come scioperi (in particolare lo sciopero generale, che va oltre una politica di interessi a breve termine), in cui i lavoratori si emancipano spontaneamente dalla loro passività. Tra gli scritti politici del primo Lukács, non a caso, si trovano molti testi che simpatizzano con la teoria della spontaneità di Rosa Luxemburg⁴². Lukács vede criticamente il sistema della democrazia parlamentare-rappresentativa rispetto al sistema dei consigli; questi ultimi, emersi dopo la Rivoluzione d'Ottobre, sono visti come iniziative per stabilire nuove forme di vita solidali e autodeterminate. Riprende quindi motivi che, nelle note su Dostoevskij e nella conclusione della *Teoria del romanzo*, aveva immaginato come forme di comunità fraterne ideali

38 Per una precisa esposizione di questa interpretazione lukácsiana dell'analisi marxiana della forma merce cfr. R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung*, cit., pp. 29-59.

39 Ne è esempio eclatante l'attuale guerra in Ucraina.

40 Il termine "contemplativo" ha in Lukács un'accezione peggiorativa, per determinare "il carattere del comportamento soggettivo nel capitalismo, la perdita del carattere attivo e trasformativo della prassi umana attivata dai suoi stessi obiettivi" (R. Dannemann, *Das Moment des Utopischen beim frühen Lukács*, cit., p. 191, cfr. anche p. 192).

41 Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 112.

42 Cfr. il saggio, presente in *Storia e coscienza di classe, Rosa Luxemburg als Marxist* (ivi, pp. 39-56); Id., *Teoria del romanzo*, cit.

[I]l consiglio dei lavoratori è la forma con cui la coscienza della classe proletaria ha lottato incessantemente fin dal suo sorgere. La sua esistenza e il suo costante sviluppo dimostrano che il proletariato si trova già sulla soglia della propria coscienza e quindi sulla soglia della vittoria. Il consiglio dei lavoratori è quindi il superamento politico ed economico della reificazione capitalistica. Così come esso, nello stato successivo alla dittatura, supera la divisione borghese tra legislativo, esecutivo e giudiziario, così esso è già chiamato, oggi, a unire economia e politica nella vera unità dell'azione proletaria e, in tal modo, a conciliare la dicotomia dialettica tra interesse immediato e scopo finale.⁴³

Già in *Storia e coscienza di classe*, però, Lukács relativizza l'approvazione senza riserve dell'azione spontanea di cui avevano parlato Pannekoek, Roland-Horst e altri "radicali di sinistra" degli anni '20, sicuramente influenzato dal fallimento della rivoluzione nei Paesi dell'Europa occidentale ma senza abbandonare la "sua centrale tesi riguardo alla dialettica di spontaneità delle masse e organizzazione rivoluzionaria", così come "la sua valutazione fondamentale del significato dei consigli"⁴⁴. Lukács è impressionato profondamente dalla prassi rivoluzionaria bolscevica, per lui *Realpolitik* non è più un sacrilegio: cerca anzi un concetto forte di *Realpolitik* rivoluzionaria. A testimonianza di ciò è tanto il saggio *Considerazioni metodologiche sulla questione dell'organizzazione*⁴⁵, con cui non a caso si chiude *Storia e coscienza di classe*, quanto il ritratto di Lenin del 1924⁴⁶. Lukács scorge le ragioni della crisi ideologica e organizzativa del proletariato sviluppando un modo per comprenderle attraverso la teoria della reificazione. Sul piano politico, che ora interpreta come questione di successo o fallimento dell'organizzazione, ai consigli e ai movimenti di massa in via di sviluppo spontaneo affianca il partito leninista come secondo pilastro dell'azione rivoluzionaria. Come in altri casi, Lukács interpreta autonomamente il modello partitico di Lenin, sottolineando sempre le esigenze etiche dei membri del partito: pur affermandone l'indipendenza e la funzione di avanguardia non rinuncia al primo pilastro del suo modello, il movimento dei consigli. Il partito, secondo Lukács, non deve mai perdere il contatto con i movimenti di classe di massa e spontanei e deve garantire che i proletari (la classe) possano criticare le azioni del partito⁴⁷. Il difficile processo di de-reificazione, di superamento delle forme di vita sedimentate nella società di classe, dev'essere continuamente portato avanti dal partito. Solamente così è possibile evitare che l'avanguardia degeneri in apparato che ostacola l'autodeterminazione dei proletari. "Il partito comunista dev'essere la prima personificazione del regno della libertà. È qui che deve immediatamente regnare lo spirito della fraternità, della vera solidarietà, dell'abnegazione e della dedizione al sacrificio"⁴⁸.

Se l'interpretazione del leninismo proposta da Lukács è corretta, allora bisogna concludere che il Lukács degli anni '20 si attiene a un concetto enfatico di prassi politica che mira all'autonomia dei soggetti coinvolti. Egli non crede che le forme borghesi di democrazia come la democrazia rappresentativa abbiano l'ultima parola, ma anzi si affida a un

43 Id., *Klassenbewußtsein*, in: R. Dannemann, A. Honneth (Hrsgg.), *op. cit.*, p. 291.

44 J. Kammiller, *op. cit.*, p. 194.

45 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 363-418.

46 Id., *Lenin. Unità e coerenza del suo pensiero*, tr. it. di G.D. Neri, Einaudi, Torino 1970.

47 Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 353 ss.

48 Id., *La missione morale del Partito comunista*, in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, a cura di P. Manganaro, Laterza, Bari 1972, p. 102. Lukács sottolinea che, una volta che "il proletariato ha costituito il suo potere in forma istituzionale, tutto dipende poi dal fatto che lo spirito che vive in esso sia effettivamente lo spirito del comunismo, della nuova umanità che ora sta nascendo, e non invece soltanto una ripetizione in una nuova forma della vecchia società" (ivi, pp. 100-101).

modello a due pilastri della prassi proletaria, la quale eredita i suoi impulsi di critica delle istituzioni dal periodo pre-marxista. L'ex esteta ed etico idealista, trasformatosi negli anni '20 da teorico della filosofia della prassi in politico del Partito comunista ungherese, si immerge profondamente nelle coazioni della *Realpolitik* e nelle conseguenze del fallimento della rivoluzione mondiale a metà degli anni '20, senza però rinunciare alle sue intuizioni democratiche ed etiche. Il rapporto "dialettico", certo difficile, tra partito e classe o consigli operai non deve diventare un rapporto simile a quello tra popolo e leader negli Stati autoritari, di cui abbiamo parlato in precedenza.

3. Il testamento della democrazia consiliare di Lukács. Un appello per una sintesi di Rosa Luxemburg e Lenin, il modello a due pilastri della democrazia

Dopo il fallimento dell'idea di una rivoluzione mondiale, e con l'affermazione di Stalin come figura dominante del movimento comunista, Lukács smette di portare avanti il proprio modello di democrazia nel contesto della prassi rivoluzionaria del proletariato. Lukács affronta i crescenti problemi del Partito comunista ungherese in esilio elaborando le *Tesi di Blum* riguardanti il concetto di "dittatura del proletariato" democratica e cerca di rispondere all'impossibilità di una ristrutturazione puramente proletaria dell'Ungheria alla fine degli anni Venti e che può essere compreso come una prefigurazione della politica del fronte popolare dopo il 1935. Dopo il fallimento delle *Tesi di Blum*⁴⁹ diventa centrale la lotta antifascista, considerata da Lukács il comando più urgente del momento. Lukács non vuole né può intraprendere una discussione aperta e critica sulla perversione staliniana della dittatura del proletariato in dittatura sul proletariato: vive in URSS fino alla fine della seconda guerra mondiale, il che rende impossibile un confronto diretto, e, al pari di altri intellettuali di sinistra, evita di fornire armi intellettuali ai nemici dell'URSS, da Lukács considerata il principale avversario della barbarie fascista in quel momento. Tuttavia, le sue convinzioni politiche diventano chiare nei suoi scritti come *Tribuno del popolo o burocrate?*⁵⁰, nel suo scritto su Keller, che sottolinea la tradizione della democrazia diretta in Svizzera⁵¹, nel suo grande studio sul romanzo storico⁵² o – particolarmente importante – nel suo appello per la superiorità della democrazia rispetto alle autocrazie, che trova un seguito nei discorsi dopo il 1945⁵³. Non è un caso che Lukács si impegni nel movimento per la pace, il movimento di massa più importante nel dopoguerra. Né lo è il fatto che dopo il 1956 Lukács diventi un portavoce della rivolta ungherese e della critica di sinistra allo stalinismo.

Ci vogliono però più di dieci anni prima che Lukács riesca a esprimere in modo coerente la sua comprensione della democrazia. Ciò si verifica in occasione della soppressione della Primavera di Praga nel 1968. Lukács scrive il suo testamento politico, dal titolo *Socialismo*

49 Cfr. M. Mesterházi, *Die Blum-Thesen oder Leben und Ansichten von Genossen Lukács, dem Linksabweichler*, in R. Dannemann, G. Schäfer, H.-E. Schiller (Hrsgg.), *op. cit.*, pp. 269-288.

50 G. Lukács, *Tribuno del popolo o burocrate?*, in *Marxismo e critica letteraria*, a cura di C. Cases, Einaudi, Torino 1969, pp. 214-265.

51 Cfr. Id., *Gottfried Keller*, in *Realisti tedeschi del XIX secolo*, a cura di F. Codino, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 233-234.

52 Si veda il quarto capitolo di *Il romanzo storico*, a cura di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1965.

53 Id., *Aristokratische und demokratische Weltanschauung*, in R. Dannemann, A. Honneth (Hrsgg.), *op. cit.*, pp. 396-422; Id., *La lotta fra progresso e reazione nella cultura d'oggi*, in *Marxismo e politica culturale*, a cura di F. Codino, Einaudi, Torino 1968, pp. 87-114.

e democratizzazione. Se negli anni Venti aveva elaborato la sua comprensione dell'azione politica sul modello della prassi proletaria orientata alla rivoluzione della società mercantile, alla fine degli anni '60 si pone il compito di concepire un modello che corrisponda al periodo post-rivoluzionario, dopo la vittoria del movimento operaio, che trae le sue conclusioni teoriche e pratiche dagli errori dello stalinismo. Ancora una volta, Lukács sviluppa le sue idee partendo dalla critica della forma borghese di azione politica⁵⁴. Agli occhi di Lukács, della concezione politica borghese sono essenziali la preferenza per il parlamentarismo come forma di democrazia rappresentativa, che deriva normativamente dalla dichiarazione dei diritti umani formulata al tempo della Rivoluzione francese. Ruolo centrale è rivestito dalla garanzia di un'opinione pubblica libera, come requisito per la società aperta e pluralistica agognata. Contro l'immagine del capitalismo come "mondo libero", il marxista argomenta che la democrazia rappresentativa è solo una democrazia apparente. È – e ciò è cruciale per il tardo Lukács – non una democrazia del quotidiano, perché il mondo del lavoro capitalista non è affatto organizzato secondo principi democratici⁵⁵, ma corrisponde alla visione hobbesiana dell'uomo, secondo cui l'altro rappresenta un ostacolo per l'io (il *bourgeois*) che deve essere superato⁵⁶. Seguendo Marx, Lukács sottolinea che il principio di uguaglianza radicato nella società borghese è solo formale. L'ineguaglianza reale-quotidiana dei cittadini (*citoyens*) rende le idee di uguaglianza di fronte alla legge, di opinione pubblica libera e di pluralità di opportunità pure chimere e ideologismi. Per Lukács, le democrazie borghesi del suo tempo sono caratterizzate da una universalizzazione tendenziale dell'alienazione, da un'ideologia dell'assenza di ideologie, dalla negazione della persistenza dell'imperialismo e da una libertà apparente che si trasforma facilmente in autoritarismo-autocrazia quando emergono problemi interni che non sono più "normali", cioè non risolvibili attraverso le procedure della democrazia formale. Come esempio del suo tempo, Lukács menziona la dittatura militare in Grecia⁵⁷.

Nel suo contro-progetto, coerente con la logica di un socialismo democratico, Lukács fa innanzitutto riferimento alle esperienze dell'URSS dopo la Rivoluzione e la morte di Lenin⁵⁸. Egli intende rilanciare, nella tradizione di Lenin, gli impulsi democratici dei consigli della Rivoluzione d'Ottobre:

il nostro compito è ora di intercettare questa concezione leninista; faccio l'esempio dei sindacati: se arriviamo al punto in cui in ogni fabbrica, in ogni miniera, il sindacato ha il diritto e il dovere di agire in modo efficace in ogni questione in cui i lavoratori subiscono un torto materiale o morale, allora gli organi sindacali diventano organi a tutti gli effetti. E altrettanto il controllo degli acquirenti sui negozi, ecc., se da un lato diamo loro dei diritti effettivi e dall'altro sosteniamo realmente questa attività, può diventare

54 Id., *Sozialismus und Demokratisierung*, cit., pp. 11-33.

55 Sull'attualità di questo problema si veda A. Honneth, *Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit*, Suhrkamp, Berlin 2023.

56 Cfr. G. Lukács, *Sozialismus und Demokratisierung*, cit., p. 27. Il lato negativo delle democrazie borghesi è massimamente evidente nel loro comportamento neocoloniale-imperialista (cfr. *ibidem*).

57 Cfr. *ivi*, pp. 32-33.

58 Non c'è spazio qui per una discussione più dettagliata della critica di Lukács allo stalinismo. È però significativo che Lukács sottolinei la negazione da parte di Stalin dei sindacati indipendenti e il suo potenziamento dello Stato come apparato repressivo (cfr. *ivi*, pp. 55-64).

un movimento che non avrà la forza estasiante dei consigli operai del 1917, ma che può portare a una reale trasformazione dell'intera vita.⁵⁹

Nella società del socialismo reale, per Lukács, si è raggiunto un presupposto decisivo per una vera democrazia: con l'abolizione del modo di produzione capitalistico nasce qualcosa di qualitativamente nuovo: "quel che è essenzialmente nuovo per lo sviluppo dell'umanità è il fatto che il movimento dell'economia è ora uniformemente regolato in termini teleologici; la teleologia diventa la 'categoria centrale determinante' dello sviluppo sociale"⁶⁰.

Con l'eliminazione delle leggi naturali della società si apre la possibilità di diventare autonomi nel socialismo, ma non più di questo. Uno dei pilastri del modello di democrazia del tardo Lukács è quindi definito: l'esistenza di uno "Stato operaio". L'obiettivo perseguito di democratizzazione e, in conclusione, del "regno della libertà", non si realizza automaticamente, né è imposto dall'alto (sebbene si tratti di uno "Stato operaio"). Le persone sono state educate o costrette a forme di comportamento passive nel socialismo autoritario-autocratico stalinista e post-stalinista. Questa passività e questo mutismo quasi ubiqui, che ricordano il comportamento "contemplativo" delle persone nel capitalismo, devono essere spezzati. Ed è qui che entra in gioco la democrazia dei consigli, la cui realizzazione è stata lasciata appassire da Stalin in seguito alla morte di Lenin, come secondo e indispensabile pilastro della democrazia socialista. Come mostrano i suoi esempi, Lukács immagina i consigli come associazioni spontanee in cui i partecipanti esprimono pubblicamente i propri interessi e bisogni, agendo di conseguenza. Nella intervista su "Der Spiegel" del 1970 Lukács cita un esempio di politica culturale al tempo della Repubblica dei consigli:

Nel 1919 abbiamo avuto nel campo della cultura un successo molto più grande che nella maggioranza degli altri commissariati popolari. Adottammo una linea totalmente democratica, in cui i pochi comunisti a favore di una riforma culturale si unirono con alcuni movimenti culturali borghesi già esistenti. Abbiamo, alla testa di ogni organizzazione artistica, un cosiddetto direttorio composto da persone interessate. Il direttorio musicale, per esempio, sorse con Bartók, Kodály e Donhanyi, non aveva nessun comunista tra di loro. E, nel frattempo, Bartók ha riformato la vita musicale ungherese come nessuno di noi comunisti sarebbe riuscito a fare.⁶¹

Tra Rosa Luxemburg e Lenin, Lukács non vede opposizioni insormontabili. Con il suo modello a due pilastri Lukács mira a un *tertium datur* rispetto alla democrazia borghese e al socialismo autoritario, modello che deve essere costantemente costruito e riprodotto in un processo di democratizzazione permanente. Solo quando le persone si abituano ad agire quotidianamente in modo autonomo e "liberi dall'alienazione" e iniziando in misura sempre maggiore a percepire "la connessione tra interessi quotidiani

59 Id., "Das Räteystem ist unvermeidlich". Georg Lukács im Gespräch mit Dieter Brumm und Fritjof Meyer, in R. Dannemann, A. Honneth (Hrsgg.), *op. cit.*, p. 498. È caratteristico dell'ultimo Lukács l'utilizzo di esempi "semplici" e quotidiani per illustrare questo aspetto.

60 Id., *Sozialismus und Demokratisierung*, cit., p. 44.

61 Id., *Il sistema dei Soviet è inevitabile*, in Lukács parla, a cura di A. Infranca, Punto Rosso, Milano 2019, p. 164. Traduzione modificata. L'esempio politico-culturale mostra il convincimento di Lukács che la lotta economica e quella culturale debbano essere condotte di pari passo.

immediati e grandi questioni che li riguardano”⁶², solamente allora nasce una cultura dell’agire politico autonomo che cambia anche la struttura dello Stato socialista, rendendolo in ultima analisi superfluo.

4. Lukács e il modello a due pilastri della democrazia proletaria/socialista

la vera democrazia [...] non è tuttavia una libertà formale, ma un’attività, intimamente coerente e solidale, dei membri di una volontà complessiva.⁶³

L’immagine di Lukács dell’azione politica negli anni Venti ha come premessa l’idea che il presente non sia un momento qualsiasi nel *continuum* della storia, ma anzi una costellazione inedita: il punto della storia in cui, a seguito dell’emergere di un mondo capitalistico completamente unificato, bisogna decidere tra salvezza o barbarie, redenzione o reificazione irreversibile. Perciò la prassi politica al livello del presente dev’essere una prassi radicale, senza compromessi, una prassi rivoluzionaria. Con Marx, Luxemburg e Lenin, Lukács condivide la fede nella missione rivoluzionaria del proletariato. Solo un soggetto collettivo può opporsi alla dinamica barbarica di reificazione propria del capitalismo; le campagne di sensibilizzazione pubblica, pur animate da buone intenzioni, così come le forme di azione individuale o di gruppo improntate alla civiltà, sono invece tentativi impotenti di ribellione che non modificano in alcun modo il contesto di disgrazia di un sistema dotato di estrema capacità di integrazione.

Lukács vede nella teoria del partito di Lenin – e con ciò si allontana dal suo iniziale sindacalismo dai toni luxemburghiani – il mezzo per rivoluzionare la classe lavoratrice incline alla sottomissione e all’adattamento in un’epoca in cui sembra che la rivoluzione sia imminente. Il partito di avanguardia di Lenin diventa per Lukács un’utopia di de-reificazione, l’idea dell’organizzazione di una dottrina e di una vita di autodeterminazione e autorealizzazione. Il partito di Lenin viene immaginato da Lukács come forma di organizzazione che gestisce l’atto violento della rivoluzione nella misura in cui si oppone al tipo (descritto da Max Weber) delle organizzazioni formali-razionali. Il Partito comunista deve essere una “comunità” in cui la separazione tra diritti e doveri svanisce. Non ci devono essere più fisse statuizioni di ruoli tra “leader” e base, il lavoro di partito deve eliminare tutte le forme reificate di “divisione meccanizzata del lavoro” – in questo contesto, il ricambio continuo della leadership svolge un ruolo centrale – e la “scomposizione” dell’essere umano in attivista politico e individuo privato deve essere soppressa. Tutte le conseguenze drammatiche della socializzazione in un ambiente dominato dall’economia monetaria devono essere gradualmente eliminate attraverso l’impegno volontario e continuo del singolo lavoratore nella “community” dei comunisti. I caratteri autoritari iniziano ad alzare la testa; il comportamento soggettivo, da evento passionale ricettivo-contemplativo, diventa una forma di autentica *vita activa*. Si vive una nuova forma di etica della responsabilità connessa alla realtà. Il fatto che un partito comunista di tal sorta sia compatibile con i consigli dei lavoratori è plausibile, ma Lukács è consapevole che a causa della sua pretesa di avanguardia sorge il pericolo che

62 Id., *Sozialismus und Demokratisierung*, cit., p. 75.

63 Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 416-417. L’idea di una “volontà generale”, che ricorda Rousseau, non va interpretata come negazione dell’individuo, ma come concentrazione di tutti i proletari nell’abolire la società capitalista, cristallizzata dalle esigenze del processo rivoluzionario.

il partito si autonomizzi in partito d'élite, il rischio del ritorno alla "separazione tra capi attivi e massa passiva"⁶⁴, che dev'essere scongiurato. Ad esempio, attraverso una critica, accolta esplicitamente da Lukács, da parte di chi non è membro del partito nei confronti delle misure adottate dal partito (o dalla sua dirigenza)⁶⁵.

Non c'è dubbio che l'idea di Lukács di una prassi rivoluzionaria, plasmata dai due pilastri – un Partito comunista esplicitamente leninista e implicitamente lukácsiano-moralizzante e un sistema di consigli complessivo – non abbia superato incolume la prova della realtà storica. È inutile soffermarci sul fatto che i partiti socialisti e comunisti nel "secolo breve" [*Zeitalter der Extreme*]⁶⁶ si siano raramente attenuti al modello e, a partire da Stalin, i consigli abbiano smesso di avere un ruolo significativo in Russia. Tuttavia Lukács non ha abbandonato il motivo del suo concetto di democrazia nemmeno durante gli anni dello stalinismo. Nella sua critica ai sistemi autocratici, che per lungo tempo si è manifestata come "lotta [*Partisanenkampf*]" contro il dogmatismo"⁶⁷, è evidente il suo sostegno a forme di democrazia partecipativa autentica. Non sorprendono quindi le sue parole del 1956: "il completo espandersi della democrazia è rafforzamento e non liquidazione della dittatura del proletariato"⁶⁸.

Se Lukács aveva cercato di rafforzare il concetto di "dittatura democratica del proletariato" negli anni successivi al 1945, i movimenti di protesta anticapitalisti intorno al 1968 hanno permesso a Lukács di riconnettersi ai suoi convincimenti precedenti, al suo modello a due pilastri degli anni '20⁶⁹. Nel socialismo della democrazia dei consigli Lukács vede una forma più promettente di democratizzazione reale rispetto alle democrazie borghesi, le cui debolezze, anche per il tardo Lukács, sono evidenti. Nel suo ultimo intervento filosofico, *Prolegomeni alla ontologia dell'essere sociale*, Lukács riformula la sua diagnosi secondo cui le società capitalistiche non sono un terreno fertile per lo sviluppo democratico:

I legislatori rivoluzionari della grande svolta che si verifica alla fine del XVIII secolo agirono perciò – contraddicendo i propri ideali teorici generali ma in concordanza con l'essere sociale del capitalismo – in maniera ontologicamente coerente quando nelle loro costituzioni subordinarono il rappresentante idealistico della genericità, il *citoyen*, al *bourgeois* che invece rappresentava il materialismo di questa società. Un apprezzamento del peso ontologico che dominerà l'intero sviluppo capitalistico anche più tardi. Quanto più energicamente avanzava la produzione, tanto più il *citoyen* e il suo idealismo divenivano componenti subordinate del dominio materiale e universale del capitale. Naturalmente tutto ciò non si svolge senza lotte di frazione. La concorrenza, però, tra liberalismo

64 Ivi, p. 416.

65 *Ibidem*.

66 Cfr. E. Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Michael Joseph, London 1994; in Italia il titolo del volume è tradotto semplicemente *Il secolo breve. 1914-1991*, ma in tedesco è *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts* [n.d.T.].

67 G. Lukács, *La mia via al marxismo*, in *Marxismo e politica culturale*, cit., p. 26.

68 Id., *La lotta fra progresso e reazione nella cultura d'oggi*, cit., p. 112.

69 I contributi tardi del filosofo, impegnato a lavorare alle sue principali opere sistematiche, non raggiungono la concretezza e l'intensità degli scritti degli anni '20, in cui era un "politico di punta del Partito comunista ungherese" (cfr. K. Lauschke, "Die Gegenwart als Werden erfassen" – *Inhalt, politischer Kontext und Rezeption von Georg Lukács' "Geschichte und Klassenbewusstsein"*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2023, pp. 200-381). Nella sua analisi della teoria politica del "giovane" Lukács, Lauschke sottolinea con più chiarezza di Kammler la sua capacità di "analizzare le condizioni sociali concrete" (ivi, p. 202).

(riconoscimento e affermazione di questa supremazia materiale) e democrazia (tentativo di rimanere collegati con le tradizioni delle grandi rivoluzioni) non poteva che terminare – in conformità allo sviluppo economico dell'essere capitalistico – con la vittoria del primo, con la trasformazione di tutte le riforme un tempo intese come antifeudali (suffragio universale, libertà di stampa, ecc.) in strumenti dell'illimitato dominio del capitale.⁷⁰

L'incapacità della società borghese di democratizzare la vita quotidiana e lavorativa e di superare la divisione dell'uomo in *bourgeois* non-democratico e *citoyen* impegnato nei valori della Rivoluzione francese e nei diritti umani rende la trasformazione socialista una *conditio sine qua non* per una vera democratizzazione. Un socialismo autocratico non è tuttavia una soluzione al problema della democrazia; anzi, come sottolinea il Lukács critico dello stalinismo, esso ha portato a una nuova forma di barbarie⁷¹ e al discredito del socialismo. L'interesse suscitato dai tentativi di democratizzazione degli Stati in cui vigea il socialismo reale nell'era successiva a Stalin, ad esempio Ungheria e Cecoslovacchia, ha rafforzato la convinzione di Lukács: “soltanto la società socialista possiede – potenzialmente – la seducente magia di diventare umana”⁷².

5. Attualità

Il pensiero politico di Lukács, incentrato sulla concretezza e sulla storicità, a cui abbiamo fatto cenno all'inizio, non permette una semplice trasposizione ai giorni nostri. Lukács ha sviluppato le sue idee sullo Stato e sulla rivoluzione alla luce degli anni successivi alla Rivoluzione d'Ottobre, del periodo del fascismo, della guerra fredda e, infine, del confronto con lo stalinismo e del movimento di protesta del '68. Non c'è dubbio che avrebbe considerato essenziale una modifica delle sue concezioni per adattarle alle condizioni del XXI secolo, ma avrebbe insistito su una serie di elementi essenziali della sua teoria politica⁷³. Tra essi rientrano i *Leitmotive* che abbiamo illustrato fin qui: la democrazia come processo permanente di democratizzazione, l'impulso anti-istituzionale, l'orientamento alla prassi dei movimenti di protesta, la necessità di una critica fondamentale al capitalismo, la preferenza per un concetto a due pilastri dell'agire politico.

Cosa possiamo fare, nel nostro tempo del “tramonto della democrazia”⁷⁴, con questi *Leitmotive*? Senza pretesa di una giustificazione esaustiva, vorrei fornire alcuni suggerimenti per possibili adattamenti ai giorni nostri. La crisi attuale della democrazia si manifesta anche nell'allontanamento dalla politica da parte di ampie fasce di popolazione, che si esprime nell'ampio numero dei non-votanti. La democrazia borghese formale non viene percepita come garanzia di partecipazione nel senso di un coinvolgimento nei pro-

70 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, a cura A. Scarponi, Guerini e Associati, Milano 1990, p. 248.

71 Cfr. Id., *Solschenizyn*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1970.

72 Cfr. Id., *Sozialismus und Demokratisierung*, cit., p. 123.

73 Sulla continuità del pensiero di Lukács che resta basato, nonostante i cambiamenti, sulla teoria della reificazione si veda R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung*, cit., e M.J. Smetona, *Recovering the Later Georg Lukács: A Study on the Unity of His Thought*, MIT Press, Cambridge 2023.

74 V. Selk, *Demokratiedämmerung. Eine Kritik der Demokratietheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2023. Sulla condizione della democrazia odierna si veda C. Lotz, *Lukács und die gegenwärtigen Krisentendenzen in Westlichen Demokratien*, in R. Dannemann, G. Schäfer, H.-E. Schiller (Hrsgg.), *op. cit.*, pp. 109-128.

cessi di decisione politica, nonostante le garanzie costituzionali e istituzionali esistenti in molti Paesi occidentali. Non si osserva un progresso nelle strutture democratiche, ma piuttosto una involuzione della democrazia⁷⁵. L'idea di Lukács di una democratizzazione permanente, intesa come partecipazione da praticare costantemente in tutti gli ambiti della vita quotidiana, acquista rilevanza teorica e pratico-politica. Non è antiquata nemmeno la visione di Lukács secondo cui, per una vera democrazia, è indispensabile la partecipazione politica attiva di tutti i soggetti coinvolti, la cui apatia politica è il risultato di esperienze di impotenza in una società che produce e riproduce effetti di reificazione. Pertanto, il compito di una politica di sinistra è quello di mostrare la necessità di connettere la critica, non di rado culturalista, dei fenomeni post-democratici con una critica del capitalismo, se si vogliono combattere efficacemente le cause di quegli effetti. La moltitudine dei movimenti di protesta attuali testimonia l'aumento di insoddisfazione nei confronti delle pratiche consolidate delle democrazie occidentali. Si deve imparare da questi movimenti minoritari e/o di massa, spesso spontanei, accompagnandoli con solidarietà. In linea con il modello a due pilastri, però, una politica di sinistra nell'epoca contemporanea deve mettere in guardia questi movimenti dai rischi di un attivismo impulsivo e dall'imbrigliamento borghese-liberale.

[tr. it. di Giovanni Andreozzi]

75 Non sono solo gli scienziati politici critici a diagnosticare che, oltre alla produzione di vuoti di partecipazione sociale, i pilastri di una prassi politica orientata al bene comune e quindi legittima vengono gravemente minati. In Germania, ad esempio, la *Ampelkoalition* ha cercato di rispondere al diffuso disagio per la condizione della democrazia con il progetto di un consiglio dei cittadini; un primo consiglio sarà dedicato al tema dell'alimentazione (cfr. <https://www.faz.net/agenturmeldungen/dpa/erster-buergerrat-zur-ernaehrung-zusammensetzung-steht-fest-19051050.html>). Pur mirando alla democratizzazione, il progetto non corrisponde alle idee di Lukács, ben più ampie, ma indica che la tradizione della democrazia consiliare è ancora rilevante. [L'*Ampelkoalition* ("Coalizione semaforo") designa un governo di coalizione composto da Partito Socialdemocratico (SPD), Partito Liberale Democratico (FDP) e Verdi, n.d.T.]

DOCUMENTI

INTERVISTA A CHANTAL JACQUET

MARGHERITA BOVO, GIULIA MUCCIOLI, ELIA PUPIL, PAOLA SANTORO

Presentazione

Chantal Jaquet è studiosa di storia della filosofia moderna ed è stata docente presso l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. La sua ricerca si concentra sulla filosofia del XVII secolo, sul rapporto mente/corpo, sulla filosofia dell'odorato, sulla *potentia agendi* e sulla questione del determinismo in Spinoza. In particolare, sul rapporto mente/corpo, all'interno del testo *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions passions chez Spinoza* (PUF, Paris 2004, tr. it. di R. Carbone, *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2013) Jaquet ha decostruito il paradigma del *parallelismo tra mente e corpo*, accettando la sua utilità nel momento in cui va a descrivere la questione della non-inerenza dei modi. D'altra parte, l'autrice ha notato la difficoltà nell'uso del termine "parallelismo" per render conto al discente dell'unità dell'essere: questa criticità è divenuta il movente per rivalutare il termine *aequalis* al fine di sottolineare l'eguaglianza tra *potenza di pensare* e *potenza d'agire*. Ha inoltre coniato il termine "transclasse" a partire dalla teoria della riproduzione sociale di Pierre Bourdieu, analizzando il fatto sociologico nell'opera *Les transclasses ou la non-reproduction* (PUF, Paris 2014, tr. it. di G. Majer Gatti, La Città del Sole, Napoli 2023), partendo dall'analisi della letteratura francese contemporanea. Ha fondato la rivista "Philonsorbonne", la rivista dell'École doctorale de philosophie che ha diretto dal 2006 al 2016. Segnaliamo inoltre la gestione insieme a Pascal Sévérac e Ariel Suhamy del *Séminaire international de recherche sur Spinoza en Sorbonne*.

Tra le sue pubblicazioni ricordiamo, oltre a quelle già menzionate, *Philosophie de l'odorat* (PUF, 2010, tr. it. di R. Carbone, *Filosofia dell'odorato*, ETS, Pisa 2018); *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps durée et éternité chez Spinoza* (Classiques Garnier, Paris 2014); *Spinoza à l'œuvre* (Éditions de la Sorbonne, Paris 2017); *La fabrique des transclasses* (con G. Bras, PUF, Paris 2018); *Juste en passant* (PUF, Paris 2021); *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza* (Éditions de la Sorbonne, Paris 2022).

Intervista¹

Intervista sul libro: *Les transclasses ou la non-reproduction*, PUF, Paris 2014, in occasione della sua traduzione in italiano *I transclasse, o la non riproduzione* (2023) apparsa per i tipi de La Città del Sole.

Paola Santoro²: Nel 2014 ha presentato due termini: quello di “transclasse” e quello di “non riproduzione”. Ha affermato di essersi basata sul modello della “trasgressione” e sul concetto di “transizione” (facendo riferimento alla formazione linguistica di “transessuale”), nell’ottica di un’idea di trasformazione. Da dove è nata l’esigenza di coniare i nuovi termini, considerando poi che in essi vi può essere letto *anche* un nesso virtuale tra il concetto di “transclasse” e quello di “transgender”?

Chantal Jaquet: Innanzitutto, la ringrazio per l’invito e per questa domanda che mi porta al cuore del problema: perché creare nuovi termini e concetti? L’esigenza è stata quella di definire nel modo più preciso possibile coloro che cambiano classe sociale, sia che si tratti di figli di operai o impiegati che transitano verso la classe media e la borghesia, sia che si tratti di coloro che vengono dal mondo borghese e che transitano verso il contesto degli operai e degli impiegati. La mia intenzione era quella di coniare un termine per indicare proprio il *movimento del passaggio* da una classe all’altra, che questo avvenga dalla classe dominante a quella subalterna o viceversa, senza alcun pregiudizio che infici l’analisi del fenomeno. Avevo quindi la necessità di un termine neutro, inesistente nell’eredità lessicale romanza, poiché sia che si parli di transfuga di classe [*transfuge de classe*], nel caso in cui la persona *fugga*, sia che si parli di ascesa o discesa nell’ottica metaforica dell’ascensore sociale, c’è sempre un giudizio in merito. Quindi, il neologismo non è nato dal nulla, e lei ha ragione a sottolineare una *parentela* o una filiazione con il termine “transgender”: tale questione si iscrive più in generale in tutte le pratiche di passaggio di classe, di *passing* (anche se il termine ha un’accezione negativa nella lingua inglese). Negli Stati Uniti, agli inizi, il *passing* designava la pratica, adottata da persone nere con pelle chiara, di *farsi passare per bianche* ed essere considerate tali. Questa pratica si designa come una forma di trasgressione della *color line*, passando per ciò che non si è. In seguito, il termine *passing* si è esteso a tutte le forme di trasgressione dell’identità assegnata, sia che si tratti di persone omosessuali che *passano* per eterosessuali, sia che si tratti di coloro che non si sentono a proprio agio nel corpo di nascita e vogliono cambiare genere (all’inizio si parlava di sesso, poi di genere, dato che non è necessario cambiare fisicamente il “sesso” biologico per cambiare il genere). La pratica del *passing* individuata in tale contesto consiste nel *trasgredire l’identità socialmente costruita* come maschile o femminile tramite questo passaggio. Tra i termini “transizione” e “transclasse” c’è quindi una parentela. Questa non è soltanto relativa a un’esperienza di passaggio, ma anche a una parentela che si fa, nuovamente, *lavoro sull’identità*. In ogni caso, sia che si tratti del *passing* iniziale di una persona nera che

1 Si ringraziano le associazioni Melainsana e Alliance Française per il supporto nella traduzione.

2 Paola Pia Santoro studia Filosofia all’Università di Bologna. I suoi interessi si concentrano sulla filosofia politica, principalmente di Baruch Spinoza, Louis Althusser e del pensiero femminista, con particolare attenzione alla lettura del femminismo marxista di Silvia Federici. Attualmente si dedica allo studio del lavoro riproduttivo ed è membro del centro di ricerca spinoziano “Sive Natura”.

passa per bianca, sia che si tratti di una persona omosessuale che passa per eterosessuale, l'identità iniziale viene decostruita al fine di adottarne un'altra. Allo stesso tempo, c'è necessariamente qualcosa – come una sorta di fluttuazione, di decostruzione e di ricostruzione, una *messa in moto dell'identità* – che non ci porta più a pensare all'identità in modo fisso, immutabile, come un'essenza definita per sempre. Questo ci mostra tutte le nostre costruzioni sociali e dimostra che ciò che crediamo essere veramente nostro è in realtà solo un'identità presa in prestito: la razzializzazione, l'assegnazione a un tipo di sessualità o a una classe, non ci definiscono mai interamente. Tali fenomeni sono spesso conseguenza di una proiezione di uno sguardo esteriore, di una terza persona che vuole farsi neutra. D'altra parte, aver riconosciuto questo passaggio, questa *messa in moto*, implica il rifiuto di considerarci rinchiusi in una determinazione assoluta che si è trasformata in un'essenza generale. Quando si tratta di categorizzare la classe sociale, noi possiamo dire di essere nati in un determinato ambiente, ma non possiamo fare della nostra stessa nascita una nostra responsabilità individuale. Noi non siamo responsabili di essere nati in un ambiente borghese o operaio. La nostra identità è qualcosa che può sembrare del tutto contingente, la casualità della nascita ci ha collocati in questa o in quella famiglia, in questo o in quell'ambiente, e possiamo dire, in un certo senso: *non siamo noi, non possiamo mai smettere di definirci e ridefinirci*.

Giulia Muccioli³: Come possiamo spiegare la singolarità delle traiettorie dei transclasse senza cadere, da un lato, in un determinismo sociale che porrebbe una causa univoca al cambiamento delle condizioni di vita e dall'altro nella narrativa del libero arbitrio che enfatizza il concetto di “merito” e la figura del *self-made man*?

C.J.: In effetti, le traiettorie dei transclasse, come tutte le traiettorie singolari, vengono spiegate utilizzando due grandi concetti opposti che ne fanno da moventi: si arriva a pensare o che le traiettorie stesse siano il risultato di una scelta di libero arbitrio – con i relativi sensi di colpa e responsabilità che ciò può comportare – o che siano il frutto del determinismo sociale. La mia posizione è stata quindi quella di criticare entrambi gli approcci all'identificazione del movente delle traiettorie singolari: si tratta di dimostrare che la singolare traiettoria di una persona “transclasse” non è il risultato del libero arbitrio, ovvero di un'auto-fabbricazione al di fuori del contesto sociale e familiare, dell'orientamento sessuale, del genere e della religione. Quindi il libero arbitrio è in realtà un'illusione, come ha sottolineato Spinoza, che deriva dal fatto che siamo consapevoli dei nostri desideri ma inconsapevoli delle *cause* che li determinano. La possibilità di scelta tra i diversi tipi di vita si offre principalmente a chi è già inserito in una classe di origine avvantaggiata; invece, in una classe in cui non si hanno mezzi materiali, non si ha cultura, non si considera alcun libero arbitrio o scelta, si ha l'impressione che tutto sia già tracciato in anticipo. Se critico il libero arbitrio non è perché voglio pensare al determinismo come a una predestinazione: molto spesso, quando parliamo di determinismo sociale, intendiamo un'esistenza già definita in anticipo, dove tutto è scritto e si gioca in anticipo, confondendo il *determinismo* con il *fatalismo*. Tutto è determinato, ma bisogna distinguere tra un determinismo *esterno* – che si esercita su di noi come

3 Giulia Muccioli studia Filosofia all'Université Paris 8, dopo essersi laureata all'Università di Bologna con la tesi *La produttività sociale del desiderio: usi femministi dell'Anti-Edipo*. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulle critiche femministe e post-coloniali del post-strutturalismo francese.

una costrizione – e il modo in cui assumiamo queste condizioni, cioè il modo in cui ci determiniamo essenzialmente, nell’articolazione plurima delle relazioni di un determinismo *interno*, che è espressione di una libera necessità, di una causazione interna che è la nostra massima potenza d’agire⁴. Ovviamente dobbiamo conoscere le cause esterne che pesano sulle nostre traiettorie, ma questo non significa che queste cause si esercitino su di noi in modo meccanico, come se fossimo giocattoli passivi. Abbiamo il potere di agire in una situazione, siamo in grado di determinarci con gli altri, contro di loro o con loro, prendendo il controllo della nostra traiettoria. Non agiamo mai senza una ragione: ci sono effettivamente delle ragioni che ci spingono ad agire e il vero problema è sapere se queste sono buone, se ci esprimono o se sono interiorizzate in modo forzato. In questo senso, le traiettorie singolari sono sempre il risultato della congiunzione di una causalità esterna e di una causalità interna attraverso la quale affermiamo la nostra libertà. Quindi, non c’è né fatalismo né libero arbitrio.

Margherita Bovo⁵: Dato che ha parlato di “complessione” (*complexion*) e vista la teoria delle tre eredità che lei desume dalla ricerca di Bourdieu⁶, è possibile pensare alla transclasse come luogo dinamico dove si incontrano differenti eredità tra loro eterogenee ed emergono nuove e possibili forme di vita che vanno a regolare l’interazione ambientale dei soggetti con la società?

C.J.: Le traiettorie dei transclasse sembrano effettivamente nuove, sembrano inventare nuovi modi di vita, ma queste invenzioni non possono essere *ex nihilo*. Che si tratti di un’eredità economica o culturale – il livello linguistico, i titoli di studio, l’apertura al mondo attraverso viaggi, le visite ai musei – o anche di un’eredità sociale, tutto questo pesa necessariamente sulle nostre traiettorie. Quindi, quando parlo di “complessione” è proprio per capire come tessiamo, dato che la complessione rimanda all’idea della trama relazionale di un tessuto, e come definiamo la nostra esistenza attraverso i fili che ci legano agli altri, che sono fili storici. In altri termini, “complessione” rinvia al modo in cui facciamo funzionare le nostre eredità, ovvero il modo in cui, attraverso la nostra situazione di ricchezza o povertà, attraverso la nostra situazione di ignoranza o di grande cultura, attraverso la nostra rete di relazioni e il potere che le permea, cerchiamo di organizzare al meglio la nostra esistenza. Nella complessione c’è sia il peso dell’eredità delle condizioni iniziali sia il modo in cui le ridefiniamo con il nostro potere di agire senza poterle eliminare, alla luce dei *percorsi di transclasse*. C’è una sorta di dinamica in cui entra in gioco la *questione dell’eredità*: ad esempio, coloro che chiamiamo “eredi” (coloro che vanno da una classe subalterna a una classe superiore) non sono necessariamente condannati a vivere per sempre entro i confini della borghesia. A causa dell’incontro con l’alterità e l’ingiustizia del mondo, ci può essere un desiderio di giustizia, di rottura con questa ricchezza, con questa cultura dell’interesse personale, con questa preoccupazione di distinzione, con questo desiderio di guardare dall’alto in basso le classi inferiori per

4 Cfr. C. Jaquet, *Les expression de la puissance d’agir chez Spinoza*, cit.

5 Margherita Bovo è iscritta al Corso di laurea magistrale in Scienze filosofiche presso l’Università di Bologna. Nel 2023 ha conseguito la laurea triennale nel medesimo ateneo, con una tesi in storia della filosofia moderna intitolata *Una storia laica. Voltaire e la religione, tra contingenza e progresso*. I suoi principali interessi vertono sull’Illuminismo, la storia dell’ateismo e la storia della scienza.

6 Cfr. P. Bourdieu, *La riproduzione*, Guaraldi, Rimini 1972 (1970).

sfuggire a questo mondo, che è anche soffocante perché *il mondo degli eredi comporta una forma di trasmissione dell'eredità*. Una formazione sociale può essere soffocante: per esempio, se sei omosessuale in un ambiente borghese e cattolico, non c'è altro modo di esistere che trasferirti in un ambiente più aperto, come un ambiente artistico, o, se sei migrante, andare all'estero per poter esistere, per avere il diritto di essere riconosciuto e ricordato per come sei, piuttosto che subire il tipo di coercizione permanente in cui devi nasconderti. Senza una via d'uscita, una ragazza in un contesto difficile e privo di sbocchi che la valorizzino dovrà subire dal suo ambiente d'origine una reclusione, una condizione che le darà già una vita tutta tracciata in anticipo. Lei cercherà di affermare il proprio percorso affidandosi alle amicizie, alle relazioni amorose o magari alle istituzioni che potrebbero darle borse di studio per non riprodurre il destino di sua madre o quello delle ragazze intorno a lei. Questo indica che vi è una *duplice riproduzione* all'interno di una classe: *la riproduzione dell'ambiente sociale* e *la riproduzione attraverso la nascita di figli*, nella ripetizione all'infinito dello stesso tipo di esistenza.

Elia Pupil⁷: Nel suo libro si parla dell'eredità come costruito che si mantiene da una classe all'altra, nella fattispecie, dalla classe bassa di origine a quella alta; è possibile l'esistenza di un'eredità di ritorno verso la classe di origine, che vada a modificare l'*habitus* degli aggregati sociali e, istituzionalizzandone di nuovi, possa superare le istanze di promozione della sola mobilità sociale a favore di nuovi modelli organizzativi? Abbiamo in mente nuovi modelli di azionariato sociale territorialmente distribuito, come quello proposto dal caso GKN qui in Italia. Nella fattispecie, si parla di un vero e proprio esperimento sociale sviluppatosi a Campi Bisenzio, nato da una vertenza sindacale destinata a contrastare il licenziamento in tronco dell'intero organico aziendale e articolata nel progetto di fabbrica territorialmente integrata portato avanti dal Collettivo di Fabbrica, finalizzato alla riqualificazione dell'intera produzione dello stabilimento, prima focalizzato sulla produzione di semiassi per automobili e autocarri, ora diventata SOMS. Questo progetto ha portato a un'interessante convergenza delle lotte, e ha visto in soluzioni come il Patto dell'Appennino un inedito fronte comune tra lotta sindacale, ambientale e studentesca.

C.J.: L'eredità può essere accettata o rifiutata, nel senso che questa spesso rappresenta un peso di cui forse vorremmo liberarci perché è soffocante: va notato che è nella natura di tutti gli individui definirsi sia attraverso la *ripetizione*, il mimetismo, che attraverso la *differenza*. In altre parole, anche quando imitiamo il modello familiare o il modello sociale, *l'imitazione non è mai pura riproduzione*. La copia non è mai il modello: anche quando un bambino imita i genitori, li imita con il proprio corpo, con il proprio *ingenium*. Rispetto al portato ereditario vi è sempre un piccolo sfasamento individuale, una distanza tra le codificazioni del contesto di nascita e la propria identità, con le proprie personali manipolazioni di questo lascito. Questa distanza può essere maggiore o minore a seconda dell'aspirazione che possiamo avere, del posto che ci viene dato. È questo lavoro di differenziazione che sfasa la composizione del soggetto transclasse e che può

7 Elia Pupil è uno studente del Corso di laurea magistrale in Scienze filosofiche all'Università di Bologna; i suoi interessi vertono sui campi della filosofia della scienza e della tecnica, specificamente sul rapporto tra semantica cognitiva, IA e teoria della complessità. Tra i vari progetti a cui ha partecipato, si segnala la stesura di un'intervista-dialogo ad Antonio Negri realizzata con Francesco Barbetta (reperibile gratuitamente sul sito del Collettivo "Le Gauche": <https://www.legauche.net/economia/con-toni-negri-1-4-potere-e-potenza/>).

assumere l'eredità in una forma inversa. In altre parole, il fatto che rifiutiamo di riprodurre la stessa miseria dell'ambiente della classe dominata da cui possiamo provenire non preclude il fatto che ci sia fedeltà alla classe di origine. Ci può essere un desiderio di qualcos'altro che non è necessariamente un tradimento, ma una promessa di miglioramento che può anche essere sostenuta dal contesto. Quindi, quando parlo di un'eredità "inversa", mi riferisco a come un figlio possa finalmente soddisfare le aspirazioni mancate dei genitori senza che replichi la loro condizione di indigenza, ovvero la propria condizione d'origine. Costui ha il desiderio di fare altri tipi di esperienza, ed è a quel punto che può esserci una fecondità politica: va notato che il più delle volte le teorie di liberazione della classe operaia sono state fondate da intellettuali borghesi. Anche degli stessi Marx ed Engels non possiamo dire che fossero proletari ed è per questo che non dovremmo fissare gli individui alla loro classe di origine. Ci possono essere membri della borghesia, in particolare della piccola borghesia intellettuale, che si possono mettere al servizio dei poveri, che possono avere la capacità di illuminare le classi dominate e di aiutarle ad acquisire coscienza di classe. Questo perché chi lavora in modo ripetitivo e meccanico non ha il tempo libero per prendere le distanze dal proprio lavoro, per riflettere, e non ha necessariamente la cultura per prendersi uno spazio di riflessione.

Quindi possiamo pensare a questo modello di "eredità inversa" per definire quella propensione di alcuni soggetti transclasse a prendere proprio le attitudini e le disposizioni acquisite nel loro campo di arrivo e trapiantarle nel loro campo di partenza per produrre una *fertilizzazione incrociata*, cercando di rovesciare i codici stabiliti, la rigidità del linguaggio, la rigidità della cultura cosiddetta "legittima" per introdurre altre forme di vita. Penso in particolare al modo in cui il rock, il blues e il rap hanno scosso il mondo della cultura, che era confinato alla produzione di quella che viene definita musica "classica". Nessuno è un numero all'interno di un lignaggio, un erede puro e semplice di un certo patrimonio: questo patrimonio è semmai un *deposito*, ed è proprio questo deposito che possiamo abbattere o manipolare per posizionarci in modo diverso.

P.S.: I concetti di "transclasse" e di "non-riproduzione" nascono nel 2014 con il suo testo. Come sono stati accolti nel mondo francese e internazionale?

C.J.: Il libro è uscito nel 2014 ed è stato il frutto di una lunga ricerca, perché un libro non nasce come un fungo, ma da condizioni che lo rendono possibile. Mi riferisco, in particolare, al contesto favorevole creato da quel tipo di produzione letteraria che definisco "transclasse", contesto non riscontrabile precedentemente. Col tempo si è manifestata una torsione assiologica del giudizio sugli autori che, da "transfughi di classe", cioè in fuga dalla propria classe, si sono poi riconosciuti nell'etichetta di "transclasse". Quello che mi ha colpita è che c'era un pubblico in grado di ricevere questa condizione, capirla e apprezzarla. Sono rimasta molto sorpresa nel vedere che il mio libro è stato ben accolto non solo nella comunità filosofica, ma anche da una comunità più trasversale. C'è un'alleanza con la letteratura, la sociologia e la psicoanalisi, che i filosofi hanno generalmente accolto bene, perché hanno visto in essa fondamenti teorici radicati in Spinoza e Marx. La sorpresa più grande è stata che anche i sociologi lo hanno accolto bene, compresi i sociologi bourdieusiani, anche se nel libro ho introdotto una forma di critica a Bourdieu. Tuttavia, questa critica non è mai stata vista come un rifiuto, poiché la *non-riproduzione* non mira a dire che la riproduzione non esiste, ma a mostrare come dobbiamo pensarla in modo più raffinato, prendendo in considerazione i casi che la contraddicono. Dobbiamo

pensare in termini di riproduzione dinamica, incorporando anche casi che non sono omogenei. Credo che questo testo abbia dato una forma di legittimazione a questi percorsi, spesso vissuti in modo clandestino. “Transfuga” implica fuggire; non si osava dirlo troppo, ma ci si nascondeva: molti hanno cominciato a dichiararsi apertamente “transclasse” e a scriverne. Sono stati prodotti molti testi in questo ambito, sia sociologici, come *Se ressaisir*⁸ di Rose-Marie Lagrave, sia letterari e narrativi, come *Ma part de Gaulois*⁹ di Magyd Cherfi o *Danbé, la tête haute*¹⁰ di Aya Cisski e Marie Desplechin. Queste narrazioni mostrano l'intreccio dei percorsi di cambiamento di classe sociale, della migrazione e dell'affermazione di prospettive femministe. Questi viaggi non hanno una sola determinazione, ma sono *multideterminati* e tutte queste determinazioni giocano e si rafforzano a vicenda. Da tale punto di vista, queste narrazioni hanno mostrato la complessità delle esperienze di migrazione e di cambiamento di classe sociale, in particolare nel caso delle donne migranti che subiscono contemporaneamente un cambiamento di classe e un cambiamento di Paese. In Francia, in particolare, il riconoscimento del Premio Nobel per la letteratura ad Annie Ernaux ha contribuito a far crescere in modo esponenziale la riflessione sulle “transclasse”¹¹, sulle difficoltà che incontrano e sul lavoro identitario che questo comporta. Ha anche sollevato domande: i soggetti “transclasse” tradiscono la loro classe d'origine? Che ruolo possono avere nella società di oggi? Per quanto riguarda la ricezione internazionale, a differenza di altri miei lavori che si sono diffusi prima in Italia, Spagna e Brasile, e poi negli Stati Uniti, il mio lavoro è stato pubblicato con una buona accoglienza in Germania, dove la traduzione è stata più rapida. La Germania è un Paese in cui la mobilità sociale è estremamente diffusa, come in Inghilterra. Credo che nel contesto tedesco la traduzione sia stata rapida anche per l'interesse della comunità omosessuale verso questi temi, in particolare grazie al lavoro di Didier Eribon¹², che si definisce un “transfugo di classe”. Lui sottolineava come nell'alta società francese gli era più facile affermare la propria omosessualità¹³ piuttosto che dire di provenire da un ambiente operaio: a seconda della sensibilità che connatura la società, certe figure sono più facilmente accettate di altre.

E.P.: A undici anni dalla pubblicazione del testo, com'è cambiata, se è cambiata, la percezione collettiva della condizione di “transclasse” e delle norme interpretative che presiedono alla semantizzazione del termine stesso?

C.J.: Tante di queste storie sono diventate di moda e alcuni le usano come strumento di distinzione, cosa che sarebbe da limitare fortemente: è sorprendente vedere che alcuni sostengono di essere “transclasse” quando in realtà confondono la migrazione geografica con quella sociale. Altri, provenienti da ambienti borghesi, affermano di essere “transclasse” a causa dei loro nonni operai, mentre questo cambiamento si misura sulla base dello status dei loro genitori, non di quello delle generazioni precedenti. È anche

8 R.M. Lagrave, *Se ressaisir. Enquête autobiographique d'une transfuge de classe féministe*, La Découverte, Paris 2023.

9 M. Cherfi, *Ma part de Gaulois*, Actes Sud, Arles 2016.

10 A. Cisski, M. Desplechin, *Danbé, la tête haute*, Calmann-Lévy, Paris 2011.

11 Cfr. A. Ernaux, *Il posto*, L'orma, Roma 2014; Ead., *Gli anni*, L'orma, Roma 2015.

12 Cfr. D. Eribon, *La société comme verdict. Classes, identités, trajectoires*, Fayard, Paris 2013.

13 Cfr. Id., *Réflexions sur la question gay*, nouvelle édition, revue et augmentée, Champs-Flammarion, Paris 2012.

importante evitare l'essenzializzazione: dire "sono transclasse" può indurre le persone a pensare che si tratti di una nuova identità, mentre in realtà non si tratta né di una carta d'identità né di un titolo di gloria o di infamia.

Il termine "transclasse" si riferisce a un processo di *passaggio* da una classe all'altra e questo processo non deve essere confuso con un'identità fissa. Un concetto è sempre parte di un contesto storico e incontra rappresentazioni e ideologie dominanti: l'ideologia meritocratica, in particolare, è molto forte nelle nostre società: più queste sono immobili, più enfatizzano il merito individuale per giustificare questa immobilità, insinuando che se le persone rimangono al loro posto è perché non hanno fatto alcuno sforzo. Dobbiamo quindi evitare di presentare le "transclasse" come una versione moderna del *self-made man* e di cadere nella trappola dell'eroizzazione o del vittimismo. C'è una postura che consiste nel dire "guardatemi, ho sofferto, sono una specie di miracolato, sono sopravvissuto in condizioni difficili" e nel ricavarne una rendita simbolica: non c'è gloria nell'essere nati poveri, non c'è gloria nell'aver lasciato quel contesto e non c'è gloria nell'essere nati in un contesto aristocratico. Tutto ciò non ha niente a che vedere con un merito ben definito; un bambino alla nascita non ha nulla e non è nulla, le nostre vite sono modellate da ciò che gli altri ci danno e da ciò che noi, a nostra volta, redistribuiamo. La questione del merito è quindi fallace: se le nostre qualità sono innate, non c'è alcun merito nel possederle; se sono acquisite, allora sono sempre acquisite grazie agli altri. Un bambino non è nulla senza l'*educazione* che riceve. Se vogliamo parlare di merito, dobbiamo attribuirlo tanto ai genitori, agli amici, alle scuole e alle istituzioni quanto all'individuo stesso. È impossibile disgiungere queste influenze. È per questo che dobbiamo rimanere vigili: un concetto genera le proprie rappresentazioni fuorvianti, ed è necessario fare chiarezza.

P.S.: La complessità del concetto di "transclasse" sembra sfuggire quindi a una semplice rappresentazione che ricerca la coerenza e la consistenza dei tratti caratteristici di quello che a tutti gli effetti è un passaggio tra elementi eterogenei: questa dinamicità ha un impatto sulla nozione di "classe"?

C.J.: Questo è proprio ciò che mi sembra importante, e su cui sto lavorando, ovvero sul modo in cui questo concetto di "transclasse" trasforma la nozione di "classe", introducendovi una caratteristica dinamica, mentre noi tendevamo a congelarla. Una classe esiste solo in relazione a un'altra, e le transclasse mostrano chiaramente che dobbiamo ripensare queste categorie. Ad esempio, conosciamo transclasse illustri, come il caso di Julien Sorel ne *Il rosso e il nero* di Stendhal, che passa da un ambiente contadino all'aristocrazia; ma la maggior parte dei percorsi professionali non prevedono cambiamenti radicali di tutti i *capitali* in una volta sola. Ci possono essere gli inizi di un percorso "transclasse", ad esempio, nel caso di sportivi provenienti da ambienti poveri che improvvisamente diventano ricchi: acquisiscono una grande quantità di capitale economico senza avere il capitale culturale che lo accompagna, quindi sono in contrasto con il loro ambiente di origine (perché non hanno più lo stesso capitale economico), ma allo stesso tempo non sono integrati nella classe dominante e sono disprezzati e criticati per essere "senza cervello". Penso in particolare ai calciatori, che tendono a essere guardati dall'alto in basso in termini di capitale simbolico: sono ammirati per il loro capitale economico, ma non necessariamente per il loro capitale culturale. Al contrario, alcune persone "transclasse" accedono alla cultura (gli artisti, ad esempio) senza avere necessariamente il ca-

pitale economico o il capitale sociale e politico per vedere riconosciuto il proprio lavoro. Questi percorsi mostrano come la nozione di “classe sociale” possa essere messa in discussione, perché il passaggio occasionale non è necessariamente un caso isolato, quindi ci porta anche a ripensare la nozione di “classe”, soprattutto ci porta a ripensare la questione della liberazione. È vero che si possono migliorare le proprie condizioni di vita, acquisire una sorta di potenza d’agire superiore, ma si può anche perdere completamente sé stessi nella transizione, cioè rinnegare il proprio ambiente originario senza trovare dove collocarsi. Anche in questo caso, si tratta di ripensare il posto del “transclasse”, a partire dalla consapevolezza che non esiste un luogo già definito in anticipo, così come ciascun soggetto è chiamato, ogni volta, a definirsi in relazione alle ingiustizie e alle disuguaglianze. Ho visto la società francese pensare che i “transclasse” siano le fiaccole della libertà, i portavoce delle classi oppresse, per esempio quando si tratta del movimento che va dalle classi dominate alle classi dominanti. Ma una rondine non fa primavera, essere “transclasse” non ha come condizione necessaria il riconoscimento della propria classe di provenienza, un “transclasse” solitario non cambierà il mondo. Questo per la società francese è anche un modo per assolversi dalla responsabilità collettiva, per cui si suppone che ci siano grandi uomini o donne “transclasse” che debbano guidare un movimento sociale. In realtà ognuno deve assumersi le proprie responsabilità, ognuno eredita l’ingiustizia del mondo e ognuno deve definire il proprio posto, la propria collocazione: borghese, operaia o migrante, in funzione di come si interagisce con il mondo esterno. Quindi, in questo senso, dobbiamo anche evitare di fare del “transclasse” una sorta di vittima del progresso, dell’ambizione o della riparazione di classe. La riparazione può essere ottenuta solo attraverso un movimento collettivo o una lotta, e non attribuendo al “transclasse” un ruolo messianico.

ARCHIVIO

LOTTE O STRUTTURE?

ALTHUSSER, POULANTZAS, FOUCAULT E LA NASCITA DELLO STATO MODERNO

ALBERTO DESTASIO

La politica è l'espressione concentrata dell'economia.
Lenin

1. Introduzione

In una lettera del 4 dicembre 2014 a Bernard Harcourt (uno dei curatori del corso *Teorie e istituzioni penali* di Michel Foucault), Étienne Balibar scrive che il corso in questione è il primo tempo di un “grande regolamento dei conti col marxismo”. Nel caso di *Teorie e istituzioni penali*, il confronto sottotraccia di Foucault è con la teoria marxista dello Stato e, in particolare, con la riflessione di Althusser e Poulantzas sugli apparati repressivi e ideologici dello Stato capitalistico. “Mentre Althusser”, nota Balibar, “nell’articolo sugli apparati ideologici di Stato, aveva detto che l’apparato repressivo è una cosa semplice e ben nota [...], Foucault fa vedere invece che l’apparato repressivo è qualcosa di complesso, che ha una struttura differenziale ed è un campo di lotte interne ed esterne”¹. Ma, a detta di Balibar, il contenuto teorico più rilevante di *Teorie e istituzioni penali* è la ripresa, da parte di Foucault, del dibattito di quegli anni tra storici marxisti (segnatamente Boris Porchnev) e Mousnier in merito alla genesi dello Stato capitalistico all’interno della monarchia assoluta. Com’è noto, le tesi di Boris Porchnev erano state assunte anche da Althusser nel suo libro del 1959 su Montesquieu. Foucault, pertanto, nella sua polemica indiretta con Althusser, riprende un autore caro a quest’ultimo, ma volgendolo, in un certo senso, contro di lui.

Nel presente studio intendiamo mettere a tema e approfondire queste considerazioni di Balibar. In particolare, analizzeremo il modo in cui Althusser, Poulantzas e Foucault hanno affrontato il problema della nascita dello Stato moderno. Senza poter entrare a fondo nel dibattito pluridecennale sulla natura dello Stato assolutistico, l’obiettivo di questo confronto, a tutta prima esteriore, è individuare, anzitutto, le diverse metodologie di analisi delle strutture storiche impiegate dai tre autori nelle loro rispettive indagini sulla genesi dello Stato. In secondo luogo, si tratterà di capire se sia possibile provare

1 É. Balibar, *Lettre à l'éditeur du cours*, in M. Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*, ed. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par B.E. Harcourt, Seuil/Gallimard, Paris 2015, p. 287, tr. it. di D. Borca, *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2019, p. 301. D’ora in poi, questo corso verrà citato con la sigla *TIP* e il n. di pagina.

un'articolazione di queste tre metodologie, al fine da guadagnare una comprensione più ampia delle forme della politica, ossia, in questo caso, della *forma-Stato capitalistica*. I testi di riferimento saranno il libro di Althusser su Montesquieu, *Potere politico e classi sociali* di Poulantzas e il succitato corso foucaultiano.

2. Motore storico e Stato assolutistico in Althusser e Poulantzas

1. Per ricostruire la dottrina montesquiana dello Stato nel periodo dell'assolutismo, Althusser muove dalla distinzione concettuale che sta a fondamento dello *Spirito delle leggi*: la distinzione tra la natura del governo e il suo principio. La dialettica tra questi due concetti è una delle leggi generali che consentono "l'intelligenza dell'intera storia umana e di tutti i suoi dettagli"². La "natura del governo" si riferisce al soggetto del governo (il monarca, il despota, il popolo) e al modo in cui il potere viene esercitato (un monarca, per es., può esercitare il suo potere mediante delle leggi stabili o in modo arbitrario). Col concetto di "principio", invece, "*nous pénétrons dans la vie*": poiché la natura del governo non si dà mai in una forma pura, ma si realizza all'interno dell'esistenza concreta delle società umane, il "principio di governo" è la disposizione interiore adeguata a una data forma di governo. Ogni "natura di governo", infatti, richiede una condotta umana peculiare, una *Gesinnung* adeguata. "Ogni forma di governo vuole una passione propria. La repubblica vuole la virtù, la monarchia l'onore, il dispotismo la paura"³. Il principio di governo è la *condizione d'esistenza* di una forma di governo: è la *soggettivazione necessaria* al mantenimento di un dato potere. Così, per conoscere i governi esistenti della società umana, la natura astratta, formale, del governo va costantemente articolata col suo principio. Natura e principio del governo formano una totalità concreta, "una forma politica investita nella sua propria vita, nelle proprie condizioni d'esistenza e durata"⁴. Il sinolo natura-principio non è solo un rapporto necessario alla riproduzione di una certa organizzazione politica, ma anche un'ipotesi scientifica che consente di cogliere "la diversità concreta delle istituzioni della storia umana". "La storia", afferma Althusser, "non è più questo spazio infinito in cui sono gettati senza ordine le opere innominabili della fantasia del caso"⁵. La storia è fatta di strutture; le società umane sono strutture.

Ora, l'elemento che stabilisce l'unità di queste strutture, e che le rende intellegibili allo scienziato della storia, è lo Stato. Lo Stato, cioè, è sia un principio che produce sintesi conoscitive della storia, sia un'istanza che permette alle società politiche di funzionare⁶. Come ricorda Althusser, questa acquisizione di Montesquieu è alla base della filosofia hegeliana della storia: per Hegel, infatti, la storia del mondo è storia di Stati;

2 L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, PUF, Paris 1992, p. 49. D'ora in poi MPH e il n. di pagina.

3 Ivi, p. 50.

4 Ivi, p. 49.

5 *Ibidem*.

6 Questo rapporto tra esistenza dello Stato e intelligibilità della storia è trattato a lungo da Althusser nel suo corso sui problemi della filosofia della storia del 1955-1956, il quale, non a caso, si apre con una lettura di Montesquieu e del dibattito sei-settecentesco sull'assolutismo e si chiude con la trattazione di Marx. Anche in questa sede, Althusser definisce l'assolutismo "une forme politique de la féodalité" (L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure de 1955 à 1972*, texte établi, annoté et présenté par F. Matheron, Seuil, Paris 2006, p. 42).

la storia rivela la sua razionalità a misura che esistono gli Stati, vale a dire delle totalità etiche in cui gli individui salutano le istituzioni della loro vita comune. Di più: la storia in tanto è comprensibile (ha un senso), in quanto è storia di Stati⁷.

Tuttavia, la dialettica natura/principio del governo non è una regola astratta delle strutture storiche. Le leggi delle totalità che reggono le società umane possono regnare concretamente in guisa pura o impura. Se nelle totalità statuali pure, la natura del governo è adeguata al suo principio (in una democrazia, per es., regna la virtù), nelle totalità statuali impure l'unità tra i due principi della politica è *contraddittoria*. "Dire che l'unità natura-principio sussiste ancora, ma è divenuta contraddittoria, significa affermare molto semplicemente che è il rapporto esistente tra la forma politica di un governo, e la passione che gli serve come contenuto, a decidere le sorti di questo Stato, la sua vita, la sua sussistenza, il suo avvenire, e dunque la sua essenza storica"⁸. La dialettica natura-principio è un dispositivo di comprensione non solo delle essenze statiche delle istituzioni umane, ma anche del loro divenire storico – un divenire che *non ha* un fine. Questa legalità, che schiude la dinamica delle società umane, non è una legalità pre-orientata. "Montesquieu", scrive Althusser, "è senza dubbio il primo prima di Marx che ha inteso pensare la storia senza un fine, cioè a dire senza proiettare nel tempo della storia la coscienza degli uomini e le loro speranze"⁹. Il principio d'esplicazione della storia, vale a dire la dialettica natura-principio, è una legge positiva e scientifica che si distingue dalle concezioni ideologiche della storia di stampo illuministico, secondo le quali lo sviluppo storico tende verso il "regno della ragione e della libertà".

Così, per il Montesquieu letto da Althusser, la storia ha un proprio motore (il rapporto adeguato o contraddittorio tra natura e principio del governo), ma *non* uno scopo. La storia è comprensibile in grazia dell'esistenza degli Stati; la storia si muove attraverso la variazione interna delle unità (pure e impure) delle forme di governo; ma ciò non significa che la storia tenda all'attuazione di una realtà che sopravanza il gioco delle vicende umane. Il tipo di unità che presiede alle società umane, inoltre, non è un'unità astratta, in cui gli elementi che la compongono stanno in un rapporto di equipollenza e di compenetrazione reciproca (la *pars totalis* leibniziana, la "sezione d'essenza" di cui parlerà Althusser in *Leggere il Capitale*). Le unità storiche sono unità *concrete*, in quanto il principio di movimento delle strutture storiche dipende dalla preminenza reale di un *dato elemento*, vale a dire, nel caso di Montesquieu, il principio del governo.

Per rischiosa che sia questa comparazione che voglio enunciare con tutte le precauzioni, il tipo di determinazioni in ultima istanza attraverso il principio [...] può essere raffrontata al tipo di determinazione che Marx attribuisce in ultima istanza all'economia. In entrambi i casi si tratta di una unità che può essere adeguata o contraddittoria; in entrambi i casi esiste un elemento determinante in ultima istanza.¹⁰

7 "Tuttavia, soltanto lo Stato reca con sé un contenuto, il quale non solo si addice alla prosa della storia, ma insieme la genera. [...] Se non possediamo la storia di quei periodi, non è perché essa sia andata perduta solo per caso, ma perché era impossibile che tale storia ci fosse. Solo nello Stato, con la coscienza delle leggi, esistono azioni chiare e insieme una chiara coscienza del loro significato, la quale dà la capacità e fa sorgere il bisogno di conservarle in questo modo" (G.W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Laterza, Bari-Roma 2010, p. 55).

8 *MPH*, p. 51.

9 Ivi, p. 52.

10 Ivi, p. 56.

Le società umane, cioè, sono totalità *reali* (e non solo delle espressioni di una forma interiore semplice) solo in quanto *un* livello di queste strutture (nel caso di Montesquieu: il principio di governo) surdetermina il funzionamento di tutti gli altri livelli. Meglio: la trasformazione storica dipende dall'esistenza di singoli elementi strutturali in cui si aggruppano le determinazioni e le contraddizioni di una totalità sociale¹¹.

Questa visione althusseriana del mutamento storico, com'è noto, sarà al centro della raccolta di saggi *Per Marx*. Nel saggio *Struttura a dominante*, Althusser afferma che la concretezza e la complessità di una struttura sociale dipendono dalla disuguaglianza delle contraddizioni che la caratterizzano. Se l'unità dialettica hegeliana è l'espressione di un'essenza semplice, originaria e universale, in cui tutti gli elementi esprimono in egual modo un certo grado di alienazione/realizzazione del processo dello spirito in varie sfere dell'essere (la politica, la religione, la filosofia, l'arte), l'unità "di cui parla il marxismo" è una struttura in cui una singola contraddizione sventa sulle altre e determina in un modo singolare, e in una data congiuntura storica, il rapporto tra sé e le altre contraddizioni della totalità. Ciò significa che la cifra di una totalità sociale concreta sono i rapporti peculiari di dominanza/subordinazione che i livelli delle contraddizioni intrattengono tra di loro, al punto che le contraddizioni principali (per es., le contraddizioni economiche) divengono la condizione d'esistenza delle contraddizioni secondarie (i rapporti di forza politici) e *vice versa*.

Per parlare chiaramente, questa proposizione implica che le contraddizioni secondarie non sono il puro fenomeno della contraddizione principale, che la principale non rappresenta l'essenza di cui le secondarie sarebbero i fenomeni, di cui sarebbero così bene i fenomeni che praticamente la contraddizione principale potrebbe esistere senza le secondarie, oppure prima o dopo. Essa implica invece che le contraddizioni secondarie sono essenziali all'esistenza stessa della contraddizione principale.¹²

Questo reciproco condizionamento tra le contraddizioni è reso possibile dalla mobilità interna dei livelli della struttura e dai rapporti di subordinazione e dominanza da cui essi sono investiti, perché le condizioni contestuali non sono mai il luogo esterno e contingente (e dunque indifferente) di realtà di una contraddizione, ma il terreno della sua *attuazione singolare*. In una data congiuntura, per es., una contraddizione politica può avere degli effetti trasformativi anche se essa non ha in sé un ruolo dominante. La differenza congiunturale tra le situazioni di fatto e le leggi di una struttura sociale è ciò che stabilisce non solo la concretezza di questa struttura, ma anche le potenzialità trasformatrice a essa immanenti. Come si legge in *Lire le Capital*, i livelli e le contraddizioni si situano in un rapporto di autonomia relativa con la struttura, in quanto il funzionamento indipendente di una contraddizione *va spiegato* a partire dal "tipo di dipendenza" che essa intrattiene col tutto sociale:

11 A nostro avviso, Montesquieu e Machiavelli sono i significanti del punto di inizio e d'arrivo dell'impresa speculativa di Althusser: se nel pensiero del primo l'Althusser degli anni Cinquanta trovava un modello di conoscenza scientifica delle leggi universali della storia (priva di un fine), nel secondo, come si legge in *Machiavelli et nous*, Althusser vede il pensatore della *singularità politica*, ossia di una situazione storica in cui è in gioco una realtà politica in-esistente (lo Stato nazionale unitario d'Italia). E tuttavia, nei manoscritti su *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, anche Montesquieu, a motivo della sua teoria del clima e delle condizioni esterne irripetibili degli eventi storici, verrà iscritto nella linea dei filosofi della congiuntura e del materialismo aleatorio (insieme a Epicuro, Spinoza, Marx, Machiavelli e Heidegger).

12 L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris 2005, p. 211, tr. it. di F. Madonia, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 182.

Significa cioè determinare, al livello di articolazioni delle strutture parziali del tutto, il tipo di dipendenza che genera l'indipendenza relativa di cui osserviamo gli effetti nella storia dei differenti livelli. [...] Perciò, se abbiamo il diritto di costituire differenti storie che sono solo storie differenziali, non potremo accontentarci di constatare (come fanno i migliori storici del nostro tempo [Braudel, Febvre, N.d.A.] l'esistenza di tempi e di ritmi differenti, senza riferirli al concetto delle loro differenze, vale a dire alla dipendenza tipica che li fonda nell'articolazione dei livelli del tutto.¹³

Secondo Althusser, pertanto, il carattere a dominante delle strutture sociali è la ragione della loro trasformazione storica. Una totalità sociale *cambia* perché le contraddizioni che operano al suo interno si trovano in rapporti dissimmetrici, non riducibili alla *legalità pura* di una struttura:

Solo la contraddizione marxista, scrive Althusser, consente di capire le variazioni e i mutamenti concreti di una complessità strutturata quale una formazione sociale non come variazioni e mutamenti accidentali prodotti da condizioni esteriori su un tutto strutturato fisso, sulle sue categorie e sul loro ordine fisso, ma come altrettante ristrutturazioni concrete iscritte nell'essenza, il giuoco di ogni categoria nell'essenza, il giuoco di ogni contraddizione nell'essenza. [...] L'intelligenza della contraddizione non avrebbe senso se non permettesse la comprensione di questa funzione motrice.¹⁴

Riprendiamo l'esempio proposto qualche linea addietro: una contraddizione politica può sortire delle conseguenze determinanti nella struttura e modificarne in guisa puntuale il funzionamento. Una data contraddizione diventa la *contraddizione motrice* a misura che essa si trasforma in un punto nodale strategico, in un punto reale di condensazione delle contraddizioni di una totalità complessa. Una totalità sociale è concreta, e si trasforma realmente, proprio perché il mutamento che la investe avviene in una *zona specifica* della struttura: tale mutamento risulta dall'attuazione di una legalità di un tutto sociale in condizioni spazio-temporali uniche e irriproducibili.

2. Dopo questo breve *excursus* sulla concezione del movimento storico che Althusser trae da Montesquieu (e che, come abbiamo visto, re-impiega all'interno della sua propria lettura di Marx), vediamo ora come Althusser tratta "le parti pris" da Montesquieu all'interno dei conflitti socio-politici della sua epoca. Le *puissances* sociali e politiche di questo conflitto sono quattro: la monarchia, la nobiltà, la borghesia e le masse sfruttate dalle prime tre classi. Secondo Althusser, per comprendere le strategie in gioco all'interno di questa lotta di classe (le quali spiegano le prese di posizione dello storico Montesquieu), bisogna evitare di proiettare sulla borghesia pre-rivoluzionaria, la borghesia dell'*ancien régime*, l'immagine della borghesia post-rivoluzionaria, ossia la borghesia anti-monarchica e industriale. La borghesia dell'*ancien régime*, al contrario, è legata a un'economia mercantile integrata all'interno del sistema feudale: "il mercantilismo è propriamente la politica e la teoria di questa integrazione". "Tutta l'attività economica che sembrava ai tempi avanzata (il commercio, la manifattura) è in effetti concentrata sull'apparato di Stato, sottomessa ai suoi profitti e ai suoi bisogni"¹⁵. La principale conseguenza di questa

13 L. Althusser, É. Balibar, *Lire le Capital*, vol. I, Maspero, Paris 1973, p. 119, tr. it. di R. Rinaldi, V. Oskian, *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 107.

14 L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 223, tr. it. cit., p. 186.

15 *MPH*, p. 114.

integrazione è che l'orizzonte economico e personale della borghesia non è l'investimento privato a fini produttivi, ma l'apparato di Stato. Il borghese arricchitosi grazie al commercio vuole acquisire i titoli nobiliari, le cariche amministrative: i mezzi dei suoi profitti sono lo Stato e la venalità delle cariche.

Il fine del borghese arricchito tramite lo scambio consiste dunque a entrare sia direttamente nella società della nobiltà, attraverso l'acquisto delle terre, sia direttamente nell'apparato di Stato mediante la toga e gli uffici, sia nei profitti dell'apparato di Stato attraverso le rendite. [...] Tutto il circuito della sua attività economica e della sua storia personale si iscrive così nei limiti e nelle strutture dello Stato feudale.¹⁶

Ora, Althusser trae l'ispirazione storiografica di questa sua lettura del conflitto sociale nell'*ancien régime* dal già citato libro di Boris Porchnev sulle rivolte popolari in Francia nel XVII e nel XVIII secolo. La tesi fondamentale del libro, condivisa pienamente da Althusser, è che lo Stato dell'*ancien régime* non è un arbitro neutrale dei conflitti di classe (tra la borghesia e la nobiltà): lo Stato della monarchia assoluta non è collocato al di sopra delle classi in lotta per assicurare l'interesse generale della società. Lo Stato dell'assolutismo si pone a difesa del regime di sfruttamento feudale, ma con una forma politica diversa, ossia con un potere centralizzato e assoluto.

Questa trasformazione politica rispondeva al cambiamento delle condizioni dell'attività economica intervenuta in seno al regime feudale, e in particolare allo sviluppo dell'economia mercantile, alla prima comparsa di un mercato nazionale. [...] Il regime politico della monarchia assoluta non è che la nuova forma politica richiesta per mantenere il dominio e lo sfruttamento feudali nel periodo dello sviluppo dell'economia mercantile.¹⁷

16 *Ibidem*.

17 Ivi, p. 115. Tuttavia, secondo Porchnev, anche lo Stato assolutistico trae molteplici benefici dall'inclusione della borghesia tra i ranghi della nobiltà e dell'amministrazione dello Stato. Indichiamone qualcuno. Anzitutto, dacché lo Stato si allontana dagli interessi delle singole frazioni di classe della nobiltà per difendere l'interesse generale della società feudale, esso non può più assegnare le funzioni fiscali e amministrative a un gruppo di nobili. Ciò potrebbe generare "una lotta dichiarata degli altri elementi della classe signorile" (B. Porchnev, *Les soulèvements populaires en France au XVII^e siècle*, Flammarion, Paris 1972, p. 395). L'unica soluzione è porre l'apparato di potere nelle mani di funzionari che non appartenevano alla classe nobiliare, vale a dire i borghesi. In secondo luogo, le politiche economiche mercantiliste impiegavano le ricchezze accumulate dai commercianti borghesi come fondo di finanziamento per le attività dello Stato, per es. imponendo il pagamento delle imposte centralizzate. "È sulle masse dei produttori diretti che pesava già il fardello delle imposizioni signorili. Era sufficiente che lo Stato le spossessasse delle loro magre tesaurizzazioni, dei loro beni personali, in quanto l'aumento delle imposte recava necessariamente a un conflitto tra gli interessi dello Stato nobiliare e quelli della classe nobiliare" (ivi, p. 396). Lo sviluppo della borghesia previsto dal programma mercantilista serviva, da una parte, a evitare il conflitto con gli interessi economici della nobiltà; dall'altra, però, il commercio borghese non poteva avvenire nella forma della libera concorrenza, che avrebbe annientato ogni tipo di privilegio. Di qui l'idea colbertiana delle manifatture reali, mediante le quali lo Stato creava dei monopoli per contrastare la concorrenza borghese, si assicurava i proventi delle esportazioni e controllava direttamente non solo la qualità dei prodotti, ma anche la forza-lavoro dei vagabondi (questi temi ricorrono costantemente in Colbert: cfr. J.-B. Colbert, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, Imprimerie Impériale, Paris 1863). Infine, il legame con la borghesia serviva allo Stato assolutistico per isolare le masse popolari, in quanto la venalità degli uffici evitava l'alleanza dei borghesi con le masse rivolte. Richelieu aveva ben donde a sostenere che la burocrazia borghese era divenuta un "male necessario" per il mantenimento dell'ordine sociale...

La monarchia assoluta rappresentava gli interessi generali della feudalità, specie contro le pretese dei singoli signori feudali nostalgici e ciechi alle trasformazioni in atto (la centralizzazione del potere politico). Al modo che lo Stato capitalistico si autonomizza dalle singole frazioni delle classi dominanti per mantenere e proteggere il potere politico capitalistico dagli attacchi delle classi dominate, l'apparente indipendenza dello Stato assoluto dai conflitti sociali serve ad assicurare il regime di sfruttamento feudale dall'economia mercantile e dai sollevamenti popolari.

Porchnev ha parzialmente rinnovato e mostrato che l'antagonismo fondamentale dell'*ancien régime* non opponeva la monarchia assoluta ai feudatari, né la nobiltà a una borghesia che in massa s'integrava al regime di sfruttamento feudale e ne approfittava, ma il regime feudale stesso e le masse sottomesse al suo sfruttamento. [...] La ragione per cui questa potenza [dello Stato, N.d.A.] è assente dai contrasti che la concernono è che questi contrasti avevano come obiettivo quello di renderla assente – o, che è lo stesso, di consacrare la sua servitù.¹⁸

Così, se riprendiamo le categorie chiarite nella prima sezione di questo paragrafo, possiamo notare come il conflitto socio-politico dell'*ancien régime* sia, per Althusser, un conflitto determinato da più contraddizioni sovrapposte; in questa fase della lotta di classe, si assiste a tutto un movimento surdeterminato, non lineare, di forme. Nel passaggio da una struttura sociale all'altra, vale a dire dal feudalesimo al modo di produzione capitalistico, la vecchia forma economica dello sfruttamento feudale, basata sul prelievo, si scontra con una forma *politica* nuova (gli apparati di Stato centralizzati e la monarchia assoluta), intorno alla quale si situa lo scontro tra la borghesia mercantile/manifatturiera e una nobiltà vieppiù privata non solo dei suoi privilegi sociali ed economici (a causa dell'acquisto borghese dei titoli nobiliari e delle cariche), ma anche del suo dominio politico, giudiziario e repressivo (per via della concentrazione di questi dispositivi di potere nelle mani della corona). Al tempo stesso, però, questa contraddizione inerente allo scontro tra le classi dominanti dell'epoca viene surdeterminata, rifunzionalizzata, dalla lotta tra le tre *puissances* in questione e il loro nemico comune (le masse popolari), le quali

18 MPH, p. 118. Le tesi di Porchnev e Althusser sono state riprese da Perry Anderson nel suo studio comparato sullo Stato assolutistico. L'obiettivo della ricerca di Anderson è mettere in discussione sia l'idea engelsiana dello Stato assolutistico come arbitro autonomo del conflitto tra la nobiltà e la borghesia nascente, sia l'idea marxiana secondo cui quello assolutistico è uno Stato che opera esclusivamente a favore dello sviluppo del modo di produzione capitalistico. Anche se è caratterizzato da tratti autonomi e irriducibili all'assetto socio-politico feudale, lo Stato assolutistico rimane una forma politica rinnovata, centralizzata, del dominio feudale, in quanto ne mantiene la dinamica appropriativa, ma a partire da una serie di crisi e rotture dettate dalle innovazioni produttive e dalle continue lotte di classe. "Absolutism was essentially just this: a redeployed and recharged apparatus of feudal domination, designed to clamp the peasant masses back into their traditional social position – despite and against the gains they had won by the widespread commutation of dues. [...] In other words, the Absolutist State was never an arbiter between the aristocracy and the bourgeoisie, still less an instrument of the nascent bourgeoisie against the aristocracy: it was the new political carapace of a threatened nobility. The result was a reinforced apparatus of royal power, whose permanent political function was the repression of the peasant and plebeian masses at the foot of the social hierarchy" (P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Verso, New York-London 2013, pp. 17-18). Tuttavia, poiché la stessa economia manifatturiera manteneva forme feudali di organizzazione del lavoro, lo Stato assolutistico ha potuto avere delle funzioni di rilievo durante l'accumulazione originaria e ha condiviso un "campo di compatibilità" col proto-capitalismo.

assistono in guisa più o meno reattiva alla trasformazione della forma storica dello sfruttamento¹⁹. Infatti, nella fase manifatturiera dello sviluppo capitalistico, la capacità di lavoro delle masse, specie di quelle artigiane, si libera dalla forma di sfruttamento feudale e viene progressivamente sussunta dalla nascente forma capitalistica della produzione.

3. Nel suo libro del 1968 *Potere politico e classi sociali*, Nicos Poulantzas, pur muovendo da premesse teoriche althusseriane (la teoria della società capitalistica come un tutto strutturato a dominante), giunge a conclusioni diverse rispetto a quelle di Althusser sulla natura dello Stato assolutistico come “Stato di transizione”²⁰.

Così come per il Balibar di *Lire il Capital* (ma anche il Bettelheim del libro sull’economia di transizione), per Poulantzas il periodo di transizione da un modo di produzione a un altro non è riducibile alla “genesì di un modo di produzione”. Nelle fasi di transizione si assiste alla formazione temporalmente differenziata dei *singoli elementi* di una nuova struttura sociale.

I periodi di transizione presentano invece una tipicità propria, una articolazione specifica delle istanze dovuta a una coesistenza complessa, in una formazione in transizione, di diversi modi di produzione, e a uno spostamento continuo, spesso nascosto, dell’indice di dominanza da un modo di produzione a un altro.²¹

Queste considerazioni riguardano, va da sé, i caratteri comuni, idealtipici, delle transizioni al capitalismo, non la forma concreta assunta dalla transizione e dalla rivoluzione borghese in una individualità storico-congiunturale “sempre originale” (ai diversi esiti della rivoluzione borghese in Inghilterra, Francia e Germania, Poulantzas dedicherà un capitolo a parte). Ciò che complica l’intelligibilità di un periodo di transizione è il fatto che la contraddizione principale (o indice di dominanza) non concerne giocoforza il livello economico, ma, come vedremo nel caso dello Stato assolutistico, il livello politico, il livello degli apparati di potere, in quanto il dominio politico concentrato negli apparati

19 Il problema delle *puissances* socio-politiche dell’assolutismo investe direttamente la lettura althusseriana della teoria della divisione e dell’equilibrio dei poteri in Montesquieu. Appoggiandosi sulle tesi di Eisenmann, Althusser sostiene che il tema della divisione dei poteri in Montesquieu è semplicemente *un mito*, perché, in breve, l’equilibrio giuridico e paritario dei poteri cela il problema politico più importante dello Stato assolutistico, vale a dire quello della combinazione tra le *puissances* sociali dominanti, la quale ha il fine di assicurare, attraverso l’apparato di Stato, la difesa dell’ordine sociale dagli attacchi delle masse popolari e di scongiurare eventuali alleanze tra quest’ultime e la borghesia. Se il potere giudiziario è nullo, in quanto il giudice deve limitarsi a pronunciare la legge da applicare, nella gestione dei poteri esecutivo e legislativo è in gioco il rapporto di forza tra corona, nobiltà e borghesia. In queste considerazioni di Althusser, svolte nell’importante quinto capitolo del suo libro su Montesquieu, troviamo una chiara anticipazione di due temi che segneranno, rispettivamente, le analisi di Poulantzas e di Foucault sul rapporto tra Stato assolutistico e classi sociali: il problema dello Stato come luogo di organizzazione e di equilibrio instabile di compromesso tra le classi dominanti, ma sotto la dominanza egemonica di una classe; l’analisi tattico-strategica del gioco di alleanze permesse o evitate dal potere assolutistico per indebolire il fronte delle sedizioni popolari.

20 Cfr. A. Boito, *Rivoluzione politica e teoria della transizione: critica all’analisi poulantzasiana dello Stato assolutista*, in M. Turchetto, V. Morfino (a cura di), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*, Mimesis, Milano 2006, pp. 127-151.

21 N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, vol. I, Maspero, Paris 1968, p. 166; tr. it. di A. Chitarin, *Potere politico e classi sociali*, PGreco, Milano 2024, p. 195. D’ora in poi, abbreviato con *PPCS* e il n. di pagina dell’edizione francese.

di Stato deve riuscire a governare la transizione da una formazione sociale all'altra. Per questo, secondo Poulantzas, il luogo del passaggio dallo Stato feudale allo Stato capitalistico è lo Stato assolutistico, il quale corrisponde già alla figura tipologica dello Stato capitalistico. Certo, lo Stato assolutistico non può essere considerato uno Stato compiutamente capitalistico, sia per la persistenza delle classi dominanti del feudalesimo (la nobiltà), sia perché il modo di produzione capitalistico, e la classe borghese, non hanno ancora consolidato la loro dominanza; ma proprio questa discrasia tra l'istanza economica (coi suoi residui feudali, per es. il mestierato) e l'istanza politica di un potere di Stato centralizzato, è ciò che stabilisce la *complessità* dello Stato di transizione. Una determinazione tipica dello Stato di transizione, infatti, è la "non-corrispondenza" fra la sovrastruttura politica e la struttura economica, poiché, come vedremo, Poulantzas individua nello Stato assolutistico uno Stato capitalistico privo del dominio politico della borghesia. Un'altra determinazione, come aveva già rilevato il Balibar di *Leggere il Capitale*, è la "non-corrispondenza tra la relazione di proprietà e la relazione di appropriazione reale": nel periodo manifatturiero, la forma della proprietà è già capitalistica (sussunzione formale del lavoro al capitale), ma il processo lavorativo non è ancora caratterizzato dalla separazione del lavoratore dai mezzi di produzione. Il fatto che non sia ancora occorsa questa separazione dovrebbe spiegare, nell'ottica di Poulantzas, la persistenza sul piano giuridico, politico ed economico di elementi tipici della feudalità, i quali stabiliscono la natura *paradossale* dello Stato assolutistico, "an exotic, hybrid composition whose surface 'modernity' again and again betrays a subterranean archaism"²². Alcuni di questi elementi, secondo la ricostruzione di Perry Anderson, sono i privilegi e le esenzioni derivanti dall'acquisto delle cariche, la tassazione dei poveri, le forme di coercizione politico-economica dipendenti dall'appartenenza sociale, la dura repressione delle masse rivolte (specie contadine). Così, a ben vedere, la relativa autonomia dell'economico dal politico dello Stato assolutistico non è riducibile (dal punto di vista di Poulantzas) a quella dello Stato capitalistico nel periodo della riproduzione allargata: se il primo tipo di Stato è autonomo dall'istanza economica in quanto "rappresenta l'unità propriamente politica di un potere centralizzato su un insieme nazionale, di contro al frazionamento e alla parcellizzazione del potere in sfere territoriali, costituenti parallelamente cellule economico-politiche isolate"²³, nello Stato capitalistico il politico è relativamente autonomo dall'economico per via della separazione del produttore diretto dai suoi mezzi di produzione, vale a dire un presupposto teorico che non si era ancora generato nel periodo dell'assolutismo. Infatti, è proprio la separazione dei produttori dai mezzi di produzione a fornire il sostrato degli istituti e delle figure del diritto capitalistico: gli individui-persone politiche tutte dotate di diritti e doveri eguali (specie se appartenenti al medesimo Stato-nazione), la trasformazione dei privilegi feudali in sistemi giuridici normativi ispirati ai principi di libertà e uguaglianza, i contratti gius-lavoristici, lo Stato come stato di tutto il popolo, espressione della volontà generale, e non di una classe economico-politica determinata.

Per Poulantzas, dunque, lo Stato assolutistico è già *de facto* (ma non ancora *de iure*) uno Stato capitalistico, e questo per almeno due ragioni. Anzitutto, come dicevamo, per la relativa autonomia del livello politico rispetto all'istanza economica, per l'indipendenza tendenziale tra il potere politico e le singole frazioni delle classi economicamente

22 P. Anderson, *op. cit.*, p. 29.

23 *PPCS*, p. 172, tr. it. cit., pp. 202-203.

dominanti, sebbene la condizione economica di questa autonomia, ossia la separazione dai lavoratori dalle condizioni e dai mezzi di produzione, non si sia ancora instaurata. In secondo luogo, e in linea con le analisi di Marx sull'accumulazione originaria, perché

la funzione dello Stato assolutistico non è quella di operare nei limiti fissati da un modo di produzione già dato, ma di produrre rapporti non-ancora-dati di produzione e di liquidare i rapporti feudali di produzione: la sua funzione è di trasformare e fissare i limiti del modo di produzione.²⁴

Questa opera al tempo trasformativa e di stabilizzazione del modo di produzione capitalistico conferma la dominanza specifica dell'istanza politica nella fase di transizione e l'esistenza delle condizioni storiche *minime* della formazione sociale capitalistica.

Questa lettura è esattamente opposta alla lettura althusseriana dello Stato assolutistico. Se, per Althusser, quello assolutistico è ancora uno Stato feudale, in quanto gestisce i conflitti di classe tra le *puissances* sociali al fine di mantenere la forma feudale di sfruttamento, per Poulantzas lo Stato assolutistico opera, pur senza volerlo, a favore della borghesia nascente e contro i privilegi nobiliari, giacché la centralizzazione del potere dello Stato (la nascita dell'amministrazione e della borghesia) separa l'esercizio pubblico delle funzioni dalla qualità sociale dei titolari in quanto membri di caste.

24 Ivi, p. 170, tr. it. cit., p. 200. L'idea che la storia dello Stato moderno dipende dalla storia della società civile capitalistica è articolata nel saggio di Antonio Negri del 1967 sulla teoria dello Stato in Francia tra il 1610 e il 1650 (A. Negri, *Problemi di storia dello Stato moderno. Francia: 1610-1650*, in "Rivista di storia della filosofia", vol. 22, 1967, pp. 182-220). Negri muove da un intervento di Chabod sullo Stato nel Rinascimento per sviluppare una critica alla storiografia statocentrica, la quale spiega le trasformazioni dello Stato moderno attraverso l'autonomia della forma-Stato e dell'apparato economico (le finanze reali), "facendo venir meno" il ruolo della società e della "congiuntura" (la nascita della borghesia come classe egemone della società). Secondo Negri, la storiografia statocentrica smarrisce il problema della legittimità dello Stato moderno come organo di dominio delle classi. "Eccoci dunque", scrive Negri, "ad aver definito un primo, fondamentale atteggiamento della nuova società civile dinanzi allo Stato. Un atteggiamento di resistenza, pago di preservare, attraverso la delega all'assolutismo della difesa della pace sociale, il privilegio di una vita borghese, libera sia pur nei suoi limiti di una sorta di segregazione individuale" (ivi, p. 199). La borghesia del periodo manifatturiero ha bisogno del dominio politico dello Stato assoluto, perché questo dominio è in grado di "sventare le minacce" della classe oppressa. Nell'epoca assolutistica, la borghesia non ha ancora il potere politico; la repressione delle classi oppresse non è ancora affar suo. L'"accumulazione sotterranea" può avvenire indisturbata solo se la borghesia delega la repressione delle classi dominate allo Stato assoluto. Per Negri, pertanto, lo Stato-macchina assolutistico è *de facto* un sostegno alla classe borghese: è "paradossalmente Stato borghese". "Senza aver la possibilità di conquistare politicamente lo Stato, la borghesia, con la sua semplice, massiccia e decisiva presenza sociale, lo configura a sua immagine e somiglianza. Lo Stato è una macchina per mantenere l'ordine: sociale, economico e religioso" (*ibidem*). Lo Stato-macchina è la "forma statuale di un contenuto sociale borghese". Sullo Stato assoluto e la cultura della "crisi del '600", cfr., dello stesso autore, *Descartes politico, o della ragionevole ideologia*, Feltrinelli, Milano 1970, in particolare le pp. 70 e 126; F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Alcan, Paris 1934; F. Oppenheimer, *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, Free Life, New York 1975; M. Dobb, *Problemi di storia del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 1974; G. Poggi, *La vicenda dello Stato moderno. Profilo sociologico*, Il Mulino, Bologna 1978.

Il contenuto della competenza di questi autentici organi del potere non dipende più dai loro legami “economico-politici” con una parte del territorio, ma risiede nell’esercizio del potere statale. L’esercizio di tali funzioni non appare più come realizzazione degli interessi, economici e politici, dei titolari, ma come esercizio delle funzioni dello Stato, rappresentante dell’interesse generale.²⁵

Le cariche pubbliche, pertanto, si trasformano da privilegi personali attribuiti di diritto (o per ragioni di lignaggio) in funzioni di dirigenza aperte alla totalità del corpo della nazione. Lo stesso intervento economico della monarchia assoluta è spesso, sebbene indirettamente, a favore della borghesia:

queste funzioni – espropriazione dei piccoli proprietari, fiscalità, fornitura di fondi per l’avvio dell’industrializzazione, erosione del potere dei signori, rotture delle barriere commerciali all’interno del territorio nazionale, ecc. – possono essere assolve soltanto da uno Stato a carattere capitalistico. [...] Sono proprio le sue istituzioni “nazional-popolari” che, in larga misura, gli permettono di funzionare contro l’interesse della nobiltà, in un momento in cui non può ancora appoggiarsi nettamente sulla borghesia.²⁶

Così, secondo Poulantzas, l’effetto di autonomia dello Stato assolutistico risulta principalmente da due fattori: dalla lotta di classe tra una borghesia non dominante e una nobiltà ancora *de iure* dominante ma tendenzialmente contrastata dalla corona; dall’istanza economica che inizia ad assumere la forma capitalistica, sebbene nella modalità di una non-rispondenza tra rapporti di proprietà e di appropriazione. Ora, a ben vedere, è proprio questo “effetto di autonomia” dello Stato che Althusser nega o non è interessato ad approfondire nel saggio su Montesquieu. “L’idea mitica della natura dello Stato consiste a immaginare che un potere politico possa stabilirsi ed esercitarsi al di fuori delle classi e al di sopra di esse, anche nell’interesse generale della società”²⁷. L’obiettivo di Poulantzas (specie di *PPCS*), invece, è *mostrare il modo in cui* uno Stato-di-classe può cionondimeno apparire come un’istanza autonoma e indipendente rispetto alle classi, e soprattutto rispetto all’insieme di individui del popolo nazione. Lungi dal ridurre l’interesse generale a un mitologema (ossia a una pura in-esistenza), Poulantzas vuole *spiegare questa parvenza*, e con essa la genesi di qualcosa come un “interesse generale” all’interno di una forma-Stato ancora divisa in classi. Per Poulantzas, infatti, uno degli aspetti essenziali dello Stato moderno, effetto della matrice del modo di produzione capitalistico (la relativa autonomia di politico ed economico), è il fatto di non presentarsi *immediatamente* come uno Stato in cui una classe domina direttamente altre classi, ma anzitutto come uno Stato che governa un insieme di individui liberi ed eguali. Ciò è possibile grazie all’*effetto di isolamento* prodotto dall’istanza giuridica, la quale, occultando la divisione in classe della società, *fa apparire* la società capitalistica come un aggregato concorrenziale di monadi separate. Con le parole di Balibar:

In effetti, il potere politico di una classe dominante si esercita realmente *attraverso la mediazione di un apparato specializzato*, posto “al di sopra” della società, cioè *al servizio* della classe dominante. Inoltre (questo punto è di una importanza pratica estrema) le *modalità* di questo servizio sono diverse in formazioni sociali diverse, pur assolvendo, al servizio di

25 *PPCS*, p. 175, tr. it. cit., p. 206.

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

27 *MPH*, p. 117.

classi dominanti succedutesi l'un l'altra, a una "funzione" generale comune. Da ciò, appunto, deriva l'apparenza di perennità dello Stato. [...] Nel funzionamento dell'apparato statale, il rapporto di classe è dunque *dissimulato*, e dissimulato dallo stesso meccanismo che lo realizza. In effetti, l'apparato statale non ha mai a che fare con le classi come tali, né quelli che *detengono* realmente il potere, né quelle che sono a esso *sottomesse*. Perciò il potere politico si presenta come un potere (una "autorità") *dello Stato* stesso *sulla* "società", sia che questa sia definita come una gerarchia di status (caste, ordini, ecc.), sia come una collettività di persone individuali (più o meno eguali). Più precisamente, è l'esistenza dell'apparato statale che costituisce l'uno di fronte all'altra (e l'uno che ricopre l'altra) "Stato" e "società".²⁸

Questa contraddizione fondamentale dello Stato capitalistico comincia a formarsi all'interno dello Stato assolutistico di transizione: di qui l'attenzione particolare di Poulantzas verso questa fase della modernità²⁹.

Così, ritornando al problema dell'autonomia dello Stato, notiamo che, al contrario della tesi althusseriana tratta da Porchnev, lo Stato assolutistico non è relativamente autonomo in quanto si pone a difesa delle strutture feudali (nelle quali la borghesia prova a inserirsi), poiché, come rileva Poulantzas, la venalità dei titoli ha un esito nuovo, inaspettato, vale a dire il carattere vieppiù non-privatistico delle cariche, il quale dipende dal nuovo assetto centralistico degli apparati di Stato. Inoltre, se per Poulantzas l'indice di dominanza dello Stato assolutistico spetta allo Stato (che gestisce, senza volerlo, il passaggio a una nuova formazione sociale), per Althusser l'indice di dominanza sembra essere ancora il livello economico della struttura feudale nella fase di sviluppo dell'economia di mercato: egli, infatti, si appunta sull'inclusione della borghesia nelle vecchie strutture e non sull'azione dello Stato assolutistico a favore delle soggettività di classe delle nuove strutture (per es., mediante il fissaggio dei limiti del modo di produzione capitalistico).

Nella sua struttura il circuito economico di questa epoca è dunque orientato verso l'apparato di Stato [...] e la contropartita di questo orientamento è che i borghesi che danno vita a queste operazioni economiche hanno come solo orizzonte economico e personale l'ordine feudale che serve questo apparato di Stato.³⁰

E ciò significa che, per Althusser, a differenza di quanto pensa Poulantzas, la *matrice* dello Stato assolutistico è ancora la sovrapposizione, prettamente feudale, tra privilegi politici e potere economico. Infine, nonostante avere indicazioni di Poulantzas in tal senso, entrambi gli autori vedono nello Stato assolutistico un dispositivo di difesa dell'ordine delle classi dominanti dagli attacchi delle masse popolari. La difesa delle relazioni di dominio pre-esistenti in un tale scenario determina delle alleanze momentanee e instabili tra le forze sociali dominanti. Secondo Poulantzas, uno scenario di tal fatta invalida la tesi engelsiana della monarchia assoluta come arbitro indipendente dell'equilibrio momentaneo nel conflitto tra borghesia e nobiltà.

28 É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, Paris 1974, pp. 92-93, tr. it. di C. Mancina, *Cinque studi di materialismo storico*, PGreco, Milano 2021, pp. 93-94.

29 Ma occorre precisare che, nel manoscritto *Marx dans ses limites*, anche Althusser si soffermerà sul problema dello Stato *necessariamente separato* dal piano della lotta di classe "per meglio intervenire" in essa (L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques*, vol. I, textes réunis et présentés par F. Matheron, Stock-Imec, Paris 1994, pp. 416-442).

30 *MPH*, p. 114.

Se talvolta in questi stadi, scrive Poulantzas, l'aspetto principale della contraddizione o persino la contraddizione principale si sposta e non concerne la borghesia e la nobiltà fondiaria, ma queste ultime e i piccoli produttori indipendenti, ciò non implica automaticamente la presenza di equilibrio di forze fra le prime due potenze. L'alleanza di classe nobiltà-borghesia è spesso, in questo caso, caratterizzata da un pre-dominio molto netto della nobiltà.³¹

Ma le posizioni di Althusser e Poulantzas sullo Stato assolutistico, a nostro avviso, divergono per un'altra ragione più profonda, di natura teoretica, che concerne la definizione delle funzioni e dei luoghi della lotta politica³². Facciamo un passo indietro. Secondo Poulantzas, non bisogna generalmente limitarsi ad affermare che la pratica politica è il motore della storia. La lotta politica "costituisce la trasformazione dell'unità di una formazione sociale", perché l'oggetto della pratica politica, ossia la congiuntura, "è il luogo in cui in definitiva si fondono i rapporti tra le diverse contraddizioni", è il luogo "a partire dal quale si può decifrare, in una situazione concreta, l'unità della struttura"³³: è il punto nodale di condensazione dei livelli e delle contraddizioni, inegualmente sviluppati, del tutto sociale. La pratica politica è, al tempo stesso, pratica particolare e cruciale della struttura. Ma qual è l'oggetto della *pratica* politica, irriducibile a essa *come struttura*? Lo Stato. La pratica politica, cioè, non è ciò che in generale produce novità e mutamenti (come pensa Althusser, che sovrappone pratica e struttura), ma in generale – come pensava Lenin – quell'intervento trasformativo-rivoluzionario che ha come oggetto la struttura politica dello Stato capitalistico, il quale ha "la particolare funzione di essere il fattore di coesione dei livelli di una formazione sociale". Le strutture dello Stato capitalistico, proprio in quanto garantiscono l'equilibrio globale di una società di-

31 Ivi, p. 177. Porchnev, riferendosi al *Traité du droit des offices* di Loyseau, afferma che "rappresentare la borghesia come classe dominante in uno stato nobiliare, significa presentare la borghesia come la sosia della nobiltà" (B. Porchnev, *op. cit.*, p. 368). Se la differenza tra le cariche nobiliari e quelle acquistate dai borghesi tende a svanire, la borghesia viene inquadrata negli apparati di Stato. Così, a nostro avviso (se seguiamo la teoria poulantzasiana del rapporto tra il potere politico e le classi sociali), la presenza di questa nuova classe all'interno del potere di Stato dovrebbe problematizzare l'idea dello Stato assolutistico come Stato ancora feudale. La centralizzazione degli apparati fiscali, giudiziari e repressivi, non può essere una mera *variazione politica* dell'assetto sociale feudale, ma una contraddizione che ha segnato radicalmente la transizione dal feudalesimo al capitalismo.

32 Cfr. M. Garau, *L'ipotesi comunista e lo Stato nel dibattito tra Althusser e Poulantzas*, in "Cahiers du GRM", vol. 15, 2019, <https://doi.org/10.4000/grm.1967>. Una notazione importante: qui il riferimento critico vuole limitarsi all'Althusser del testo sul Montesquieu, di *Per Marx* e di *Leggere il Capitale*, ossia all'Althusser che Poulantzas poteva conoscere ai tempi di *PPCS*. A partire dall'articolo sugli apparati di riproduzione di Stato, infatti, il problema capitale dell'articolazione tra Stato e lotta di classe, lungi dall'essere ignorato o sottovalutato, diventerà uno dei temi privilegiati della riflessione di Althusser. In *Marx dans ses limites*, ricorrendo alla metafora dello Stato come "macchina-a-potere", anche Althusser distinguerà tra la macchina/struttura speciale dello Stato formata dai suoi apparati (repressivi e ideologici) e la *fonte di energia* di tale macchina, materialmente separata da essa, vale a dire la forza prodotta dalla lotta di classe e in particolare dalle classi dominanti. Com'è noto, gli obiettivi polemici di questa posizione althusseriana saranno, da una parte, la definizione dello Stato come ente neutro erogatore di servizi generali, e dall'altra, la rinuncia al concetto di "dittatura del proletariato" teorizzata dal PCF nel suo XXII congresso e dall'eurocomunismo (a cui lo stesso Poulantzas si avvicinerà, "da sinistra", con esiti teorici autonomi). Ma rimandiamo a uno studio successivo il confronto dettagliato tra le divergenze teoriche e strategiche di Althusser e Poulantzas sul tema dello Stato negli anni '70.

33 *PPCS*, p. 37, tr. it. cit., pp. 40-41.

visa in classi, sono i punti nodali di rottura dell'unità di una formazione sociale. "In tale contesto", aggiunge Poulantzas, lo Stato "potrà essere visto come fattore di produzione di nuovi rapporti di produzione" – è il caso dello Stato assolutistico di transizione³⁴. Lo Stato capitalistico è un campo di intervento pratico (*e non esso stesso una pratica*), ma anche un dispositivo di sintesi conoscitiva: esso consente di decifrare l'unità delle contraddizioni diseguali di una formazione sociale. "È chiaro dunque perché la pratica politica, che ha per obiettivo lo Stato, produca le trasformazioni dell'unità e sia così il motore della storia"³⁵. Questo punto problematico dell'althusserismo era già stato analizzato da Poulantzas nel saggio del 1966 *Vers une théorie marxiste* pubblicato su "Les Temps Modernes". Pur giudicando l'impresa di Althusser di importanza capitale, Poulantzas pensa che la distinzione, in sé poco chiara, tra l'economico come determinazione in ultima istanza e gli indici di dominanza della struttura (*sempre diversi* dall'economico) non solo rischia di dissolvere l'analisi dell'unità di una formazione sociale in un iper-empirismo contingenzialistico, ma non consente, inoltre, di pensare l'economico e la pratica della lotta economica come istanza dominante in alcuni frangenti e dotata di un autonomo campo pratico di trasformazione. Ciò impedirebbe ad Althusser di cogliere la specificità del livello politico e del livello economico nella struttura capitalistica, dunque di distinguere realmente le fasi, le intensità e le reciproche articolazioni dialettiche della lotta economica e della lotta politica. In tal senso, l'unico tipo di lotta a esistere nella realtà e nel concetto di una formazione sociale capitalistica è quello politico. Ma se il politico è genericamente l'unico livello di condensazione/fusione delle contraddizioni di una struttura, allora esso assume una posizione al tempo stesso aprioristica e astratta, la quale nega l'intensità variabile della lotta economica e della lotta politica entro il tutto sociale. Qui, a nostro avviso, Poulantzas intercetta un problema reale del pensiero di Althusser, vale a dire la tendenziale evanescenza dell'economico e il suo immediato ri-assorbimento nell'evidenza del politico, ossia nella lotta di classe intesa *sans phrase* (come se ogni lotta economica assumesse, in quanto tale, le forme, le intensità e gli scopi della lotta politica). Non è un caso che, nella *Risposta a John Lewis* e nell'abbozzo di libro *Sull'imperialismo*, Althusser farà coincidere immediatamente i rapporti di produzione col piano della lotta di classe. Queste considerazioni critiche ci forniscono una chiave di lettura del modo in cui Althusser affronta il tema della nascita dello Stato moderno. Proprio perché riduce il nodo problematico della transizione al capitalismo alle lotte sociali tra le tre *puissances* e le masse sfruttate, e manca la dialettica tra pratiche e strutture, Althusser *sovra-politicizza* le lotte anti-fiscali e le sommosse popolari della prima metà del Seicento francese, perdendo di vista la funzione trasformativa/produttiva giocata dallo Stato assolutistico. Funzione che è il frutto dello spostamento dell'indice di dominanza nel politico tipico delle fasi di transizione.

Ora, è proprio questa dialettica tra *strutture e pratiche*, e tra i loro relativi scarti, che consente a Poulantzas, a differenza di Althusser, di distinguere il carattere in parte capitalistico dello Stato assolutistico dal piano delle determinazioni della lotta di classe all'epoca dell'assolutismo³⁶. Se le classi sociali dipendono dai rapporti sociali di produzione,

34 Ivi, p. 41, tr. it. cit., p. 46. Anche questa posizione, va da sé, può essere tacciata di iper-politicismo.

35 *Ibidem*.

36 Poulantzas ricorre alla distinzione tra strutture e pratiche della lotta di classe per mettere in questione la tesi strumentalistica (tipica dello *Stamokap*) sulla natura di classe dello Stato nel periodo dell'imperialismo. Secondo Poulantzas, quello capitalistico è uno Stato di classe, ossia uno Stato attraversato dalle pratiche della lotta di classe, ma senza per questo essere uno *strumento* o una

cioè dagli effetti dei vari livelli delle strutture sugli agenti/supporti personali, le pratiche di classe (la lotta di classe) consistono nei rapporti oppositivi, di *varia natura*, tra le classi. Come dicevamo, le pratiche di classe non sono riducibili alle strutture: “si tratta di due sistemi – o serie di relazioni regolate – particolari, che possiedono loro strutture proprie, ma il cui rapporto è quello tra strutture a pratiche strutturate secondo tali strutture”³⁷. L'intervento dello Stato capitalistico nell'economico, per es. nel caso del Welfare State, rientra nelle funzioni economico-interventiste dello Stato capitalistico. Esso non è spiegabile direttamente mediante le pratiche di classe. Inoltre, le pratiche di classe si trovano sfalsate non solo rispetto alle dinamiche interne delle strutture, ma anche *tra di loro*: la lotta ideologica di una classe può non coincidere con la sua lotta economica. “I rapporti tra queste due serie di rapporti sono anche essi rapporti di scarto caratterizzati da una non-corrispondenza univoca, da termine a termine, tra i livelli rispettivi di questi sistemi”³⁸. Poulantzas esemplifica questa concettualizzazione con le analisi di Marx sulla Gran Bretagna nel periodo posteriore alla Rivoluzione inglese. Dal punto di vista strutturale, nella Inghilterra del tardo XVII secolo, il modo di produzione capitalistico sta per diventare dominante, nonostante lo Stato abbia ancora tratti feudali; dal punto di vista delle pratiche di classe, invece, la lotta politica borghese è avanzata, ma non perché la borghesia sia una classe politicamente e socialmente egemone, ma perché la nobiltà fondiaria si pone come rappresentante degli interessi di classe borghesi. Stessa cosa dicasi dello Stato assolutistico: anche se la borghesia non è la classe dominante, e la nobiltà fondiaria è ancora dominante all'interno di uno Stato che presenta ancora alcune logiche feudali, la struttura dello Stato assolutistico, col suo intervento nell'economico (che non coincide direttamente con la pratica di classe della monarchia entro lo scontro di classe nobiltà-borghesia), contribuisce al consolidamento del modo di produzione capitalistico e alla formazione del tipo capitalistico di Stato. Althusser, invece, per il fatto stesso di tenersi fermo alla determinazione di classe di una borghesia non ancora dominante (ma, al contrario, desiderosa di entrare nei ranghi delle strutture feudali centralizzate), manca

cosa posseduta da una singola classe dominante e a sua completa disposizione. Tuttavia, come ammetterà lo stesso Poulantzas in una intervista del luglio 1979 (cfr. N. Poulantzas, *Interview with Nicos Poulantzas*, in J. Martin (Ed.), *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, Verso, London-New York 2008, pp. 396-397), la coppia concettuale “strutture-pratiche” verrà presto dismessa, poiché non consente di pensare la presenza, *all'interno* dello Stato, del rapporto conflittuale *tra tutte le classi* della società capitalistica (la tesi di *L'État, le pouvoir, le socialisme*). Ricordiamo, a tal proposito, che la tesi dello Stato “attraversato dalla lotta di classe” verrà nettamente rifiutata da Althusser in *Les vaches noires* e in *Marx dans ses limites*.

37 PPCS, p. 96, tr. it. cit., p. 112.

38 Ivi, p. 91, tr. it. cit., p. 106. La distinzione tra “strutture” e “pratiche” è sì presente in Althusser e in Balibar, ma, a detta di Poulantzas, in modo non abbastanza radicale. “È noto che Althusser ha criticato questa concezione, mostrando il rapporto tra una istanza strutturale e una pratica specifica e concependo la pratica come produzione, come lavoro di trasformazione. Ora, è importante vedere che, in questo senso, un'istanza strutturale non costituisce tuttavia direttamente una pratica. [...] Ripetiamolo, i rapporti di produzione non sono la lotta economica di classe (questi rapporti non sono classi), così come la sovrastruttura giuridico-politica dello Stato o le strutture ideologiche non sono la lotta politica o la lotta ideologica tra le classi” (PPCS, p. 88, tr. it. cit., p. 103). Per Poulantzas, senza questa distinzione di livelli di analisi e di intervento è impossibile pensare il concetto stesso di “congiuntura”, dacché la “congiuntura” è esattamente l'effetto delle strutture di una formazione sociale (coi suoi indici di dominanza) sul campo della lotta tra le classi costituite in forze politiche. Nel caso dello Stato assolutistico: la formazione dello Stato capitalistico è avvenuta attraverso fasi, modalità, forze sociali e strutture politiche differenziate proprio perché pratiche di classe e strutture si riflettono, pur distinguendosi, in congiunture diverse.

lo *scarto* tra le pratiche di classe, le mire volitive delle singole classi (che possono portare ad alleanze momentanee) e le *trasformazioni oggettive* delle strutture dello Stato in senso capitalistico.

3. Lotte e genesi dell'istituzione in Foucault

Ad alcuni temi appena discussi, in particolare alla nascita degli apparati repressivi dello Stato moderno, Foucault dedica il suo secondo corso al Collège de France, *Teorie e istituzioni penali*. Le analisi foucaultiane prendono le mosse, prevedibilmente, da un metodo d'indagine e da oggetti storici ben diversi da quelli già presi in esame. In questa sede non potremo approfondire né i numerosi temi del corso in questione, né i rapporti critici che Foucault intrattiene con l'esperienza teorica in cui si iscrivono Althusser e Poulantzas, vale a dire il marxismo. Di seguito ci limiteremo a mettere in luce il modo peculiare in cui Foucault partecipa al dibattito sullo Stato assolutistico.

Prima di procedere col corso del 1971-1972, tuttavia, occorre elucidare rapidamente i principi metodologici impiegati da Foucault nelle sue indagini storico-genealogiche. A partire dalla pubblicazione de *Le parole e le cose* e *L'archeologia del sapere*, Foucault si impegna a chiarire le differenze tra il suo metodo di accesso alla storia e quello di altre correnti storiografiche, per es. il marxismo. Nell'intervista del 1967 *Sui modi di scrivere la storia*, Foucault afferma che i "libri di Braudel, Furet, Denis Richet e Le Roy Ladurie e della scuola sovietica" hanno aperto una "nuova avventura del sapere" storico. Secondo Foucault, queste ricerche storiche hanno il pregio di complicare il quadro metodologico offerto dal materialismo storico, in quanto mettono in crisi "una concezione della storia organizzata sul modello del racconto come lungo susseguirsi di avvenimenti presi in una gerarchia di determinazioni". La storia, al contrario, è il risultato della concatenazione non pre-orientata, e sempre aperta alla contingenza, di fattori storici e livelli di analisi plurali e irriducibili a una "totalità che sorpassa gli individui e si prende gioco di loro, ma di cui forse essi sono al tempo stesso gli autori consapevoli"³⁹. Questo modo totalizzante di intendere la storia ha un fine eminentemente ideologico, poiché iscrive i fatti storici all'interno di un divenire che reca dritto a una "grande causa storica" e politica. Esso impedisce di cogliere quelle fratture storiche a tutta prima impercettibili, ma in realtà capaci di cagionare, a detta di Foucault, la trasformazione delle strutture di potere, delle legalità, delle istituzioni e delle pratiche umane.

Così, il primo obiettivo polemico di Foucault è il metodo della periodizzazione basato esclusivamente sugli aspetti politici dell'accadere storico (per es., le rivoluzioni politiche). "Ogni periodizzazione delinea nella storia un certo livello di avvenimenti, e inversamente, ogni strato di avvenimenti richiede una propria periodizzazione. Ciò rappresenta un insieme di problemi delicati poiché, a seconda del livello scelto, bisognerà delimitare periodizzazioni diverse, e, a seconda della periodizzazione data, si raggiungeranno livelli diversi"⁴⁰. Il metodo storico che Foucault adotta intende moltiplicare i piani e gli oggetti dell'analisi storica: non più dunque solo la storia dei rigidi nessi causali, spesso apologetici, tra i fatti, o la storia delle relazioni tra struttura e sovrastruttura, ma la

39 M. Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, in *Dits et écrits 1954-1975*, ed. établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, Gallimard, Paris 2012, t. 1, p. 906.

40 *Ibidem*.

storia dell'azione reciproca tra i due poli, la storia delle forme di credenza, dei rapporti di potere, delle pratiche di assoggettamento, le quali possono essere ricondotte a una un'unità sintetica solo a posteriori e per fini esclusivamente euristici, ossia per *problematizzare* ulteriormente il quadro di partenza. Tutto ciò significa "accedere alla complessa metodologia della discontinuità. [...] Si introducono nell'analisi storica modi di legame molto più numerosi dell'universale relazione di causalità con quale si era voluto definire il metodo storico"⁴¹. Tra queste nuove prospettive sulla storia Foucault annovera anche "l'importante critica e analisi della nozione di storia sviluppata da Althusser all'inizio di *Leggere il Capitale*". Una critica che, a sua volta, richiamava positivamente il metodo delle indagini foucaultiane sulla follia:

Si leggano i notevoli studi di Michel Foucault sulla storia della follia, sulla nascita della clinica, e si vedrà quale differenza può intercorrere tra le belle sequenze della cronaca ufficiale e la temporalità del tutto inattesa che costituisce l'essenza del processo di costituzione e di sviluppo di queste formazioni culturali: la vera storia non ha niente che permetta di leggerla nel continuo ideologico di un tempo lineare che basterebbe scandire e sezionare (cfr. il concetto di sezione d'essenza), ma possiede al contrario una temporalità propria, estremamente complessa e perfettamente paradossale alla semplicità disarmante del pregiudizio ideologico. Comprendere la storia di formazioni culturali come quella della follia, dell'avvento dello sguardo clinico in medicina, presuppone un immenso lavoro non di astrazione, ma nell'astrazione, per costruire l'oggetto stesso identificandolo e in questo modo costruire il concetto della sua storia.⁴²

La valenza ideologica e apologetica delle concezioni lineari della storia è trattata anche nel saggio *Ritornare alla storia* (1972). Qui Foucault afferma che la storia delle continuità è la disciplina storiografica con cui la borghesia colloca il suo dominio nella notte dei tempi. Una storia opposta a queste narrazioni continuistiche, una storia delle *serialità evenemenziali* e dei concatenamenti di discontinuità, richiede, pertanto, non solo una nuova presa conoscitiva sulla storia, ma anche una precisa collocazione politica. Questo cambio di prospettiva consente di portare in superficie tutto un brulicare di eventi che le classi dominanti silenziano nell'esposizione di un *continuum* storico omogeneo. Infatti, un modello storico di tal fatta tende a negare l'incidenza storica del fattore rivoluzionario: esso occulta la storia delle strategie di lotta tra i gruppi sociali, consegna all'oblio i piccoli e i grandi successi passati delle classi dominate, scongiurando, con ciò, la possibilità di vittorie future.

Ora, qui non si tratta di valutare la precisione filologica di questi riferimenti critici di Foucault al materialismo storico e alla storiografia marxista. Il punto è cogliere il senso profondo di certe affermazioni polemiche di Foucault (le quali, sia detto *en passant*, sono inevitabili all'interno di un discorso che ha l'obiettivo legittimo di elaborare e rivendicare la specificità della propria prospettiva teorica), e valutare se sia possibile operare dei sincretismi tra la prospettiva foucaultiana e quella marxista. Come affermano Harcourt ed Ewald nella loro nota al corso *Teorie e istituzioni penali*, "l'analitica del potere che Foucault è attento a delineare si presenta, quindi, in primo luogo come un contro-marxi-

41 Ivi, p. 907.

42 L. Althusser, *Lire le Capital*, cit., p. 129, tr. it. cit., p. 110. Su questi temi, cfr. L. Pinzolo, *Scienza della storia e/o genealogia del tempo? Un "contatto nel cuore di un chiasmo": Althusser e Foucault*, in "Quaderni Materialisti", vol. 17, 2022, pp. 79-89; A. Ryder, *Foucault and Althusser: Epistemological Differences with Political Effects*, in "Foucault Studies", vol. 16, 2013, pp. 134-153.

smo, un modo di sganciarsi dal marxismo, da un certo discorso marxista, pur iscrivendosi subito nel suo campo, all'interno delle sue categorie"⁴³. Tuttavia, vedremo altresì che questa metodologica foucaultiana si attua spesso attraverso l'impiego di categorie e strutture teoriche del tutto estranee a quelle marxiste e, in certi casi, in antitesi totale a esse, per es. il rifiuto dello schema storico-analitico della lotta di classe.

Ma andiamo al corso del 1971-1972. *Teorie e istituzioni penali* si colloca in un periodo di intenso impegno politico per Foucault. Dopo il '68, e a partire dalle proteste di alcuni militanti maoisti e gauchisti contro le condizioni generali della detenzione in Francia, Foucault si interessa allo studio dei sistemi e delle pratiche di reclusione penale. La fondazione del GIP (Groupe d'information sur les prisons) avviene in questo frangente. Come rilevano i curatori del corso, la maggior parte delle rivendicazioni avanzate nel quadro del GIP (per es., il superamento della differenza tra delinquenza comune e delinquenza politica) si ritrovano in *Teorie e istituzioni penali* sotto forma di questioni storico-teoriche indagate secondo il metodo genealogico (per es., la genealogia dell'identificazione tra punizione e reclusione). In un'intervista del 1971, Foucault afferma:

c'è un problema che m'interessa da un po' di tempo, ossia quello del sistema penale, la maniera in cui una società definisce il bene e il male, il permesso e il non permesso, il legale e l'illegale, la maniera in cui essa esprime tutte le infrazioni e tutte le trasgressioni fatte alla legge.

Ma se nei testi precedenti (*Le parole e le cose* e *L'archeologia del sapere*), Foucault si concentrava sull'insieme dei discorsi, sui sistemi epistemici dell'età moderna, a partire dagli anni Settanta egli si volge al funzionamento concreto delle pratiche e delle istituzioni di potere (su tutte quelle giudiziarie e punitive). "Ora una nuova oscillazione del pendolo: io sono interessato dalle istituzioni e dalle pratiche, ossia da quelle cose collocate, in un certo senso, al di sotto del dicibile"⁴⁴. Nel *résumé* del corso in questione, Foucault imposta così la sua indagine sul rapporto potere-sapere:

I rapporti di potere non svolgono soltanto un ruolo di facilitazione o di ostacolo nei confronti del sapere; potere e sapere non sono legati uno all'altro solo dal gioco degli interessi e delle ideologie; nessun sapere si forma senza un sistema di comunicazione, di registrazione, di accumulazione, di spostamento che è in sé una forma di potere ed è legato, nella sua esistenza, e nel suo funzionamento, alle altre forme di potere. Viceversa, nessun potere si esercita senza l'estrazione, l'appropriazione, la distribuzione o la conservazione di un sapere. A questo livello, non c'è la conoscenza da una parte e la società dall'altra, oppure la scienza da una parte e lo Stato dall'altra, ma le forme fondamentali del potere-sapere.⁴⁵

All'interno di queste forme di potere-sapere (il nesso visibile-dicibile) si situano le strategie, sempre mobili e reversibili, dei rapporti di potere, le quali determinano le tra-

43 F. Ewald, B. Harcourt, *Situation du cours*, in *TIP*, p. 262, tr. it. cit., p. 271.

44 M. Foucault, *Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal*, in *Dits et écrits 1954-1975*, cit., t. II, p. 424.

45 *TIP*, p. 233, tr. it. cit., p. 247. Su questo corso, cfr. A. Pandolfi, *La dialettica della repressione. Michel Foucault e la nascita delle istituzioni penali*, in "Scienza&Politica", vol. 28, n. 55, 2016, pp. 131-148; X. Chiaramonte, *Il più giuridico dei corsi. Su "Teorie e istituzioni penali"*, in "aut aut", vol. 393, 2022, pp. 59-72.

sformazioni e i rovesciamenti dei plessi istituzionali. Da *Teorie e istituzioni penali*, infatti, Foucault comincia ad analizzare le istituzioni (per es. gli apparati di Stato) a partire da un'esteriorità, vale a dire gli spostamenti delle relazioni di potere, in quanto le istituzioni sono appunto il luogo di appoggio, di sedimentazione, di questi rapporti conflittuali, non il polo da cui si generano⁴⁶.

Questa prospettiva analitica è ammessa da Foucault sin dalla prima lezione del corso. Nella seduta del 20 novembre 1971, Foucault chiarisce che il suo obiettivo è riportare le teorie e le istituzioni penali al funzionamento complessivo di un *sistema di repressione*, il quale, all'interno del gioco strategico dei rapporti di forza, produce nuove forme e pratiche istituzionali di potere. "Questi sistemi mettono a disposizione di una forza alcuni strumenti che le consentono di distruggere un'altra forza o di eliminarla o di indebolirla, o di isolarla, di disarmarla"⁴⁷. Secondo Foucault, le sommosse contadine e popolari avvenute in Normandia nella prima metà del XVII secolo (e la relativa risposta repressiva del potere regio), illustrano il modo in cui la gestione strategica di un rapporto di forza contribuisce alla nascita di un *nuovo assetto istituzionale*, vale a dire, nel nostro caso, gli apparati repressivi dello Stato moderno. A partire da questi *eventi*, infatti, "lo Stato ha rimesso mano alla giustizia" per creare, mediante strumenti inediti di intervento repressivo (per es., la reclusione e la deportazione), una cesura fondamentale per la difesa delle formazioni moderne del potere politico ed economico: la distinzione tra reato politico e reato comune. Nel corso della serie evenemenziale delle rivolte popolari, lo Stato in tanto ha trionfato in quanto si è mostrato, per la prima volta, come un apparato repressivo centralizzato che assoggetta una data classe "nemica dello Stato", responsabile – per l'appunto – di un *crimine politico*. Lo Stato assolutistico si è costituito a fronte di un doppio nemico, esterno (le altre potenze statuali con cui è in guerra) e interno (il popolo in rivolta). "In questo fasto repressivo bisognerà analizzare una manifestazione del potere: come leggere l'assoggettamento di una classe oppressa e in rivolta, e poi, allo stesso tempo, il primo grande dispiegamento delle armi dello Stato su un piano indipendente dalla persona del re"⁴⁸. Così, prendere parte a queste rivolte non vorrà dire

46 "Se si deistituzionalizzano e defunzionalizzano le relazioni di potere, è possibile coglierne la genealogia, cioè la maniera in cui si formano, si insediano, si sviluppano, si moltiplicano e si trasformano a partire da qualcosa di completamente diverso dalle relazioni di potere. Se si deistituzionalizzano e defunzionalizzano le relazioni di potere, si può vedere perché e in quali termini esse sono instabili. Le tecnologie di potere non sono immobili: non sono strutture rigide che mirano a immobilizzare con la loro immobilità dei processi dinamici. Le tecnologie di potere non smettono di modificarsi sotto l'influenza di numerosi fattori. E quando un'istituzione crolla, non è necessariamente perché il potere che la sosteneva è stato messo fuori gioco, ma probabilmente perché è divenuta incompatibile con alcune mutazioni decisive di queste tecnologie" (M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard/Seuil, Paris 2004, p. 123, tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 95). Il problema di questa impostazione, però, è che essa intende le mutazioni istituzionali (o delle strutture di potere) come risposta puramente reattiva ai sommovimenti delle tecnologie di potere attive nel sociale, e non come dei luoghi su cui occorre fare presa per portarli alla loro estinzione. Del resto, le stesse lotte politiche, pena la loro totale inefficacia, non avvengono in un vuoto istituzionale, ma devono situarsi all'interno di forme organizzative capaci di infiltrare e modificare le strutture istituzionali, gli apparati di Stato.

47 *TIP*, p. 4, tr. it. cit., p. 16.

48 Ivi, p. 6, tr. it. cit., p. 20.

semplicemente violare la legge o sottrarsi a un prelievo fiscale, ma sfidare e mettere in pericolo l'intero potere dello Stato, la sicurezza del corpo sociale⁴⁹.

Sulla scia dell'esercito e al riparo da questa forza, il potere regio metterà in atto un nuovo sistema repressivo:

Che frena in misura via via maggiore la giustizia e la repressione signorili (che insieme alle milizie borghesi appartengono all'apparato repressivo medievale).

Che limita i poteri del Parlamento, al prezzo di gravi conflitti.

Quel che si vede apparire, nell'epoca della giustizia armata, è un nuovo sistema di repressione, messo in atto per sostituire le tre istanze repressive inadempienti, e per proteggere dunque non solo l'apparato di Stato, ma anche il prelievo fiscale di cui esso si incarica.

Questo nuovo sistema:

- Si insinua nelle faglie del precedente,
- Lo ingloba, lo reprime, lo stravolge
- Alla fine prevale su di esso.⁵⁰

Da un lato, la giustizia regia deve contrastare il vecchio assetto repressivo feudale; dall'altro, invece, essa deve reprimere con una nuova organizzazione della forza pubblica (l'esercito, la polizia, la pratica delle reclusioni) i sollevamenti popolari collocati "nel punto di divisione", di passaggio, tra i due sistemi repressivi. "La repressione era destinata a proteggere la rendita feudale, il suo prelievo, l'apparato di Stato che lo assicura. Ma questa repressione ha fatto intervenire un apparato e si è svolta in forme incompatibili col sistema feudale"⁵¹. All'interno di questo conflitto articolato, la classe che gioca il ruolo più ambivalente è la borghesia. Essa si oppone ai fini dell'apparato di Stato, ossia la conservazione della fiscalità di tipo feudale centralizzata, ma condivide la forma statale, anti-feudale, della repressione, di cui si servirà a partire dall'epoca napoleonica. "Mentre il regime monarchico aveva giustapposto due sistemi repressivi eterogenei tra loro, pur destinati entrambi a preservare la fiscalità feudale, la borghesia si darà un sistema repressivo unitario: statale, giuridico e di polizia"⁵². Ora, è a questo punto della sua analisi che Foucault intercetta – sebbene con fini teorici irriducibili a quelli della teoria marxista dello Stato – il problema dell'autonomia relativa dello Stato. Infatti, nel momento in cui la borghesia diventerà la classe anche politicamente dominante della società capitalistica, il suo obiettivo sarà rafforzare la giustizia e l'apparato repressivo come istanza "indipendente sia dal controllo politico dello Stato, sia dalla forza armata di polizia", così da adoperarla a guisa di un potere neutro collocato sopra le classi. La borghesia avrà bisogno di questo *effetto di autonomia* e di neutralità per celare il fine effettuale dell'apparato repressivo di Stato: la difesa e il mantenimento dei rapporti di proprietà e di sfruttamento borghesi. Lo Stato borghese potenzierà l'efficacia del suo

49 Come nota Claude-Olivier Doron, Foucault non integra subito questi episodi di lotta "nella grande narrazione dello sviluppo della lotta di classe: in esse vede invece una serie di sfide puntuali, eterogenee, nei confronti del potere e dei suoi agenti" (C.-O. Doron, *Foucault et les historiens*, in *TIP*, p. 300, tr. it. cit., p. 315). Questa analisi delle forme di comunicazione tra illegalismi, lotte anti-potere, criminalità e brigantaggio verrà sviluppata nel corso successivo, *La società punitiva*.

50 *TIP*, p. 22, tr. it. cit., p. 35.

51 Ivi, p. 24, tr. it. cit., p. 38.

52 Ivi, p. 25, tr. it. cit., p. 39.

apparato giudiziario e repressivo rendendolo vieppiù un potere rivolto a tutti e ciascuno, un elemento di conservazione dell'ordine apparentemente autonomo rispetto alle mire volitive delle classi dominanti, ma capace di garantire il rispetto della legge all'interno di un corpo sociale uniforme, popolato da soggettività paritetiche: i soggetti di diritto.

Ma ritorniamo alla repressione delle sommosse popolari da parte dello Stato assolutistico. Secondo Foucault, il tratto veramente distintivo di questo nuovo apparato repressivo di Stato, ossia la giustizia regia, l'esercito poliziesco sotto il comando del re, via via indipendente dall'esercito (impegnato nella guerra dei Trent'Anni e incapace di contenere le rivolte), è lo svolgimento di *un'altra operazione*, a cui si farà costantemente ricorso nei secoli successivi del dominio borghese: la creazione di divisioni strategiche in seno al corpo sociale. Dacché in alcuni episodi di rivolta (per es., in Aquitania) il movimento contadino si era unito al movimento urbano, il potere di Stato doveva *spezzare* questa coalizione. L'intervento dell'esercito regio contro i contadini insorti, e la temporanea esclusione dei borghesi dalla morsa repressiva, servivano a separare i ceti urbani privilegiati dal resto del popolo. "Comportarsi come se la repressione fosse solo militare e dovesse abbattersi soltanto sul popolo, lasciando il tempo ai privilegiati di riunire il loro potere e servire da punto d'appoggio volontario per una repressione che avrebbe coinvolto loro stessi"⁵³. Di qui la alternanza tempestiva tra la violenza repressiva dell'esercito e il lento attendismo della repressione civile e politica dello Stato. L'esercito doveva distruggere velocemente l'attacco del popolo insorto per consentire ai ceti privilegiati di ri-organizzarsi secondo i loro interessi, ma senza l'appoggio della plebe sediziosa⁵⁴. L'intervento in due tempi dava ai borghesi il tempo di aderire spontaneamente all'ordine e alla forza.

Si capisce come il sistema repressivo che garantisce il mantenimento della rendita feudale (durante gli ultimi centocinquant'anni della sua esistenza) abbia potuto essere

53 Ivi, p. 44, tr. it. cit., p. 58.

54 L'uso del concetto di "plebe sediziosa" testimonia il rigetto foucaultiano dello schema della lotta di classe. La "plebe sediziosa", infatti, non è un concetto costruito a partire da una data funzione/posizione nel processo di produzione sociale. Essa è, piuttosto, una nozione/campo di forze che indica quel *continuum* di lotte interclassiste e puramente resistenziali contro il potere e la giustizia che il potere di Stato borghese ha sempre inteso spezzare, per es. generando la divisione tra criminale politico e criminale comune. Tuttavia, a partire dal corso successivo, Foucault abbandonerà progressivamente questo concetto. Egli si concentrerà sui dispositivi di sorveglianza e di prevenzione adottati dalla classe capitalista a partire dal XVIII secolo per limitare gli illegalismi popolari e operai, con cui il proletariato manifatturiero si appropriava illegalmente della ricchezza prodotta (cfr., a riguardo, l'intervista *A proposito della reclusione penitenziaria*, in *L'emergenza delle prigioni*, a cura di R. Nencini, La Casa Usher, Firenze 2011). Notiamo, *en passant*, questo impiego astratto e insufficiente del concetto di "ricchezza", che rivela una totale estraneità da parte di Foucault alla teoria marxiana del valore. Infatti, qui "ricchezza" pare essere un termine sinonimico per "valore d'uso", il "contenuto materiale della ricchezza", il quale viene sottratto indebitamente dal singolo operaio. Ma la ricchezza *sociale* (non solo materiale) del modo di produzione capitalistico non dipende in alcun modo soltanto dal valore d'uso di una merce, bensì dal suo valore di scambio. Tant'è che l'aumento di valori d'uso, per via del duplice carattere del lavoro (concreto e astratto), può portare a una diminuzione della loro grandezza di valore (cfr. K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, a cura di A. Macchioro, B. Maffi, UTET, Torino 2013, p. 106). Insomma, Foucault pare ricadere nella medesima illusione feticistica in cui ricadono, secondo Marx, l'economia volgare e gli agenti sociali del modo di produzione capitalistico. Egli pensa che il valore sociale delle merci, rappresentante della ricchezza sociale, sgorgi direttamente dalle loro proprietà naturali, dal fatto, cioè, che tali merci soddisfano bisogni immediati e primari: di qui l'interesse storico-teorico di Foucault per gli atti predatori del proletariato.

rivalutato in gran parte (e con diverse modifiche) dall'apparato di Stato della società borghese. In altri termini: il pericolo che per la feudalità rappresentavano una comunicazione città-campagna a livello della plebe e una coalizione urbana (popolo-borghesia) ha reso necessario uno specifico sistema di repressione. Lo si è rimosso solo per il breve momento in cui la borghesia ha avuto bisogno di questa comunicazione e di questa coalizione politica per liquidare i resti del regime feudale e le sue forme di prelievo fiscale. Ma si è dovuto ristabilirlo subito (in forme nuove, molto più coerenti e più malleabili) perché al riparo di questa duplice separazione politica (città/campagna, popolo/borghesia) il capitalismo ha potuto svilupparsi negli interstizi del sistema feudale; ed era proprio di questa doppia separazione che aveva ancora bisogno.⁵⁵

Così, come nota Foucault nella lezione del 26 gennaio, sono le forme di contro-potere popolari, le lotte contro il potere e lo sfruttamento economico-politico, che portano un sistema repressivo a reagire con nuovi apparati e istituzioni di potere. Il contrario di un sistema repressivo, infatti, non è – come si reputa nella rappresentazione consueta dell'azione penale – la delinquenza, ma l'opposizione contro un potere e contro una data forma di sfruttamento. “Il nuovo sistema, con la sua struttura, è un elemento di protezione dell'economia feudale”, in quanto assicurava i prelievi nella forma contraddittoria delle imposte, proteggeva le rendite feudali e i profitti di giustizia; tuttavia, tale sistema presentava un funzionamento e dei dispositivi inediti, legati al potere di Stato centralizzato, non più ai guadagni privati. Il nuovo sistema repressivo, cioè, rompendo i legami tra esercizio della giustizia e rendita personale (a misura che l'amministrazione della giustizia viene affidata a un corpo indipendente dalla persona del re e dalle persone private dei signori), rendeva poco redditizio l'acquisto di cariche legate alla giustizia signorile (al contrario della tesi di Porchnev, ma in sostanziale accordo con le tesi di Poulantzas). Nel corso del XVII e del XVIII secolo, infatti, la borghesia orienterà i suoi investimenti verso un altro ambito, più proficuo e conveniente, vale a dire il commercio e la produzione.

4. *Un confronto conclusivo*

Dal punto di vista di Foucault, dietro l'evoluzione delle istituzioni politiche (per es., lo Stato coi suoi apparati), occorre individuare le strategie di potere in seno alla società. Nella prospettiva evenemenziale assunta da Foucault, un'istituzione politica, e tutto un sistema di esercizio e diffusione del potere, mutano e si rinnovano a misura che affrontano gli urti e i problemi prodotti dalle lotte. Prendiamo il caso delle rivolte popolari della prima metà del XVII secolo (nella lettura dinastico-genealogica di Foucault): lo Stato assolutistico, proprio nel momento in cui doveva proteggere la rendita feudale e il sistema feudale nel suo insieme, ha dovuto fronteggiare delle lotte popolari inedite (non più soltanto contro i prelievi fiscali, come quelle dei secoli precedenti, ma anzitutto contro il potere di Stato vieppiù centralizzato e contro la giustizia regia), lotte che hanno trasformato le funzioni e gli obiettivi delle istituzioni repressive e del sistema penale. “Tutte le grandi fasi di evoluzione del sistema penale, del sistema repressivo, sono modi di rispondere a forme di lotte popolari”⁵⁶. A partire da questi eventi, gli apparati repressivi di Stato, opportunamente centralizzati, hanno assunto funzioni anti-sedizionali e

⁵⁵ TIP, p. 46, tr. it. cit., p. 59.

⁵⁶ Ivi, p. 102, tr. it. cit., p. 287.

reclusive. Vediamo così che è proprio lo studio di una serialità evenemenziale, in cui si dipana una guerra tra poteri e contro-poteri sociali, a mettere in questione, per Foucault, la *centralità al tempo stesso analitica e pratico-politica delle istituzioni politiche*. Le strategie di lotta, e gli eventi che da essa si generano, consentono di intercettare le istanze di mutamento delle istituzioni: essi sono sia un *principio di intelligibilità* del movimento delle strutture, sia la genesi segreta e silenziosa di queste ultime. Secondo Foucault, infatti, un'istituzione come lo Stato non è la fonte e la sede originaria del potere, ma soltanto un apparato di cattura, di sedimentazione, di una serie di poteri che circolano in una dimensione pre- o sub-statale. Nell'intervista sulla geografia, a proposito del panoptismo, Foucault sostiene che

il panoptismo non è stato confiscato dagli apparati di Stato, ma questi si sono appoggiati sui piccoli panoptismi regionali e dispersi. Di modo che, se si vogliono cogliere i meccanismi di potere nella loro complessità e nei loro particolari, non ci si può limitare all'analisi dei soli apparati di Stato. Ci sarebbe da evitare uno schematismo, che consiste nel localizzare il potere nell'apparato di Stato e nel fare di esso lo strumento privilegiato, capitale, più importante, quasi unico, del potere di una classe su un'altra. Nei fatti, il potere va molto più lontano nel suo esercizio, passa attraverso canali molto più sottili, è molto più ambiguo perché ciascuno è in fondo titolare di un certo potere e, in questa misura, lo trasmette. Il potere non ha come sola funzione di riprodurre i rapporti di produzione.⁵⁷

Le conseguenze sul piano tattico-politico di queste posizioni teoriche possono essere agilmente dedotte: la conquista dello Stato non comporta una trasformazione/distruzione della rete microfisica dei poteri esistente nella società, la quale può essere combattuta soltanto mediante forme resistenziali e locali. La lotta politica, pertanto, si configura come lotta *contro* il potere, o financo per il potere, ma di un potere che eccede sempre le strutture e i luoghi istituzionali del suo esercizio e che non si riduce mai a un potere di classe. Citiamo a questo proposito alcune linee celeberrime de *La volontà di sapere*:

Là dove c'è potere c'è resistenza e tuttavia, o piuttosto proprio per questo, essa non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere. [...] Vorrebbe dire misconoscere il carattere strettamente relazionale dei rapporti di potere. Essi non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza, i quali svolgono, nelle relazioni di potere, il ruolo di avversario, di bersaglio, d'appoggio, di sporgenza per una presa. Questi punti di resistenza sono presenti dappertutto nella trama del potere. Non c'è dunque rispetto al potere un luogo del grande Rifiuto – anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario. Ma delle resistenze che sono degli esempi di specie. [...] Sono l'altro termine nelle relazioni di potere, vi s'iscrivono come ciò che sta irriducibilmente di fronte a loro. Sono dunque, anch'esse, distribuite in modo irregolare; i punti, i nodi, i focolai di resistenza sono disseminati con maggiore o minore densità nel tempo e nello spazio, facendo insorgere talvolta gruppi o individui in modo definitivo, accendendo improvvisamente certi punti del corpo, certi momenti della vita, certi tipi di comportamento. Grandi rotture radicali, divisioni binarie e massicce? Talvolta. Ma molto più spesso si ha a che fare con punti di resistenza mobili e transitori, che introducono in una società separazioni che si spostano, rompendo unità e suscitando raggruppamenti, marcando gl'individui stessi, smembrandoli e rimodellandoli, tracciando in loro, nel loro corpo e nella loro anima, regioni irriducibili. Come la trama delle relazioni di potere

57 M. Foucault, *Pouvoir et corps*, in *Dits et écrits*, cit., t. II, pp. 1561-1562.

finisce per formare uno spesso tessuto che attraversa gli apparati e le istituzioni senza localizzarsi esattamente in essi, così la dispersione dei punti di resistenza attraversa le stratificazioni sociali e le unità individuali. Ed è probabilmente la codificazione strategica di questi punti di resistenza che rende possibile una rivoluzione, un po' come lo Stato riposa sull'integrazione istituzionale dei rapporti di potere.⁵⁸

Per Foucault, la lotta politica non è la lotta tra le classi della struttura sociale. Trattasi, al contrario, di una pratica di lotta che deve assorbire tutte le istanze resistenziali, molteplici ed eterogenee, di norma escluse dalla narrazione storica della lotta tra le classi e delle "divisioni binarie della società". L'eventuale "effetto-di-unità" di queste istanze non è dato dall'organizzazione politica-istituzionale, o dal posizionamento nella struttura di una società antagonista, ma dall'"integrazione" e dalla "codificazione strategica", le quali implicano, almeno da un punto di vista meramente concettuale, un'estraneità originaria tra lotte diversificate e meramente *puntuali* che, per caso, possono *trovarsi integrate* all'interno di una cornice evenemenziale e per certe ragioni strategiche. Ma, a nostro avviso, il limite di questa impostazione consiste nella sua rigida unilateralità, poiché trascura del tutto l'articolazione reciproca tra istituzioni e pratiche di classe volta al *mutamento radicale* di una totalità sociale.

In *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Poulantzas si soffermerà criticamente proprio su quest'ultimo aspetto, ossia sull'assenza, in Foucault, di una teoria unitaria della totalità capitalistica e dei nessi dialettici tra pratiche di lotta e istituzioni di classe, tra piano microfisico e piano macrofisico. Un punto, questo, che concerne, *ancor prima* delle analisi empiriche svolte da Foucault, le strutture concettuali e teoretiche del suo pensiero, in cui il concetto di "totalità" è forcluso, e ciò con due conseguenze. In primo luogo, un *nominalismo euristico* nella formazione e nell'uso dei concetti: per designare le resistenze, Foucault non muove da forme e strutture, da universalità concrete, ma da "esempi di specie", cioè da individualità sparse di cui si disconosce la legalità atta a spiegare sia i loro nessi interni, sia le ragioni del loro divergere. E in secondo luogo, una concezione iper-pluralistica del potere dal punto di vista della teoria sociale (di qui, per es., il rifiuto foucaultiano della struttura teorica della "lotta di classe"). Di fatti, nel libro del 1978, Poulantzas, pur condividendo l'analisi strategico-relazionale del potere adottata da Foucault, contesta a quest'ultimo una visione astratta, ipostatizzata, priva di fini e di articolazioni interne, non solo del potere e del suo esercizio, ma anche delle soggettività molteplici (apparentemente estranee alle funzioni assegnate dalla struttura capitalistica e impegnate nella lotta contro un potere che prolifera da sé nelle maglie della società). Questo "idealismo del potere" non consente a Foucault di individuare e spiegare il rapporto materiale e il tipo di legame che le varie tipologie di lotta intrattengono con la lotta di classe, da una parte, e con gli apparati di Stato, dall'altra. Secondo Poulantzas, invece, è proprio per il legame interno di queste lotte singolari con la lotta di classe che lo Stato capitalistico deve trovare un appoggio in altri *relais* del potere sub-statali, sociali, per es., nel caso delle lotte femministe, il potere patriarcale e la famiglia.

Ora, l'assenza di queste necessarie determinazioni ha come esito il primato privo di fondamento e di obiettivi politici delle "resistenze", "aporia nodale e assolutamente

58 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1994, pp. 126-127, tr. it. di P. Pasquino, G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 85.

inaggrabile dell'opera di Foucault"⁵⁹. Questo primato, dalla prospettiva di Poulantzas, impedisce di pensare un'azione politica di lotte organizzate e unitarie *dentro lo Stato* e per la sua conquista, la *congiuntura* di un campo strutturato di relazioni strategiche di classe. Per Poulantzas, cioè, il concatenamento delle lotte irriducibili a unità permane come una pura exteriorità contro lo Stato e gli apparati istituzionali. Certo, dal punto di vista di Foucault, questa exteriorità, come si legge nel brano su citato, è convintamente negata. Eppure, la contraddizione rilevata da Poulantzas, che si propone di rovesciare dall'interno la concezione relazionale foucaultiana, è già presente nella lettera del testo di Foucault. Se ci riferiamo ancora una volta al testo de *La volontà del sapere* già citato, notiamo che Foucault prima sostiene che "la resistenza non è mai in posizione di exteriorità rispetto al potere", e poi, qualche linea dopo, che "le resistenze [...] sono l'altro termine nelle relazioni di potere, vi s'iscrivono *come ciò che sta irriducibilmente di fronte a loro* [corsivi nostri]". Le resistenze, pertanto, sono, al tempo stesso, polo della relazione e termine esterno alla relazione stessa. In questa concezione a-dialettica, le resistenze rappresentano una *doppia alterità*: interna ed esterna, originaria e oppositiva. Le resistenze si presentano in guisa co-originaria alle prese del potere; tuttavia, nel loro effettuarsi, esse si isolano, si traggono fuori *dal potere* e dalle sue relazioni, opponendosi sì senza residui, ma rimanendo, rispetto al potere, nella posizione di una *dualità* inamovibile, che non *passa in altro*. Le resistenze sono l'altro radicale *dal* potere, non l'altro *nel* potere: di qui la riduzione della totalità dello Stato ad apparato di repressione. Dal punto di vista politico ciò significa che l'essenza extra-istituzionale delle lotte non sortisce alcun effetto, momentaneo o trasformativo, sulla materialità del potere istituzionale. Ne deriva che, nella prospettiva di Foucault criticata da Poulantzas, o queste istituzioni si riproducono nella loro immota estraneità e indifferenza alle lotte, o, al limite, subiscono *dall'esterno* l'urto di tali lotte, alle quali si reagisce col mutamento dei sistemi repressivi, come nel caso della serie evenemenziale studiata in *TIP*. In ogni caso, ciò che rimane impensato (e politicamente escluso) è l'impiego positivo e radicalmente trasformativo dell'apparato di Stato e la sua progressiva estinzione storica.

Così, per concludere, e sulla scorta di questi ultimi confronti, ci basterà rilevare che le prospettive dei tre autori prese in esame possono essere accolte, almeno da un punto di vista analitico, entro il quadro più ampio di una *teoria critica delle trasformazioni sociali* se e solo se si rifiuta la rigida opposizione, insufficiente anzitutto sotto il profilo epistemico, tra primato delle lotte e primato delle istituzioni/strutture. Per "insufficienza epistemica" intendiamo il fatto che un quadro teorico come quello foucaultiano *non consente di spiegare*, rispetto al metodo strutturale di Poulantzas (o almeno del Poulantzas di *PPCS*), molti aspetti già esistenti della realtà sociale, per es. l'impatto delle lotte sulle strutture e le istituzioni e, viceversa, l'effetto delle istituzioni sul piano della lotta di classe, giacché è impossibile separare, salvo smarrire la consistenza teorica e politica di entrambi, i fattori oggettivi e soggettivi dell'accadere socio-politico. Insomma, a nostro avviso, del metodo foucaultiano si può mantenere e impiegare con profitto l'analisi storica delle strategie mobili di potere collocate *alle spalle* delle dinamiche istituzionali e dei sistemi repressivi. Ma, al di là di questa assimilazione, il metodo poulantzasiano è da preferire per almeno due ragioni. Anzitutto, perché Poulantzas, unitamente ad Althusser (e nonostante le loro travagliate evoluzioni teoriche), cerca sempre di ricondurre le

59 N. Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, PUF, Paris 1978, p. 87, tr. it. di G. Saponaro, *Lo Stato, il potere, il socialismo*, PGreco, Milano 2023, p. 102.

accidentalità storiche alla dialettica tra istanze dominanti e subordinate dell'unità di una formazione sociale e dunque a un quadro analitico più ricco e organico. In secondo luogo, per la dialettica strutturale, proposta da Poulantzas, tra pratiche di classe e strutture di potere, la quale indaga la mutua incidenza tra i fattori soggettivi-di classe e i fattori oggettivi (i plessi istituzionali) nei momenti di presa e uso del potere, poiché – *contra* Foucault – la *dura oggettività* dei luoghi e delle strutture del potere esercita una pressione modificatoria, *un effetto di ritorno* sulle pratiche di lotta⁶⁰. Nella prospettiva di Poulantzas, la lotta politica non coincide con ogni forma di resistenza, sedizione, mutamento temporaneo dei rapporti di forza, e in generale, con ogni intervento trasformativo, come *di fatto* avviene – sebbene con argomenti, plessi concettuali e fini teorici radicalmente diversi – in Foucault e Althusser. Questi ultimi, infatti, concentrandosi in modo parziale e schematico l'uno sulla pluralità disseminata e anti-finalistica delle resistenze contro le reti microfisiche del potere, e l'altro sul primato della lotta di classe priva di modulazioni interne, mancano la dialettica storicamente esistente tra istituzioni e lotte, la quale ha *intensità e determinazioni qualitative variabili*.

Per il Poulantzas di *PPCS*, invece, la lotta politica è quel tipo di pratica di rottura che si singolarizza e si qualifica *nell'attimo raro* della presa e della conseguente mutazione del potere istituzionale come punto di approdo e di condensazione delle determinazioni della struttura sociale.

60 Sul rapporto e le divergenze tra Foucault e Poulantzas, cfr. B. Jessop, *Pouvoir et stratégies chez Poulantzas et Foucault*, in "Actuel Marx", vol. 36, 2004, pp. 89-107; A. Boito, *Lo stato capitalista al centro: critica al concetto di potere di Michel Foucault*, in "Quaderni Materialisti", vol. 6, 2007, pp. 235-251.

SUL MATERIALISMO LEOPARDIANO: UNO SGUARDO ALLE *OPERETTE MORALI*

GASPARE POLIZZI

Questo mio contributo è una prima approssimazione di un lavoro in corso sulla concezione della natura e sul materialismo di Giacomo Leopardi¹. Ben altro impegno sarebbe necessario per render ragione del maestoso e irrealizzato disegno leopardiano di un sistema filosofico “morale e metafisico” della “natura degli uomini e delle cose” che “conterrebbe la *sua* metafisica, o filosofia trascendente, ma intelligibile a tutti” (e che “dovrebbe essere l’opera della *sua* vita”)². Mi soffermerò qui su due soli aspetti: la ricognizione parziale dei dati acquisiti e delle questioni aperte in relazione al materialismo leopardiano e una visitazione, anch’essa non esaustiva, degli echi materialistici nelle *Operette*.

1. *Sul materialismo leopardiano: dati acquisiti e questioni aperte*

Lunga è la lista degli studiosi che negli ultimi decenni hanno approfondito le ricerche sulle forme e sulle figure del materialismo leopardiano, ponendolo in rapporto con le varie tracce del materialismo antico e moderno.

Forse il primo è stato Lorenzo Giusso, che in *Leopardi e le sue due ideologie* (1935) distingue nettamente nello *Zibaldone* la prima e la seconda “ideologia”, sostenendo che soltanto in tal modo si possa evitare di accusare Leopardi di incoerenza³. “Il sistema dello *Zibaldone*” – scrive Giusso – “nei primi sei volumi è deista” e successivamente è materialista, sulla scia di Paul-Henri Thiry d’Holbach:

-
- 1 Il presente contributo è stato occasionato dal seminario *La svolta del 1824: natura e corpo nelle “Operette morali” e oltre*, organizzato da Massimiliano Biscuso e dal sottoscritto presso l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli l’11 novembre 2024, che ha visto anche la partecipazione di Anna Clara Bova e Paolo Quintili.
 - 2 G. Leopardi, *Nove disegni morali e metafisici*, in *Disegni letterari*, a cura di F. D’Intino, D. Pettinicchio, L. Abate, Quodlibet, Macerata 2021, p. 235.
 - 3 “Solo distinguendo rigorosamente nello *Zibaldone* due ideologie separate e distanti l’una dall’altra, si possono evitare le accuse d’incongruenza e di contraddizione, e anche le mezze apologie e le mal rabberciate giustificazioni che si leggono nel Nostro. Spettacolo pietoso è il vedere quasi tutta la critica italiana, strologarsi a eliminare l’antinomia esistente fra l’elogio incondizionato delle illusioni e la riaffermazione solenne, consegnata nella *Ginestra*, dell’utilità del ‘verace sapere’, cioè del Materialismo divulgato alle masse” (L. Giusso, *Leopardi e le sue due ideologie*, Sansoni, Firenze 1935, pp. 219-220).

È la dottrina del *Système de la Nature* che scrolla il trono sul quale l'uomo si era assiso nel centro della creazione, gli dissipa d'attorno l'aureola della predestinazione, lo riabbassa alla condizione dei quadrupedi, riconduce il pensiero a secrezione del cervello. È la dottrina del *Système de la Nature* che abolisce ogni distinzione fra ordine e disordine, virtù e vizio, scardina ogni finalità, riduce il mondo morale e le passioni a spostamenti della materia.⁴

Giusso vede la mutazione nella concezione leopardiana della natura in stretto rapporto con la lettura del *Système*, collocandola – a mio avviso tardivamente – intorno al 1827⁵:

Il deismo di Locke e di Voltaire, o quella parvenza di religione naturale che istituisce Iddio, l'immortalità dell'anima, sono crollati, l'idea della Natura che comincia a insignorirsi del suo pensiero è quella che traluce nel materialismo di D'Holbach, La Mettrie e Cabanis. Dal sensismo desta al materialismo: questa è la traiettoria della nuova fase del pensiero che s'inizia intorno al 1827.⁶

Per Giusso la distinzione non vale soltanto per lo *Zibaldone*, ma anche per le *Operette*, con un'evidente incongruenza temporale, visto che le prime venti sono del 1824:

La doppia ideologia leopardiana riproduce, nel suo successivo trapasso, la doppia fase della scienza illuministica.

Come l'ultimo tomo dello *Zibaldone*, così la maggior parte delle *Operette* morali sono ligie all'oramai irrevocabile punto di vista pessimista. Alla fase deista si possono assegnare la *Storia del Genere umano*, il *Parini ovvero della gloria*, il *Dialogo di Cristoforo Colombo e Ramiro Gutierrez*, e forse il *Dialogo di Ercole e di Atlante*.⁷

Guardando, senza alcuna pretesa di esaustività, agli studi più recenti, ricordo, in ordine cronologico, almeno quelli che si sono soffermati sul rapporto tra Leopardi e d'Holbach, di Anna Clara Bova⁸, di Paola Villani⁹, di Raffaele Gaetano¹⁰, di Girolamo De

4 Ivi, p. 212.

5 “Malgrado gli sforzi del d'Holbach questa Materia strapotente è una fatalità a cui deve rassegnarsi l'uomo debole e sprovvisto. I rapporti fra l'uomo e la Natura, appaiono nel *Système* quelli d'una crudele sudditanza verso un satrapo mostruoso. E sotto i colpi del *Système* la dolce statua rococò della Natura ammaestrante le mute dei cani e dei cervi, capolavoro di finissima porcellana azzurra di Meissen, cede il campo a un'ideologia crudamente materialista. Al posto di questa vezzosa divinità si alza la colossale statua della necessità di bronzo. Il processo di trasformazione s'inizia nel 1827, persegue negli anni '28 e '29” (ivi, pp. 214-215).

6 “Il materialismo di La Mettrie e d'Holbach che costituisce una Natura né buona né cattiva, ma solo necessitata e indifferente, si trasforma con pochi ritocchi nel pessimismo radicale” (ivi, pp. 215-216, 218).

7 Ivi, pp. 221-222.

8 Cfr. A.C. Bova, “*Illaudabil meraviglia*”: la contraddizione della natura in Giacomo Leopardi, Liguori, Napoli 1992.

9 Cfr. P. Villani, *Il d'Holbach dell'ultimo Leopardi: tra materialismo e pessimismo*, La Città del Sole, Napoli 1996.

10 Cfr. R. Gaetano, *Beati se non sanno la loro miseria. Formazione e primi sviluppo del concetto di natura nella filosofia di Leopardi*, Periferia, Cosenza 1997², pp. 190-191.

Liguori¹¹, di Massimiliano Biscuso¹², di Andrea Capra¹³, di Luigi Capitano¹⁴, mentre una ricostruzione esauriente dell'opera di d'Holbach si trova, oltre che nell'edizione italiana del *Système de la Nature* curata da Antimo Negri¹⁵, negli studi di Raffaele Gaetano (non privi di adeguati riferimenti a Leopardi)¹⁶ e di Giovanni Cristani¹⁷, ai quali vanno aggiunti quelli sul materialismo scientifico, più propriamente chimico, nel suo rapporto con Leopardi, dovuti ad Adolfo Forlini¹⁸ e ad Antonio Di Meo¹⁹. Alberto Folin ha contestato la solidità del materialismo leopardiano in un suo recentissimo contributo²⁰.

Il punto di riferimento imprescindibile per gli studi sul materialismo leopardiano continuano a essere le ricerche di Sebastiano Timpanaro, che ha teorizzato un proprio materialismo in forte sintonia con quello di Leopardi. Non saprei se il materialismo di

- 11 Cfr. G. De Liguori, *Il ritorno di Stratone. Per la collocazione del materialismo di Leopardi nel pensiero ottocentesco*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, Manifestolibri, Roma 1999, pp. 71-98 e G. De Liguori, *Da Teofrasto a Stratone. L'itinerario filosofico di Giacomo Leopardi*, in "Quaderni Materialisti", vol. 3/4, 2004-2005, pp. 195-223.
- 12 Cfr. M. Biscuso, *Stratonismo e spinozismo. L'invenzione della tradizione materialista in Leopardi*, in D. Bostrenghi, C. Santinelli (a cura di), *Atti delle Giornate di studio in ricordo di Emilia Giancotti (Urbino, 2-4 ottobre 2002)*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 351-370, poi in Id., *Leopardi tra i filosofi. Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche*, La scuola di Pitagora, Napoli 2019, pp. 15-50. Biscuso privilegia la linea Stratone-Spinoza rispetto a quella Stratone-d'Holbach, sostenendo che il *Frammento* vuole essere "l'invenzione di una specifica tradizione materialistica e l'appello a farla propria, una tradizione che dall'antichità giunge fino ai nostri giorni, sia pure con modificazioni e cambiamenti, ma con una medesima vocazione etica" (ivi, p. 38).
- 13 Cfr. A. Capra, *Essenzialmente regolarmente e perpetuamente persecutrice: Leopardi e d'Holbach*, in "Italianistica. Rivista di letteratura italiana", vol. 45, n. 2, 2016, pp. 89-106.
- 14 Cfr. L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach. La macchina "sconcertata" e le rovine del cielo*, in "RISL. Rivista Internazionale di Studi Leopardiani", vol. 13, 2020, pp. 45-77 e Id., *L'altra natura e la scepsi di Leopardi*, in "Il pensare. Rivista di filosofia", n. 13, 2023 (ed. 2024), pp. 42-70.
- 15 Cfr. P.-H. Thiry d'Holbach, *Il Sistema della Natura*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1978. Cfr. anche A. Negri, *Materialismo iatrochimico ed etica in Holbach*, in A. Lamacchia (a cura di), *Studi in onore di Antonio Corsano*, Lacaita, Manduria 1970, pp. 495-519.
- 16 Cfr. R. Gaetano, *La benda sugli occhi. Teoria della conoscenza Etica e Politica in Paul-Henri Thiry d'Holbach*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998.
- 17 Cfr. G. Cristani, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo: scienze della terra e filosofie della natura nell'età dell'Encyclopédie*, Olschki, Firenze 2003.
- 18 Cfr. A. Forlini, *Leopardi e la teologia naturale: un contesto per il "sistema di Stratone"*, in "Rivista di Letterature moderne e comparate", vol. L, n. 4, 1997, pp. 387-420; Id., *I fisici e il metafisico. Congetture per un dialogo possibile*, in G. Baffetti (a cura di), *Letteratura e orizzonti scientifici*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 123-156; Id., *Stratone e l'"ospitale" dei viventi. Tradizioni filosofiche e contesti scientifici per il Leopardi bolognese*, in M.A. Bazzocchi (a cura di), *Leopardi e Bologna. Atti del Convegno di Studi per il Secondo Centenario Leopardiano (Bologna, 18-19 maggio 1998)*, Olschki, Firenze 1999, pp. 133-170.
- 19 Antonio Di Meo rinvia all'interesse critico di Leopardi per il dibattito naturalistico e storico sulla "teoria dei climi" mosso dagli scritti di Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon, e di Charles-Louis de Sécondat, barone di Montesquieu, e alla voce "Islande" dell'*Encyclopédie*, scritta da d'Holbach ed evocata con "feroce ironia". Cfr. A. Di Meo, *Dialogo della Natura e di un Islandese. Eudemonismo e naturalismo in Giacomo Leopardi*, "Giornaledifilosofia.net/Filosofiaitaliana.it", 2005, https://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/AntonioDiMeo_UltimoIslandese.pdf. Cfr. anche Id., "Circulus aeterni motus". *Tempo ciclico e tempo lineare nella filosofia chimica della natura*, Einaudi, Torino 1996 e Id., *La divisibilità della materia nel XVIII secolo. Il punto di vista della chimica*, in A. Di Meo, S. Tagliagambe (a cura di), *Teorie e filosofie della materia nel Settecento*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 11-29.
- 20 Cfr. A. Folin, *L'imperfeito materialismo di Leopardi*, in C. Fenoglio (a cura di), *Un mondo "inconcepibile"*. *Saggi su Leopardi e la Natura*, Marsilio, Venezia 2024, pp. 23-36.

Timpanaro sia stato “inquieto”, come lo ha definito Corrado Pestelli in un saggio che ricostruisce i rapporti epistolari di Timpanaro con il ricordato De Liguori. Ma ritengo che a ragione Pestelli segnali che “andrebbe realmente sottolineato a fondo, più di quanto si sia sinora fatto, il valore del materialismo leopardiano, e della stessa figura di personaggio-filosofo rivestita da Leopardi, come confluenza e come indicazione di correnti di pensiero che a Timpanaro, studioso di Giacomo, si propongono con la loro rigorosa necessità”²¹. “L’intonazione leopardiana del materialismo timpanariano” rilevata da De Liguori²² si nutre di un confronto stretto con il materialismo moderno e, per ciò che qui interessa, con l’opera di d’Holbach. Il *Profilo storico-critico dell’autore e dell’opera*, che Timpanaro premette nel 1985 all’edizione de *Il buon senso*²³, esemplifica bene la visione del materialismo che egli, con d’Holbach e con Leopardi, intende promuovere. Innanzitutto un materialismo dinamico, energetico e non finalistico²⁴, che propone un “sistema”, inteso come una visione unitaria della realtà che neghi il dualismo di natura e spirito²⁵, e nel quale il concetto di “eterogeneità della materia” venga presupposto come la causa del movimento e di tutte le variazioni nella costituzione dei corpi e delle cose materiali²⁶. Un materialismo dinamico ed energetico che tornerà con altra veste e con diversa accentuazione, lo vedremo, in Leopardi.

L’analisi del rapporto tra d’Holbach e Leopardi non può dunque prescindere dal punto di partenza fissato da Timpanaro, che vede nel *Buon senso*, letto nel maggio 1825, “alla vigilia dell’elaborazione più rigorosa e coerente del proprio materialismo che il

21 C. Pestelli, “Materialismo inquieto” e leopardismo nel dialogo Timpanaro-De Liguori. Con scelta di lettere, in “Studi italiani”, a. XXXII, fasc. 1, 2020, p. 54 nota 5; cfr. anche Id., *Leopardi, Stratone di Lampsaco, Büchner nel dialogo Timpanaro-De Liguori*, in “Critica letteraria”, n. 187, 2020, pp. 369-386.

22 Id., “Materialismo inquieto”, cit., p. 54 nota 5.

23 S. Timpanaro, *Profilo storico-critico dell’autore e dell’opera*, in P.-H. Thiry d’Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1985, pp. XXIII-LXXV. Tra gli altri studi che hanno variamente toccato il tema del materialismo in Leopardi ricordo: G. Savarese, *Saggio sui “Paralipomeni” di G. Leopardi*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 145-147; C. Stancati, *Lettura di d’Holbach in Italia nel sec. XIX*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, a. LVIII, fasc. I-IV, 1979, pp. 279-285; P. Casini, *Lo spettro del materialismo e la “Sacra famiglia”*, in “Rivista di filosofia”, a. LXXI, n. 17, giugno 1980, pp. 261-269; S. Landucci, *Sul d’Holbach di S. Timpanaro*, in “Intersezioni”, vol. 6, 1986, pp. 157-167; P. Pelosi, *Leopardi fisico e metafisico*, Federico & Ardia, Napoli 1992; R. Damiani, *Stratone, Bayle, Leopardi e la materia eterna*, in AA.VV., *Omaggio a Gianfranco Folena*, Editoriale Programma, Padova 1993, vol. II, pp. 1607-1626, poi con il titolo *Stratone e la materia eterna*, in *L’impero della ragione. Studi leopardiani*, Longo Editore, Ravenna 1994, pp. 83-104; A. Bellizzi, *Fra antico e moderno: Leopardi, Stratone di Lampsaco e i Moralisti greci*, in “Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature”, *Linguistics and Philology*, n. 11.1, 2020, pp. 185-193; C. Biagioni, *Oltre l’antropocentrismo: un dialogo sulla sofferenza tra Leopardi e i philosophes*, Tesi di laurea magistrale, Univ. di Firenze 2023/24. Agli scritti richiamati mi permetto di aggiungere il mio G. Polizzi, “...per le forze eterne della materia”. *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, FrancoAngeli, Milano 2008.

24 “Holbach è il fautore di un nesso originario e inscindibile materia-energia (e anzitutto materia-movimento), e [che] quindi non è propriamente un meccanicista, anche se nega ogni finalismo nella natura” (S. Timpanaro, *Profilo storico-critico dell’autore e dell’opera*, cit., p. XXVII nota 31).

25 “‘Sistema’ significa per lui unità della realtà, concatenazione di cause ed effetti, negazione del dualismo di natura e spirito” (ivi, p. XXIX nota 36).

26 “Strettamente collegato col concetto di ‘materia-agente’ è il concetto di ‘eterogeneità della materia’. L’eterogeneità, anzi, viene presentata nel cap. 39 come la causa stessa del movimento e con ciò di ulteriori formazioni e differenziazioni” (ivi, p. XXX).

Leopardi compirà soprattutto nel 1826-27", e riconosciuto senza esitazione come opera holbachiana²⁷, una fonte significativa per il suo "materialismo pessimistico", "specialmente riguardo all'animalità dell'uomo e alla capacità della materia di pensare"²⁸. La declinazione "pessimistica" (per usare l'espressione di Timpanaro, a me non gradita) del materialismo leopardiano, lontana da un certo eroismo razionale presente in d'Holbach ed "effetto della 'delusione storica' post-rivoluzionaria e di un approfondimento tutto suo del rapporto uomo-natura, per il trovarsi dinanzi avversari anch'essi posteriori all'esperienza rivoluzionaria e quindi ben diversi dagli avversari di Holbach, infine per una molto maggiore vastità di orizzonte intellettuale e sentimentale, ha del problema dell'infelicità umana una ben più profonda ed eroica consapevolezza"²⁹, non disgiunta da "quella 'fiera compiacenza', frutto di lucido coraggio di fronte al male", testimoniata nel *Dialogo di Tristano e di un amico*³⁰.

Non intendo qui ricostruire le tesi materialistiche di Timpanaro, ben più ampie e articolate, innervate da una cultura marxista tutt'altro che occasionale, né seguire i percorsi che, in

27 È da notare che, nonostante la diffusione del pensiero di d'Holbach, molti attribuivano a Meslier la paternità di *Le bon sens*. Leopardi ne riconoscerà subito in d'Holbach l'autore. Cfr. ivi, p. LXIII nota 165: "È interessante che il Leopardi conosca il vero autore. La lettura, si noti, si colloca alla vigilia dell'elaborazione più rigorosa e coerente del proprio materialismo che il Leopardi compirà soprattutto nel 1826-27. Sulla capacità della materia (del cervello) di pensare, cfr. *Zibaldone*, pp. 4251-4253 (9 marzo 1827) e p. 4288 s. (18 settembre 1827). Beninteso, a questo pensiero il Leopardi era giunto già per suo conto (*Zib.*, p. 1657, 9 settembre 1821: "Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà", ecc.). Ma nei pensieri del 1827 uno specifico influsso holbachiano è dato, mi sembra, dall'equiparazione tra il pensiero e altre "attività" di certe materie (elasticità, elettricità ecc.), egualmente singolari e tali da imbarazzare chi consideri inerte la materia, e tuttavia riconosciute come non spirituali senza alcun disagio. Il pensiero, insomma, non è niente di diverso da qualsiasi manifestazione energetica della materia. Quanto all'animalità dell'uomo, e all'antiteleologismo nella natura, vedi specialmente i canti IV e VII dei *Paralipomeni* (e, per i probabili influssi di Holbach, G. Savarese, *Saggio sui "Paralipomeni" di G. Leopardi*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 145-147, dove sono indicati altri interessanti raffronti). Affinità holbachiane (senza però, riferimenti espliciti, cosicché resta un margine di incertezza quanto a un influsso diretto) si trovano in Carlo Bini. Cfr. alcuni accenni nel mio lavoro *Antileopardiani e neomoderni nella Sinistra italiana*, ETS, Pisa 1982, pp. 238-242"; cfr. anche P. Villani, *op. cit.*, p. 23.

28 "Non a caso il Leopardi, mentre non pare abbia mai conosciuto direttamente il *Sistema*, e una volta sola citò di sfuggita nello *Zibaldone* la *Morale universale* (con dissenso quanto a ciò che afferma lì Holbach sul suicidio) lesse invece il *Buon senso* e ne trasse spunti importanti per il proprio materialismo pessimistico (non, come si è già detto, per il proprio vero o presunto romanticismo), specialmente riguardo all'animalità dell'uomo e alla capacità della materia di pensare" (S. Timpanaro, *Profilo storico-critico dell'autore e dell'opera*, cit., p. LXIII).

29 "Il Leopardi, per effetto della 'delusione storica' post-rivoluzionaria e di un approfondimento tutto suo del rapporto uomo-natura, per il trovarsi dinanzi avversari anch'essi posteriori all'esperienza rivoluzionaria e quindi ben diversi dagli avversari di Holbach, infine per una molto maggiore vastità di orizzonte intellettuale e sentimentale, ha del problema dell'infelicità umana una ben più profonda ed eroica consapevolezza. Ma quella 'fiera compiacenza' quel rifiuto di 'ogni conforto stolto' (*Amore e morte*), quell'avversione, insieme, contro la superbia umanistica e contro l'umiliazione a un Potere superiore, quella convinzione che nessun Dio abbia diritto di punire l'uomo per presunti peccati, quella visione della specie umana costretta a difendersi perpetuamente contro colei che Holbach chiama ironicamente la Provvidenza ma che, già per lui, è istigatrice della natura contro uomo, rivelano un'affinità innegabile tra il carattere agonistico del pessimismo leopardiano e la posizione di Holbach" (ivi, p. LXV).

30 "Il raggiungimento di una visione smitizzata della realtà, se non renderà l'uomo felice, gli darà quella 'fiera compiacenza', frutto di lucido coraggio di fronte al male, di cui parlerà Leopardi nel *Dialogo di Tristano e di un amico*" (*ibidem*).

collaborazione attiva con lo stesso Timpanaro (è il caso di De Liguori) o sulla scia delle sue ricerche (come avviene in forme diverse in Villani, Biscuso e Capitano)³¹, altri studiosi hanno praticato sul versante del materialismo leopardiano. Vorrei soltanto ricordare che il filologo fiorentino è stato tra i primi a individuare il valore dello “stratonismo” in Leopardi, collocandone la più compiuta delineazione con la composizione, nell’autunno del 1825, dell’operetta omonima³². Riconoscendo in Stratone un “prestanome” che permettesse a Leopardi di “dare un’espressione freddamente esplicita ed esatta al proprio materialismo” e ateismo, Timpanaro identificava il materialismo leopardiano con lo stratonismo, anche se non rendeva adeguato conto della sua diffusione seicentesca e settecentesca precedente a Leopardi, ricostruita da De Liguori. Un altro valore e insieme un limite dell’interpretazione di Timpanaro si ritrovano nella puntuale ricostruzione delle corrispondenze, sicuramente attestate, tra le pagine zibaldoniche, i versi della *Ginestra* (vv. 145-147) e *Il buon senso*. Mentre rimane celato a Timpanaro il rapporto, per nulla superficiale e secondario, con il *Système de la Nature*.

A mio avviso, è nei saggi di De Liguori che si condensa la prima ampia ricerca sul materialismo leopardiano, che estende e aggiorna quella di Timpanaro nella direzione del legame profondo con il contesto filosofico dell’illuminismo radicale³³. De Liguori riconosce le radici della frequentazione leopardiana del materialismo “entro una dimensione scettico-materialistica”³⁴ – come farà in forme diverse Biscuso – nel *Dictionnaire* di Pierre Bayle, attestata già nelle *Dissertazioni giovanili* (specificamente nella *Dissertazione sopra gli Attributi e la provvidenza dell’Essere Supremo* del 1811) e ricavata “attraverso tre fonti principali: le *Institutiones* di François Jacquier, i *Fondamenti della religione* del Valsecchi e gli *Elementi* del padre Sauri”³⁵. Egli illumina anche il rapporto, molto forte, con Teofrasto, anch’esso in larga parte indiretto. L’aspetto più rilevante dell’analisi di De Liguori consiste nel riconoscere che l’“identificazione della natura con la materia [...] aveva il suo storico precedente nella trasfigurazione materialistica dell’atomismo epicureo e della sua fusione con lo spinozismo stratonico di Bayle”³⁶ e, dialogando con Cesare Galimberti, nell’attestare che essa passa anche attraverso la lettura di d’Holbach, e del *Système* in

31 I saggi di Capitano forniscono la migliore e più articolata sintesi delle ricerche sui rapporti tra Leopardi e d’Holbach, indicando anche un rilevante punto di distinzione nell’“aperto e irriducibile dissidio con un mai rinnegato vitalismo di fondo”: “abbiamo visto come i rispettivi percorsi teorici di d’Holbach e di Leopardi convergano sul versante del materialismo stratonico. Tuttavia, quello che nel primo caso appare come un esito lineare, nel secondo risulta invece un approdo antinomico, in aperto e irriducibile dissidio con un mai rinnegato vitalismo di fondo. Materia e vita rimangono le due facce della natura e quindi anche dello stratonismo leopardiano” (L. Capitano, *Leopardi e d’Holbach*, cit., p. 52).

32 “Quando, nell’autunno del ’25, il Leopardi volle dare un’espressione freddamente esplicita ed esatta al proprio materialismo, scelse come prestanome non uno dei materialisti più famosi dell’antichità, ma Stratone da Lampsaco, il filosofo peripatetico che aveva accentuato, ancor più di Teofrasto, la componente scientifica dell’aristotelismo, fino a ritornare, in sostanza, all’atomismo democriteo. Troppo facile, anche qui, osservare che il *Frammento apocrifo* si discosta consapevolmente da quel poco che su Stratone da Lampsaco ci tramandano Diogene Laerzio e Cicerone. Resta il fatto che la scelta di quel prestanome era una professione di materialismo e di ateismo: Stratone era colui che aveva negato ogni intervento degli dèi nell’origine del mondo e che aveva trovato troppo fantasiosa e priva di rigore scientifico perfino la fisica di Democrito” (S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell’Ottocento italiano. Testo critico con aggiunta di saggi e annotazioni autografe*, a cura di C. Pestelli, Le Lettere, Firenze 2011 [1965], pp. 179-180).

33 Cfr. G. De Liguori, *Il ritorno di Stratone*, cit., e Id., *Da Teofrasto a Stratone*, cit.

34 Id., *Il ritorno di Stratone*, cit., p. 72.

35 Id., *Da Teofrasto a Stratone*, cit., p. 206.

36 “L’unico commentatore delle *Operette* che si è posto seriamente il problema delle fonti del materialismo del *Frammento*, Cesare Galimberti, l’ha fatto tuttavia in maniera generica, non

particolare, oltre che – aggiungerei – del *Système social* (pubblicato nel 1772 a Londra e attribuito anch'esso a d'Holbach): “il sottinteso *Système de la nature* di D'Holbach richiama ivi la componente dello spinozismo stratonico nella cultura materialistica francese del secolo XVIII”³⁷. Se quella leopardiana è dunque “una forma di materialismo alternativa all'epicureismo, anche perché connessa a una prospettiva *plenista* piuttosto che *vacuista*”, non si può non concordare con De Liguori quando afferma che “lo scarso peso che la critica ha voluto dare a Timpanaro [e, aggiungo, a De Liguori] studioso di filosofia, ha fatto sì che non si aprisse su questo importantissimo argomento alcuna discussione”³⁸.

Il piccolo contributo che posso e potrò apportare a tale linea interpretativa consiste in qualche limitato sondaggio, a mio avviso significativo, su quelli che definirei metaforicamente gli “incunaboli del materialismo leopardiano”, richiamando gli *Elementi di Metafisica, Ovvero Preservativo contro il Materialismo, contro l'Ateismo, e contro il Deismo* dell'abate Jean Sauri (Venezia, voll. 2, 1777), *La religione vincitrice* (Genova, tomi 2, 1776) di padre Antonino Valsecchi, *l'Analisi dell'esame critico del signor Nicola Freret sulle prove del Cristianesimo* del teologo siciliano Nicola Spedalieri (Assisi, 1791), e ricordando che, in maniera più ridotta, andrebbero considerati anche *Il buon uso della Logica in materia di Religione* del teologo gesuita Alfonso Muzzarelli (Foligno, 1787), da non confondere con il letterato Carlo Emanuele Muzzarelli, prelato domestico di papa Pio VII, nonché corrispondente di Leopardi, i sette volumi delle *Opere contro gl'increduli moderni* (Roma, 1770) del teologo Nicolas-Sylvestre Bergier, presenti nella biblioteca paterna, gli otto volumi in 17 tomi delle *Oeuvres complètes* di Federico II di Prussia, che comprendono, nel primo tomo del quinto volume (*Mélanges en Vers et en Prose*), i due volumi dell'*Examen du matérialisme ou Réfutation du système de la nature* (s.l., 1792, pp. 91-110), che figurano nell'*Elenco di letture* del 1825 (giugno) e le *Pensées sur la Religion*, presenti nel sesto volume; nel contesto, come è noto, vanno ricordati i testi di Constantin-François de Chassebœuf, conte di Volney, di Charles-François Dupuy, di Nicolas Fréret.

Negli *Elementi di Metafisica, Ovvero Preservativo contro il Materialismo, contro l'Ateismo, e contro il Deismo* (1777), opera “nella quale” – si legge nel frontespizio – “si è procurato di rappresentare colla maggiore nitidezza tutto quello, che si può sapere intorno alla spiritualità, alla immortalità, e alla libertà dell'Anima, intorno alla influenza dell'Anima sopra del corpo, e del corpo sopra di essa ecc. Si dimostrano la esistenza della legge naturale, e la divinità della Religione Cristiana; e si risponde per ultimo nella maniera più calzante alle obbiezioni dei più famosi Deisti”, ho rintracciato – direi per primo – una tessitura ragionata del *Système*, adeguatamente presentata con trascrizione di passi letterali, che ho riscontrato nell'edizione curata da Antimo Negri nel 1978. Quale migliore viatico per il giovane Leopardi, per il quale il Sauri è stato tra i manuali privilegiati per i suoi studi, confluiti nelle *Dissertazioni filosofiche*?³⁹ Una rassegna delle

ricordando Bayle quale punto di confluenza cui direttamente e indirettamente Leopardi attinse per il suo *Stratone*” (ivi, pp. 218-219).

37 Ivi, p. 219.

38 La citazione da G. De Liguori, *Il classicista e la scienza. Nota sul dilettantismo filosofico di Sebastiano Timpanaro*, in “Segni e comprensione”, vol. 54, 2005, p. 100, è riportata in C. Pestelli, *Leopardi, Stratone di Lampsaco, Büchner nel dialogo Timpanaro-De Liguori*, cit., p. 382.

39 Basti richiamare le corrispondenze fornite da Tatiana Crivelli nella *Raccolta antologica*, in appendice a G. Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di T. Crivelli, Antenore, Padova 1995, pp. 469-478, ma anche quanto ne scrive Capra in A. Capra, *op. cit.*

citazioni sarebbe qui lunga, ma posso attestare che dal capitolo quarto, *Confutazione del libro intitolato: Système de la Nature*, della Sezione seconda (*Metafisica particolare*) della Parte seconda, al capitolo XIX, *Confutazione chiara, e succinta del libro intitolato: Système de la Nature*, i lacerti tratti dal *Système* sono numerosi e circostanziati, soggetti a una lettura attenta e a una confutazione articolata.

L'anno prima viene pubblicata *La religione vincitrice* di Valsecchi, anch'essa presente nella Biblioteca Leopardi. Ricordo che i manuali di Valsecchi sono utilizzati largamente nelle *Dissertazioni filosofiche* e costituiscono, insieme al Sauri, uno dei principali manuali di studio del giovane Leopardi⁴⁰. Nella Parte prima del tomo II Valsecchi sviluppa un lungo e serrato confronto con il *Sistema della Natura* attribuito al Signor Mirabaud in sei capitoli, rispettivamente intitolati: *Idea del Libro intitolato Sistema della Natura. Originale, onde è tratto*; *Rovesciamento della base, cui è appoggiato il Sistema della Natura*; *Cosmogonia del Signor Mirabaud*; *Sforzi imbelli del Libertino contro la più chiara prova dell'esistenza di Dio*; *Torbido fonte, da cui finge il Mirabaud derivata negli uomini l'idea di Dio*; *L'idea d'Iddio O. M. vendicata e Saggio della Morale del Sig. Mirabaud*. Con ogni evidenza si tratta di un circostanziato riassunto critico dell'opera di d'Holbach che, insieme al volume del Sauri, rende pieno conto dei suoi contenuti.

Un altro manuale, finora non considerato tra quelli connessi alla formazione del giovane Leopardi e che può servire a ricostruire la sua conoscenza dell'agnosticismo e del materialismo, è l'*Analisi dell'Esame critico del Signor Nicola Freret sulle prove del Cristianesimo*, opera nota a Leopardi, che la cita il 19 settembre 1827 alla pagina 4290 dello *Zibaldone*, scritta dal teologo e filosofo di Bronte Nicola Spedalieri, al quale si deve anche una *Confutazione dell'esame critico del cristianesimo fatto dal signor Eduardo Gibbon* (1784), altro autore ben noto a Leopardi.

2. Echi materialistici nelle Operette morali

Dopo questa sommaria ricognizione mi soffermo sugli echi materialistici diffusi nelle *Operette morali*, consapevole che è difficile trattare di un'opera che ha alle spalle una letteratura critica molto ampia⁴¹. Cercherò di riconoscere in questo "libro di argomento profondo e tutto filosofico e metafisico"⁴² un punto di svolta nel naturalismo leopardiano, senza purtroppo dimenticare che la collocazione filosofica delle *Operette* afferisce esplicitamente alla filosofia morale e non propriamente alla metafisica o alla filosofia speculativa. Antonio Fortunato Stella bene chiari tale collocazione nella sua premessa all'edizione del 1827:

40 Le corrispondenze con Valsecchi si trovano in G. Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, cit., pp. 483-500.

41 Tra le numerose edizioni delle *Operette* tengo innanzitutto conto dell'edizione critica delle *Operette morali* a cura di O. Besomi, Fondazione Mondadori, Milano 1979 e privilegio l'apporto di quelle curate da Ildebrando della Giovanna (Sansoni, Firenze 1895), Cesare Galimberti (Guida, Napoli 1977), Marco Antonio Bazzocchi (A. Mondadori, Milano 1991) e Laura Melosi (Rizzoli, Milano 2008), l'ultima importante edizione delle *Operette*. Le citazioni dalle *Operette* sono tutte tratte dall'edizione curata da Cesare Galimberti (1977¹, 1986², 1998⁵, che riprende il testo dell'edizione critica curata da Besomi e dalla quale si cita con la sigla CG seguita dal numero di pagina). Quando necessario, si riportano riferimenti alle altre edizioni.

42 Cit. in C. Galimberti, *Introduzione*, in G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1986, p. VII.

Abbenchè dagli antichi maestri siasi le mille volte ripetuto; e si ripeta tutto giorno dai moderni, essere la morale la vera scienza dell'uomo e la più utile alla civile società, vedesi che ben poco vien essa studiata, preferendosi altri studii cotanto meno proficui. Forse ne potrebbe essere cagione il tuono cattedratico che ordinariamente vi s'impiega: onde la mente, non allettata dall'amenità dello stile, né della varietà dei soggetti, facilmente si stanca, né può senza noia proseguir la lettura di certe Opere, ancorchè talora fornite di pregi non comuni.

A tale inconveniente, savissimo riparo ha risposto l'Autore di queste Operette, spargendo in esse le più belle grazie della lingua, e congiugnendo alla varietà la singolarità degli argomenti, che ne invogliano a leggerle, come può scorgersi dall'Indice che è qui infine; intento ei sempre a rendere l'animo e più elevato e più forte per difendersi dai colpi non men dalla prospera che dell'avversa fortuna, contro ai quali qualunque siasi mortale dovrebbe trovarsi ognora preparato.⁴³

Sappiamo bene come il naturalismo sia elemento filosoficamente propulsivo nell'intera opera di Leopardi. È utile premettere che, guardando allo *Zibaldone* in controluce rispetto alle *Operette*, la parola "natura" compare in 1425 delle 4526 pagine del manoscritto e che 24 sono le occorrenze dell'espressione "sistema della natura"⁴⁴. Le riflessioni sulla natura nello *Zibaldone* comprendono un arco di tempo che inizia nel 1820, ma si concentra maggiormente intorno al 1823-1824 (anno di redazione delle prime venti *Operette*), vale a dire in un periodo cruciale per la formazione del pensiero leopardiano, e prosegue almeno fino agli anni Trenta.

Seguirò l'ordine fornito dall'edizione definitiva delle *Operette* che oggi conosciamo, tralasciando quelle non accolte dall'Autore nelle tre edizioni in vita – quella di Stella del 1827, quella di Guglielmo Piatti del 1834 e quella, parziale, di Saverio Starita del 1835 –, ovvero: la *Comparazione delle sentenze di Bruto e di Teofrasto*, composta nel marzo 1822 e pubblicata come premessa al *Bruto minore* nell'edizione bolognese delle *Canzoni* del 1824; la *Novella Senofonte e Niccolò Machiavello*, composta probabilmente nel 1820, con un'aggiunta datata 13 giugno 1822 e una postilla; il *Dialogo ... Filosofo greco, Murco senatore romano, Popolo romano, Congiurati*, composto tra il 1820 e il 1821; il *Dialogo tra due bestie p. e. un cavallo e un toro*, composto forse tra il 1820 e il 1821; il *Dialogo di un cavallo e un bue (Al dialogo del cavallo e del bue)*, composto forse tra il 1820 e il 1821, che presenta una traccia materialistica nell'asserzione che l'estinzione dell'umanità è frutto dell'indebolimento fisico delle generazioni; il *Dialogo Galantuomo e Mondo* composto forse nel 1821. Escludo anche il *Dialogo di un Lettore di umanità e di Sallustio*, composto il 26-27 febbraio 1824 e presente nelle due prime edizioni, ma espunto per volontà dell'Autore dalla terza.

43 *Operette morali del conte Giacomo Leopardi*, Ant. Fort. Stella e Figli Milano, 1827, pp. III e IV, non numerate.

44 Per lo *Zibaldone* utilizzo G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991, limitandomi a riportare, come d'uso, la sigla (*Zib.*) seguita dal numero della pagina autografa, dal numero progressivo del pensiero nella pagina e, se presente, dalla data del pensiero. Capitano nota la presenza dell'espressione già nel *Dialogo filosofico*: "una delle prime allusioni all'opera di Holbach è stata riconosciuta nel *Dialogo filosofico* (1812), che difatti menziona il titolo 'sistema della natura' fra i libri 'passatempo' del barnabita recanatese Mariano Gigli, accanto al 'Dizionario di Bayle' e al roussoiano 'contratto sociale'" (L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach*, cit., p. 48).

Nella *Storia del genere umano* (19 gennaio-7 febbraio 1824), letta da Cesare Galimberti come una “rappresentazione teologica e cosmologica d'impronta ereticale”⁴⁵, va subito rilevato il distacco netto dall'interpretazione religiosa della condizione umana, provato dall'assenza di ogni riferimento alla storia biblica e cristiana. La stessa visione dei ritmi ciclici nell'ordinamento naturale smentisce una lettura della storia umana orientata dalla dottrina cristiana. Tale assenza non passò inosservata alla censura fiorentina, più rigorosa di quella milanese, ammansita grazie all'amicizia dell'editore Stella con il censore ecclesiastico Bartolomeo Nardini, talché nell'edizione del Piatti fu apposta una nota del censore Mauro Bernardini: “protesta l'autore che in questa favola, nelle altre che seguono, non ha fatta alcuna allusione alla storia mosaica, né alla storia evangelica, né a veruna delle tradizioni e dottrine del Cristianesimo”⁴⁶. Sulle disavventure occorse alle *Operette* con la censura, e ancor più nell'edizione postuma del 1845 rispetto a quelle in vita, sarebbe opportuno un approfondimento⁴⁷.

Nel successivo *Dialogo di Ercole e di Atlante* (10-13 febbraio 1824) si discute della forma della Terra, “che ha mutato figura, e che è diventata a uso delle pagnotte, e non è più tonda”, in una prospettiva che potremmo intendere come già stratonica, o meglio aggiornata alla geologia evoluzionistica, in quanto non manca anche un accenno alla storia geologica della Sicilia e della Spagna – “come quando la Sicilia si schiantò dall'Italia e l'Africa dalla Spagna” – e si propone il quadro distopico della Terra dopo l'estinzione degli uomini: “io per me stetti con grandissimo sospetto che [‘il mondo’, ovvero gli uomini] fosse morto, aspettandomi di giorno in giorno che m'infettesse col puzzo”. Si potrebbe pensare quasi a un voluto contraltare rispetto alla precedente rappresentazione delle origini del genere umano, senonché il disegno di questa *Operetta* si fa risalire ai *Dialoghi Satirici alla maniera di Luciano* (1819), ovvero al modello della satira menippea⁴⁸.

Il *Dialogo della Moda e della Morte* (15-18 febbraio 1824) assume per il suo stesso contenuto una prospettiva materialista. Esso richiama il “ben essere corporale” proprio degli antichi e polemizza contro lo spiritualismo moderno, figlio del cristianesimo, ben prima di Friedrich Nietzsche. L'icastica considerazione sulla nullità della fama – “non godevano della loro fama più che patissero dell'umidità della sepoltura” – segna la distanza rispetto all'auspicio di vivere nella memoria dei posteri dichiarato da Ugo Foscolo nei *Sepolcri*⁴⁹. Si prospetta il trionfo definitivo della Caducità, madre di Moda e Morte, che si ritrovano in aperta alleanza. Rilevo che il termine “caducità” è presente – a mio avviso non casualmente – altre due volte nelle *Operette*, sia nella prima parte del *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco (Della origine del mondo)* – “niun segno di caducità né di mortalità si scuopre nella materia universalmente” –, che nella seconda (*Della fine del mondo*) – “stimasi che esso mondo non abbia né sia per avere in se alcuna causa per la quale debba né possa perire, e che non dimostri alcun segno di caducità”

45 CG, p. 87 nota 128.

46 *Operette morali di Giacomo Leopardi*, seconda edizione con molte aggiunte e correzioni dell'autore, Guglielmo Piatti, Firenze 1834, p. 26 (nota con asterisco alla fine dell'*Operetta*).

47 Oltre alle precise segnalazioni attestate nell'edizione critica di Besomi cfr. anche l'ancor utile F.P. Luiso, *Ranieri e Leopardi. Storia di un'edizione*, Sansoni, Firenze 1899.

48 G. Leopardi, *Sei disegni recanatesi*, in *Disegni letterari*, cit., p. 94.

49 “le Muse | del mortale pensiero animatrici. | Siedon custodi de' sepolcri, e quando | il tempo con sue fredde ale vi spazza | fin le rovine, le Pimplèe fan lieti | di lor canto i deserti, e l'armonia | vince di mille secoli il silenzio”: *Dei sepolcri*, vv. 228-234.

–, proprio per contrapporre la caducità della vita all’eternità nel tempo della materia. Al proposito Galimberti noterà che “qualsiasi compromesso è escluso dal coerente materialismo leopardiano”⁵⁰.

La *Proposta di premi fatta dall’Accademia dei Sillografi* (22-25 febbraio 1824) può essere vista, in continuità con l’operetta precedente, come un esempio del dominio esteso dalla Moda nella mente dei moderni, al fine di trasformare la natura umana in senso tecnologico e “post-umano”. Il richiamo ai vapori dell’“uomo artificiale a vapore”, che “debbono essere di profitto a infervorare un semovente e indirizzarlo agli esercizi della virtù e della gloria”, vive nell’ambiguità del doppio senso dato alla parola “vapore”: “aria” – le “sostanze aeroformi” erano l’oggetto privilegiato della nuova chimica – o “spirito”. L’ambiguità si risolve con un’ironia tutta materialistica nel rinvio a qualcosa di materiale che agisce sulla virtù e sulla gloria.

Al carattere anti-anthropocentrico e conseguentemente materialistico del *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* (2-6 marzo 1824) ho dedicato un saggio⁵¹. Aggiungo il segnalato rivolgimento di quanto scrive Cicerone in *De natura deorum* II, 151 (“nos e terrae cavernis ferrum elicimus, rem ad colendos agros necessariam, nos aeris, argenti, auri venas penitus abditas invenimus et ad usum aptas et ad ornatum decoras”), che ritiene i preziosi beni del sottosuolo usufruibili dagli uomini a buon diritto, mentre lo Gnomo considera questa una rapina (“ora io saprei volentieri quel che direbbero gli uomini della loro presunzione, per la quale, tra l’altre cose che facevano a questo e a quello, s’inabissavano le mille braccia sotterra e ci rapivano per forza la roba nostra, dicendo che ella si apparteneva al genere umano, e che la natura gliel’aveva nascosta e sepolta laggiù per modo di burla, volendo provare se la troverebbero e la potrebbero cavar fuori”). Emergono anche la considerazione degli umani come “una specie di animali” e la valorizzazione della biodiversità nelle “infinite specie di animali [che] non sono state mai viste né conosciute dagli uomini loro padroni; o perché elle vivono in luoghi dove coloro non misero mai piede, o per essere tanto minute che essi in qualsivoglia modo non le arrivavano a scoprire”. Assume infine un aspetto decisamente anti-anthropocentrico l’uso bivalente della parola “mondo”: allo Gnomo che domanda “or come faremo a sapere le nuove del mondo?”, inteso come “umanità”, il Folletto risponde che la fortuna “se ne sta colle braccia in croce a sedere, guardando le cose del mondo senza più mettervi le mani”, intendendo qui il mondo in senso fisico e astronomico. Sull’uso della parola “mondo”, attestata 176 volte nelle *Operette*, sarebbe fruttuoso uno studio specifico. In ogni caso, la pervasiva prospettiva naturalistica dell’operetta trapassa conseguentemente nel materialismo.

Dal 6 marzo al primo aprile Leopardi sospende la stesura delle *Operette*. Come è stato proposto a partire dal 1935, e confermato – se pure con la richiesta di una verifica – da Ottavio Besomi⁵², sarebbe quello il periodo di composizione del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’Italiani*. Se pure la sosta nella composizione non sia motivata

50 CG, p. 107 nota 29.

51 Cfr. G. Polizzi, *Spettacolo senza spettatore. Dalla “pietade illuminata” al “Dialogo di un folletto e di uno gnomo”*, in “Rivista di Storia della Filosofia”, a. LX, n.s. 2, 2005, pp. 269-310, poi in Id., “... per le forze eterne della materia”. *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, cit., pp. 55-102.

52 G. Leopardi, *Opere. Saggi giovanili ed altri scritti non compresi nelle opere. Carte napoletane con giunte inedite e poco note*, a cura di R. Bacchelli e G. Scarpa, Officina tipografica gregoriana, Milano 1935. Cfr. O. Besomi, *Introduzione*, in G. Leopardi, *Operette morali*, cit., p. XLI e *ibidem* nota 4. Sulle modalità di composizione del *Discorso* e sul suo rapporto con le ultime sei *Operette* del 1824 cfr. M. Dondero, *Leopardi e gli italiani. Ricerche sul “Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’Italiani”*, Liguori, Napoli 2000.

interrogando l'epistolario, che trova parimenti un'interruzione tra il 5 marzo (lettera a Giuseppe Melchiorri) e il 3 aprile (lettera a Pietro Brighenti) e che peraltro non risulta rara, neppure nel 1824, un indizio lo fornisce la lettera del 2 febbraio a Gian Pietro Vieuksseux nella quale Leopardi nota l'impegno dell'"Antologia" nel voler "promuovere principalmente il progresso e la propagazione delle scienze morali" che, "con tutte quelle che si comprendono sotto il nome di filosofia" sono "parte principale del presente sapere in tutto il resto d'Europa, e particolarmente propria del nostro secolo", ma appaiono come "lo studio meno coltivato in Italia"⁵³. Si potrebbe vedere in tralice l'interesse per un impegno civile di scrittura che assumerà la forma del *Discorso*, intrecciandosi con quello per la scrittura morale e filosofica, sostanziato anche dall'offerta di collaborazione a Vieuksseux: "se qualche articolo di genere filosofico le paresse a proposito pel suo giornale, io potrei occuparmi a scriverne al mio meglio [...]". In questo contesto è notevole l'interesse di Leopardi per l'impegno nella traduzione dei *Caratteri* di Teofrasto, "operetta" "affatto del gusto del tempo presente", espresso in una lettera a Giuseppe Melchiorri del 22 dicembre, a conclusione della stesura delle venti *Operette* del 1824:

Mi è venuto in mente di proporre a De Romanis se gli paresse opportuno di fare una edizione elegante dei *Caratteri* di Teofrasto tradotti dal greco in puro e buono italiano. Il libro è affatto del gusto del tempo presente, è sconosciuto, si può dire, alla lingua italiana, la quale non ne ha, ch'io sappia, altra traduzione che quella sciocchissima di Costantini, fatta non dal greco, non dal latino, ma dal francese, e un'altra non meno insulsa fatta nel 600, in lingua di quel secolo, e con intelligenza di greco propria di quei traduttori d'allora. A me questa impresa parrebbe molto opportuna. Se così pare anche a lui, io mi metterò a tradurre quella operetta, e gli manderò presto la traduzione; ma bisogna che egli mi mandi subito un esemplare greco o greco-latino dell'ultima edizione dei *Caratteri*, che si possa avere costi. Fategli, se credete, questa proposizione per parte mia.⁵⁴

Il raffronto con le *Operette morali* non è a mio avviso casuale: in esse Leopardi vede una scrittura morale sui caratteri dei moderni, paragonabile a quella realizzata da Teofrasto per i caratteri degli antichi⁵⁵. È un cenno tacito, ma a mio avviso tangibile, dell'intenzione leopardiana nello scrivere le *Operette*. In ogni caso la probabile interruzione nella redazione delle *Operette* per dar mano al *Discorso* dimostra l'assenza di contrapposizione, nella scrittura letteraria di Leopardi, tra dimensione civile e *lato sensu* politica e dimensione morale e filosofica.

Tornando all'ordine cronologico, anche nel *Dialogo di Malambruno e di Farfarello* (1-3 aprile 1824) si avvicinano gli uomini agli altri viventi: "negli uomini e negli altri viventi la privazione della felicità, quantunque senza dolore e senza sciagura alcuna, e anche nel tempo di quelli che voi chiamate piaceri, importa infelicità espressa". L'infelicità, conseguente alla "privazione della felicità", è propria di tutti i viventi, ma si riconoscono i limiti dell'umano nella necessaria corrispondenza tra coscienza di sé e infelicità: l'infelicità degli uomini "non mai [può cessare] però mentre sentiamo la nostra propria vita". Dopo aver smascherato la presunzione del genere umano (*Storia del genere uma-*

53 G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1998, vol. I, 612, p. 786 (uso la sigla *EPIST*, seguita dal numero del volume, della lettera e della pagina).

54 *EPIST*, I, 657, 836-837.

55 Mi ci sono soffermato in G. Polizzi, "Chi conosce intimamente il cuore umano e il mondo, conosce la vanità delle illusioni, e inclina alla malinconia". Leopardi e i *Caratteri* di Teofrasto, in *Corporeità e natura in Leopardi*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 63-87.

no), spodestato dalla moda e dalle macchine e condannato per aver accelerato insensatamente la sua fine, Leopardi presenta ora due personaggi soprannaturali, Malambruno e Farfarello, per dissolvere ogni speranza nella possibile felicità umana.

Anche nel *Dialogo della Natura e di un'Anima* (9-14 aprile 1824), il cui nucleo tematico è simile al *Malambruno*, compaiono gli animali con un'"anima" proporzionata a quella degli uomini: si ripropone una concezione continuista del vivente variamente presente nel pensiero di Leopardi fin da quando, ancora ragazzo, partecipava al dibattito sull'"anima delle bestie": "nelle anime degli uomini, e proporzionatamente in quelle di tutti i generi di animali, si può dire che l'una e l'altra cosa [eccellenza e infelicità] sieno quasi il medesimo". La differenza tra "gli animali bruti" e gli uomini sta nel fatto che, a differenza dei primi, i secondi sono "impediti ordinariamente dalla ragione e dall'immaginativa; le quali creano mille dubbietà nel deliberare, e mille ritegni nell'eseguire". Concezione ripresentata in termini simili nell'epistola *Al Conte Carlo Pepoli* (marzo 1826): "così de' bruti: La progenie infinita, a cui pur solo, | Nè men vano che a noi, vive nel petto | Desio d'esser beati; a quello intenta | Che a lor vita è mestier, di noi men tristo | Condur si scopre e men gravoso il tempo" (vv. 37-40) e ribadita sinteticamente in due famosi versi del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* (22 ottobre 1829-9 aprile 1830) ("O greggia mia che posi, oh te beata, | Che la miseria tua, credo, non sai!", vv. 105-107). Nell'evocazione dell'"ordine primigenio e perpetuo delle cose create" Galimberti trova un accenno gnostico⁵⁶, ma si potrebbe ricordare al proposito anche l'*Inno a Venere* che apre il primo libro del *De rerum natura* di Lucrezio. E, a mio avviso, proprio il rapporto diretto tra Natura e Anima, che si appellano vicendevolmente "madre mia" e "figliuola mia", unito al riconoscimento dell'esistenza dell'anima nei bruti, restituisce all'anima una solida materialità. Non si spiegherebbe altrimenti perché l'anima voglia essere allocata "nel più imperfetto" tra gli altri animali, e preghi la Natura di "accelerar[le] la morte il più che si possa". L'anima è dunque vivente solo nel corpo umano o animale, mentre l'immortalità si potrà avere soltanto sulla terra nella glorificazione a opera dei posteri, evocata in apertura del dialogo dalla ripresa del motto di Jean Le Rond d'Alembert "siate grandi e infelici". L'esistenza dell'anima, efficace sul piano narrativo e dialogico, è un'esistenza naturale e materiale, del tutto estranea alla dimensione oltretterrena, e in essa è del tutto assente la visione neoplatonica e gnostica del corpo "carcere dell'anima".

Queste prime sette *Operette* sembrano focalizzarsi sulla condizione umana, rilevandone l'infelicità ontologica e sviluppando una critica radicale all'antropocentrismo. Si tratta di motivi che, pur esprimendo diverse accentuazioni e specificazioni del materialismo – dal vitalismo all'eudemonismo, dal materialismo dinamico al sensismo materialista –, configurano una versione "pessimistica" del materialismo, per riprendere la definizione di Timpanaro, diversa, ma non contrapposta, rispetto al materialismo "ottimistico" di d'Holbach.

Con il *Dialogo della Terra e della Luna* (24-28 aprile 1824) la critica all'antropocentrismo e la considerazione della misera condizione umana si estendono a una dimensione cosmica, con la Luna che guarda, senza comprendere, alle miserie degli uomini sulla Terra. Va segnalato che in una replica della Luna – la Terra è "vanerella a pensare che tutte le cose di qualunque parte del mondo sieno conformi alle tue" – viene recepita una

pagina dell'amato Galileo Galilei⁵⁷, che tornerà nella *Crestomazia della prosa*, intitolata da Leopardi *Del mondo della luna*, nella quale non si esclude che "può accadere che nella luna, per tanto intervallo remota da noi, e di materia per avventura molto diversa dalla terra, sieno sustanze, e si facciano operazioni, non solamente lontane, ma del tutto fuori d'ogni nostra immaginazione, come quelle che abbiano similitudine alcuna con le nostra, perciò del tutto inescogitabili"⁵⁸. Come osserva Marco Bazzocchi, tale considerazione della varietà, oltre ogni immaginazione, delle "sustanze" del mondo "si risolve, proprio per opera dell'immaginazione, nella costruzione dialogica di questa operetta"⁵⁹ e, aggiungo, conferma la visione di una materia cosmica dinamica e multiforme.

Per *La scommessa di Prometeo* (30 aprile-8 maggio 1824) rinvio a un mio libro⁶⁰, segnalando, in questo contesto, che l'uomo barbaro e incivile viene visto, agli occhi di Momo, come inferiore e meno buono di tutti gli altri animali ("io per me non veggo, se gli uomini sono il più perfetto genere dell'universo, come faccia di bisogno che sieno inciviliti perché non si abbrucino da se stessi, e non mangino i figliuoli propri: quando che gli altri animali sono tutti barbari, e ciò non ostante, nessuno si abbrucia a bello studio, fuorché la fenice, che non si trova; rarissimi si mangiano alcun loro simile"), perché inadatto a resistere alla natura e abile nell'autodistruzione, diversamente dagli altri animali, visto che nei territori così scarsamente abitati dagli uomini della Colombia toccati dal primo viaggio di Prometeo e Momo viveva un gran numero di "sciaguari", "scimmie", "formichieri", "cerigoni" (gli opossum), "aquile", "pappagalli" e "cento altre qualità di animali terrestri e volatili". Momo conclude così il suo ragionamento anti-prometeico rimarcando che in generale la specie umana è la più imperfetta tra le specie animali:

Dico io dunque: se l'uomo barbaro mostra di essere inferiore per molti capi a qualunque altro animale; se la civiltà, che è l'opposto della barbarie, non è posseduta né anche oggi se non da una piccola parte del genere umano; se oltre di ciò, questa parte non è potuta altrimenti pervenire al presente stato civile, se non dopo una quantità innumerabile di secoli, e per beneficio massimamente del caso, piuttosto che di alcun'altra cagione; all'ultimo, se il detto stato civile non è per anche perfetto; considera un poco se forse la tua sentenza circa il genere umano fosse più vera acconciandola in questa forma: cioè dicendo che esso è veramente sommo tra i generi, come tu pensi; ma sommo nell'imperfezione, piuttosto che nella perfezione [...].

Il confronto tra gli uomini e gli "altri animali" è un altro indicatore della vicinanza naturale e materiale tra i viventi. E ancora una volta gioca con grande efficacia narrativa uno sguardo dall'esterno alla miseria umana, vista dalla prospettiva di dèi demitizzati, nel più coerente rovesciamento del prometeismo e nell'abbandono di ogni trascendenza.

57 Sui rapporti complessi, ma molto intensi, tra Leopardi e Galilei rinvio al mio G. Polizzi, *Galileo in Leopardi*, Le Lettere, Firenze 2007.

58 La corrispondenza tra alcune scelte tematiche delle *Operette* e il lavoro intrapreso a Bologna sulla *Crestomazia della prosa*, proposta all'editore Stella il 19 settembre 1826, nella quale "Leopardi pone nuovamente in gioco quei macro-temi esposti, raffigurati o dialogizzati solo tre anni prima", è stata analizzata da Paolo Rota. Cfr. P. Rota, *Progetti paralleli: la "Crestomazia della prosa" e l'edizione delle "Operette morali"*, in M.A. Bazzocchi (a cura di), *Leopardi e Bologna*, cit., p. 272.

59 G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di M.A. Bazzocchi, cit., p. 92.

60 Cfr. G. Polizzi, *Giacomo Leopardi. La concezione dell'umano tra utopia e disincanto*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Sono morte le illusioni antiche per i selvaggi (i Californi) e non si annuncia nessuna nuova speranza.

Il *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* (14-19 maggio 1824) già dal titolo comporta una riflessione sulla natura, insieme fisica e metafisica. Ricordiamo – come nota Laura Melosi⁶¹ – che il Metafisico era inizialmente “Filosofo”: ciò consente di attribuire una certa ambiguità nell’uso dei due termini.

È qui il caso di accennare a una piccola indagine sul concetto di “metafisica” presente nelle *Operette*. Il termine, costitutivo del dialogo, è incarnato nel Metafisico, sostenitore – secondo una distinzione propria di Leopardi e attestata nello *Zibaldone* – del valore della vita vissuta di contro a un’esistenza pur lunga, ma povera di esperienza. In questo contesto, la metafisica concerne la vita umana, vista nella sua inestinguibile aspirazione alla felicità, a una felicità che si presenta come corporea e umana, come ricordato nello *Zibaldone*⁶², mentre la fisica si ancora alla vita materialmente intesa, mettendo in scena una dialettica tra materia e vita, fisica e metafisica, peculiare nel materialismo leopardiano. Il termine si ritrova ancora nel *Copernico* e nel *Dialogo di Tristano e di un amico*. Nel *Copernico* l’Ora ultima ammonisce Copernico a non contraddirla sulla fattibilità del viaggio verso il Sole, immaginabile per essa, in quanto “spirito”, ma non per l’astronomo polacco che protesta: “io sono un corpo”, ovvero a non far la parte di “un filosofo metafisico” (“ben bene: tu non ti hai da impacciare di cotesti discorsi, che tu non sei già un filosofo metafisico”). Ma Copernico si comporterà da “metafisico” quando rifletterà sulle conseguenze sconvolgenti che scaturiranno dal “fatto nostro [dal passaggio al centro del sistema planetario del Sole al posto della Terra] [che] non sarà così semplicemente materiale”, non sarà soltanto fisico, ma “sconvolgerà i gradi della dignità delle cose, e l’ordine degli enti; scambierà i fini delle creature; e per tanto farà un grandissimo rivolgimento anche nella metafisica, anzi in tutto quello che tocca alla parte speculativa del sapere”.

La risposta inequivoca del Sole dissolverà i dubbi di Copernico e con essi il valore attribuito dagli uomini alla metafisica, il cui sapere diviene risibile tanto quanto quello della negromantica: “tanto rispetto io porto alla metafisica, quanto alla fisica, e quanto anche all’alchimia, o alla negromantica, se tu vuoi”. Infine, troviamo il termine nel *Dialogo di Tristano e di un amico*, ad ammonimento del valore “filosofico” delle azioni degli antichi, che – ricorda Tristano – “furono incomparabilmente più virili di noi anche ne’ sistemi di morale e di metafisica”. In prima approssimazione va rilevata l’ambivalenza che assume il concetto nelle *Operette*: la metafisica è sapere più profondo e speculativo che concerne il senso stesso della vita, ma è anche un sapere vacuo dinanzi alla materialità della natura, che va intesa per ciò che è e non per ciò che noi vorremmo che fosse. Si aggiunga che in quei tempi il termine non possedeva l’accezione attuale e veniva usato correntemente da sostenitori e detrattori dei *philosophes* materialistici e sistematici, per intendere i filosofi che elaborano “sistemi della natura”.

61 Cfr. G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di L. Melosi, cit., p. 234.

62 “La felicità che l’uomo naturalmente desidera è una felicità temporale, una felicità materiale, e da essere sperimentata dai sensi o da questo nostro animo tal qual egli è presentemente e qual noi lo sentiamo; una felicità insomma di questa vita e di questa esistenza, non di un’altra vita e di una esistenza che noi sappiamo dover essere affatto da questa diversa, e non sappiamo in niun modo concepire di che qualità sia per essere. La felicità è la perfezione e il fine dell’esistenza. Noi desideriamo di esser felici perocchè esistiamo. Così chiunque vive. È chiaro adunque che noi desideriamo di esser felici, non comunque si voglia, ma felici secondo il modo nel quale infatti esistiamo” (*Zib.* p. 3498, 23 settembre 1823).

Tra gli echi materialistici che traspaiono nel dialogo, segnalo la notazione, peraltro formulata dal Metafisico, ma ricavata dall'ottica newtoniana, sui colori – “il volgo s'inganna pensando che i colori sieno qualità degli oggetti; quando non sono degli oggetti, ma della luce” – e il riconoscimento – sempre del Metafisico – che la vita “non è bene di per se medesima”, che la sua materialità non è né bene, né male, fisicamente parlando, ma diviene metafisicamente male se non si trasforma in “vita felice”. Si potrebbe dire che la felicità sta alla vita come i colori stanno agli oggetti. Ben evidente un connotato vitalistico, secondo il quale la vita sarà “tanto meno infelice, quanto più fortemente agitata, e in maggior parte occupata”. La vita va intesa come “l'efficacia e la copia delle sensazioni”, nel quadro di un sensismo materialistico che risuonerà con diversi accenti nel vitalismo di Nietzsche. Il Fisico propone una vita eterna “senza morire, e non dopo morto”, rigettando tacitamente l'eternità spirituale del cristianesimo, anche se non segnala qui, ma Leopardi lo farà a più riprese nello *Zibaldone*, le responsabilità della religione nell'immiserimento della vita, riterrei per timore della censura. Timore peraltro non astratto, visto che nell'edizione postuma del 1845 tra le quindici avvertenze inserite dal censore abate Amerigo Barsi redatte – come scrive l'editore Felice Le Monnier – “affinchè le opere di Giacomo Leopardi potessero senza timore dei più scrupolosi andar nelle mani dei giovani, non sempre, a dir vero, disposti a intendere discretamente, e che nel caso nostro potrebbero alcuna volta ingannarsi”, la prima, aggiunta con un asterisco al titolo, asserisce che

la vita ha certo dolori, e forse più dolori che piaceri: ma si potrà egli concludere che legge dell'esistenza sia l'infelicità, e la natura sia carnefice delle sue fatture? Che non ci sia nell'universo altro vero bene che la morte? [...] Certamente se noi restringiamo lo sguardo dentro i limiti di questa terra, l'uomo è una creatura, non solo infelice, ma mostruosa: nel solo sistema cattolico il mistero della natura si spiega, e la speranza acquista pregio di virtù.⁶³

L'attenzione alla censura non va mai dimenticata, perché assillò non poco Leopardi e Stella, e permase dopo la morte del poeta.

Fin qui l'ordine di composizione corrisponde a quello dell'ultima pubblicazione in vita. Il *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* (1-10 giugno 1824) verrà invece anteposto al *Dialogo della Natura e di un Islandese* (21-30 maggio 1824), inserito subito dopo nell'indice. Galimberti spiega l'antecedenza con la presenza dell'effimera via di fuga dalla tragicità della vita umana proposta nell'alcool nel primo dialogo e rifiutata nel secondo, e si possono anche addurre motivazioni stilistiche legate alla *variatio* letteraria, onde evitare che apparissero in successione due *Operette* con due letterati come protagonisti, visto che seguirà all'*Islandese* *Il Parini*; ma si potrebbe anche intendere che l'*Islandese* presenti il medesimo tema del *Tasso*, ma in una prospettiva più universale, cosmica, mitica, metafisica, letteraria, naturalistica. Esso compare come terzo nel *Saggio* pubblicato nel gennaio 1826 sull'“Antologia” e riprodotto lo stesso anno sul “Nuovo Ricoglitore”, dove al primo posto si ritrova il *Dialogo di Timandro e di*

63 *Opere di Giacomo Leopardi*, Edizione accresciuta, ordinata e corretta secondo l'ultimo intendimento dell'Autore da Antonio Ranieri, 2 voll., Firenze, Felice Le Monnier 1845, *Avvertenza* (A). Le *Avvertenze* coprono quattro pagine non numerate prima dell'*Indice* nel primo volume e sei nel secondo.

Eleandro, ma in quel caso l'ordine è dovuto a Pietro Giordani e spiace a Leopardi⁶⁴. Vi si riscontra un'attenzione più eudemonistica che ontologica al sogno, che trova qualche corrispondenza con quanto sostiene il Fisico sull'infelicità nella noia. La rimembranza e il sogno sono un elisir contro l'infelicità. E tuttavia il sogno possiede una sua realtà, alternativa a quella propria del mondo esterno, che consente una vita meno infelice. Il sogno si contrappone al vero ("un sogno in cambio del vero"), permettendo, specie tra gli antichi, di "essere felici dormendo". Consente di tornare alla giovinezza ("questa notte in sogno io te la condurrò davanti; bella come la gioventù") e di dissolvere il vivere nel fantasticare ("però chiunque consente di vivere, nol fa in sostanza ad altro effetto né con altra utilità che di sognare; cioè credere di avere a godere, o di aver goduto; cose ambedue false e fantastiche")⁶⁵. Tale vitalità onirica non è il vivere attivo che, per sua natura, è uno stato violento, come sostengono le teorie mediche del brownismo, dal nome del suo principale teorico, il medico scozzese John Brown, promosse in Italia anche dall'amico Francesco Puccinotti e ben considerate da Leopardi, secondo le quali l'eccitabilità è costitutiva della vita ed è diffusa uniformemente nel cervello, nei nervi, nei muscoli: dall'equilibrio tra eccitamento ed eccitabilità deriva la salute e dal loro squilibrio la malattia. Di conseguenza, la maggior parte delle malattie ha la sua radice nell'astenia, diretta se l'eccitazione manca per carenza di stimolo, indiretta quando l'organismo troppo stimolato ha esaurito la sua capacità di rispondere eccitandosi. In entrambi i casi il brownismo propone cure a base di sostanze eccitanti (l'oppio, il vino, la china) che stimolino la ridotta eccitabilità. Ecco che il vero elisir si troverà dunque "in qualche liquore generoso", che è materialisticamente il vino, non lo spirito eterico di un Genio disincarnato⁶⁶. Anche i fantasmi più sublimi che ci arrivano in sogno possono essere prodotti da cause materiali, da sostanza chimiche.

Tasso è il primo dei personaggi storici trasfigurati nelle *Operette*. Seguiranno Parini, Ruysch, Colombo e Gutierrez, e dopo il 1824 Stratone, Copernico, Plotino e Porfirio. A essi si avvicinano in qualche modo anche Ottonieri, Amelio, l'Islandese, Timandro ed Eleandro, Tristano e il suo amico, presentati come persone realmente esistite.

La battuta finale del Tasso fa svanire nella materialità del vino lo spirito del Genio e consente un legame oppositivo con il *Dialogo della Natura e di un Islandese*, dove si rifiuta – come propone il Genio – di "credere di avere a godere, o di aver goduto: cose ambedue false e fantastiche" in funzione di una tragica verità⁶⁷. Il dialogo produce un'efficacissima personificazione dei punti di vista soggettivo e oggettivo nella riflessione sul rapporto uomo-natura. Segnalo soltanto come anche qui la natura è "non finta ma viva", ma la sua vita non è quella dei singoli individui viventi, bensì quella di un universo in

64 Si tratta di *Delle operette morali del conte Giacomo Leopardi. Primo Saggio*, in "Antologia", n. 61, gennaio 1826. Si legga quanto Leopardi scrive in una lettera a Francesco Puccinotti (Bologna, 5 giugno 1826): "I miei *Dialoghi* stampati nell'*Antologia* non avevano a essere altro che un *Saggio*, e però furono così pochi e brevi. La scelta fu fatta da Giordani, che senza mia saputa mise l'ultimo per primo. Il manoscritto intero è adesso a Milano, dove si stamperà, permettendolo la Censura, del che si dubita molto" (*EPIST*, I, 931, 1175).

65 Leopardi si sofferma a lungo sul rilievo immaginifico del sogno e sui suoi aspetti fisiologici. Cfr. il par. *Sogni e "rêverie"* in *Giacomo Leopardi*, nel mio G. Polizzi, *Corporeità e natura in Leopardi*, cit., pp. 130-170.

66 Sul tema del corpo, della malattia e delle sue cure rinvio al mio *Corpo sano e corpo malato*, ivi, pp. 13-62.

67 Anche su questo dialogo mi sono soffermato altrove con una ricerca sulla scelta dell'Islandese: cfr. il par. *Perché un Islandese?*, in G. Polizzi, "...per le forze eterne della materia", cit., pp. 27-39.

“un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra sé di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, e alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimente in dissoluzione”, secondo quanto ragionano “tutti i filosofi”, che qui sta per tutti i filosofi materialisti, che negano, pur nelle diverse caratterizzazioni del materialismo, l'esistenza di finalità esterne al “circuito di produzione e distruzione” e di conseguenza ogni disegno divino. La vita degli individui è invece soggetta a gravi difficoltà e a rischio di sopravvivenza, specie se si estende al di fuori del loro ambiente e del loro clima naturale:

E a questa deliberazione fui mosso anche da un pensiero che mi nacque, che forse tu non avessi destinato al genere umano se non solo un clima della terra (come tu hai fatto a ciascuno degli altri generi degli animali, e di quei delle piante), e certi tali luoghi; fuori dei quali gli uomini non potessero prosperare né vivere senza difficoltà e miseria; da dover essere imputate, non a te, ma solo a essi medesimi, quando eglino avessero disprezzati e trapassati i termini che fossero prescritti per le tue leggi alle abitazioni umane.

Emerge qui il tema ambientale nella sua forma più attuale e profonda, perché si critica ogni estensione dei limiti naturali dell'esistenza umana, sia in tutti i possibili habitat della Terra, sia oltre il tempo delimitato della vita umana. Tuttavia la successiva affermazione dell'*Islandese* smentisce tale osservazione, perché nessun clima e ambiente sembrano favorevoli a condurre una vita:

quasi tutto il mondo ho cercato, e fatta esperienza di quasi tutti i paesi; sempre osservando il mio proposito, di non dar molestia alle altre creature, se non il meno che io potessi, e di procurare la sola tranquillità della vita. Ma io sono stato arso dal caldo fra i tropici, rappreso dal freddo verso i poli, afflitto nei climi temperati dall'incostanza dell'aria, infestato dalle commozioni degli elementi in ogni dove.

Qui il tema dell'infelicità umana assume un valore universale e cosmico e ciò corrobora la scelta nella collocazione dell'operetta, che produce un passaggio dalla singolarità della condizione umana espressa nel *Tasso* a una visione del ciclo cosmico di “produzione e distruzione”, per giungere alla risposta ultimativa esposta nel *Timandro*, che conclude il “disegno” del 1824.

Il *Dialogo di Timandro e di Eleandro* (14-24 giugno 1824), chiude infatti – come è noto – l'edizione del 1827, ancorché sia stato scritto prima del *Parini*, mentre fu pubblicato al primo posto nella trilogia proposta sull'“Antologia”, sgradita a Leopardi anche per la collocazione. Nel dialogo è nota la decisione di abbandonare i primitivi personaggi Misénore e Filénore: la filosofia morale delle *Operette* non poteva chiudersi con una rozza, e risaputa, contrapposizione tra un amico dell'umanità e un suo nemico, ma richiedeva un dialogo più fine tra chi la stima e chi ne ha pietà. Dopo la meditazione cosmica e metafisica propria dell'*Islandese* subentra, in conclusione, il motivo del riso, mai abbandonato nelle *Operette*, sia nella versione ironica, che in quella sarcastica. Si potrebbe descrivere il *Timandro* come il miraggio ironico di un panegirico in lode del genere umano che chiude il cerchio avviato con la favola che racconta la sua “caduta” nella prima operetta.

Dopo il *Timandro* sembrerebbe che Leopardi, anche per rendere il progettato libro più corposo, abbia inteso riprendere e ampliare il suo disegno, pescando dallo *Zibaldone* per il *Parini* e l'*Ottonieri* e continuando con altre sei *Operette*. Il *Parini*, ovvero della Glo-

ria (6 luglio-30 agosto 1824) presenta aspetti retorici, morali e metafisici, non estranei a quell'*amor fati* di matrice stoica rintracciabile nel *Manuale* di Epitteto, tradotto di lì a poco (1825) e pone il problema della letteratura filosofica, contrastando con il *Malambruno*, poiché qui si nega l'immortalità della gloria, lì sostenuta. È significativa, tra l'altro, la rivendicazione di una superiore concordia tra filosofia e poesia, che favorisce, nei veri filosofi, la comprensione del "poetico nella natura".

Nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* (16-23 agosto 1824) si mette nuovamente in scena il tema della morte, senza alcuna concessione a una visione religiosa e trascendente, con una dislocazione dello sguardo già esercitata con il *Dialogo della Terra e della Luna*, con il *Prometeo*, ma anche con la *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi* e con i dialoghi di Ercole e Atlante e del Folletto e dello Gnomo. In questo caso è la vita ad apparire dal punto di vista dei morti, che, come i fanciulli, sono liberi dalla schiavitù dell'esistenza. Tale esercizio prospettico è una felice soluzione stilistica, che provoca disorientamento e vertigine, e che troverà la sua più potente realizzazione nella visione cosmica della IV lassa della *Ginestra*, ma anche una mossa filosofica radicale, che consente di guardare alla condizione umana dall'esterno. Non vi è nelle mummie nessuna persistenza dello "spirito", perché l'anima è priva di ogni attributo religioso; essa entra ed esce dal corpo senza condurre a un oltremondo. Ben altro rilievo assume la descrizione fisiologica e materialistica della morte, che si conclude con le domande di Ruysch alle mummie: "dunque che cosa è la morte, se non è dolore?"; "come vi accorgete in ultimo, che lo spirito era uscito dal corpo?"; "come conosceste d'essere morti?". Alla prima domanda un morto risponde che "non fu molto dissimile dal diletto che è cagionato agli uomini dal languore del sonno, nel tempo che si vengono addormentando", ricordando che non vi pose attenzione perché gli "era proibito dai medici di affaticare il cervello", termine prediletto al posto di "anima". Le domande sono in generale, e non casualmente, prive di risposta, a sanzionare, se ce ne fosse ancora bisogno, l'assenza di un'anima immortale; la possibile animazione delle mummie è vista come un evento unico, ripetibile soltanto a distanza di migliaia di anni perché connesso al compimento "per la prima volta [di] quell'anno grande e matematico, di cui gli antichi scrivono tante cose". È appena il caso di ricordare che, per il cristianesimo, senza la paura per la morte non si dà la fede nell'aldilà e che Monaldo – lo ipotizza Ildebrando Della Giovanna – nei *Dialoghetti* contrasta tacitamente il figlio su questo punto⁶⁸.

I *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* (29 agosto-26 settembre 1824) propongono una misura "socratica" della vita, con l'aggiunta di quell'"ironia" adatta ai tempi moderni nella quale Leopardi si identifica, mentre il *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez* (19 ottobre-5 novembre 1824), secondo nel ricordato *Saggio* pubblicato sull'"Antologia", riconduce – come ha sottolineato Galimberti – all'esperienza vissuta secondo i precetti di Ottonieri. Rimane da chiedersi del nuovo lungo intervallo di circa un mese, non testimoniato da motivi emergenti nell'epistolario, se si esclude l'impegno per la correzione delle bozze per l'edizione delle *Canzoni* curata da Pietro Brighenti e delle notazioni filologiche inviate a Barthold Niebuhr, e forse dovuto alla ricerca di nuo-

68 "E chissà che Monaldo Leopardi non mirasse a contraddire a questo ragionamento di suo figlio, quando in uno de' suoi *Dialoghetti sulle materie correnti nell'anno 1831*, fingeva che il Lafayette con ottant'anni sulle spalle e ammalato parli della sua paura grandissima di morire, col Voltaire, il quale non sa consolarlo, perché "la filosofia non può niente contro la morte" (Cfr. il dialogo *I due patriarchi*). "E inutile confondercisi; la morte è in qualche modo come il sole, non si fissa!" (G. Leopardi, *Le prose morali*, a cura di I. Della Giovanna, Sansoni, Firenze 1905, p. 150 nota 2).

vi motivi per le *Operette*, meno tragici, testimoniati da questa operetta e dalla successiva (*Elogio degli uccelli*). Il Colombo esalta la potenza della natura, incomprensibile con gli strumenti dell'antropocentrismo, con piena cognizione delle scienze della Terra (si vedano gli accenni alla deviazione magnetica prodotta dal campo magnetico terrestre). Una contemplazione della natura che tocca l'elemento acquatico, parallela a quella che nell'*Elogio* riguarderà l'aria.

Spesso si è valorizzata la leggerezza dell'*Elogio degli uccelli* (29 ottobre-5 novembre 1824), questo suo scorrere tra “il canto e il volo”, ma ancor più si dovrebbe rilevare la sua materialità, il sottofondo materialistico che lo pervade. La condizione aerea degli uccelli, che li rende i più felici tra gli animali, “le più liete creature del mondo”, “dilettrati solamente dal naturale” e non dal paesaggio artificiale prodotto dagli uomini, è il risultato della forza e del peso specifico del loro corpo, che ne permettono la lievità. Una fisicità che si esprime nel canto e nel volo e che consente di far udire il canto da un “luogo alto” e in un largo spazio. Lo stato ordinario degli uccelli è il moto, essi “esercitano continuamente il loro corpo” e anche le loro qualità sono materiali: udito, vista, grande forza e vivacità conducono insieme a una grande immaginazione, oltre che a sopportare bene il freddo e il caldo. D'altra parte, anche il riso, che avvicina gli uomini agli uccelli, ha origini materiali, connesse al fenomeno all'ubriachezza, legato negli uomini alla loro maggiore e più profonda infelicità. Un altro aspetto fortemente materialistico va individuato nel rapporto qui chiaramente espresso tra “vita estrinseca” e vita “interiore”. Gli uccelli “abbondano soprammodo della vita estrinseca”, “e siccome abbondano della vita estrinseca, parimente sono ricchi della interiore”. Le due dimensioni non sono in contrasto negli uccelli, e non lo sono neppure negli uomini, se si segue il ragionamento del Metafisico nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, secondo il quale chi vive una vita “viva e forte” nella metà del tempo destinato alla vita umana vive più intensamente una vita che “in ciascheduna sua parte, sarebbe più viva il doppio di questa nostra”; “di modo che essi avrebbero in minore spazio di tempo la stessa quantità di vita che abbiamo noi”. Il rapporto tra intensità e forza vitale e “qualità dilettevole” della vita è direttamente proporzionale negli uccelli come negli umani. Gli uccelli, come i fanciulli (e qualche anno prima avrebbe aggiunto i selvaggi della California), posseggono una “immaginativa” “ricca, varia, leggera, instabile e fanciullesca; la quale si è larghissima fonte di pensieri ameni e lieti, di errori dolci, di vari dilettevoli e conforti; e il maggiore e più fruttuoso dono di cui la natura sia cortese ad anime vive”. Quale maggiore riconoscimento del carattere materiale di una felicità possibile, narrato con il massimo grado di “leggerezza apparente” e che non contrappone gli esseri umani agli altri animali, in quella che è – a mio avviso – la più bella tra le *Operette* e che non definirei, come propone Galimberti, un “trattatello di angelologia secolarizzata”⁶⁹, frutto di una “mente teologica fornita di strumenti e termini naturalistici”⁷⁰, ma un trattatello di sensismo materialistico, partecipe della visione della “bella natura”⁷¹.

Dopo l'*Elogio* abbiamo il *Cantico del gallo silvestre* (10-16 novembre 1824), questa sì operetta gnostica e cabalistica, che propone una visione apocalittica, nel suo tema escatologico, chiudendo – come ancora ricorda Galimberti – “con una visione apocalit-

69 CG, p. 366.

70 Ivi, p. 379 nota 63.

71 Cfr. il mio G. Polizzi, “La vista della bella natura desta entusiasmo”. *Lo spettacolo della natura in Giacomo Leopardi, tra “filosofia naturale” e immaginazione poetica*, in “Physis. Rivista internazionale di storia della scienza”, vol. LV, n. 1-2, 2020, pp. 295-307.

tica la serie aperta dalla rappresentazione dell'ἔν ὑρχῇ nella *Storia del genere umano*⁷². Si passa dagli uccelli reali a un uccello mitologico, per evocare la sorte degli uomini e di tutti gli altri viventi in un cosmocentrismo anti-teistico e anti-umanistico, nel quale l'infinito si identifica compiutamente con il nulla, un nulla presente *ab aeterno* nel Dio dei cabalisti e dello gnosticismo. Ma va aggiunto che anche nel *Cantico* viene ribadito il carattere eterno della materia dell'universo, che “apparisce immune dallo scadere e languire: perocché se nell'autunno e nel verno si dimostra quasi infermo e vecchio, nondimeno sempre alla stagione nuova ringiovanisce”. L'adesione alla concezione di una materia eterna vale qui come nello *Stratone* e la nota finale, inserita successivamente in vista della pubblicazione, mai avvenuta in vita, dello *Stratone*, marca volutamente la divaricazione tra il destino dei viventi e quello del mondo descritto, qui e nello *Stratone*, come ciclico.

Non mi soffermo particolarmente sul *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, composto, come è noto, nell'autunno del 1825 e inserito dopo il *Cantico* soltanto nell'edizione delle *Opere* del 1845, sia perché ne ho rilevato altrove i tratti di un materialismo chimico e dinamico, più moderno che antico, peraltro in qualche modo avvicinabile anche al dinamismo chimico di d'Holbach⁷³, sia perché vi è una lunga tradizione interpretativa, in parte richiamata, che ne fa il fulcro del materialismo leopardiano, identificato con il suo “stratonismo” e non disgiunto da tratti di “spinozismo”, favorendo il confronto con il *Système de la Nature* di d'Holbach. Vorrei soltanto aggiungere che in quello che è il caso più vistoso di sfasatura tra ordine cronologico e disposizione del testo, va vista – come aveva già osservato Adolfo Faggi nel 1938⁷⁴ – la corrispondenza tra la restaurazione operata da Stratone del naturalismo dopo Platone e Aristotele, e quella del materialismo operata tragicamente da Leopardi dopo il teismo cristiano.

Lo *Stratone* e il *Cantico* non sono legati soltanto dalla nota, e di conseguenza dal contenuto, ma, con i loro *incipit* che rinviavano a testi rari e incogniti, sono anche le uniche *Operette* a testimoniare del gusto leopardiano per l'apocrifo, pur presentandosi in contrasto nell'aspetto stilistico, in quanto alle parole liriche del *Cantico* fanno da contraltare i termini filosofico-scientifici dello *Stratone*, nel rispetto della distinzione leopardiana tra parole e termini. Entrambe – come ha ben osservato Capitano – sono “un *pastiche* letterario travestito da finzione epigrafica”⁷⁵. In effetti si potrebbe dire che nello *Stratone* la fisica si risolve nella cosmologia e nella cosmogonia, mentre nel *Cantico* Leopardi avvia una metafisica cosmogonica. In entrambe le *Operette* si misura l'infinita sproporzione

72 CG, p. 387.

73 Cfr. G. Polizzi, “...per le forze eterne della materia”, cit., pp. 207-208. Cristani rileva che “uno dei tratti di continuità più forti tra la collaborazione del barone all'*Encyclopédie* e la filosofia del *Système* – difficilmente contestabile anche da chi intenda ridimensionare il ‘versante’ scientifico del materialismo holbachiano – era proprio il principio, proveniente dalla tradizione chimica stahliana, della circolazione continua degli elementi fra i tre regni della natura, con la connessa rappresentazione dell'agire naturale come continua opera di distruzione e ricostruzione” (G. Cristani, *op. cit.*, pp. 80-81).

74 Cfr. A. Faggi, *Leopardi e Stratone di Lampsaco*, in *Studi filosofici e letterari*, Rosenberg & Sellier, Torino 1938, pp. 317-321.

75 “La prosa scientifico filosofica del *Frammento* si distacca da quella poetica del *Cantico*, ma come quest'ultimo è un *pastiche* letterario travestito da finzione epigrafica. La freddezza spesso imputata al *Frammento apocrifo* è certamente ricercata, esprimendosi in un esercizio di stile che imita il distacco proprio della letteratura scientifica, ma che ricorda un po' anche quello delle scuole dell'età ellenistica” (L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach*, cit., pp. 62-63).

tra uomini e natura, tra vita e materia, con venature gnostiche nella prima, ma – a mio avviso – senza tracce di teismo nella seconda, diversamente da come vorrebbe Galimberti, che vi vede il trasferimento “nel concetto di ‘materia’ [de]gli attributi già assegnati, con forma mentale teistica alla ‘natura’”⁷⁶. Piuttosto – lo nota Capitanò – si apre in essa “una contraddizione lacerante fra il sembiante impassibile della materia e il volto dolente della vita”⁷⁷, che persisterà sino alla *Ginestra*, risolvendosi in un’addolorata esortazione a unirsi in una “social catena” “contra l’empia natura”. La redazione dello *Stratone* nel 1825 potrebbe ben corrispondere all’intenzione di Leopardi di inserirlo nell’edizione del 1827 e poi in quella del 1834, a compimento materialistico della sua visione cosmica – intenzione bloccata dal timore, ben motivato, della censura.

Ad arricchire l’edizione del 1827 delle *Operette* avrebbe contribuito anche *Il Copernico*, scritto nello stesso anno, insieme al *Dialogo di Plotino e Porfirio*, ma pubblicato soltanto nel 1845, come quest’ultimo. La vicinanza tra le due *Operette* non è solo cronologica, se prestiamo attenzione alla lettera inviata il 21 giugno 1832 da Firenze a Louis De Sinner perché ne favorisse un’eventuale pubblicazione, nella quale Leopardi confronta il *Plotino*, “sopra il suicidio”, con *Il Copernico* “sopra la nullità del genere umano”. Nel secondo non manca, proprio sul tema della nullità del genere umano, la ripresa di un noto argomento svolto da d’Holbach nel *Sistema della Natura*, rendendolo – come ha notato Raffaele Gaetano⁷⁸ – “molto più vicino a quello di d’Holbach che non a quello dell’astronomo polacco”⁷⁹. Anche in questo caso prevale un’esclusione prudenziale delle due *Operette* dall’edizione Piatti del 1834, che comprende invece il meno “indigesto” *Dialogo di un venditore d’almanacchi e di un passeggiare*, scritto nel 1832. Nella medesima lettera del 1832 a De Sinner Leopardi testimonia che le due *Operette* “non potrebbero facilmente pubblicarsi in Italia” e Francesco Moroncini annota: “ciò fu dimostrato dalle opposizioni e difficoltà che quei due dialoghi incontrarono da parte dei censori, prima a Napoli nel ’35, poi a Firenze nel ’45”⁸⁰. Come ha scritto Hans Blumenberg (riportato da Galimberti), *Il Copernico*, la più teatrale tra le *Operette*, descrive un avvenimento decisivo per la civiltà umana che concentra i temi prediletti da Leopardi in un fatto preciso e storico, in una “cosmologia metaforizzata”⁸¹.

Nel *Dialogo di Plotino e Porfirio* (1827) la riflessione accorata sul suicidio è sostenuta dalla critica a Platone (“lasciamo da parte adesso Platone, e le sue dottrine, e le sue fantasie” che “nella vita”, – aggiunge Porfirio – “non che gli approvi, io piuttosto gli abbo-

76 CG, p. 408 nota 9.

77 “Malgrado il dialogo segreto intessuto nell’operetta fra materialismo antico e cosmologia moderna, non rimane alcun margine di interlocuzione tra il ‘fisico’ e il ‘metafisico’. Si è ormai aperta una contraddizione lacerante fra il sembiante impassibile della materia e il volto dolente della vita. La vita stessa appare ormai come un’imperfezione dell’esistenza, un’anomalia della materia, una sua improbabile eccezione” (ivi, p. 70).

78 “L’uomo non ha affatto ragioni di credersi un essere privilegiato nella natura: egli è soggetto alle stesse vicissitudini cui son soggette tutte le sue altre produzioni. Le sue pretese prerogative non sono fondate che su un errore. Si elevi col pensiero al di sopra del globo che abita e considererà la sua specie con lo stesso occhio con cui considera tutti gli altri esseri. Riconoscerà che l’idea di eccellenza che connette al suo essere non ha altro fondamento che il proprio interesse e la predilezione che ha per se stesso [*Sistema della natura*, UTET, Torino 1978, p. 156]” (R. Gaetano, *La benda sugli occhi*, cit., p. 77).

79 *Ibidem*, nota 67.

80 *Epistolario di Giacomo Leopardi*, nuova edizione ampliata con lettere dei corrispondenti e con note illustrative, a cura di F. Moroncini, vol. IV, Le Monnier, Firenze 1938, p. 191 nota 1.

81 CG, p. 435.

mino”) e alla sua “crudeltà” nel far credere all’immortalità dell’anima e all’oltretomba, incutendo così negli uomini “timore di pene e di calamità futura”:

so ch’egli si dice che Platone spargesse negli scritti suoi quelle dottrine della vita avvenire, acciocché gli uomini, entrati in dubbio e in sospetto circa lo stato loro dopo la morte; per quella incertezza, e per timore di pene e di calamità futura, si ritenessero nella vita dal fare ingiustizia e dalle altre male opere.

La critica serrata e appassionata delle dottrine e delle fantasie di Platone comporta una denuncia senza attenuanti (“tu sei stato agli uomini più crudele che il fato o la necessità o la natura”) e procede con i ritmi di un’arringa giudiziaria. Essa è messa in bocca a un suo seguace, se pure spurio, che Leopardi ben conosceva dal 1814 con il suo commento a un passo della *Vita Plotini*, anche se in un inciso finale – “queste cose io direi, se credessi che Platone fosse stato autore o inventore di quelle dottrine; che io so benissimo che non fu” – ben si comprende che il vero oggetto dell’invettiva è il cristianesimo. Essa in ogni caso sembra chiudere definitivamente la partita con il grande filosofo ateniese, con una netta presa di posizione contro la sua filosofia, ma anche contro le sue “fantasie”, e quindi contro quelle illusioni che tanta parte assumono nella concezione leopardiana dell’umano, ma che perdono progressivamente di peso negli ultimi anni, specie nel periodo napoletano. Tale critica porta con sé una tacita negazione della trascendenza promossa dal cristianesimo e dei presunti castighi ultraterreni, anche in questo caso in sintonia con il *Système de la Nature* di d’Holbach e con altre tradizioni filosofiche, specie settecentesche. È stato segnalato che anche qui, come nel *Copernico*, c’è una nota amara sul fastidio della vita e sullo snaturamento umano. Il confronto con la medicina e con le malattie della modernità marca ancora una volta il prevalere di una considerazione sensistica e materialistica: le medicine, “quella che si esercita con la mano” come “quella che opera per via di farmachi”, “sono lontanissime dalla natura: e i bruti e gli uomini selvaggi non le conoscono”. Come anche una dimensione sensibile e materiale assumono espressioni come “il senso nostro” che “porta troppo manifesta contrarietà e abborrimento alla morte” e “quel tal senso”, “e non l’intelletto, è quello che ci governa”.

Il *Dialogo di un venditore d’almanacchi e di un passeggiere*, scritto nel 1832 come il *Dialogo di Tristano e di un amico* e pubblicato nell’edizione del 1834 come il *Plotino*, presenta una qualche simmetria con *Il Copernico* e con il *Tristano*. Come *Il Copernico* traduce in un evento storico la visione della “nullità del genere umano” espressa nella dimensione morale del *Tristano*, così il *Venditore d’almanacchi* la traduce in una visione del reale che unisce la nullità del piacere con la ciclicità dell’esistenza. Sullo sfondo il “meglio non esser nati” riscoperto dai tragici greci⁸².

Sarà il *Dialogo di Tristano e di un amico* a chiudere emblematicamente l’edizione fiorentina del 1834, nel riconoscimento che “non aver nulla a sperare” richiede “coraggio e forza d’animo”, rilevando un senso tragico dell’esistenza assente nel *Timandro*. Non è un caso che su queste frasi si appunta la censura nell’edizione postuma del 1845: padre Barsi ribalta l’affermazione leopardiana: “e troverà pochi che gli diano il torto

82 Cfr. S. Brogi, *Nessuno vorrebbe rinascere. Da Leopardi alla storia di un’idea tra antichi e moderni*, ETS, Pisa 2012 e G. Polizzi, *Barthélemy e Plutarco: “meglio non esser nati”*, in *Giacomo Leopardi: la concezione dell’umano tra utopia e disincanto*, cit., pp. 111-128.

per non credere quest'ultima cosa"⁸³. La forte condanna della debolezza corporale dei moderni, talché "gli antichi valevano, delle forze del corpo, ciascuno per quattro di noi", non soltanto ribadisce l'irriducibile corporeità della condizione umana, ma ridicolizza efficacemente lo "spirito", perché se "il corpo e l'uomo" e "tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo", l'educazione moderna "volendo coltivare lo spirito, rovina il corpo". Anche su questa affermazione della centralità del corpo si appunta la censura del 1845, che interviene con il maggior numero di annotazioni – ben cinque – sul *Tristano*: il corpo va ben educato, replica Barsi, e soprattutto "non è tutto: anzi la parte meno principale dell'uomo"⁸⁴. Il ritorno – dopo il *Dialogo della Moda e della Morte* e quello di *Federico Ruysch* – sul tema della morte, con un suo sostanziale elogio, anzi con l'ardente desiderio di essa – "ardisco desiderare la morte, e desiderarla sopra ogni cosa, con tanto ardore e con tanta sincerità, con quanta credo fermamente che non sia desiderata al mondo se non da pochissimi" – è posto a conclusione delle *Operette*, nella loro ultima edizione completa in vita. Una morte-nulla che appare simile all'indifferenziata beatitudine del mare nel quale "il naufragar m'è dolce" (*L'infinito*) o dell'infanzia preistorica evocata nella *Storia del genere umano*.

Le vie della conoscenza e della pratica del materialismo sono in Leopardi molto precoci. Abbiamo visto come il materialismo ateo gli sia noto già a tredici anni tramite la controversistica cattolica, ma almeno fino al 1823 prevale nella sua opera una visione della "bella natura", dello "spettacolo della natura" che si intreccia con il naturalismo rousseauiano. Dal 1823, e più propriamente dai mesi del primo soggiorno romano (17 novembre 1822-3 maggio 1823), egli scopre la pervasività dell'infelicità universale e ne fornisce una compiuta descrizione filosofica, "con leggerezza apparente", nelle prime venti *Operette*, pur persistendo in esse lo spettacolo, insieme bello e terribile, della natura. A partire dal 1825, potremmo ipotizzare dall'aprile, Leopardi aderisce con sempre maggiore convinzione a una filosofia sensista e materialista, facendo tesoro di letture dirette, nell'ordine, di opere di Volney, Dupuis, Fréret, d'Holbach e Federico II. Con d'Holbach, e oltre d'Holbach, egli mette in gioco il suo originale materialismo con la più recente filosofia chimica, oltre che con i suoi amati filosofi classici, da Teofrasto a Stratone, da Lucrezio a Cicerone. In Leopardi il materialismo si coniuga con l'anti-anthropocentrismo e con una forte visione naturalistica, cosmica, chimica e biologica, e soprattutto si misura dialetticamente con la vita nel corpo degli uomini, degli animali, delle piante. In questo tragico e insuperabile contrasto tra "vita felice" (Fisico) e "materia in universale" (Stratone) hanno sede la potente e alta dignità filosofica e la sublime bellezza letteraria del materialismo leopardiano.

83 *Opere di Giacomo Leopardi*, cit., *Avvertenza* (N).

84 "Non si attribuisce egli qui forse al corpo più di quello non gli si debbe? Si potrà egli dire che il corpo è l'uomo? che tutto ciò che fa nobile e viva la vita dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo? Senza dubbio il corpo è una parte dell'uomo destinata al servizio della intelligenza di esso; senza dubbio la perfezione dell'istrumento giova a chi deve adoperare quello: e però bene si raccomanda un'acconcia educazione del corpo. Ma il corpo non è tutto: anzi la parte meno principale dell'uomo. E l'anima può, malgrado i difetti e l'infermità del suo corpo, essere in sé grande e forte, e vivere una vita nobile e degna. Tante volte in corpi debolissimi albergano anime fortissime, e in corpi fortissimi anime debolissime" (ivi, *Avvertenza* [Q]).

UNE COUPURE HISTORIOGRAPHIQUE

ERNESTO DE MARTINO E LA TEMPORALITÀ PLURALE

GIANPAOLO CHERCHI

1. *Sul carattere di rottura del pensiero demartiniano*

La *coupure* alla quale fa riferimento il titolo del presente contributo è, naturalmente, quella che Althusser intravede nel pensiero di Marx nel momento in cui, tagliando con l'idealismo hegeliano e con il materialismo astratto di Feuerbach, il pensatore di Treviri elabora nuove categorie, più coerenti con una visione materialistica della storia¹. Qual è, tuttavia, il senso dell'utilizzo di tale definizione in un contributo dedicato al pensiero di Ernesto De Martino, autore all'apparenza così distante da Althusser? Quando Carlo Ginzburg definiva il *Mondo magico* come un "libro dell'anno zero", intendeva sottolineare come l'opera demartiniana, al pari di altre opere a essa coeve, prendesse spunto da una constatazione specifica, la fine di un mondo, e ponesse la seguente domanda: "se la storia ha portato a questo, quali sono le condizioni di pensabilità della storia?"². Elogiando perciò il tentativo compiuto da Renato Solmi, che aveva messo in luce le molte – e fino ad allora inesplorate – affinità fra la riflessione dell'etnologo napoletano e il pensiero di Theodor Adorno³, lo storico torinese auspicava una lettura del pensiero demartiniano che sapesse "prendere in considerazione un contesto culturale non esclusivamente italiano"⁴. Accogliendo dunque il suo auspicio, il contesto al quale intendiamo accostare il pensiero demartiniano è quello della tradizione marxista occidentale, e più precisamente quelle riflessioni che indagano il carattere non lineare, stratificato, multiforme, plurale della temporalità. Il contesto a cui ci si riferisce è insomma quello della tradizione sotterranea della *temporalità plurale*⁵. Si tratta, allora, non solo di comprendere se Ernesto De Martino possa essere annoverato fra gli esponenti di questa tradi-

- 1 Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2008; dello stesso autore cfr. anche *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006. Cfr. anche E. Balibar, *Le concept de coupure épistémologique de Gaston Bachelard à Louis Althusser*, in *Écrits pour Louis Althusser*, La Découverte, Paris 1991, pp. 9-57.
- 2 C. Ginzburg, "La fine del mondo" di Ernesto De Martino, in "Quaderni Storici", vol. 14, n. 40, 1979, p. 239. Ginzburg associa l'opera demartiniana ad altre opere quali *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, *Paura della libertà* di Carlo Levi, *Apologia della storia* di Marc Bloch e *Une histoire modèle* di Raymond Queneau.
- 3 Cfr. R. Solmi, *Introduzione*, in Th.W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1954, poi in R. Solmi, *Introduzione a "Minima moralia" di Theodor W. Adorno*, Quodlibet, Macerata 2015.
- 4 C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 239.
- 5 Cfr. L. Basso et al., *Tempora multa. Il governo del tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

zione sotterranea, ma di comprendere anche quale immagine della temporalità storica possa emergere dalla sua riflessione. Fatta questa premessa, il nostro richiamo iniziale ad Althusser può forse apparire meno aleatorio e meno arbitrario se si prova a mettere in luce l'elemento di rottura del pensiero demartiniano rispetto ai caratteri dello storicismo crociano e al modello idealistico della *Weltgeschichte*. Sebbene si dichiarasse fedele alla dottrina di Croce, nel momento in cui annuncia l'intenzione di voler allargare l'autocoscienza dello storicismo De Martino si spinge ben al di là dei limiti del crocianesimo, compiendo una vera e propria *coupure historiographique* che lo porta a "bruciare una per una le scorie dell'idealismo crociano"⁶. Fu lo stesso Croce il primo a sottolineare questo carattere di cesura, rivolgendo all'autore del *Mondo magico* il rimprovero di aver compiuto la famosa "storicizzazione delle categorie".

Inizialmente interpretata come una banale svista⁷, in un secondo momento il filosofo di Palazzo Filomarino inasprì il proprio giudizio. Per Croce non si trattava soltanto di negare con forza il ricorso all'irrazionalismo come categoria di spiegazione storica e, allo stesso tempo, di riaffermare il principio per il quale solo del positivo, solo di ciò che è privo di errore, sia possibile scrivere la storia⁸. Le accuse di malattia e di irrazionalismo che egli, appellandosi all'autorità di Hegel⁹, rivolgeva all'indagine demartiniana, venivano ricondotte a una esplicita matrice teorica, la "prequarantottesca spiritosa invenzione della 'filosofia della prassi' o 'materialismo storico'"¹⁰. E perciò, con retorica inquisitoria, chiosava: "non saprei dire se dalla sua ascosa efficacia il De Martino sia stato sedotto a una sorta d'imitazione, ch'è la materializzazione e, con questa, l'annullamento delle categorie"¹¹.

Dopo quella seconda e più attenta lettura, la posta in gioco dell'operazione teorica demartiniana era diventata per Croce immediatamente evidente, e assumeva ai suoi occhi l'aspetto apocalittico di una vera e propria minaccia epocale. L'allargamento dell'autocoscienza storica della civiltà occidentale, che De Martino aveva definito fin dagli esordi della sua carriera etnografica come il compito principale dello storico¹², metteva a nudo la contraddizione di fondo dell'idealismo, mostrando come il Soggetto, quell'Io da cui sarebbe possibile dedurre, sviluppare e produrre la totalità della realtà, sia in ultima istanza un prodotto e un effetto della realtà stessa. De Martino, infatti, riconosce come "il principio dell'autonomia della persona permea di sé la civiltà occidentale e la individua storicamente fra tutte le altre"¹³, ed è grazie a tale principio che il soggetto, o l'unità

6 P. Virno, *Promemoria su Ernesto De Martino*, in "Studi culturali", a. III, n. 1, 2006, p. 147.

7 Cfr. B. Croce, *Recensione al Mondo magico*, in "Quaderni della Critica", n. 10, 1948, p. 79 sgg., poi in E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 240-241.

8 Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Roma-Bari 2023 (1938).

9 "Lo Hegel non li ritiene creatori di cosa alcune e non dubita di qualificarli 'malattie'. E non mai avrebbe pensato a innalzarli a epoche storiche dell'umanità, a una di quelle epoche che si contrassegnano con qualcosa che l'uomo crea per virtù della mente e della volontà morale. È questa la forza dell'eterno dramma umano in tutte le età e i periodi storici: la sanità, che combatte la malattia" (Id., *Intorno al magismo come età storica*, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, ora in E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 252).

10 Ivi, p. 243.

11 *Ibidem*.

12 "Qual è il compito dello storico? Tale compito è sempre stato, e ora più che mai deve essere, l'allargamento dell'autocoscienza per rischiare l'azione" (E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, p. 13).

13 Id., *Il mondo magico*, cit., p. 156.

dell'autocoscienza, appare come un che di costitutivo per la nostra intera civiltà. Non manca tuttavia di aggiungere come "l'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto la possibilità dell'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta"¹⁴. Ed è per l'appunto questo rischio a caratterizzare il tratto costitutivo dell'Io autonomo, che appare così non più come un "dato astorico e uniforme"¹⁵, ma come la risultante di un processo di mediazioni e contro-mediazioni storicamente determinato:

Come non esistono (se non per l'astrazione) elementi e dati della coscienza, così non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, una immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio, e incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo: cioè, di una *storia*.¹⁶

Per l'antropologo, insomma, il *principium individuationis* non è propriamente *principium*: il soggetto viene inteso come "la ipotesi metafisica di una formazione storica"¹⁷ e quindi, ideologicamente, "come un *in sé* valido per tutte le civiltà possibili, anche per quella magica"¹⁸. Ecco allora che dietro a quell'accusa crociana di una *storicizzazione delle categorie*, accusa ingenerosa perché imprime sulla pelle di chi la riceve il marchio dell'irrazionalismo, si nasconde in realtà la preoccupazione per una *storicizzazione del soggetto*. Attraverso il doppio dispositivo della crisi e del riscatto della presenza, De Martino elabora una dialettica mediante la quale il *primato del soggetto* non è più un primato: il soggetto, l'autocoscienza, il pensiero inteso come momento fondativo dell'essere rimandano inevitabilmente a un agire, sottintendono sempre un io empirico che agisce nel tempo e nello spazio. In questo modo il soggetto perde il ruolo di produttore e creatore della realtà storica, per diventare un semplice attore od operatore storico.

Tornando circolarmente al paragone con Althusser – e provando, dunque, a chiarire il senso della *coupure* demartiniana – appare legittimo chiedersi, sulla base di quanto detto finora, se anche nel caso dell'antropologo napoletano sia possibile parlare di una concezione della storia come di un "processo senza soggetto"¹⁹. La risposta a questo interrogativo richiede, tuttavia, alcune precisazioni di carattere metodologico circa le istanze speculative e i motivi teorici che accompagnano l'indagine demartiniana. L'orizzonte di pensiero entro cui l'etnografo si muove è costantemente segnato dall'idea di una soggettività forte, eroica: una soggettività, cioè, che opera e agisce nell'ottica di una valorizzazione storica della vita. Se prestiamo attenzione al lessico che egli adotta, attinto in buona sostanza dall'orizzonte idealistico (da Croce, senza dubbio, ma anche da Kant, da Hegel, da Heidegger), notiamo come il soggetto compare nei termini dell'*unità dell'autocoscienza*, della *persona*, dell'*esserci*, e ciascuna di queste espressioni viene utilizzata come sinonimo di *presenza* – termine che, di fatto, è il più autenticamente demartiniano. Nonostante egli condivida con l'idealismo il medesimo retroterra linguistico-concettuale, l'operazione demartiniana possiede il suo carattere di rottura nella misu-

14 Ivi, p. 158.

15 Ivi, p. 159.

16 *Ibidem*.

17 Ivi, p. 160.

18 *Ibidem*.

19 Cfr. L. Althusser, *I marxisti non parlano mai al vento. Risposta a J. Lewis*, a cura di L. Tomasetta, Mimesis, Milano 2005, p. 75.

ra in cui consente di storicizzare, e quindi materializzare, il cuore pulsante dell'impianto teorico idealistico. Innanzitutto il soggetto demartiniano non è già da sempre dato, non è un principio eterno e inconcusso, ma un fatto storico e *in fieri*. Ma soprattutto – ed è, questo, un elemento di importanza fondamentale – il soggetto a cui De Martino si riferisce non è il soggetto individuale, così come viene inteso da Heidegger, o da Kant, né tantomeno un soggetto astratto o spirituale, come quello di Hegel o di Croce. Quello demartiniano è al contrario un soggetto concreto, che opera e agisce storicamente sullo sfondo di una coerenza culturale: esso è dunque un soggetto corale e collettivo, il cui agire, l'*ethos* che lo caratterizza, sono il continuo trascendimento e valorizzazione della vita stessa. Torneremo in maniera più approfondita, nel paragrafo conclusivo di questo contributo, sulla nozione di “ethos del trascendimento” e sulla concezione della storia a essa sottesa. Quel che ci preme mettere in evidenza, per il momento, è l'opera di decentramento che De Martino compie nei confronti del soggetto: egli sposta lo sguardo dalla concezione individuale e borghese del soggetto inteso come ente autonomo a una concezione del soggetto concepito in una dimensione corale e comunitaria, concentrandosi sulle pratiche che lo istituiscono e lo producono (Althusser direbbe che lo “interpella-no”). In questo modo riafferma quel principio assolutamente marxista dell'agire umano, dell'attività umana sensibile intesa come *praxis*, come *produzione*, da intendersi qui anche, e soprattutto, come produzione di soggettività. Era insomma questo – torniamo a ripeterlo – il principale pericolo che Croce aveva intuito nella storicizzazione o materializzazione delle categorie: una *storicizzazione del soggetto*. Ed era questo il motivo per cui egli decise di ritornare sull'opera demartiniana, in precedenza approcciata solo superficialmente, per indirizzarvi ora i propri strali, accusando il suo eretico discepolo di aver storicizzato le categorie e, quindi, tacciandolo di irrazionalismo.

2. Elementi di autocritica. La ricerca di una dialettica materialista

A quelle critiche l'antropologo non rimase insensibile. In un manoscritto presente nell'Archivio De Martino e segnato come quaderno 26.1²⁰ egli abbozza una replica al suo maestro, alla quale tuttavia non diede mai pubblicazione:

B. Croce [...] mi accusa di aver supposto nel *Mondo magico* due realtà diverse, una valevole quasi in tutto nel nostro mondo europeo-occidentale e l'altra propria del mondo primitivo e magico. Ma io non dico questo, non proponendomi affatto di storicizzare la categoria di realtà. Io ho inteso semplicemente promuovere e accrescere la coscienza dell'*unica* categoria di realtà mercé un allargamento dell'orizzonte storiografico che si svolge per entro di essa. [...] Con ciò non sono affatto entrato in “fanatismo di cambiamento”, come il Croce mi accusa: infatti non ho teorizzato il cambiamento storico della categoria di realtà, ma ho raccontato la storia, e quindi il cambiamento, di realtà di cui non si era ancora riusciti a raccontare la storia.²¹

I motivi per i quali De Martino non diffuse mai questa replica sono a noi ignoti. Non è improbabile che egli abbia meditato a lungo sull'opportunità di pubblicarla, oscil-

20 Il testo del manoscritto è stato riportato in G. Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 280-282.

21 Ivi, pp. 280-281.

lando tra la tentazione polemica e l'esigenza di mantenere stabile un orizzonte teorico di riferimento entro il quale collocarsi, soprattutto alla luce delle riserve ždanovistiche che la sua opera suscitava negli ambienti della cultura marxista italiana. Celebre in tal senso, ad esempio, è il giudizio di Togliatti, che "avrebbe sospettato un 'approccio alla storia infetto di irrazionalismo', denunciando le 'serenissime indagini sulla validità conoscitiva della stregoneria'"²². Allo stesso modo Cesare Luporini criticò fortemente il pamphlet demartiniano *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, accusando l'antropologo di un mancato riconoscimento del fondamentale rapporto teoria-prassi e dell'imprescindibile funzione di guida della classe operaia, rigettando con forza la tesi demartiniana secondo cui nel marxismo sarebbero presenti, in maniera sotterranea ma operante, residui millenaristici e magici²³. Secondo Placido Cherchi, queste riserve che l'opera di De Martino suscitava negli ambienti del comunismo italiano erano "tout-court le riserve che l'*Aufklärung* ha sempre avuto nei confronti dell'irrazionalismo" e che "si sarebbero perpetuate con la stessa sordità tra le file dei militanti della sinistra delle stagioni successive"²⁴. È perciò alla luce di questo posizionamento culturale del PCI che si può forse comprendere, almeno in una certa misura, il riflusso demartiniano verso il crocianesimo, ambito nel quale le sue impostazioni teoriche avrebbero potuto trovare un'accoglienza meno difficile rispetto alle resistenze ideologiche del partito. A una condizione, tuttavia: De Martino doveva riformulare il suo programma e le sue intenzioni abbandonando quegli aspetti storicizzanti che tanto avevano preoccupato Croce. Secondo Gennaro Sasso l'antropologo dichiarò la sua autocritica pronunciando "parole non equivocate: anzi, segnate da estrema nettezza"²⁵. Egli si riferisce alla *Prefazione* alla prima edizione italiana de *L'origine dei poteri magici*, nella quale De Martino scrive:

Sottoporre alla considerazione storiografica le categorie, i valori giudicanti, è un'impresa alquanto disperata quanto quella di chi volesse mordere la propria testa o sollevarsi dal pantano tirandosi per i capelli, o anche, secondo un'immagine che sembra godere tra i seguaci dello storicismo molto credito, pretendere di tagliare il coltello, che serve a tagliare il pane, con il pane che dev'essere tagliato col coltello. La storia non è mai storia delle categorie, ma si svolge per entro le categorie: può storicamente progredire, e continuamente progredisce di fatto, la coscienza delle categorie, e cioè la coscienza della loro articolazione e della loro inscindibile unità: il che equivale a dire che dalla progrediente coscienza delle categorie, dall'allargarsi dell'orizzonte storiografico può procedere una nuova articolazione e sistemazione delle categorie stesse, un nuovo pensiero metodologico. E come la pretesa di storicizzare le categorie costituisce una forma di teologia e una rinnovata metafisica – in quanto pretende di raccontarci come l'umanità abbia cominciato una volta a essere umana, – così, d'altra parte, mostrerebbe di essere prigioniero della mentalità teologizzante chi scambiasse una particolare sistemazione delle categorie per il loro assoluto sistema, e gridasse allo scandalo ogni volta che, per il progredire della coscienza storica, una certa particolare sistemazione rischiasse di venire riplasmata in una nuova.²⁶

22 P. Togliatti, *La politica culturale*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 197.

23 Cfr. C. Luporini, *Intorno alla "storia del mondo popolare subalterno"*, in "Società", a. VI, n. 1, 1950, pp. 95-106; nonché E. De Martino, C. Luporini, *Ancora sulla "storia del mondo popolare subalterno"*, in "Società", a. VI, n. 2, 1950, pp. 306-312.

24 P. Cherchi, *La nozione di cultura e la "realtà dei poteri magici"*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1997, p. 260.

25 G. Sasso, *op. cit.*, p. 257.

26 E. De Martino, *Prefazione*, in E. Durkheim, M. Mauss, *L'origine dei poteri magici*, Einaudi, Torino 1951, pp. 11-12.

Più che professare un *mea culpa* o un'autocritica pubblica, ci sembra qui che De Martino, per usare un termine pokeristico, voglia al contrario *rilanciare*: restituisce al mittente quelle critiche e lo accusa di essere vittima di una *mentalità teologizzante* che *scambia una particolare sistemazione delle categorie per il loro assoluto sistema e grida allo scandalo* ogni volta venga proposta una *nuova sistemazione*. In un passo autobiografico, l'antropologo fa un bilancio delle modalità di ricezione della sua opera, utilizzando a tal proposito – e questa volta sì – *parole non equivocate, anzi segnate da estrema nettezza*:

è da osservare che nei grandi periodi di crisi e di rinnovamento delle civiltà, quando vecchi rapporti si dissolvono, e se ne annunziano dei nuovi, senza tuttavia poter dire che un nuovo ordine sia sorto, sono frequenti uomini atipici, che violano tutte le norme. Io credo di essere uno di questi uomini, e solo mi lascia dolorosamente perplesso il fatto che i miei vari osservatori mi hanno considerato soltanto dal punto di vista delle loro “norme” limitate. I medici hanno fatto a pezzi il mio corpo, i critici hanno considerato solo qualche aspetto della mia anima: i filosofi la metodologia, gli etnologi la etnologia, i politici la politica, ma anche qui a pezzi e bocconi. Spero che qualche critico futuro...²⁷

De Martino è perfettamente consapevole di come molti suoi commentatori lo abbiano guardato “soltanto dal punto di vista delle loro norme limitate”, impedendo così di comprendere il suo discorso e fraintendendo il senso della sua indagine. E se i medici hanno fatto a pezzi il suo corpo, i critici hanno riservato alla sua anima trattamenti ancor meno generosi. L'antropologo intendeva guardare alla questione delle categorie non dalla prospettiva della loro *origine* storica quanto, piuttosto, da quella della loro *coscienza* storica. Si tratta di un motivo, questo, che egli aveva già cercato di inquadrare teoreticamente fin dall'epoca di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, ricorrendo al concetto di “prevalenza”. Nel rivolgersi alle “civiltà primitive”, ovvero alle “civiltà idealmente più lontane, materialmente viventi o morte che siano”²⁸, egli vi si approcciava mediante quelle categorie eterne che, nel sistema crociano, costituivano l'orizzonte intrascendibile e il fondamento inaggrirabile della realtà, e in tal modo arrivava a definirle sulla base di una “prevalenza della fantasia nell'ambito della teoreticità e della mera vitalità economica nell'ambito della praxis”²⁹. Ma nell'utilizzare questo concetto di “prevalenza”, De Martino si rifaceva ancora a Croce, il quale da un lato negava – esattamente come la negava De Martino – la possibilità del mutare delle categorie, “neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, essendo esse le operatrici dei cangiamenti: ché, se il principio del cangiamento cangiasse esso stesso, il moto si arresterebbe”³⁰; dall'altro affermava che quel che muta sono casomai “i nostri concetti delle categorie, che includono in sé via via tutte le nuove esperienze mentali, per modo che il nostro concetto, poniamo dell'atto logico, è di gran lunga più ammaliziato e più armato che non fosse quello di Socrate e di Aristotele”³¹.

27 E. De Martino, *Considerazioni sul mio essere malato*, in “Vita di Gennaro Esposito napoletano”. *Appunti per una biografia di Ernesto De Martino*, Kurumuny, Calimera 2004, p. 29 (il passo è riportato anche in G. Charuty, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco-Angeli, Milano 2010, p. 58, nonché in G. Pizza, *Gramsci e De Martino. Appunti per una riflessione*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, n. 13, 2013, p. 112).

28 E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 226-227.

29 Ivi, p. 227.

30 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 31.

31 *Ibidem*.

Anche Croce, insomma, sembra ammettere la possibilità di un cambiamento del modo in cui si ha concezione delle categorie³². Perché allora gridare allo scandalo? Perché l'ingenerosa accusa di irrazionalismo? A De Martino, anzi, pareva assolutamente sensato e legittimo avanzare l'idea della "prevalenza", che lo spingeva a investigare ancora più a fondo la struttura categoriale crociana. Ed è così che nel *Mondo magico* viene introdotta la nozione di "interesse dominante", la quale conferma, ancora una volta, come De Martino non intendesse affatto sostenere che le categorie tradizionali non operino nel mondo magico, o che questo sia un mondo negativo, privo di storia e *vuoto di categorie*. Nel mondo magico

l'interesse dominante non è costituito dalla realizzazione delle forme particolari della vita spirituale, ma dalla conquista e dal consolidamento dell'esserci elementare, o presenza, della persona. [...] senza dubbio anche nelle civiltà magiche vi sono prodotti che possono essere considerati come arte, filosofia, o *ethos* ecc.: ma non sarebbe una confutazione alla nostra tesi la raccolta (del resto facile a farsi) di tutti questi prodotti, a guisa di elenco. Ciò che qui si vuol mettere in evidenza è il fatto che le forme tradizionali non costituiscono, né possono costituire, per entro il mondo magico, un interesse dominante.³³

Ponendosi entro la prospettiva dell'"interesse dominante", De Martino sembra muoversi su un doppio binario: egli può continuare, con Croce, a concepire le categorie come eterne e sempre operanti in ogni epoca; tuttavia, guardando alle varie forme di vita storiche – ai vari *mondi* – a partire dall'interesse dominante che le caratterizza, egli si allontana da Croce, muovendosi su un binario anti-idealista e anti-essenzialista che necessariamente privilegia l'elemento materiale a discapito di quello formale.

Quel che De Martino cerca di introdurre nel cuore del sistema crociano delle categorie è, insomma, una *dialettica materialista* in base alla quale quelle stesse categorie, seppur considerate come forme eterne e sempre in atto nella storia, siano articolate tra loro in una maniera *sovradeterminata*. Se si volesse tentare una *lettura sintomale* del pensiero demartiniano, ci sembra che riecheggi qui – in maniera, chiaramente, del tutto inconsapevole e aleatoria – qualcosa di simile al concetto althusseriano di "causalità strutturale", nella misura in cui la dialettica demartiniana della presenza intende portare avanti l'idea di una logica della storia che sappia dare conto dell'"insorgenza" (*surgissement*)³⁴ di una nuova struttura, di una nuova "forma di vita" o, con lessico demartiniano, di un nuovo "mondo", che si configura come un tutto complesso, *strutturato a dominante*³⁵. Nel descrivere il passaggio dal mondo magico-primitivo, in cui la presenza non è ancora un dato certo e stabile, al mondo della razionalità dispiegata, ci sembra che De Martino tenti di rendere conto di una logica dello sviluppo storico all'interno della quale ciascu-

32 Commenta al riguardo Marcello Mustè: "in una tale prospettiva era dunque ammissibile un 'prevalere' della volizione economica sulla volizione etica, o dell'intuizione sul concetto, come quelli che si verificano in epoche di barbarie o di generale decadimento. E il progresso consisteva, appunto, nella sempre maggiore consapevolezza che gli uomini acquistano della pienezza e della reciproca implicazione delle categorie. È proprio a una situazione di questo genere che si volse De Martino per la determinazione del primitivo" (M. Mustè, *Il problema delle categorie*, in "Paradigmi", a. XXXI, n. 2, 2013, pp. 19-33).

33 E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 163-164.

34 Cfr. L. Althusser *et al.*, *Leggere il Capitale*, cit.; in particolare i capitoli *I difetti dell'economia classica. Abbozzo di concetto del tempo storico* e *L'immensa rivoluzione teorica di Marx*.

35 Cfr. in particolare i saggi *Contraddizione e surdeterminazione* (1962) e *Sulla dialettica materialista* (1963), entrambi in Id., *Per Marx*, cit.

na delle categorie possa diventare dominante, e dunque prevalente o sovradeterminata rispetto alle altre, in virtù della contraddizione principale che caratterizza una data epoca storica³⁶. Adoperando un lessico marxista, si potrebbe anche dire che, al variare dei modi di produzione dell'esistenza, varia la misura del rischio di perdere la presenza:

In società in cui il distacco dalle condizioni naturali non va oltre la caccia e la pesca e alcuni strumenti litici, o in cui il regime economico si è sollevato dall'agricoltura primitiva alla zappa o alla pastorizia o all'agricoltura dell'aratro, la sfera dei momenti critici è di fatti intensissima e amplissima appunto perché ciò che passa senza e contro l'uomo si manifesta in una misura che noi a malapena riusciamo a immaginare, abituati come siamo all'ordine cittadino della moderna civiltà industriale. Nelle società primitive e nel mondo antico l'arco della vita individuale nel quadro della vita collettiva è disseminato di rischi esistenziali che per noi hanno perso significato [...]. Restano per noi in comune con le civiltà primitive e con il mondo antico l'esperienza critica della morte della persona cara e delle fasi della evoluzione sessuale [...] o l'insorgere delle grandi catastrofi naturali o delle malattie mortali; senza contare i momenti critici che sono connaturati alla civiltà capitalistica come tale (le crisi economiche e le forme spietate di sfruttamento), o all'atrocità delle guerre moderne, o al crudo dispotismo degli stati dittatoriali capitalistici o socialistici che siano.³⁷

E così la crisi della presenza, dominante nel mondo magico-primitivo, agisce nel nostro mondo in una misura secondaria, *sovradeterminata* appunto, rispetto alla coerenza culturale della nostra civiltà. Pertanto, se la contraddizione tra capitale e lavoro riveste nel mondo capitalistico un interesse dominante, in quanto appare come la contraddizione principale, essa non può sussistere senza quelle contraddizioni secondarie che caratterizzano, nel nostro regime storico-culturale, la presenza e il suo rischio di perdersi, in quanto ne rappresentano la condizione di esistenza. Le righe conclusive del *Mondo magico* sono in tal senso emblematiche:

Senza dubbio la liberazione che si compie attraverso la magia è assai elementare, ma se l'umanità non se la fosse mai guadagnata, non le sarebbe mai stato possibile porre l'accento sulla liberazione che oggi l'affatica. E la lotta moderna contro ogni forma di *alienazione* dei prodotti del lavoro umano presuppone come condizione storica l'umana fatica per salvare la base elementare di questa lotta, *la presenza che sta garantita nel mondo*.³⁸

36 E in questo senso, ancora una volta De Martino ribadisce che il dramma storico della presenza “non va inteso affatto come una vicenda precategoriale, dalla quale le distinte potenze del fare avrebbero nascita: al contrario tutte le categorie della vita spirituale, la totalità dei valori o delle forme della cultura, condizionano questa vicenda e la rendono possibile e pensabile come dramma umano. L'umana angoscia di non esserci nella storia non potrebbe mai insorgere se la presenza non fosse già, nella totalità delle sue potenze operative e nella integrità dei compiti, se queste potenze non fossero già tutte operanti sia pure in forma elementare: altrimenti di quale perdita la presenza si angoscerebbe, e da quale rischio si sentirebbe colpita?” (E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995, pp. 60-61).

37 Id., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021, pp. 37-38.

38 Id., *Il mondo magico*, cit., p. 222.

3. Con Gramsci, contro Croce

Se ritorniamo a quell'abbozzo di replica a Croce che De Martino non pubblicò, vi leggiamo un passo nel quale l'autore del *Mondo magico* evidenzia quello che, dal suo punto di vista, è il vero limite teorico e metodologico imputabile alla propria analisi:

L'accusa mossami dal Croce di voler storicizzare le categorie trae origine da una reale oscurità e manchevolezza del *Mondo magico*, e cioè dalla non eseguita deduzione della nuova categoria di esistenza, e dall'aver contratto in una sua forma storica – il dramma esistenziale magico – la sua produttività categoriale. La religione e la politica vanno studiate come forme storiche di questa categoria.³⁹

Si preannuncia qui l'intento di dare una *nuova sistemazione delle categorie* mediante l'introduzione della *nuova categoria dell'esistenza*, la cui produzione e il cui svolgimento sono stati sviluppati in maniera inadeguata e contratta. Non nel dramma esistenziale magico, troppo circoscritto e limitato a una precisa epoca storica, ma nelle forme storiche della religione e della politica va perciò indagata questa nuova categoria. Nell'indagine di queste forme storiche, tuttavia, la filosofia crociana si rivelerà ben presto inadeguata, e apparirà agli occhi di De Martino come “un metro troppo corto”⁴⁰, come il riflesso di un pensiero borghese segnato da un “limite d'umanesimo”⁴¹, che opera una distinzione netta e incolmabile fra *Kulturvölker* (popoli capaci di cultura, e quindi di storia) e *Naturvölker* (popoli ancora aggiogati alla natura e perciò incapaci di storia). Considerato “un metro troppo corto”, e finanche troppo rigido, quello crociano era dunque un metro necessariamente da riformare, così da renderlo *più umano*, così da consentire l'*irruzione nella storia* di tutti coloro che, al contrario, ne rimanevano esclusi. Si trattava, in altre parole, di situare la conoscenza storica in una dimensione etica e politica, compiendo cioè il passaggio fondamentale “dal *sapere* al *comprendere* al *sentire* e viceversa dal *sentire* al *comprendere* al *sapere*”⁴².

L'incontro con la pagina gramsciana fu di grande conforto a De Martino, in un momento in cui egli rimotivava la propria indagine individuando nella sfera religiosa il luogo privilegiato per dare traducibilità politica alla sua produzione teorica. Ora che passava dall'analisi della presenza nel mondo magico dello sciamanismo esotico, allo studio delle condizioni materiali di esistenza dei contadini meridionali, ecco che la nozione gramsciana di “egemonia” doveva apparirgli come una feconda scoperta, le cui prime emozioni egli restituiva proprio in alcuni scritti coevi al *Mondo magico*. Quel che De Martino vedeva nel filosofo sardo era l'annunciatore di un nuovo “marxismo ‘creativo’”⁴³ in grado di contrapporsi a “quello ‘dogmatico’”⁴⁴: un marxismo ecumenico, si potrebbe quasi dire, capace di favorire l'*irruzione nella storia delle masse popolari subalterne*. E se il posizionamento scelto da Gramsci era contro Croce, l'antropologo

39 Id., *Manoscritto quaderno 26.I*, in G. Sasso, *op. cit.*, p. 281.

40 G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 238.

41 E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in “Società”, a. 9, n. 3, 1953, p. 317.

42 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2014, *Quaderno 4* (XIII), § 33, vol. I, p. 451.

43 E. De Martino, *Cultura e classe operaia*, in *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, p. 108.

44 *Ibidem*.

napoletano decise di schierarsi dalla parte del prigioniero di Turi⁴⁵. Il dramma del *Mondo magico*, il dramma di una presenza costantemente esposta al rischio di non esserci, gli appariva ora sempre più come un dramma storico, al quale era necessario trovare una soluzione. E il celebre saggio del 1949 *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, metteva luce su questo dramma in maniera scandalosa, presentandolo

come il dramma di esseri respinti dalla “storia”, giacenti in una condizione di radicale alienazione, deietti in un mondo non “loro”, e che, ora per ora, giorno per giorno, e per lungo volger di anni, nella catena delle generazioni, avevano accumulato il dolore di questa deiezione.⁴⁶

A suscitare scandalo era soprattutto la tesi demartiniana dell'*irruzione nella storia* delle masse subalterne, criticata dall'ortodossia marxista in quanto considerata un residuo idealistico che poco o nulla teneva in considerazione il principio marxiano della storia come lotta di classe, presupponendo di fatto una estraneità delle classi popolari rispetto al processo storico. Ma proprio questa obiezione metteva in luce tutte le difficoltà di comprensione e di traducibilità rispetto al carattere d'avanguardia delle riflessioni di De Martino, che non solo coglievano pienamente la centralità del concetto gramsciano di “egemonia”, ma mostravano anche una straordinaria consapevolezza dell'importanza sempre crescente della critica ai processi coloniali, alla luce dei quali l'ingresso nella storia delle masse popolari subalterne pareva ora non solo qualcosa di eticamente doveroso, ma anche di storicamente possibile. Nel filosofo sardo, l'antropologo individuava perciò dei criteri metodologici che indicavano una direzione di marcia ben precisa. Da Gramsci egli trasse la ferma convinzione che la storia dei gruppi sociali subalterni sia “necessariamente disgregata ed episodica” e che, malgrado sia possibile rintracciarvi una “tendenza all'unificazione”, essa “è continuamente spezzata dall'iniziativa dei gruppi dominanti”⁴⁷. Iniziativa che passa anche attraverso la falsa concezione, diffusa dagli stessi gruppi dominanti, della filosofia intesa come “l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici”⁴⁸. Non poteva perciò non condividere l'afflato gramsciano verso una nuova considerazione della filosofia, da intendersi come prassi sociale vivente, situata in contesti collettivi e condivisi:

Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono “filosofi”, definendo i limiti e i caratteri di questa “filosofia spontanea”, propria di “tutto il mondo”, e che è contenuta: 1. nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti

45 Riportando un passo gramsciano divenuto celebre, De Martino compie una scelta decisiva sia dal punto di vista politico che culturale, perché suona come un atto di volontà di emancipazione intellettuale: “Nel modo più chiaro egli pone il problema nei suoi termini esatti: ‘Occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della prassi hanno fatto per la concezione hegeliana. È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa della filosofia della prassi, di sollevare questa concezione che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, volgarizzando, all'altezza che deve raggiungere la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento della lotta attuale propone. Cioè alla creazione di una nuova cultura integrale’” (ivi, pp. 108-109).

46 Id., *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 72.

47 A. Gramsci, *op. cit.*, *Quaderno 25* (XXIII), §2, vol. III, p. 2283.

48 Ivi, *Quaderno 11* (XVIII), §12, vol. II, p. 1374.

determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2. nel senso comune e buon senso; 3. nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama “folclore”.⁴⁹

Rileggendo queste righe del quaderno gramsciano, sembra essere anticipato l’indirizzamento metodologico adottato dall’antropologo, che troverà il suo momento culminante nelle opere che compongono la celebre trilogia meridionalista, dove la nozione di “crisi della presenza” viene ad assumere progressivamente una colorazione sempre più concreta, che lascia nello sfondo i toni esistenzialistici e si arricchisce di tinte più marcatamente pratico-materialistiche. In *Sud e magia*, ad esempio, l’attenzione demartiniana si rivolge alle condizioni materiali di esistenza dei contadini lucani, che vengono lette come specchio e testimonianza dei rapporti egemonici all’interno dei quali la presenza è costantemente imbrigliata. Lo si evince soprattutto se si opera un confronto strategico fra la prima parte dell’opera, dedicata all’inchiesta sulla magia lucana, e la seconda, che tratta invece la pratica della jettatura nelle élite intellettuali. De Martino opera in termini assolutamente gramsciani nella misura in cui si propone di produrre un’antropologia degli intellettuali, senza cadere negli stereotipi dualistici e dicotomici che separano popolo ed élite, e secondo i quali vi sarebbe una dimensione colta ed egemone distinta da una dimensione popolare e subalterna, laddove la nozione gramsciana di “egemonia” non è banalmente sovrapponibile a quella di “dominio”. E ancora Gramsci continua a essere l’intellettuale di riferimento in *La terra del rimorso*, dove la “storia religiosa del Sud” che fa da sottotitolo all’opera viene presentata non come una storia popolare contrapposta a quella ufficiale delle élite, non come un “materiale folklorico-religioso che l’analisi etnografica isola dal plesso vivente delle nazioni moderne”, ma come “documento di un’unica storia”⁵⁰, il cui valore è contenuto nel suo carattere “molecolare”. Si tratta di un termine che riveste in Gramsci una rilevanza strategica, e che De Martino recupera e impiega in maniera altrettanto strategica e consapevole. Il carattere “molecolare” del tarantismo, fenomeno culturale di origine medievale e tuttora presente in quel *finibus terrae* che è il Salento, estremo Sud italiano, consiste nel fatto che esso diventa “molecola” di un fenomeno a partire dal quale è possibile riorientare la discussione sociale, politica, culturale ed economica sulla questione meridionale in un quadro non solo nazionale, ma globale, come questione relativa a tutti i Sud del pianeta.

Ma, soprattutto, la scoperta della “filologia vivente” gramsciana consente a De Martino di apportare una riforma del sistema crociano in chiave materialistica, portando a compimento quella *nuova sistemazione delle categorie* alla quale, come abbiamo visto, egli aveva meditato a lungo. La nuova categoria di esistenza viene dedotta dalla sfera dell’economico, già individuata da Croce, operandovi tuttavia una precisa distinzione fra l’utile e il vitale. Se si leggono le pagine introduttive di *Morte e pianto rituale*, si comprende ancor di più come De Martino non intendesse affatto abiurare o ritrattare le proprie tesi, bensì sostenerle con maggior vigore di prima:

Il trascendimento operativo che fonda e definisce la presenza possiede un ordine ideale, nel quale la vitalità non sta mai come forma, ma come materia: come materia trascesa

49 *Ibidem*.

50 E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 46.

nella coerenza culturale. Rispetto all'uomo e alla sua storia la vitalità appare sempre come una immediatezza bisognosa di mediazione formale: e se nell'ultimo Croce essa appare ora come la materia di tutte le forme e ora una forma fra le altre, ciò deriva dalla perdurante confusione fra il vitale che è sempre materia e la coerenza culturale economica che è certamente una forma. Infatti l'economico segna il distacco inaugurale che l'umano compie dal meramente vitale, dischiudendo con ciò l'ordine della vita civile. Quando il patire con la sua polarità di piacere e di dolore, e con le sue reazioni conformi, viene inserito in un piano razionale, deliberatamente scelto e storicamente modificabile, di produzione di beni secondo regole dell'agire, la vitalità si risolve nell'economia, e la civiltà umana comincia. È la coerenza economica che associa gli uomini ai fini della produzione, ripartisce il lavoro, e instaura determinati regimi produttivi dotati di un più o meno esteso raggio d'azione efficace; è la coerenza economica che ordina l'immediatezza del vivere e del patire in un sistema mutevole di "oggetti naturali" che indicano le linee dei nostri desideri e delle nostre avversioni e che racchiudono l'immagine e la memoria di possibili comportamenti efficaci; è la coerenza economica che appresta gli strumenti artificiali – materiali e mentali – che estendono e intensificano il potere del corpo umano e dei suoi organi; è la coerenza economica che elabora il linguaggio in quanto strumento di comunicazione interpersonale; è infine la coerenza economica che regola la potenza dei gruppi umani e li inserisce in quella sfera di rapporti che va sotto il nome di politica.⁵¹

A Croce viene indubbiamente riconosciuto il merito di aver accolto, accanto alle categorie classiche del vero, del bello e del bene, anche la categoria dell'"utile"⁵². De Martino gli rimprovera, tuttavia, una non precisa determinazione di questa categoria: non solo Croce la designa indistintamente (e in maniera confusa) ora come l'"economico" ora come il "vitale", ma la considera unicamente ed essenzialmente come "forma". Per De Martino, al contrario, una cosa è il "vitale", altra cosa è l'"utile": egli considera il primo come materia e il secondo come forma, nella misura in cui è in grado di trascendere quella vitalità che non è mai mera vitalità biologica e naturale, ma è sempre passibile di un trascendimento e di una valorizzazione sul piano culturale, ovvero sul piano dello spirito e, dunque, su quello della storia. In questo senso De Martino vede nell'economico, vale a dire nella prassi, il momento storico inaugurale che "distacca la cultura dalla natura e rende possibile, con questo suo distaccarsi, la dialettica delle forme di coerenza culturale"⁵³.

4. La temporalità plurale dell'*ethos* del trascendimento

Nella riflessione demartiniana successiva al *Mondo magico*, accanto alla comprensione del carattere "molecolare" della totalità e della temporalità storica, si manifesta l'esigenza di unificazione, la ricerca di un principio universale di intelligibilità, la spinta verso una dimensione trascendentale della valorizzazione culturale, che l'antropologo individua nell'"ethos del trascendimento". La ricerca e la determinazione di questo principio fa assumere al marxismo creativo di Ernesto De Martino una colorazione particolare: sorto sotto l'impulso della lettura gramsciana per liberare il marxismo stesso dagli stereotipi mitologizzanti e dalle incrostazioni dogmatiche, ecco che ora De Mar-

51 Id., *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 17-18.

52 Cfr. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bibliopolis, Napoli 2001.

53 E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 20.

tino coinvolge nella critica lo stesso Marx e lo stesso Gramsci. Per l'etnografo la vera e indiscussa conquista del marxismo sta nell'aver posto l'accento sull'elemento della produzione, sull'*attività umana sensibile* intesa come *praxis*. Tale elemento, tuttavia, gli appare come un semplice postulato che non riesce ad assumere il valore autentico e universale di un principio di intelligibilità:

La “prassi” di Gramsci (come del resto l'attività sensibile del giovane Marx) è un semplice presupposto (che è così perché è così), senza raggiungere il principio interno intellegibile del suo movimento dialettico oltre la natura nell'economico e “oltre” l'economico nelle altre valorizzazioni: questo principio, che è l'*ethos* trascendentale del trascendimento della vita nelle attività intersoggettive (sociali) valorizzatrici, non trova posto in Gramsci.⁵⁴

Nelle pagine della *Fine del mondo* in cui riflette sui caratteri dell'apocalisse marxiana, De Martino ravvisa un limite millenaristico che consiste in una concezione della storia come “processo a termine”⁵⁵, ovvero nell'idea di una “esauribilità storica della lotta per la oggettività”⁵⁶.

Che la “società borghese” racchiude delle contraddizioni, che queste contraddizioni si vengano maturando in condizioni per l'avvento della società socialista, che fra queste condizioni vi sono le nuove forze storiche che possono operare tale avvento, che ogni uomo deve oggi lavorare, come meglio sa e può, per sopprimere le contraddizioni della società borghese, tutto ciò non significa che la società socialista (e comunista) sopprimerà una volta per sempre “tutte” le possibili contraddizioni sociali, e che non se ne genereranno di nuove mai esperite nella storia umana, e che non si dovrà prendere coscienza di esser e lottare per la loro soppressione. Né d'altra parte ciò significa che, attraverso la pianificazione socialista del dominio tecnico della natura il distacco dell'umano dal naturale cesserà di essere un problema, e la natura sarà interamente “asservita” all'uomo e lo “spirito” sarà liberato una volta per sempre (tutte frasi che possono anche, nell'emozione rivoluzionaria, ritenere un significato propulsivo, ma nelle quali in ultima istanza non si pensa affatto ciò che dicono, perché ciò che dicono è nulla, e si pensa in realtà soltanto qualcosa di molto storicamente determinato: si pensa cioè che le contraddizioni della società borghese “debbono” essere soppresse e che il contraddittorio deve essere spostato a un livello più umano, cioè più omogeneo al reale sviluppo raggiunto dalla umanità).⁵⁷

L'esigenza, perciò, di individuare un principio della valorizzazione che sappia andare oltre la semplice sfera economica, che sappia rendere conto di ogni possibile forma di valorizzazione storica, porterà a concepire l'*ethos* del trascendimento come un “valore

54 Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, p. 440.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

57 Ivi, pp. 440-441. Quasi a precisare ulteriormente questa critica, il capitolo conclusivo dell'opera si chiude con queste parole: “Ciò che conta è la testimonianza dell'opera comunitaria: agli uomini non si chiede ciò che *credono* di fare ma ciò che *fanno* realmente. Se si comportano come borghesi, difendono privilegi, esaltano oltre ogni misura la nazione, sono reazionari anche se sono teoricamente marxisti; e se combattono nei momenti decisivi buone lotte per l'avvento della democrazia socialista nel mondo, ha importanza relativamente limitata che lo facciano nel nome di Budda o di Cristo o di Marx o di qualsiasi altra personale ideologia. Ciò non significa che il marxismo non debba, nella democrazia socialista in atto, cercare di costituire il nuovo terreno di unificazione della vita comunitaria” (ivi, p. 684).

precategoriale e non già nel senso della pura e semplice vita, ma nel senso della *vita colta nell'atto di aprirsi ai valori categoriali*, cioè alle forme di coerenza culturale⁵⁸. L'*ethos* del trascendimento è precategoriale, cioè, nel senso che inaugura e dischiude il tempo propriamente storico, il quale a sua volta è scandito dal ritmo delle categorie, determinando la dialettica delle forme di coerenza culturale. Ciò che noi propriamente chiamiamo “storia”, infatti, non è la mera e semplice vitalità, ma una vitalità che si apre ai valori categoriali, alle diverse forme di coerenza culturale che determinano i vari “mondi storici”:

La vitalità cruda e verde è in sé affatto impotente a uscire da sé: e se esce, questo impulso le proviene da altro, che le fa trascendere se stessa: questo “altro” è appunto l'*ethos* del trascendimento della vita nel valore, onde la stessa chiusa irrelata esigenza del benessere individuale diventa progetto comunitario – e quindi relazionale e intersoggettivo – dell'utilizzabile (necessità pertanto di distinguere il vitale dall'utilizzabile, e di assegnare all'*ethos* del trascendimento l'origine della dialettica).⁵⁹

Il vitale puramente biologico non sarebbe, cioè, creatore di storia, ma rimarrebbe vincolato alla pigra ed eterna ripetizione dell'uguale se non gli si dischiudesse davanti un mondo culturale promosso dall'*ethos*, che De Martino concepisce nei termini di un dover-essere trascendentale. Come si evince in uno schema tratto da *La fine del mondo*⁶⁰, dalla vitalità animale emerge dunque l'“esserci, o presenza o energia di oggettivazione o potenza di trascendimento o *ethos* civile”⁶¹, che segna l'origine della storia propriamente detta, inaugurando con essa la circolarità categoriale, ovvero la dialettica delle forme di coerenza culturale. E poiché questa valorizzazione sorge sempre a partire da un *progetto comunitario dell'utilizzabile*, a dare il via alla circolarità dialettica sarà la “coerenza economica o tecnico-economica”⁶², cui fanno seguito la “coerenza poetica”, la “coerenza storiografica”, l'“autocoscienza etica” e nuovamente la “coerenza economica”, che svolge così la funzione di chiudere e riaprire il circolo delle molteplici e infinite valorizzazioni categoriali. Per De Martino, insomma, la storia ha origine da una *esigenza pratica di valorizzazione culturale* – ed è proprio in questo carattere etico e pratico dell'*ethos* che sta il materialismo storico demartiniano –, dalla necessità di trascendere la mera natura nella cultura mediante la produzione e riproduzione di forme culturali che possano valorizzare spiritualmente ciò che altrimenti rimarrebbe soltanto puro fatto biologico. Ma, in questo processo di valorizzazione, la storia si apre a raggiera, percorre molteplici strade, si ramifica. Quella dello *sviluppo ramiforme del reale* è un'immagine ben presente a De Martino fin dagli esordi del suo percorso teorico. In *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* scriveva:

L'umanità *stricto sensu* circoscrive [...] una tendenza del reale, una sua direzione di sviluppo, la quale si articola a sua volta in varie direzioni secondarie e terziarie, le cosiddette culture e civiltà umane *stricto sensu*. Le quali culture e civiltà umane si diramano dal tronco ascensionale del reale secondo iniziative geniali che fanno flettere più o meno energicamente la direzione precedente in altro senso. E si ripete, nell'ambito dell'umanità

58 Ivi, p. 675.

59 Id., *Scritti filosofici*, a cura di R. Pastina, Il Mulino, Bologna 2005, p. 60.

60 Id., *La fine del mondo*, cit., p. 680.

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*.

stricto sensu, ciò che vale per il reale nella sua totalità, e cioè il disporsi degli individui secondo gruppi in cui la comprensione storiografica è relativamente più frequente: in particolare la civiltà occidentale stenta a intendere nel loro valore le cosiddette civiltà inferiori o primitive, che si atteggiavano di solito a lei quasi come natura, almeno che un'etnologia storicisticamente orientata non le richiami in vita, il che in massima parte è ancora da farsi. Da questo punto di vista diventa possibile una conciliazione fra la raffigurazione bergsoniana dello sviluppo del reale come espansione ramiforme, la critica anti-evoluzionistica della scuola storico-culturale e la metodologia crociana che dissolve *radicitus* il dualismo tra spirito e natura.⁶³

De Martino pensava che questa intuizione giovanile potesse essere portata avanti entro il quadro dello storicismo idealista di Croce, opportunamente integrato e conciliato con altre raffigurazioni teoriche. Nel corso della sua riflessione, tuttavia, dovrà fare i conti con l'idealismo crociano, fino a *bruciarne una per una le scorie*. Quella prospettata dall'antropologo napoletano è una concezione della storia radicalmente diversa dal modello lineare della grande narrazione, una storia diversa rispetto al canone della *Weltgeschichte* idealistica. Quella demartiniana è una concezione plurale e ramificata della storia, all'interno della quale esiste una pluralità di storie, una pluralità di mondi, vale a dire una pluralità di regimi culturali ciascuno con la sua coerenza e con il suo *ritmo categoriale*.

63 Id., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 209.

CONTRO L'ORTODOSSIA: STORICITÀ E TEMPORALITÀ MULTIPLE IN MARX

RAFFAELE MARIA CAMPANILE

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

1. *Circoscrivere la crisi*

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

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

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

3 Ivi, p. 341.

4 Ivi, p. 346.

5 Ivi, p. 352.

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

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

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

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

6 Ivi, p. 283.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *Marxismo ortodosso come processo di riappropriazione*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24 Cfr. *ivi*, p. 74.

25 Cfr. *ivi*, p. 69.

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

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

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

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

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

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

29 Cfr. *ivi*, p. 707.

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

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

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

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

34 Cfr. *ivi*, p. 450.

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

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

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

35 Cfr. *ivi*, p. 13.

36 Cfr. *ivi*, p. 63.

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

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

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

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

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

39 Cfr. *ivi*, p. 33.

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

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

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

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

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

3. Hegel e la storicità del "momento borghese"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

47 Cfr. *ivi*, p. 206.

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

49 Cfr. *ivi*, p. 277.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

68 Cfr. *ivi*, p. 525.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

90 Ivi, p. 73.

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

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

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

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

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

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

POLITICA, QUEL PICCOLO SUPPLEMENTO

ESTEBAN DOMÍNGUEZ DI VINCENZO

Sebbene il *punctum* di questo scritto sia il Dossier *Théorie politique*, preparato da Louis Althusser in vista della stesura di una relazione su *La concezione marxista della politica* in occasione di un colloquio all'Università di Tolosa nell'ottobre del 1961, vorrei avvicinarmi ai suoi problemi non fermandomi ma seguendo uno dei suoi percorsi, in particolare perché ciò che dobbiamo pensare nel Dossier sarebbe frainteso se cercassimo di riassumerlo in un punto: ciò che vi è presentato disegna, piuttosto, un possibile percorso in ciò che Jacques Derrida ha chiamato, quasi di sfuggita, “il percorso non puntuale di Althusser”¹.

Circoscriverò questo significativo percorso tra l'estate del 1961 e l'inverno del 1962, cioè tra la pubblicazione del primo lavoro importante di Althusser, poi ripreso in *Pour Marx (Sur le jeune Marx)* e la preparazione di un altro scritto che segnerà un'epoca (*Contradiction et surdétermination*), il Dossier *Théorie politique* e il Corso su Machiavelli tenuto all'*École Normale Supérieure* dell'inizio del 1962. Ripercorrendo alcuni tratti di questo breve cammino e soffermandomi su alcuni temi presenti nel Dossier, vorrei semplicemente fare un po' di luce in più sul contesto in cui questi scritti, così importanti per gli althusseriani vecchi e nuovi, acquisiscono le loro specificità in un *contesto* che non si chiude in sé stesso ma si presenta come “un insieme non concluso di differenze nella differenzia [*différance*] in corso di trasformazione”².

Innanzitutto, descriverò la traiettoria significativa tra l'estate del 1961 e l'inverno del 1962, evidenziando l'intreccio di passioni che la anima. In questa traiettoria, mostrerò che l'interesse di Althusser per Machiavelli o per Spinoza emerge nell'intreccio delle passioni, cioè in un complesso affettivo. Mostrerò anche, e questa sarà la seconda parte della mia esposizione, che non si tratta solo di una forma passionale, ma di un contenuto a partire dal quale ha luogo poco dopo la ricezione di Machiavelli nel suo corso del 1962:

- 1 J. Derrida, *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, Galilée, Paris 2017, p. 38, tr. it. di M. Maurizi, *Teoria e prassi. Corso all'École Normale Supérieure 1975-1976*, a cura di S. Facioni, A. Garcia Duttmann, G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2018. Riprendo la nozione di *punctum* coniata da Roland Barthes intorno alla fotografia per designare da parte mia ciò che nell'archivio, e nell'archivio stesso di Althusser in questo caso, “muove dalla scena, come una freccia, e viene a trafiggermi”; ciò che “mi ferisce, mi afferra”; quella che segnala, infine, un “sottile fuori-campo, come se l'immagine proiettasse il desiderio al di là di ciò che essa dà a vedere”. Cfr. R. Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris 1980, p. 49, tr. it. di R. Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 2003, p. 60.
- 2 J. Derrida, *Théorie et pratique*, cit., p. 26, tr. it. cit., p. 25.

una riflessione eccezionale sulla politica che si svolge nelle pagine del Dossier *Théorie politique* e che non mancherà di avere un effetto su Althusser.

1. *Un'estate italiana*

Era il maggio 1961, Althusser aveva appena pubblicato *Sul giovane Marx* e la primavera stava sbocciando, preannunciando l'arrivo dell'estate. Dai suoi effetti sappiamo qualcosa di ciò che accadde durante quelle vacanze. Dopo un incontro con il pittore Leonardo Cremonini, sua moglie Giovanna Madonia invita Althusser nella residenza della famiglia Madonia in Romagna. È durante queste vacanze nella residenza di famiglia che Althusser incontra Franca e instaura un rapporto di cui è testimonianza la lunga corrispondenza tra i due.

Quell'estate alla residenza Madonia ebbe un impatto profondo su Althusser. È innanzitutto l'incontro con una certa italianità, con "le invenzioni assolutamente imprevedibili dello 'spirito' di questo popolo (per parlare come Montesquieu)"³. È anche un incontro con un certo luogo, Bertinoro, o più in generale la Romagna, in cui si iscriveranno i ricordi di Althusser. Infine, si tratta di certe passioni che hanno le loro radici in quell'estate. Così, *ethos*, *topos*, *pathos*, convergono nella lettura di Machiavelli:

Scoprii Machiavelli per la prima volta nell'agosto del '64 [1961, *N.d.A.*], a Bertinoro, in una antica e grande casa straordinaria su una collina che domina tutta la pianura dell'Emilia. Vi abitava Franca e io non la conoscevo che da una settimana. Una donna d'una bellezza siciliana accecante, nera di capelli (in Sicilia la chiamavano "la mora"), che mi aveva fatto conoscere sua cognata Giovanna, la compagna di Cremonini, il grande pittore, uno dei miei vecchi amici. [...] Mi ha fatto conoscere il suo paese, i nostri amori intensi furono talvolta drammatici [...]. In breve, ero accecato da lei, dal suo amore, dal paese, dalla meraviglia delle colline e delle città. Mi impegnai nell'italiano, con facilità come sempre, e scendevamo sovente a Cesena, grosso borgo nella pianura ai piedi delle colline. Un giorno mi disse che Cesena era la piccola città da cui Cesare Borgia era partito per la sua grande avventura. Mi misi a leggere un po' di Gramsci (sugli intellettuali), ma interruppi presto la lettura per cimentarmi in quella di Machiavelli.⁴

Fino ad allora, come Spinoza, Machiavelli era una figura praticamente assente nel quadro dei suoi riferimenti teorici espliciti: non occupava un posto significativo né nel suo lavoro su Hegel alla fine degli studi all'ENS, né nel suo Corso sui problemi della filosofia della storia a metà degli anni Cinquanta, né nel suo progetto di libro su Feuerbach, né nel suo libro su Montesquieu alla fine dello stesso decennio⁵. Vale anche la pena

3 L. Althusser, *Lettres à Hélène. 1947-1980*, Grasset/IMEC, Paris 2011, p. 372.

4 Id., *L'unique tradition matérialiste*, in "Lignes", 18, 1993, pp. 90-91, tr. it. di V. Morfino, L. Pinzolo, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino, L. Pinzolo, Mimesis, Milano 2006, pp. 93-94.

5 Cfr. Id., *Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel*, in *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Stock/IMEC, Paris 1994, tr. it. di C. Lo Iacono, *Il contenuto in Hegel*, a cura di C. Lo Iacono, Mimesis, Milano 2015; Id., *Les problèmes de la philosophie de l'histoire (1955-1956)*, in *Politique et histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure de 1955 à 1972*, Éditions du Seuil, Paris 2006; 20ALT/35/1-11 IMEC, *Projet de livre sur Feuerbach*; L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, tr. it. di A. Burgio, *Montesquieu. La politica e la storia*, manifestolibri, Roma 1995.

di notare che nei suoi ricordi di questa scoperta Gramsci appare sempre come un iniziatore a Machiavelli, come un intermediario. In un'altra lettera, in cui informa Hélène della sua sorpresa per questa vacanza, vissuta come un'esperienza teatrale, Althusser afferma:

In questa casa ci sono molti amici: non si sa bene chi vengano a trovare o perché vengano (ci sono sicuramente dei piccoli misteri...) ma vengono. [...] La cosa più curiosa di queste vacanze inedite è quindi il loro aspetto "culturale", e la cosa più curiosa [...] è che lo trovo molto bello, e che faccio un sacco di domande!!! (con Scalia ho parlato di tutto, ma soprattutto dell'umanesimo, dei suoi interpreti italiani eccetera, di Machiavelli, di Gramsci [...]).⁶

Se scendo nei dettagli, non è per fedeltà cronologica, né per una certa passione di far rivivere, come si trattasse della *madeleine* di Proust. Questo percorso dettagliato ha, piuttosto, l'intento di mostrare fino a che punto il viaggio di Althusser, che qui sto seguendo da vicino, sia segnato dall'impatto di quel primo incontro. *Un'avventura in più*, che non fu certo un'avventura come le altre. Un'avventura che può essere compresa solo se la si considera fin dall'inizio come il risultato di un intreccio di passioni.

In un precedente lavoro mi sono proposto di considerare il rapporto tra Spinoza e Althusser come una passione intellettuale e di trarre da questa considerazione una generalizzazione sulla pertinenza di trattare le relazioni teoriche sotto il segno dell'affettività così come è intesa nelle parti III e IV dell'*Etica* di Spinoza. Sono note le parole con cui Althusser inizia una delle sezioni degli *Elementi di autocritica*: "siamo stati colpevoli di una passione ben altrimenti forte e compromettente: *siamo stati spinoziani*"⁷. È stato lo stesso Althusser a suggerire, qualche tempo dopo in un'altra formulazione retrospettiva, di considerare il suo rapporto con Machiavelli dal punto di vista degli affetti:

È sicuramente grazie all'incontro con Machiavelli che dovevo provare la fascinazione delle fascinazioni. [...] Non mi interesso per nulla al succedersi cronologico degli aneddoti di una vita – che non interessano a nessuno e nemmeno a me – ma all'insistenza ripetuta di certi affetti, che siano psichici o teorici o politici, che non vengono afferrati e provati veramente se non a cose fatte, e poco importa il loro ordine d'apparizione dal momento che la maggior parte del tempo è un *affetto ulteriore* che non solo dà senso a un affetto anteriore, ma pure lo rivela alla coscienza e al ricorda. Non avrei mai smesso di meditare queste parole di Freud: "*un affetto è sempre al passato*".⁸

Comprendere il rapporto di Althusser con alcune figure filosofiche attraverso la lente delle passioni intellettuali permette di intendere meglio due problemi teorici relativi alla lettura del pensiero di un filosofo. In primo luogo, il riconoscimento della passività insita nell'esperienza affettiva consente di mettere in discussione l'ipotesi dell'*autointelligibilità del pensiero*, secondo la quale lo sviluppo del pensiero di Althusser si spiegherebbe sulla base di un corpus chiuso e autosufficiente, attraverso il libero sviluppo

6 Id., *Lettres à Hélène*, cit., pp. 379-380.

7 Id., *Éléments d'autocritique*, in *Solitude de Machiavel et autres textes*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 181, tr. it. di N. Mazzini, *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 28. Cfr. E. Dominguez, *De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser*, tesi di Master discussa presso la Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina, 2021.

8 L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, cit., p. 90, tr. it. cit., p. 93.

di un'intellezione autonoma. Ci permette anche, allo stesso tempo, di rifiutare l'assunto inverso, quello dell'*autointelligibilità della causa presunta*, secondo il quale la fonte di una passione viene cercata esclusivamente in cause esterne al soggetto, cioè nelle opere di Machiavelli o di Spinoza come qualcosa che verrebbe a suscitare una passione da un *esterno* peraltro inesistente. Riconoscendo il rapporto che Althusser stabilisce con figure quali Machiavelli o Spinoza come passione intellettuale, siamo in grado di prendere le distanze, allora, sia da una posizione di preminenza dell'agente, a cui si attribuirebbe un'omogeneità di pensiero che ne permetterebbe l'intelligibilità come sviluppo di se stesso su se stesso, sia da una posizione di sussidiarietà dell'agente, questa volta inteso come paziente, attribuendo questa omogeneità a una presunta exteriorità che produce transitivamente una passione.

In secondo luogo, l'affermazione del carattere contestuale (o, più precisamente, trans-individuale) degli affetti. A partire dal problema dell'imitazione affettiva, è possibile riconoscere che le passioni, più che essere proprietà di un soggetto, sono un insieme di relazioni che si costituiscono, fanno presa e durano in una certa atmosfera. Secondo questa prospettiva, per comprendere l'affettività insita nelle sue relazioni intellettuali, non si tratterebbe di lavorare secondo un ordine di ragioni di deduzione degli affetti dal più semplice al più complesso, ma secondo il disordine delle loro ragioni: mettere in relazione il loro emergere e le loro condizioni di configurazione per comprendere il suo pensiero nel groviglio di relazioni che lo attraversano. Questa condizione ambientale, la vacillazione tra soggetto dell'azione e ambiente, si intravede in una lettera a Franca scritta dopo le vacanze: "Tu hai scombussolato molte cose in me, o, se vuoi, molte cose sono state scombussolate in me da questa estate, e da te, che sei stata il cuore di questa estate"⁹. È chiaro che qui non c'è una semplice determinazione, poiché le passioni del soggetto sono il risultato di una combinazione di molte cause suscitate dal calore dell'estate. Da qui forse l'uso della voce passiva: "molte cose sono state scombussolate in me".

2. *Il Dossier Théorie politique*

Finora mi sono soffermato sulla forma di questa passione intellettuale. Ora è il momento di analizzare il contenuto del complesso passionale. Si tratta di scoprire il terzo problema teorico che si può cogliere dal trattamento delle relazioni intellettuali come relazioni affettive: le *disposizioni* che costringono un pensiero a pensare ciò che pensa, o, in termini althusseriani, la sua *problematica* specifica intesa come "Presenza della possibilità del suo pensiero"¹⁰. Vorrei mostrare che le pagine raccolte nel *Dossier Théorie politique* sono proprio lo spazio in cui si disegna la possibilità del suo pensiero sulla politica. Le tracce del viaggio tra il 1961 e il 1962 sono conservate lì, come un viaggio in cui si dispiega un pensiero eccezionale in cui Althusser riflette sulla politica, forse in un modo che non aveva mai fatto prima, e che convergerà poco dopo nel suo primo approccio a Machiavelli.

Per percepire la sua eccezionalità è necessario fare un piccolo salto in avanti. È noto che, secondo lo stesso Althusser, è stata la scoperta della politica (o, piuttosto, il ricono-

9 Id., *Lettres à Franca (1961-1973)*, éd. par O. Corpet e F. Matheron, Stock/IMEC, Paris 1998, p. 19.

10 Id., *Sur le jeune Marx*, in *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, p. 62, tr. it. di F. Madonia, *Sul giovane Marx*, in *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 49.

scimento di una mancanza di conoscenza della politica) a suscitare la sua prima autocritica dopo la pubblicazione di *Lire le Capital*. Secondo questa autocritica, egli aveva compreso correttamente il rapporto tra filosofia e scienza, ma non il rapporto tra filosofia e politica. Alla fine del 1967 lo riconosce amaramente in una lettera a Franca:

L'estate è stata molto dura teoricamente, voglio dire dal punto di vista della "teoria". [...] Da quel momento in poi [la scrittura di un articolo sulla Rivoluzione di Ottobre che comprende un paragrafo finale su filosofia e politica], qualcosa ha cominciato ad "andare storto", e ho preso coscienza di tutta una serie di fenomeni che mi erano rimasti misteriosi [...]. In breve, mi sono accorto di due cose: 1/ che la filosofia aveva un rapporto organico con la politica e 2/ che non sapevo cosa fosse la politica.¹¹

Tuttavia, sarebbe un errore considerare questa affermazione come l'ultima parola sullo sviluppo del suo pensiero, poiché il compito che mi sono dato non è quello di spiegare le affermazioni del soggetto, ma di lavorare su un certo oblio dell'accaduto. In effetti, il problema della politica era stato affrontato molto tempo prima. La testimonianza si trova in questo documento che fa da ponte tra l'estate del 1961 e il corso su Machiavelli del gennaio 1962. Nell'autunno del 1961 Althusser doveva intervenire a un colloquio di teoria politica all'Università di Tolosa, invitato a partecipare con una relazione sulla concezione marxista della politica. Anche se alla fine il colloquio non ebbe luogo – e Althusser non portò mai a termine il suo intervento – il Dossier *Théorie politique*, che Althusser stesso mise insieme e che oggi è conservato presso l'*Institut Mémoires de l'édition contemporaine*, porta le tracce di questo percorso.

Per studiare il Dossier, occorre tenere presente che si tratta di uno scritto che probabilmente è stato ripreso in mano di rado (l'assenza di segni o correzioni nell'originale ne sarebbe un'indicazione), e che quindi va affrontato per quello che è. Da un lato, come qualcosa di più di uno scritto accidentale, dal momento che molti dei problemi che vi sono delineati saranno formulati in modo positivo poco dopo attraverso concetti come "surdeterminazione", "effetto-società", "causalità strutturale" e "topica marxista". Dall'altro, come qualcosa di meno di un programma di ricerca, per la sua formulazione a volte aporetica, nel tono di chi pensa scrivendo, analizzando varie strade da percorrere, strade che non hanno una meta definita e nelle quali è alto il rischio di perdersi. Va inoltre tenuto presente che il Dossier è composto da materiali di diverso argomento. Quelli preparatori per la sua presentazione al colloquio sono il segno di questa indecisione: come testimonia lo stesso Althusser, la sua intenzione era quella di parlare di teoria politica con l'aiuto di "Spinoza o Rousseau", ma fu costretto a cambiare idea poiché gli organizzatori si aspettavano che iscrivesse il suo intervento all'interno del marxismo e ritenevano Spinoza e Rousseau "fuori dal marxismo", ragion per cui egli decise infine di parlare della situazione del movimento comunista internazionale "e anche di Gramsci"¹².

11 Id., *Lettres à Franca*, cit., p. 754.

12 La rabbia di Althusser per l'incomprensione degli organizzatori è condivisa in una lettera scritta alternativamente in francese e in italiano: "[...] ho trovato dei esempi [*sic*] concreti per preparare un discorso che devo fare a Tolosa il 9 prossimo (e anche il 10!) in una assemblée générale des philosophes de la région de Toulouse [...]. Questi filosofi non hanno voluto che io parlassi (exact?) di Spinoza o di Rousseau, mi hanno detto che, invitandomi, avevano pensato 'al marxisto' [*sic*], e che questo Spinoza e questo Rousseau erano [*sic*] fuori dal marxismo!!!". Althusser continua spiegando che, di fronte a questo atteggiamento da parte degli organizzatori, decise infine di parlare del XXII Congresso del Partito Comunista e, forse, di Gramsci: "Allora mi sono

A titolo descrittivo, e come traccia per la lettura del Dossier, è opportuno dettagliare le schede contenute nei quattro faldoni conservati presso l'IMEC (20ALT/2/1, 20ALT/2/2, 20ALT/2/3 e 20ALT/2/4).

La prima di queste (20ALT/2/1, *Notes de Louis Althusser*) è la cartella con i testi più elaborati. Sebbene li elenchi in successione con titoli descrittivi, nulla indica che questo fosse l'ordine originario previsto da Althusser. Né delle ragioni, né dell'esposizione, ma piuttosto del *disordine delle sue ragioni*:

Il problema della 'società civile' o della 'sfera dei bisogni' (Hegel) nel suo rapporto con lo Stato [Le pb. de la 'société civile' ou de la 'sphère des besoins' (Hegel) dans son rapport avec l'État] (3 pagine).

Il problema della concezione della politica nella teoria marxista, non facile [Le pb. de la conception de la politique dans la théorie marxiste, pas facile] (1 pagina).

Nota sull'abitudine [Note sur l'habitude] (1 pagina).

Vedere se non ci sono residui di idealismo (ideologia del tipo "Aufklärung") nelle tesi di Marx sul deperimento dello Stato [Voir s'il n'y a pas des restes d'idéalisme (idéologie de type Aufklärung) dans les thèses de Marx sur le dépérissement de l'État] (5 pagine).

Vedere se non si può dire che in tutti i Paesi sottosviluppati non si produce necessariamente una distanza tra la politica e l'economia [Voir si on ne peut pas dire que, dans tout pays sous-développé il ne se produit pas nécessairement une distance entre la politique et l'économie] (2 pagine).

Temi essenziali degli italiani [Thèmes essentiels des italiens] (1 pagina).

Gramsci (6 pagine).

La tesi dei marxisti sulla politica [La thèse des marxistes sur la politique] (3 pagine).

La seconda cartella (20ALT/2/2, *Note di Louis Althusser [Notes de Louis Althusser]*) è costituita da schede di lettura di testi marxisti classici come la *Miseria della filosofia*, il *Manifesto comunista*, *Critica dell'economia politica* e *Stato e rivoluzione* di Lenin, incentrate su tre temi principali: Stato, politica e rapporti di produzione.

Il terzo (20ALT/2/3, *Estratti di K. Papaioannou [Tirés à part de K. Papaioannou]*) è una raccolta di quattro scritti di Kostas Papaioannou, di cui solo il primo è stato elaborato da Althusser con numerosi segni di lettura: 1. *La fondazione del marxismo*; 2. *Classi e lotte di classe*; 3. *La proletarianizzazione dei contadini*; 4. *La fondazione del totalitarismo* [1. *La fondation du Marxisme*; 2. *Classes et luttes de classes*; 3. *La prolétarianisation des paysans*; 4. *La fondation du totalitarisme*].

Infine, la quarta cartella (20ALT/2/4, *Note su marxismo e politica [Notes sur marxisme et politique]*) contiene una bozza di lettera a un destinatario ignoto (forse Franca) e una serie di appunti preparatori per i brevi testi conservati in 20ALT/2/1. Tra le note c'è un accenno all'articolo di Paul Ricœur *Le paradoxe politique*: "Cfr. l'articolo de Ricoeur, l'indomani dei fatti di Ungheria, su *Esprit* [Cfr. l'article de Ricoeur, au lendemain des événements de Hongrie, dans *Esprit*]"¹³.

arabiato [sic] (dans mon dedans) e mi sono detto va bene, dunque (dunque Franca) vi parlerò del XXII Congresso (o se volete del XXIII Congresso!) ecco la ragione perché sono tanto felice degli tuoi [sic] giornali [...]. Ceci dit je ne sais pas encore ce que je vais leur raconter, mais il sera sûrement question de certaines de ces choses, et aussi de Gramsci (mes lectures de Bertinoro cet été, sai che da questo tempo je n'ai pas eu le temps de lire une seule ligne de Gramsci!! quelle vie!!!)" (L. Althusser, *Lettres à Franca*, cit., pp. 121-122).

13 Cfr. 20ALT/2/4, *Notes sur marxisme et politique*.

Vorrei ora soffermarmi su alcune schede del primo dossier (20ALT/2/1), offrendone al contempo una visione d'insieme. Il Dossier contiene diverse note di ricerca difficili da articolare in modo definitivo, ma c'è un problema che le accomuna. Il problema è quello della teoria marxista della politica, espressa in un insieme di riflessioni generali di Marx e, in particolare, in una sintesi dei concetti di Gramsci, forse frutto di un primo approccio di Althusser al comunista italiano. Questo problema è pensato attraverso un duplice rapporto. Da un lato, con il passato teorico di Marx – Machiavelli, Hobbes, Locke, Spinoza, Montesquieu e Rousseau sono indicati come “la preistoria immediata del marxismo [*la préhistoire immédiate du marxisme*]” –, per riconoscerne la specificità rispetto alla politica. Dall'altro, con vari casi di eccezioni nella teoria marxista della politica che illuminerebbero la specificità o addirittura l'“essenza” stessa della politica. Tra i principali problemi analizzati da Althusser, vorrei qui soffermarmi su tre: (1) il problema del rapporto tra società e politica o l'*origine* della politica; (2) il problema della politica nei Paesi “sottosviluppati” o il *décalage* della politica; (3) il problema dell'estinzione dello Stato e dell'ideologia di fronte all'emergere della “società regolata” o la *fine* della politica.

2.1. *L'origine della politica*

In uno dei testi del Dossier, Althusser inizia elencando in modo piuttosto classico le tesi dei marxisti sulla politica:

- 1/ La politica appartiene alla sovrastruttura [...];
- 2/ La sovrastruttura è legata all'esistenza delle classi. La politica e lo Stato appaiono con le classi sociali [...].
- 3/ la politica è indissolubilmente legata [...] alla lotta politica, cioè alla lotta di classe e allo Stato, che è sia lo strumento di dominio delle classi sia l'obiettivo della loro lotta [...].
- 4/ [...] l'orizzonte, se si vuole, o l'essenza interna della politica, è la violenza per il potere, è la lotta per il potere, l'essenza della politica è la violenza, è la lotta (violenza più o meno mascherata) per il possesso degli strumenti della violenza statale (Stato).
- 5/ l'essenza di questa essenza è la sua condizione: l'esistenza di classi [...]
- [1/ *la politique appartient à la superstructure [...];*
- 2/ *la superstructure est liée à l'existence des classes. La politique et l'État apparaissent avec les classes sociales [...]*
- 3/ *la politique est indissolublement liée [...] à la lutte politique, cad à la lutte de classes et à l'État, qui est à la fois l'instrument de domination des classes et l'objectif de leur lutte [...].*
- 4/ [...] *l'horizon si l'on veut, ou l'essence intérieure de la politique, c'est la violence pour le pouvoir, c'est la lutte pour le pouvoir; l'essence de la politique c'est la violence, c'est la lutte (violence plus ou moins masquée) pour la possession des instruments de la violence statutaire (État).*
- 5/ *l'essence de cette essence, c'est sa condition: l'existence des classes [...]*.¹⁴

Da queste tesi classiche Althusser trae una riflessione su ciò che separa Marx dai suoi predecessori rispetto alla comprensione della politica, ma ci invita anche a considerare se dietro questa distanza, nel pensiero di Marx, non si nasconda una tentazione idealista. Per quanto riguarda ciò che lo separa, Althusser sottolinea che queste tesi contengono

14 20ALT/2/1, *Notes de Louis Althusser [La thèse des marxistes sur la politique, p. 1]*.

una critica alle precedenti concezioni della politica che pretendevano di fondarla su una concezione della natura umana. Si tratta di “una critica radicale di tutte le concezioni precedenti che volevano fondare la politica (anche quando la si era riconosciuta come violenza), in un *homo politicus*, in un *homo œconomicus* (allorché era passata dalla politica all’economia) [*une critique radicale de toute conception antérieure qui voulait fonder la politique (même lorsqu’elle l’avait reconnu comme violence) dans un homo politicus, dans un homo œconomicus (lorsqu’elle était passée de la politique à l’économie)*”¹⁵. A fronte di ciò emerge una concezione che riconosce che prima di esserci un “soggetto della violenza [*sujet de la violence*]”, “c’è un elemento di violenza [*il’y a un élément de violence*]”. Per Marx la violenza esiste, è organizzata, ha una struttura oggettiva, ma “non c’è soggetto d’assegnazione [*il n’a pas de sujet d’assignation*]”. Ciò significa che

ci sono classi violente, ma la loro violenza viene da un luogo più profondo di loro stesse, dal processo (inconscio) di produzione che dà origine alle classi e al loro conflitto. La violenza non può mai essere afferrata nella sua origine esaustiva, né teoricamente né praticamente. Tutto ciò che l’uomo può fare, teoricamente o praticamente, è inserire la sua violenza nel processo del “c’è violenza” [*il y a des classes violentes, mais leur violence vient de plus profond qu’elles-mêmes, elle vient du processus (inconscient) de production qui fait surgir les classes et leur conflit. Jamais la violence n’est resaisissable dans son origine exhaustive, ni théoriquement ni pratiquement. Tout ce que l’homme peut faire, théoricien ou praticien, c’est d’insérer sa violence dans le processus de “il y a de la violence”*].¹⁶

Sebbene, chiarisce Althusser, figure come Hobbes e Rousseau si siano avvicinate a questa prospettiva, qui troviamo un punto importante che differenzia Marx dalle teorie borghesi della politica. In particolare, quelle del diritto naturale che, nel loro fondamento teorico, contengono il desiderio e l’illusione di estinguere la violenza scoprendone l’origine:

(Questo è molto importante: le teorie borghesi della politica, almeno quelle del diritto naturale, offrono sempre come base teorica la possibilità, e contengono il desiderio e l’illusione, tipicamente borghese, di nascondere la violenza nella misura in cui pretendono di averne mostrato e assegnato l’origine esaustiva, *nei soggetti umani*, come se essi fossero padroni e possessori della loro violenza così come un certo autore li chiama padroni e possessori della natura! Il marxismo non ha questa pretesa [idealista]. Non dice ecco qua il soggetto della violenza: possiamo convertirli alla non-violenza! [...] Al contrario, dice: la violenza [è] un processo in corso, sul quale, nel quale è possibile per gli uom[ini] coscienti inserirsi, sul quale possono agire, ma che non possono pretendere di riassorbire alla fonte: un fiume che non si può esaurire tornando alla sua sorgente, ma conducendolo al mare.

(come non si può trattenere un fiume nella sua sorgente, così non si può far consistere l’uomo della sua coscienza)

[(*Cela est très important: les théories bourgeoises de la politique, au moins celles du droit naturel, offrent par leur fondement théorique toujours la possibilité, et contiennent le vœu et l’illusion, typiquement bourgeoise, d’éteindre la violence dans la mesure où elles prétendent en avoir montré et assigné l’origine exhaustive, dans des sujets humains, comme s’ils étaient aussi bien maîtres et possesseurs de leur violence qu’un certain auteur les dit maîtres et possesseurs de la nature! Le marxisme n’a pas cette prétention [idéaliste]. Il dit non pas voici le sujet de la violence: nous pouvons les convertir à la*

15 *Ibidem*.

16 Ivi, p. 2.

non-violence! [...] Il dit au contraire: il y a de la violence, [c'est] un processus en cours, sur lequel, dans lequel il est possible aux homme[s] conscients de s'insérer, sur lequel ils peuvent agir, mais qu'ils ne peuvent prétendre résorber à sa source: un fleuve qu'on ne peut épuiser en remontant à sa source, mais en le conduisant à la mer.

(pas plus qu'on ne peut refouler un fleuve dans sa source on ne peut faire tenir l'homme dans sa conscience)].¹⁷

Una volta riconosciuta l'importanza della teoria marxista della politica, è necessario chiedersi se il pensiero di Marx non riveli una difficoltà analoga a quella che egli stesso si era posto, secondo la quale è “la *società civile*, ciò che in essa accade, la fonte esaustiva della violenza [*de la société civile, de ce qui se passe en elle, la source exhaustive de la violence*]”. Secondo Marx, ci sono elementi sufficienti per chiedersi, allora, “se la società civile non sia stata concepita come il puro soggetto di cui lo Stato e la politica erano l'alienazione interna proiettata verso l'esterno [...]. Non troviamo nella società civile lo stesso rischio del soggetto esaustivo, così come nell'*homo politicus* o *œconomicus*? [*si la société civile n'a pas été conçue comme le sujet pur dont l'État et la politique étaient l'aliénation interne, projetées au dehors [...]. Ne trouve-t-on pas le même risque du sujet exhaustif dans la société civile que dans l'homo politicus ou œconomicus?*]”¹⁸. Althusser oscilla tra risposte possibili. Egli sembra intuire che, se da un lato Marx opera una rottura decisiva con l'idealismo filosofico che lo ha preceduto, dall'altro rischia di ricadere sul terreno dei suoi avversari. A illuminare questa fuga e questa possibile ricaduta non è tanto una carenza da parte di Marx, quanto piuttosto un'indecisione all'interno della struttura sociale che si scopre attraverso la politica:

come se la società civile fosse l'equivalente della coscienza, o l'equivalente di questo soggetto puro, politico o economico che è l'uomo nella concezione idealista borghese!!!! Non troviamo nella società civile lo stesso rischio del soggetto esaustivo, così come nell'*homo politicus* o *œconomicus*? Quando Marx dice, ad esempio, che l'essenza dell'uomo è il lavoro (manoscritto Ec-Pol. [*sic*]) è evidente che si tratta di una concezione idealistica, che apre la strada a tutti i temi dell'ideologia economica borghese (cfr. Gotha primo paragrafo, notevole). Ma è molto meno evidente che Marx corre lo stesso rischio allorché Marx [...] dichiara che l'essenza dell'uomo non è l'uomo, ma è l'insieme dei rapporti sociali esistenti, l'uomo è uomo sociale... Quindi, questo significa 1/ che senza dubbio l'uomo non può definirsi a partire da sé, astrattamente, né a partire dalla sua idea, ma che la sua realtà è legata alla società in cui vive. L'uomo è un'indagine sociale. Bene. 2/ Ma tutto dipende dal modo in cui è concepita questa società (civile), che dà all'uomo la sua essenza! Se essa è, a sua volta, concepita come *un soggetto* puro, equivalente al soggetto che era originariamente l'uomo dell'idealismo filosofico o economico degli avversari di Marx, allora non c'è mai stato altro che un trasferimento di soggetto!! E si ha sempre a che fare col riferimento a un incarico concepito nello stile della vecchia ideologia borghese! Proprio quella ideologia con cui Marx decisamente rompe. Con la quale rompe in particolare quando mostra, in dieci punti, che questa società civile non è di per sé una società del tutto originaria, che ha in sé *condizioni* non riassorbibili al suo

17 *Ibidem*. L'immagine del fiume che non può essere ridotto alla sua sorgente ma deve essere reindirizzato era stata usata poco prima per descrivere il funzionamento della monarchia in Montesquieu, come una delle immagini della politica in contrapposizione al dispotismo come negazione stessa del politico, cfr. L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, cit., p. 74, tr. it. cit., p. 107.

18 20ALT/2/1, *Notes de Louis Althusser [La thèse des marxistes sur la politique*, p. 2].

interno, che sono divenute la sua materia organica, se si vuole, ma che sono ancora inorganiche nella loro origine. La società civile ha in sé un al di là che la fonda, e che essa non può riassorbire se non soggettivamente, e non oggettivamente, ha in sé stessa ciò che si può chiamare *il suo inconscio*, e da quel momento non è più possibile considerarla come un soggetto puro, pensarla nella categoria del soggetto, cioè della coscienza di sé.

[comme si la société civile était l'équivalent de la conscience, ou l'équivalent de ce sujet pur; politique ou économique qu'est l'homme dans la conception idéaliste bourgeoise!!! On ne trouve-t-on pas le même risque du sujet exhaustif dans la société civile que dans l'homo politicus ou oeconomicus? Lorsque Marx dit par ex. que l'essence de l'homme c'est le travail (manuscrit Oec-Pol.) il est évident que c'est une conception idéaliste, ouvrant la voie à tous les thèmes de l'idéologie économique bourgeoise (cf. Gotha 1^{er} paragraphe, remarquable). Mais il est beaucoup moins évident que Marx court le même risque lorsque Marx [...] déclare que l'homme ce n'est pas l'essence de l'homme, c'est l'ensemble des rapports sociaux existants, l'homme c'est l'homme social... pourtant cela veut dire 1/ sans doute que l'homme ne peut pas se définir par lui-même, abstraitement, ni par son idée, mais que sa réalité renvoie à la société dans laquelle il vit. L'homme est une investigation sociale. Bon. 2/ Mais tout dépend de la manière dont est conçue cette société (civile) qui détient l'essence de l'homme! Si elle est, à son tour, conçue comme un sujet pur, équivalent de ce sujet qu'était naïvement l'homme de l'idéalisme philosophique o économique des adversaires de Marx, alors on n'a jamais fait qu'un transfert de sujet!! et on a toujours à faire à une référence à une assignation conçues dans le style de la vieille idéologie bourgeoise! justement à cette idéologie avec laquelle Marx rompt résolument. Avec laquelle il rompt en particulier lorsqu'il montre, en dix endroits que cette société civile n'est pas à elle-même un propre toute originaire, qu'elle a elle-même des conditions irrésorbables en elle-même, qui sont bien devenues sa matière organique si l'on veut, mais tout en restant inorganique dans son origine. La société civile a elle-même un au-delà qui la fonde, et qu'elle ne peut résorber que subjectivement, et non objectivement, elle a elle-même ce que l'on peut appeler son inconscient, et dès ce moment-là il n'est plus possible de la considérer comme un pur sujet, de la penser dans la catégorie du sujet, cad de la conscience de soi].¹⁹

In queste annotazioni ci troviamo di fronte a una profonda intuizione di quella che, con l'aiuto di Étienne Balibar, vorrei chiamare “un'altra scena” della politica, suggerendo l'esistenza di una “regione estranea” della teoria. Una scena che, anziché ampliare il marxismo, “in un certo senso lo *capovolge*, mostrando il suo *rovescio*”²⁰. È l'approccio a questa intuizione che motiva Althusser a fare una deviazione attraverso la preistoria immediata del marxismo, più precisamente per quanto riguarda il “pb. [problema] della ‘società civile’ o del ‘sistema dei bisogni’ (Hegel) nel suo rapporto con lo Stato prima di Marx”²¹. Il risultato di questa deviazione sarà la constatazione di una vacillazione dei concetti fondamentali per pensare la politica nel cuore della teoria marxista, in cui il pensiero di Althusser tuttavia vive.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ É. Balibar, *Prefacio*, in *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Gedisa, Barcelona 2005, p. 11. Per un'ulteriore spiegazione di questa “altra scena”, cfr. Id., *Preface*, in *Politics and the Other Scene*, Verso, London-New York 2002.

²¹ 20ALT/2/1, *Notes de Louis Althusser* [*Le pb. de la société civile ou de la sphère des besoins*, p. 1].

2.2. Il *décalage* della politica

Il secondo problema che vorrei evidenziare è quello del *décalage* come condizione della politica. In una sezione del dossier, Althusser fa riferimento all'esperienza dei Paesi "sottosviluppati [*sous-développés*]" e si chiede se non ci sia una distanza necessaria tra politica ed economia. In queste esperienze, dice Althusser, la politica appare più avanti dell'economia: la politica appare come "un'anticipazione dell'economia e allo stesso tempo come lo strumento della sua instaurazione [*une anticipation de l'économie en même temps que l'instrument de son instauration*]". E sottolinea che "questo spostamento è la condizione fondamentale dell'autonomia relativa del politico, del fatto che il politico ha concepito le masse come materiale da modellare [*ce décalage est la condition fondamentale de l'autonomie relative du politique, du fait que le politique conçoit les masses comme la matière à modeler*]". La distanza che emerge tra le masse e la politica è, dunque, "una distanza indispensabile perché è solo la misura della distanza da percorrere [*une distance indispensable car elle n'est que la mesure de la distance à franchir*]"²². Anche se posso citarlo solo di sfuggita, non vorrei avanzare in questa sede senza prima segnalare che queste schede presentano *in nuce* parte dell'argomentazione di José Aricó sulle vicissitudini del marxismo in America Latina, e con essa tutta una riflessione del marxismo latino-americano che indica nello scarto la condizione stessa di possibilità della politica²³.

La figura del *décalage* occupa un posto centrale in un'altra sezione del Dossier. Più precisamente, è il *décalage*, espresso sia sotto forma di anticipazione che di ritardo, che viene stabilito come asse di un programma di letture indicando Machiavelli e Montesquieu come due pensatori dell'autonomia del politico:

Accanto a questa teorizzazione società-società civile-Stato, troviamo [...] un'altra riflessione che teorizza la politica sulla base di preoccupazioni più direttamente politiche. Machiavelli. Montesquieu.

Entrambi affrontano uno stesso problema, quello della monarchia assoluta, ma da due punti di vista diversi. L'uno pensa a una monarchia assoluta da costituire, l'altro a una monarchia assoluta da criticare e da modificare.

Una teoria è prematura.

L'altra teoria è nostalgica. [...]

Il pb. [problema] di Machiavelli: come costituire uno Stato nazionale unitario. I mezzi politici da mettere in atto per raggiungere questo obiettivo.

Il pb. [problema] di Montesquieu: come riformare la monarchia assoluta per farle restituire alla nobiltà le sue funzioni politiche perdute.

In un caso: un pensiero innovativo e rivoluzionario.

Nell'altro caso: un pensiero retrospettivo e reazionario.

Sono queste due situazioni che storicamente hanno portato allo studio del politico come autonomia[,] che hanno creato l'illusione dell'autonomia del politico in quanto tale. Ma allo stesso tempo queste due situazioni hanno mostrato che il politico può apparire, in determinate circostanze, come una sfera autonoma[,] relativamente autonoma.

22 20ALT/2/1, *Notes de Louis Althusser [Voir si dans tout pays sous-développé...]*, p. 1]. Sulla ricorrenza della nozione di *décalage* al di fuori del Dossier *Théorie politique*, cfr. E. Dominguez, *El "décalage" como figura althusseriana de la diferencia*, in S. Tonkonoff (a cura di), *Pensar lo social. Pluralismo teórico en América Latina*, Clacso, Buenos Aires 2018, pp. 193-203.

23 Cfr. J. Aricó, *Marx y América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2010.

[A côté de cette théorisation société-civile-État on trouve [...] une autre réflexion qui théorise la politique à partir de préoccupations plus directement politiques.

Machiavel. Montesquieu.

Tous deux abordent un même pb. celui de la monarchie absolue, mais de deux points de vue différents. L'un pense à une monarchie absolue à constituer, l'autre à une monarchie absolue à critiquer et à amender.

L'un théorie prémature.

L'autre théorie nostalgique. [...]

Le pb. de Machiavel: comment constituer un État national unitaire. Les moyens politiques à mettre en œuvre pour atteindre cet objectif.

Le pb. de Montesquieu: comment réformer la monarchie absolue pour lui faire rendre à la noblesse ses fonctions politiques perdues.

Dans un cas; une pensée prospective et rv.

Dans l'autre cas une pensée rétrospective et réactionnaire.

Ce sont ces deux situations qui ont historiquement abouti à l'étude du politique comme autonome [,] qui ont créé l'illusion de l'autonomie du politique comme tel. Mais en même temps ces deux situations ont montré que le politique pouvait apparaître, dans certaines circonstances [,] comme une sphère autonome relativement autonome.²⁴

Questo passaggio, innanzitutto, riassume la traiettoria di Althusser nella storia della filosofia prima di Marx, che si snoda tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta; più precisamente, tra *Montesquieu, la politica e la storia* (1959) e il primo corso dedicato a Machiavelli (1962). In secondo luogo, condensata nelle figure di Montesquieu e Machiavelli, si può notare l'irriducibile unità tra il problema dell'anacronismo (sia che si tratti di una teoria prematura o di una teoria nostalgica) e la rivelazione dell'autonomia del politico. Così, possiamo chiederci, parafrasando un celebre passo di *Contraddizione e surdeterminazione*: prematuro o nostalgico, "ma in rapporto a che cosa?... se non in rapporto a una certa idea astratta ma confortante, rassicurante, di uno schema 'dialettico' depurato". Non è forse l'eccezionalità di queste teorie, che nascono esse stesse da una situazione eccezionale, che, "all'insaputa della regola", costituisce "la regola stessa"? "Giacché, infatti, non siamo forse sempre nell'eccezione?"²⁵.

È vero che Althusser non convive pacificamente con questa constatazione, e un indice di questo disagio è la sua esitazione a riconoscere l'autonomia del politico. Più precisamente, questo disagio è evidente quando sottolinea che la suddetta autonomia costituisce una "illusione". Il gesto, tuttavia, rimane produttivo. Machiavelli e Montesquieu sarebbero due pensatori che hanno creato l'illusione dell'autonomia del politico e la sua necessità: *la necessità della sua illusione*. In breve, ciò che Althusser scopre in figure come Machiavelli e Montesquieu è un riflesso dell'eccezione sotto il segno dell'anacronismo, della non contemporaneità del presente con sé stesso, in cui diventa visibile una certa specificità della politica.

Molto più tardi, discutendo di Spinoza e Machiavelli negli anni Ottanta, Althusser sottolineerà che in loro l'autonomia del politico è il risultato non di un'affermazione positiva ma dell'esclusione di ogni trascendenza: "l'autonomia del politico non è che la forma presa dall'esclusione di ogni finalità, di ogni religione e di ogni trascendenza"²⁶. Analogamente, nel frammento del Dossier che qui seguo, si potrebbe dire: l'autonomia

24 20ALT/2/1, *Notes de Louis Althusser [Machiavel, Montesquieu]*.

25 L. Althusser, *Contradiction et surdétermination*, in *Pour Marx*, cit., p. 103, tr. it. cit., p. 85.

26 Id., *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., p. 552, tr. it. cit., pp. 51-52.

del politico non è altro che l'esclusione di ogni norma che strutturi la linearità e la contemporaneità del tempo sotto la categoria della presenza, l'illusione (necessaria) dell'autonomia del politico è l'espressione, infine, di questo *décalage*.

2.3. La fine della politica

Infine, in un'altra serie di note Althusser affronta il problema dell'impossibile: pensare le condizioni di possibilità della politica dopo la sua estinzione come prodotto della scomparsa delle classi. Lo fa ponendo in primo luogo la questione dell'estinzione dello Stato e, in secondo luogo, quella dell'estinzione dell'ideologia. Nella doppia risposta negativa, il nucleo irriducibile della politica è disegnato in filigrana.

Althusser sostiene che è necessario studiare fino a che punto l'idea di una "società civile autoregolata [*société civile autorégulatrice*]" che sorgerebbe con la fine delle classi sociali "non sia una trappola dell'ideologia borghese da cui il marxismo delle società future si lascerebbe catturare [*n'est pas un piège de l'idéologie bourgeoise auquel le marxisme des sociétés futures se laisserait prendre*]"²⁷. O, in altre parole, si tratta di "vedere se non vi siano dei residui di idealismo (ideologia di tipo *Aufklärung*) nelle teorie di Marx sulla deperimento dello Stato [*voir s'il n'y a pas de restes d'idéalisme (idéologie de type Aufklärung) dans les thèses de Marx sur le dépérissement de l'Etat*]"²⁸. Si tratta di una concezione idealista in cui il contenuto della storia viene assimilato a un modello di autocoscienza della società; la coscienza della società civile come una sorta di coincidenza con sé stessa:

Questo tema è legato e presuppone l'affermazione della supremazia della *società civile*, cioè della struttura e delle sue autentiche virtù... vecchi temi molto vicini all'idealismo della borghesia emergente cfr. Locke: tutto è già nello stato di natura... la politica è un piccolo supplemento, tutto vero... cfr. allo stesso modo per i fisiocratici, nello stato civile c'è già tutto, senza la politica... cfr. anche i miti di Rousseau, esiste un certo stato dei rapporti umani tale per cui essi non hanno bisogno dello Stato e della politica, *uno stato sociale che si autoregola*.

Ora, questo stesso tema si ritrova nella tesi di Marx secondo cui è nella società civile che risiede la verità e l'essenza della società politica (nell'anatomia della società civile... cioè nella struttura), e nella tesi secondo cui lo Stato è una *escrescenza* artificiale (storicamente necessaria) della società civile [...]; in fondo lo Stato è il fenomeno della società civile, – ma allo stesso tempo ne è l'escrescenza, quindi il parassita... [...] Questa tesi di per sé non contiene necessariamente gli elementi idealistici del deperimento dello Stato... ma li consente. Infatti, con il deperimento dello Stato, appare l'emergere, finalmente liberato dalle sue escrescenze parassitarie e artificiali, della *società civile nella sua piena positività senza contraddizioni di classe*.

[*Ce thème est lié et suppose l'affirmation de la suprématie de la société civile, cad de l'infrastructure et de ses vertus authentiques... vieux thèmes très proches de l'idéalisme de la bourgeoisie naissante cf. Locke: tout est déjà dans l'état de nature... la politique est un petit supplément, toute juste... cf. de même les physiocrates, tout est déjà là dans l'état civil, sans politique... cf. même les mythes de Rousseau, il existe un certain état de*

27 20ALT/2/1, *Notes de Louis Althusser* [*Voir s'il n'y a pas des restes d'idéalisme...*, p. 5]. Ovviamente l'espressione "società regolata" come sinonimo di società comunista è di Gramsci (cfr. *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 693).

28 20ALT/2/1, *Notes de Louis Althusser* [*Voir s'il n'y a pas des restes d'idéalisme...*, p. 1].

rapports humains tels qu'ils n'ont pas besoin de l'État et de la politique, un état social auto-régulateur.

Or, ce même thème se retrouve dans la thèse de Marx selon laquelle c'est dans la société civile que gît la vérité et l'essence de la société politique (dans l'anatomie de la société civile... cad dans l'infrastructure), et dans la thèse que l'État est une excroissance artificielle (nécessaire historiquement) de la société civile [...]; au fond l'État est le phénomène de la société civile, – mais au même temps il en est l'excroissance, donc le parasite... [...] Cette thèse en elle-même ne contient pas forcément les éléments idéalistes du dépérissement de l'État... mais il le permet. En effet avec le dépérissement de l'État, apparaît le surgissement, enfin libéré de ses excroissances parasitaires et artificielles, de la société civile dans sa pleine positivité sans contradictions de classe...].²⁹

In tale concezione si presuppone che possa esistere “una società senza sovrastruttura, senza Stato, senza politica, e ovviamente senza religione, senza ideologia, senza altri conflitti che non siano discussioni tecniche sulla regolamentazione della società in generale... [*une société sans superstructure, sans État, sans politique, et évidemment sans religion, sans idéologie, sans autres conflits que des discussions techniques sur la régulation de la société en général...*]”. Si tratta quindi, conclude Althusser, di una “visione idealista della società [*vue idéaliste de la société*]”³⁰.

Ma, così come è possibile interrogarsi sulla scomparsa dello Stato di fronte a una società futura, è anche possibile chiedersi cosa accadrebbe all'ideologia di fronte a un'eventuale scomparsa della lotta di classe, e per questo si rivolge a Lenin che indica l'esistenza di cause più antiche della borghesia che “vivono nel tempo di un'altra storia”:

Parlando di ideologia, ad es. Lenin dice bene che non è interamente riducibile alle lotte di classe, ma che ha un'origine gnoseologica... e dunque precisamente un'illusione *interna*, e non esterna (la lotta di classe): la coscienza è essa stessa, da dentro, dall'interno delle sue stesse operazioni, affetta da una *deviazione* interna, da una contraddizione interna: è sul terreno della conoscenza stessa, quindi della norma, che si produce la deviazione, quindi l'anormale... il che significa che con la lotta di classe l'ideologia non sparirà da sé, perché ci sono altre radici rispetto alla stessa lotta di classe, radici dette qui interne, e che sono come il suo stesso inconscio, irriducibile e sempre rinascente

[Parlant de l'idéologie par ex. Lénine dit bien qu'elle n'est pas entièrement réductible aux luttes de classes, mais qu'il y a en elle une origine gnoséologique... et justement donc une illusion interne, et no externe (lutte de classes): la conscience est elle-même, du dedans, du sein de ses propres opérations, affectée par une déviation interne, une contradiction interne: c'est sur le terrain de la connaissance elle-même, donc de la norme, que se produit la déviation, donc l'anormal... ce qui fait qu'avec la lutte de classes l'idéologie ne disparaîtra pas de lui-même, car il y a d'autres racines que la seule lutte de classes, des racines dites ici internes, et qui sont comme son propre inconscient irréductible et toujours renaissant].³¹

29 *Ibidem*.

30 Ivi, p. 2.

31 *Ibidem*. L'espressione che ho usato sopra è di Althusser (cfr. L. Althusser, *L'objet du "Capital"*, in Id. et al., *Lire le Capital*, Presses Universitaires de France, Paris 2014, p. 371, tr. it. di F. Raimondi, *L'oggetto del "Capitale"*, in Id. et al., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006, p. 237: “Ma potrebbe venir loro anche da un'altra ragione, più vecchia di quella borghese, che vive nel tempo di un'altra storia, di una ragione non politica, ma *teorica*”).

Questo inconscio, dice Althusser, non è stato veramente studiato fino a ora, ma “è stato semplicemente indicato come il luogo in cui si giocano le cose... [*il a été simplement indiqué comme le lieu où les choses aussi se jouent...*]³². È la sua scoperta che rende possibile una generalizzazione che riguarda l'essenza del politico, la sua specificità e la sua irriducibilità. Althusser la formula sotto il segno di un punto interrogativo, che mi limito a riprodurre qui per illustrare la sua esitazione di fronte a un oggetto nuovo, forse non pensato, o non sufficientemente pensato, fino a ora:

Non possiamo dire altrettanto delle sovrastrutture in generale? Non possiamo dire che la stessa società civile, anche se libera dalle classi e dalla lotta di classe, ha in qualche modo la capacità di essere sé stessa, sul proprio terreno, nel proprio inconscio? [Capace] di produrre spontaneamente, e al di fuori delle lotte di classe, movimenti ideologici, delle reazioni ideologiche, capaci di cristallizzarsi in problemi che non saranno più semplicemente problemi di autoregolazione tecnica della società, ma, andando oltre la pura tecnica, saranno problemi che bisognerà chiamare con un altro nome, forse politica?

[*Ne peut-on pas en dire autant des superstructures en général? Ne peut-on pas dire que la société civile elle-même, même débarrassée de ses classes et de la lutte de classes, possède en quelque sorte une capacité d'être à elle-même, sur son propre terrain son propre inconsciente? [Capable] de produire spontanément, et en dehors des luttes de classes, des mts [mouvements] idéologiques, des réactions idéologiques, susceptibles de se cristalliser en pbs qui ne seront plus simplement des pbs de l'autorégulation technique de la société, mais, dépassant la pure technique seront des pbs [problèmes]; qu'il faudra bien appeler d'une autre nom et peut-être politique?*]³³.

Althusser è consapevole della posta in gioco in questi passaggi. Non si tratta di un improbabile dibattito su come organizzare la società futura, né di una fiducia escatologica tipica del discorso marxista classico, ma piuttosto del modo in cui questa proiezione nel futuro illumina i problemi della teoria politica marxista nel suo presente. Althusser descrive le sue analisi come una “anticipazione [*anticipation*]” e questo non solo per il loro carattere provvisorio, ma anche per l'oggetto di studio: questa anticipazione è cruciale perché in essa sono in gioco “il destino e la sorte di alcuni concetti teorici... [*le destin et le sort de quelques concepts théoriques...*]³⁴.

3. Dalla parte di Machiavelli

Che si tratti del problema della violenza, dello sfasamento tra politica ed economia nei Paesi sottosviluppati o dello sfasamento temporale che anima il pensiero politico, o della scomparsa definitiva dello Stato e dell'ideologia di fronte a una società regolata, in tutti i passaggi del Dossier si intravede lo stesso movimento: ciò che emerge come lo studio di una situazione particolare all'interno della teoria marxista, cioè una situazione specifica della politica nel quadro della teoria generale della storia resa possibile dal marxismo, illumina problemi essenziali del politico in quanto tale tra la sua origine, il suo scarto e la sua fine. Questa osservazione corrisponde – come affermerà in una scheda su Machiavelli e Spinoza, che sembrerebbe dello stesso periodo del Dossier – al “costante

32 20ALT/2/1, *Notes de Louis Althusser* [*Voir s'il n'y a pas des restes d'idéalisme...*, p. 3].

33 *Ibidem*.

34 Ivi, p. 3.

atteggiamento di Machiavelli, che consiste nell'esaminare sempre le situazioni limite, cioè le situazioni estreme come più tipiche dell'essenza stessa della politica, il patologico come rivelazione dell'essenza normale [*la démarche constante de Machiavel, qui consiste à examiner toujours les situations limites, cad les situations extrêmes comme plus typiques de l'essence même du politique, le pathologique comme la révélation de l'essence normale*]³⁵. È da questo punto di vista che, come espresso in una frase ormai famosa, "l'eccezione si scopre regola, regola della regola, ed è allora a partire dalla *nuova regola* che dobbiamo pensare le vecchie 'eccezioni' quali esempi metodologicamente semplici della regola"³⁶.

In effetti, anche le circostanze della stesura di *Contraddizione e surdeterminazione*, pubblicato su "La Pensée" nel dicembre 1962, sono segnate dall'estate del 1961. È possibile trovare un segno di questa contemporaneità in una lettera di Althusser a Hélène:

Ho appena rielaborato uno o due punti importanti del mio articolo sulle nozioni. Ho aggiunto un lungo paragrafo sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel (in modo che non mi si accusi di averla semplificata troppo...) e un lungo sviluppo (4 pagine) sui concetti propri di Marx nella sua concezione della storia (in che modo differisce dai concetti hegeliani di società civile – vi dico alcune cose buone, che sono peraltro elementi costitutivi per il seguito... – e di Stato).³⁷

Va notato, tuttavia, che in *Contraddizione e surdeterminazione* Althusser adotta un tono affermativo e meno esitante nei confronti del Dossier *Théorie politique*. Si potrebbe addirittura dire che è lì che formula le risposte per scongiurare l'esitazione che ha attraversato l'intero Dossier. Riprendendo alcuni dei problemi discussi, Althusser sottolinea che il concetto di "società civile" utilizzato da Marx scompare progressivamente insieme alla scoperta che la "*realtà economica astratta*" (raccolta nella nozione di "società civile") è a sua volta "l'effetto di una realtà più concreta e più profonda: *il modo di produzione* di una determinata formazione sociale"³⁸. Da quel momento in poi, i concetti fondamentali diventano quelli di grado di sviluppo delle forze di produzione e di stato dei rapporti di produzione, essendo la cosiddetta società, prima ancora che un soggetto, un *effetto*. Come si legge in *Leggere Il Capitale*, un "effetto-società"³⁹.

In contrasto con il tono architettonico che si intravede a tratti in *Contraddizione e surdeterminazione* e più in generale in *Per Marx* e *Leggere Il Capitale*, il Dossier è l'espressione della posizione di Althusser di fronte a quella che François Matheron ha indicato come l'incollocabilità della politica⁴⁰. È nelle annotazioni del Dossier che si percepisce la "*vacillazione dei concetti*" di cui parlava Bachelard, ispirandosi alle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche: "come se la Terra, il Mondo, le cose assumessero una struttura diversa per il fatto che noi poniamo la spiegazione su nuove basi"⁴¹. Tra le annotazioni

35 20ALT/32/12, *Sur Machiavel et Spinoza*.

36 L. Althusser, *Contradiction et surdétermination*, cit., p. 105, tr. it. cit., p. 87.

37 Id., *Lettres à Hélène*, cit., pp. 392-393.

38 Id., *Contradiction et surdétermination*, p. 109, tr. it. cit., p. 90.

39 Id., *Du "Capital" à la philosophie de Marx*, in Id. et al., *Lire le Capital*, cit., p. 74, tr. it. di V. Morfino, *Dal "Capitale" alla filosofia di Marx*, in Id. et al., *Leggere il Capitale*, cit., p. 60.

40 Cfr. F. Matheron, *Des problèmes qu'il faudra bien appeler d'un autre nom et peut-être politique. Althusser et l'insituabilité de la politique*, in "Multitudes", vol. 22, n. 3, 2005, pp. 21-35.

41 G. Bachelard, *L'engagement rationaliste*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, p. 121, tr. it. di E. Sergio, *L'impegno razionalista*, a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 2003, p. 131.

del Dossier c'è la bozza di una lettera a un destinatario sconosciuto, forse Franca, in cui si vedono gli effetti di questa scossa. È una prima ripetizione dell'ammissione di un'ignoranza fondamentale della politica, come quella che verrà formulata cinque anni dopo al momento dell'autocritica, quando affermerà di essersi reso conto, semplicemente, di non sapere che cosa fosse la politica:

Mi sono messo a cercare l'argomento "la concezione marxista della politica" (la politica, non il politico). Mi sembrava di tenerlo stretto, perdio! questo dannato argomento, ma quando ho iniziato ad approfondirlo, mi sono reso conto 1/ che non ne sapevo nulla 2/ che gli altri non ne sapevano di più. Ho letto libri su libri, ma niente di tutto questo mi ha convinto o dato sostanza.

Ieri sera avevo scritto molti appunti per le mie opere postume e pensavo che fosse tutto, ma questa sera non sono così entusiasta. La politica mi scivola tra le dita ed è difficile credere a ciò che pensavo di avere tra le mani.

[*Je me suis mis à la recherche du sujet "la conception marxiste de la politique" (la, pas le). Je le tenais nom de Dieu ce putain de sujet, mais quand je me suis mis à chercher dedans, je me suis aperçu 1/ que je ne savais rien 2/ que les autres non plus. J'ai lu des livres et encore des bouquins, mais tout ça ne fait pas beaucoup de conviction ni substance.*

Hier soir j'avais écrit de tas de notes pour mes œuvres posthumes, et je croyais que ça y était, mais ce soir je suis moins chaud. La politique me file entre les doigts et c'est tenu ce que je croyais tenu].⁴²

È curioso che lo stesso sentimento sarà espresso più di quindici anni dopo, in *Marx nei suoi limiti*, dove Althusser indicherà come "limite assoluto" del marxismo la sua incapacità di pensare la politica:

Paradosso, si dirà, se è vero che l'opera di Marx e Lenin è piena di "politica". Sì, essa ne è piena, ma di analisi politiche. Mai però i nostri autori ci hanno dato, se non sotto forme enumerative e descrittive, l'inizio di un'analisi che rispondesse alla domanda: *che cosa può essere la politica?* Dove la si trova, sotto quali forme, e cosa la distingue da forme non politiche e, allora, come designare queste altre forme?⁴³

In conclusione, vorrei sottolineare che questa incursione nel Dossier ci mette in condizione di avvicinarci forse in modo rinnovato all'incontro che ebbe luogo all'inizio del Corso del 1962 con Machiavelli, incontro che emerge dalle modulazioni del desiderio dell'estate del 1961. Un incontro che emerge dalla scoperta dell'incollocabilità della politica nel luogo esatto in cui Althusser intendeva finalmente trovarla. Da questo punto di vista, tutti i testi successivi a quella data si caricano della pretesa di limitare gli effetti di

42 20ALT/2/4, *Notes sur marxisme et politique*. Il commento di passaggio sulla differenza tra politica e politico è forse un riferimento latente all'articolo di Paul Ricœur successivo agli eventi di Budapest del 1956, citato tra le annotazioni del dossier. Althusser sembra diffidare della proposta di Ricœur di differenziare il "politico" come ciò che "realizza una relazione umana non riducibile ai conflitti di classe" dalla "politica" come "l'insieme delle attività che hanno per oggetto l'esercizio del potere" e che di conseguenza sviluppa "mali specifici, [...] proprio mali politici, mali del potere politico [che] [...] non possono essere ridotti all'alienazione economica" (cfr. P. Ricœur, *Le paradoxe politique*, in "Esprit", n. 250, 1957, pp. 721-745).

43 L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, cit., p. 512, tr. it. *Marx nei suoi limiti*, Mimesis, Milano 2004, p. 156.

una esitazione concettuale nel cuore del marxismo. Perciò il ricorso a nuove fonti filosofiche (in questo caso, il ricorso a Machiavelli) emerge contemporaneamente all'obiettivo di arrestare questa esitazione, raggiungendo un terreno teorico solido, e come ciò che genererà nuove scosse dando continuità a questa esitazione della teoria. Da qui il tono del Corso su Machiavelli del 1962, in cui si nota il disagio di Althusser per le lezioni che ne trae. Ne deriva la continuità di un'indagine che una volta iniziata non si interrompe più; come se in Machiavelli trovasse, con "un sentimento vicino alla magia", "un aiuto propizio, eccezionale, per leggere e parlare"⁴⁴. Da qui, forse, infine, la sua "dimenticanza" e la sensazione di *ricaduta* quando tornò da lui per il Corso del 1972:

Ho ritrovato uno dei miei antichi allievi dell'École, che ha seguito un corso su Machiavelli che avevo tenuto nel 62 o 63. Ho perso il ricordo della sua data, ma mi ricordo di aver parlato del Principe, in un momento in cui ero molto malato. Tutti i documenti o gli appunti che avrei dovuto raccogliere in quell'occasione sono scomparsi: ho dovuto prestarli a qualcuno che non me li ha restituiti... Ma quest'anno, dieci anni dopo, ho ripreso tutto da zero, e ho fatto qualche corso su Machiavelli: recidivo!

*[J'ai retrouvé un de mes anciens élèves de l'École, qui a entendu un cours sur Machiavel que j'avais fait en 62 ou 63. J'avais perdu le souvenir de sa date, mais je me rappelais avoir parlé du Prince, à un moment où j'étais fort malade. Tous les documents ou notes que j'avais dû réunir à cette occasion ont disparu: j'ai dû les prêter à quelqu'un qui ne me les a pas rendus... Mais cette année, donc dix ans après, j'ai tout repris à zéro, et j'ai fait quelques cours sur Machiavel: récidive!]*⁴⁵

44 Id., *Lettres à Franca*, cit., p. 151.

45 20ALT/31/28, *Correspondance échangée avec Henri Crétella sur Machiavel*.

LA TEORIA DELL'IDEOLOGIA IN COLETTE GUILLAUMIN

I. PENSARE L'IDEOLOGIA RAZZISTA

DIDIER CONTADINI

Colette Guillaumin è nota soprattutto come esponente del femminismo materialista. Ha però riservato una parte altrettanto importante del suo lavoro di ricerca e di produzione teorica al problema razziale e all'opposizione a qualsiasi forma di discorso razzista¹. Su questo tema ha scritto la sola opera sistematica di una produzione complessiva che vede più di ottanta testi brevi² dedicati alternativamente alle due questioni. Inizialmente intitolato *Un aspect de l'altérité sociale. L'idéologie raciste*, tale studio è redatto negli anni 1967-68 nel contesto di un dottorato svolto sotto la direzione di Roger Bastide e viene discusso nel 1969, davanti a un *jury* composto, oltre che dallo stesso Bastide, da Roland Barthes, Raymond Aron e Paul-Henry Chombart de Lauwe, nel cui laboratorio al CNRS Guillaumin lavora all'epoca ormai da diversi anni come *technicienne*. Prende infine la sua forma definitiva nel 1972³, quando è pubblicato con il noto titolo di *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*⁴.

- 1 Un breve ma chiaro compendio si trova in É. Soriano, "... comme le petit bout d'une communauté", in "Journal des anthropologues", vol. 150-151, n. 3, 2017, pp.185-194. Si veda anche I. Lacoue-Labarthe, *Guillaumin Colette*, in C. Bard, S. Chaperon (dir.), *Dictionnaire des féministes: France, XVIII-XXI^e siècle*, Seuil, Paris 2017.
- 2 *Liste de travaux de Colette Guillaumin*, in "Cahier du Genre", vol. 68, n. 1, 2020, pp. 185-190.
- 3 Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Gallimard, Paris 2002, p. 7, tr. it. di S. Garbagnoli, *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, il melangolo, Genova 2023, p. 24. I passi citati nel presente lavoro sono tradotti direttamente dall'originale francese o modificati dall'edizione italiana in base alle esigenze dell'analisi testuale.
- 4 Quest'opera è il condensato teorico di un primo periodo di riflessioni che è incentrato sull'opposizione al razzismo. Il solo lavoro di questo periodo dedicato alla questione di genere è C. Guillaumin, N.-C. Mathieu, *Données statistiques sur le travail professionnel et les conditions de vie des femmes*, in M.-J. Chombart de Lauwe et al. (dir.), *La femme dans la société*, CNRS, Paris 1963, pp. 411-429. Alla presa in considerazione di specifici aspetti del razzismo sono invece dedicati: Ead., *En lisant la presse quotidienne*, in "Droit et Liberté", n. 233, 1964, p. 4; Ead., *Pas raciste mais...*, in "Nouveaux Cahiers. Revue d'études et de libres débats publiée sous les auspices de l'Alliance israélite universelle", vol. 1, 1965, pp. 39-46; Ead., *Aspects latents du racisme chez Gobineau*, in "Cahiers Internationaux de Sociologie", vol. 42, 1967, pp. 145-158; Ead., *Les Français sont-ils racistes? À propos d'une enquête*, in "Droit et Liberté", n. 259, 1967, pp. 19-21; Ead., *Quand le racisme s'en mêle...*, in "Droit et Liberté", n. 265, 1967, pp. 8-9; Ead., *Les formes involontaires et inconscientes du racisme*, in Centre international d'enseignement supérieur du journalisme (dir.), *Rôle de la presse dans la prévention des préjugés raciaux, actes du Colloque réuni au C.I.E.S.J., du 13 au 17 janvier 1969*, Centre international d'enseignement supérieur du journalisme, Melun 1969; Ead., *Grande Presse*, in C. Duchet, P. de Comarmond (dir.), *Racisme*

Che Guillaumin concentri esplicitamente la sua attenzione sul tema dell'ideologia per trattare del tema della razza non stupisce. Nel contesto culturale e politico francese dell'epoca, il dibattito intorno alla nozione di "ideologia", al suo significato e alla sua funzione è sviluppato e acceso. Pur prendendo le mosse dal pensiero di Marx, rapidamente esso si estende a tutti gli ambiti disciplinari delle scienze umane arrivando, in alcuni casi, anche a separarsi dal dibattito marxista e comunista⁵. Alcuni momenti particolarmente significativi consentiranno di inquadrare meglio il lavoro teorico di Guillaumin. La questione dell'ideologia emerge con forza in seno al PCF e a tutta l'area culturale che in esso vede il proprio punto di riferimento a partire dalla fine degli anni '50 a seguito del XX congresso del PCUS (1956) e del XXII congresso, nel quale viene ribadita la linea aperta dal precedente⁶. Il PCF inizia una rielaborazione di alcune proprie posizioni e allo scopo, tra le altre cose, dà vita al CERM (Centre d'études et de recherches marxistes, 1959) e, più tardi, all'IMT (Institut d'histoire Maurice Thorez, 1966). Anche a seguito della guerra d'Algeria e della raggiunta indipendenza di quest'ultima nel 1962, abbandona la prospettiva mondiale della lotta all'imperialismo a favore di un ripiegamento sul livello nazionale con l'elaborazione della teoria del CME (*capitalisme monopoliste d'État*). Inoltre, inizia un lavoro di ripensamento della propria prospettiva teorica a partire da un acceso dibattito interno sull'umanesimo⁷. Qual è la posizione da assegnare all'essere umano? La questione si trascina dietro il tema dell'alienazione, quello del ruolo delle classi sociali e del partito, della futura società, dell'apertura verso altre prospettive distanti dal comunismo..., senza dimenticare la questione del ruolo e del rapporto degli intellettuali con e nel partito. Il dibattito coinvolge le principali riviste, organi culturali del partito ("Économie et politique", "La Pensée", "Les Cahiers d'histoire de l'IMT", "La Nouvelle Critique", "Les Cahiers du communisme"). Roger Garaudy e Louis Aragon, membri del Comitato centrale, sono favorevoli a una svolta umanista, sebbene le loro idee non coincidano. A essi si contrappone Louis Althusser, e il suo gruppo di studi, che è però esterno agli organi del partito. Nel marzo del 1966, la *rencontre d'Argenteuil*⁸ indetta dalla dirigenza del PCF e consacrata ai "problemi ide-

et Société, Maspero, Paris 1969, pp. 235-248; Ead., *La presse et les préjugés*, in "Droit et Liberté", n. 279, 1969, p. 11; *Compte rendu critique de Sylvie Korcaz "Les Juifs de France", Les Lettres Nouvelles 1969*, in "Droit et Liberté", n. 291, 1970 (non attribuito); C. Guillaumin, *Les enquêtes d'opinion et les relations entre groupes*, in "Droit et Liberté", n. 305, 1971, pp. 18-24; Ead., *Grande presse et multiethnicité*, in "Revue Internationale des Sciences Sociales", vol. XXIII, n. 4, décembre 1971, pp. 614-631; Ead., *Les caractères spécifiques de l'idéologie raciste*, in "Cahiers Internationaux de Sociologie", vol. 53, 1972, pp. 247-274; *Les sciences sociales et la notion de race*, in "Cahiers de la RCP 'Histoire du racisme'", n. 12, CNRS, Paris 1972 (non attribuito) (cfr. *Liste de travaux de Colette Guillaumin*, cit.).

5 Cfr. N. Birnbaum, *The Sociological Study of Ideology (1940-60): A Trend Report and Bibliography*, in "International Sociological Association", vol. 9, n. 2, 1960, pp. 91-117.

6 Cfr. L. Lévy, *Le PCF et le marxisme*, in "Contretemps – revue de critique communiste", 1^{re} partie (<https://www.contretemps.eu/parti-communiste-francais-marxisme-philosophie/>), 2^e partie (<https://www.contretemps.eu/pcf-marxisme-1960-1980-economie-marxiste/>), 3^e partie (<https://www.contretemps.eu/pcf-marxisme-troisieme-partie-histoire-pensee-strategie/>).

7 "Il significato generale attribuito all'espressione 'umanesimo marxista': l'umanesimo marxista esprimerebbe il fatto che liberandosi, il proletariato libererà l'intera società, cioè tutti gli esseri umani, e che da ciò risultano delle conseguenze di carattere politico e morale nella sua stessa condotta pratica" (R. Geerlandt, *Garaudy et Althusser. Le débat sur l'humanisme dans le Parti communiste français et son enjeu*, PUF, Paris 1978, pp. 14-15).

8 R. Geerlandt, *Garaudy et Althusser*, cit., p. 38. Si vedano anche, indicativamente: J. Vigreux, *Waldeck Rochet et les intellectuels*, in "Nouvelles Fondations", vol. 3, n. 3-4, 2006, pp. 139-141;

ologici e culturali” con lo scopo di arrivare a una posizione univoca del partito, porta alla vittoria della mozione umanista di Garaudy⁹. Da questo momento, da un lato, il PCF fonda la sua visione e la sua azione su questa posizione mentre, dall'altro, Althusser è portato ad approfondire e sviluppare la questione dell'ideologia¹⁰.

Su un altro versante, la problematica dell'ideologia come questione del modo in cui gli individui partecipano alle dinamiche e alle strutture sociali è assunta a pieno titolo dalle ricerche antropologiche e, nell'ambito dei dibattiti degli antropologi marxisti, ricondotto soprattutto sotto la questione dei modi di produzione non/pre-capitalisti. In tal senso possono essere qui citati i lavori di Claude Meillassoux, Georges Balandier e Claude Lévi-Strauss. Quest'ultimo, in particolare, associa l'ideologia politica al pensiero mitico e ritiene che il mito abbia una struttura analoga a quella del linguaggio¹¹. Allievo di Lévi-Strauss, anche Maurice Godelier riprende la questione condizionato dal dibattito in corso al PCF, visto che partecipa ai seminari del gruppo althusseriano che danno poi vita al *Per Marx*¹².

In ultimo, ricordiamo che il tema dell'alienazione, della mistificazione e dell'ideologia compaiono in campo psicoanalitico. Implicitamente, nelle riflessioni che Freud propone, per esempio, in *Mosè e il monoteismo* ed esplicitamente nelle teorie di Lacan, con il quale – com'è noto – sono in dialogo varie riflessioni marxiste e vicine al marxismo, in particolare, ancora una volta, quella di Althusser e di uno dei suoi allievi, Michel Pêcheux¹³. Sin dal seminario del '59 (*Seminario VI. Il desiderio e la sua interpretazione*), Lacan lavora sul Libro I del *Capitale* rileggendolo attraverso le categorie linguistiche e psicoanalitiche e portando alla luce la dipendenza storico-relazionale come base della soggettivazione sociale che è fatta dall'alienazione attraverso l'Altro¹⁴.

numero monografico su *Aragon et le Comité central d'Argenteuil* della rivista “Annales de la Société des amis de Louis Aragon et Elsa Triolet”, vol. 2, 2000; R. Martelli, *Une dispute communiste: le comité central d'Argenteuil sur la culture*, Les éditions sociales, Paris 2017.

- 9 Eccone un estratto: “A differenza delle precedenti forme di umanesimo, [...] l'umanesimo marxista è fondato su una concezione storica dell'uomo: l'uomo è la creazione continua dell'uomo a opera dell'uomo stesso. Il punto di partenza, definito da Marx nel *Capitale*, è il lavoro nella sua forma specificamente umana, cioè il lavoro anticipato dalla coscienza del suo scopo, attraverso il quale l'uomo emerge dalla natura e produce la sua propria storia attraverso le lotte tra le classi. Lo scopo finale di questo umanesimo concreto è di fare di ogni uomo un uomo, cioè un centro di iniziativa e di creazione a tutti i livelli, dalla produzione economica fino alla creazione artistica, e questo attraverso la lotta per realizzare le condizioni materiali di questo compimento [épanouissement] dell'uomo” (R. Garaudy, *Marxisme, matérialisme, humanisme, dialogue avec les non-marxistes* (1966), su <https://rogergaraudy.blogspot.com/2017/06/marxisme-materialisme-humanisme.html> [tr. nostra]).
- 10 A titolo indicativo, ricordiamo gli scritti che Althusser dedica alla questione in questi anni: *Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique* (1965), *Sur la révolution culturelle* (1966), *À propos de l'article de Michel Verret sur 'Mai étudiant'* (1968), *Lénine et la philosophie* (1968). Cfr. S. Pippa, *Il soggetto surinterpellato. Ideologia, conflitto e resistenza in Althusser e Pêcheux*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 29-73.
- 11 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966, pp. 234-5.
- 12 Cfr. M. Godelier, *Système, structure et contradiction dans le “Capital”*, poi in *Horizon, trajets marxistes en Anthropologie*, Maspero, Paris 1973, pp. 187-221, in particolare p. 208.
- 13 Sotto lo pseudonimo di Thomas Herbert, scrive due articoli rilevanti per il tema: *Remarques pour une théorie générale des idéologies*, in “Cahiers pour l'analyse”, 9, 1968, pp. 74-92; *Réflexion sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, in “Cahiers pour l'analyse”, vol. 1-2, 1966, pp. 141-167.
- 14 Cfr. P. Bianchi, *Il sintomo e il discorso. Lacan legge Marx*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.

Questi rapidi tratti appena abbozzati e sommari¹⁵ consentono di indicare preliminarmente dove si posizioni Guillaumin. Non pare mostrare interesse per le riviste legate al PCF e per i due centri di studi creati in quegli anni. Il suo impegno militante e teorico è, in questo periodo, interamente legato al movimento di lotta sociale del MRAP (Mouvement de lutte contre le Racisme, l'Antisémitisme et pour la Paix). Non assume o discute nemmeno la proposta interpretativa di Lévi-Strauss, che, profondamente stimato per un lungo periodo, è piuttosto assorbito nel doppio ruolo, che Guillaumin assegna alla disciplina antropologica, di de-naturalizzazione dei fenomeni e di spiegazione della “coerenza culturale dell'insieme sociale”¹⁶. L'unico richiamo sostanziale è a Lacan. Ma in una maniera del tutto peculiare, come vedremo: non riprendendo i passaggi in cui lo stesso psicoanalista elabora esplicitamente il tema o tratta, comunque, delle categorie marxiane, bensì utilizzando direttamente alcune categorie della sua teoria psicoanalitica mediate dalla lente linguistica di Barthes.

Nel presente lavoro, intendiamo allora mettere in luce le influenze su Guillaumin di riflessioni teoriche circolanti nel contesto francese e la loro ripresa peculiare, attraverso un'analisi di carattere stratigrafico, dato che il modo in cui l'autrice elabora liberamente i concetti e li menziona senza preoccuparsi di esplicitare e assumere l'intero quadro teorico da cui essi provengono richiede di tornare più volte sullo stesso oggetto teorico, l'ideologia, per chiarire i diversi livelli implicati nella sua formulazione. Se e come tale nozione continui poi a operare negli scritti successivi e, soprattutto, nel contesto della riflessione sul sessismo sarà oggetto di un altro lavoro.

Iniziamo sintetizzando il contenuto dell'*Ideologia razzista*. Guillaumin vi si impegna a smontare l'oggetto del discorso, cioè l'esistenza della razza, le metodologie utilizzate nelle scienze umane e, in ultimo, il modo in cui la nozione di “razza” viene utilizzata. Per farlo, adotta un'impostazione sociologica di ricerca e di critica. Nelle tre sezioni in cui il lavoro è suddiviso, riflette su come si sia storicamente insinuata e affermata la nozione biologica di “razza” a cui corrisponde il comportamento razzista (parte prima: *La nozione di razza*), su quale sia la funzione della nozione di “razza” e del corrispettivo comportamento razzista (parte seconda: *I rapporti tra i gruppi*) e, infine, su come si reiteri e a quale livello dei rapporti sociali (parte terza: *Il linguaggio attuale*)¹⁷.

1. Storia e razza

Secondo Guillaumin, l'idea di “razza” è alla base del razzismo in un senso peculiare. Solo in apparenza l'idea è causa e precede l'azione. In realtà, l'idea di “razza” si costi-

15 Ci sarebbe, per esempio, da richiamare anche il dibattito intorno all'ideologia nazista e di come abbia funzionato, la cui specificità consiste proprio nel non concentrarsi sull'atrocità degli atti e sul problema della tenuta del sistema morale come base della convivenza umana, sia esso inteso in senso storico (la morale dell'uomo occidentale moderno) o trans-storico (la possibilità *tout court* di una morale). Cfr. D. Berteaux, R. Girod, K. Svalastoga, *Gli studi sulla stratificazione sociale in Francia, Svizzera, Paesi Scandinavi*, Edizioni della Fondazione Agnelli, Torino 1977, p. 119.

16 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 191; tr. it. cit., p. 168.

17 Cfr. D. Naudier, E. Soriano, *Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie*, in “Cahiers du Genre”, 48, 2010, pp. 195-203; D. Juteau, *Dé/construire les notions de “race” et de “sexe”: le travail d'une précurseure*, in “Cahiers de recherche sociologique”, vol. 69, 2020, numero monografico su *Colette Guillaumin. Une sociologie matérialiste de la Race et du Sexe*, pp. 21-45.

tuisce e costruisce a partire dalle relazioni sociali storicamente determinate e, dunque, vi è un rafforzamento reciproco tra la costruzione ideale e i comportamenti sociali. Per questo, è inutile richiamare sentimenti umanitari contro il razzismo o l'idea di razza: non raggiungono e tanto meno intaccano il cuore del discorso razziale/razzista, che è alimentato da argomenti e punti di vista pseudo-scientifici. È altrettanto inutile e fuorviante denunciare la pseudo-scientificità del concetto di "razza" e contrapporsi al razzismo utilizzando argomentazioni che rimangono nel campo delle scienze naturali, perché la nozione di "razza" non identifica un fatto naturale ma un *fatto sociale* e i discorsi che ne fanno uso hanno *effetti sociali*, anche quando sono formulati con il linguaggio e nel consesso delle scienze naturali¹⁸. La critica – sostiene implicitamente Guillaumin – non può dunque *fondarsi* sulla dimensione emotiva e può affidarsi ad argomentazioni razionali solo in un modo peculiare: la ragione non deve denunciare la *falsità* di tutte le affermazioni intorno alla razza e la *cattiveria* del razzismo, bensì deve delucidare i processi sociali che si attivano nel razzismo, chiarire la funzione sociale dell'idea di "razza" e l'utilità che questa come quello svolgono per le formazioni sociali capitaliste occidentali¹⁹.

Per poter cogliere come lavora la concettualizzazione della razza e come agisce l'argomentazione razzista, bisogna dunque anzitutto spostarsi sul piano sociale. Guillaumin articola questo punto di vista nell'orizzonte definito dal pensiero di Marx. Qui emerge una cifra stilistica della scrittura e riflessione di Guillaumin. La pensatrice francese nomina raramente chi l'ha ispirata e non richiama mai teorie e autori o autrici come *autoritas* o come segnale, per il lettore, della prospettiva nella quale si muove. Il pensiero, per lei, è sempre costruito collettivamente²⁰.

Per quanto riguarda Marx, il suo pensiero e la sua figura sono citati poche volte e sempre di passaggio, come se il riferimento fosse marginale. Ma a uno sguardo attento non sfugge che è chiamato in causa negli snodi cruciali che definiscono la strada presa dalla riflessione dell'autrice nell'opera. In un rapido elenco, il filosofo di Treviri è nominato nei seguenti punti nodali: 1. quando Guillaumin parla della transizione storica verso la biologizzazione del pensiero sociale, Marx è richiamato in quanto eccezione, come colui che ha proposto una riflessione sociologica che ha continuato a tenere di-

18 È questo uno degli insegnamenti che si possono far derivare da diversi autori e autrici a cui guarda Guillaumin. Lo si ritrova espresso nel *Secondo sesso* di Simone de Beauvoir (cfr. S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1999, p. 79). Lo si ritrova in Frantz Fanon, il quale nelle pagine iniziali de *I dannati della terra*, per esempio, osserva: "il linguaggio del colono, quando parla del colonizzato, è il linguaggio zoologico. Si fa allusione ai movimenti serpeggianti dell'indocinese, agli effluvi della città indigena, alle orde, al puzzo, al pullulare, al brulicare, ai gesticolamenti. Il colono, quando vuole descrivere bene e trovare la parola giusta, si riferisce costantemente al bestiario" (F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1972, p. 9). Forse Guillaumin lo incontra anche in Louis Althusser, che insiste molto su questo aspetto in *Freud et Lacan*, articolo apparso per la prima volta in "La Nouvelle Critique", vol. 161-162, 1964-1965, pp. 88-108. E già Roland Barthes, in *Mythologies* (1957), aveva descritto il meccanismo linguistico-visivo del mito in termini conformi a quanto sta qui sostenendo Guillaumin: "La semiologia ci ha insegnato che il mito ha il compito di istituire un'intenzione storica come natura, una contingenza come eternità. Ora, questo processo è quello stesso dell'ideologia borghese" (R. Barthes, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974, p. 222).

19 Per "occidentali" Guillaumin indica genericamente tutti gli Stati che storicamente sono stati colonialisti e imperialisti, quindi, innanzitutto le nazioni europee e gli Stati Uniti d'America.

20 Cfr. M. Abreu et al., *Colette Guillaumin. Penser la race et le sexe, hier et aujourd'hui*, in "Cahiers du Genre", vol. 68, n. 1, 2020, pp. 15-53 (tr. it. in <https://manastabalblog.wordpress.com/2023/07/06/colette-guillaumin-pensare-le-categorie-di-razza-e-di-sesso-ieri-e-oggi/>).

stinti il piano biologico e il campo dei fenomeni etologici dalla riflessione sul sociale; 2. nell'affermare la necessità di conservare comunque le due prospettive di ampio respiro tipiche delle teorie sociali dell'epoca, cioè il fornire un quadro coerente per la società (di ogni società) nel suo complesso e, insieme, il modello di funzionamento di questo tutto sociale, Guillaumin indica Marx come l'autore che ha saputo coniugare questi due obiettivi nella propria analisi²¹; 3. quando Guillaumin inizia a riflettere su come si articolano i rapporti sociali, Marx è richiamato per aver elaborato un concetto di "ideologia" capace sia di cogliere la storicità dei processi in atto – l'ideologia come manifestazione e strumento sociali che si modificano nel tempo – (4.) sia di descrivere processi attivi nel e in relazione al momento produttivo – l'ideologia come serie di processi che partecipano alla produzione e riproduzione sociale e non come effetto diretto e semplice del piano strutturale. Vediamoli ora più in dettaglio.

Che Marx abbia formulato un pensiero sociologico senza bisogno di fondarlo sulla (apparente) verità oggettiva del piano biologico-naturale²², è un aspetto di tutto rilievo per Guillaumin: le consente di usare l'impostazione e i concetti marxiani in conformità alla critica epistemologica della naturalizzazione della razza come oggetto scientifico e, facendo un passo oltre, di portare questa critica dal piano epistemologico a quello dei contenuti. In altri termini, per Guillaumin, se gli ambiti delle scienze naturali e di quelle umane sono tra loro separati è in definitiva perché le scienze umane sono in grado di interrogare le premesse storico-sociali dalle quali muovono esse stesse e le scienze naturali e, quindi, possono criticare gli oggetti di indagine di queste ultime, le quali, invece, agiscono senza o con poca consapevolezza critica sociale. L'impostazione marxiana permette dunque a Guillaumin di definire il punto di partenza della propria prospettiva evitando da subito la trappola della naturalizzazione del fenomeno razzista – naturalizzazione che è implicita, per esempio, quando si afferma che effettivamente i gruppi di esseri umani sono per natura diversi ma che ciò non giustifica di per sé una gerarchizzazione – e di denunciare la funzione storico-socio-politica di questo errore nelle prospettive dominanti le società occidentali dal XIX secolo in poi, in particolare quella francese²³.

In esergo al capitolo II, intitolato *Il rapporto agli "altri"*, di cui abbiamo per lo più trattato fin qui, troviamo la citazione di un passo della lettera che Marx scrive ad Annenkov alla fine del 1846, in cui afferma:

Gli uomini, i quali producono le relazioni sociali corrispondentemente alla loro produttività materiale, producono anche le *idee*, le *categorie*, cioè le espressioni astratte ideali di queste stesse relazioni sociali. Le categorie dunque sono altrettanto poco eterne quanto le relazioni che esse esprimono. Esse sono prodotti storici e transitori.²⁴

Il passo fa parte del discorso con cui Marx preannuncia la critica al pensiero proudhonian che ha appena sviluppato con *La miseria della filosofia*. In esso sta sostenendo che

21 Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 38; tr. it. cit., p. 48.

22 Cfr. ivi, pp. 37, 39, 39 nota 2; tr. it. cit., pp. 47-48, 49, 49 nota 37. Qui Guillaumin osserva che il pensiero di Marx si richiama eminentemente "al dubbio e alla domanda" per articolarsi e si sviluppa in maniera "analitica".

23 L'autore emblema di questa impostazione è Joseph de Gobineau, criticato senza tregua tanto nel lungo saggio a cui ci stiamo riferendo quanto in numerosi articoli.

24 K. Marx, lettera a Pavel Vasilevic Annenkov del 28 dicembre 1846, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. XXXVIII, *Lettere 1844-1851*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 466. Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 42; tr. it. cit., p. 52.

le idee e le categorie epistemologico-percettive di una determinata formazione sociale sono legate al modo in cui si danno le relazioni produttive e riproduttive che la organizzano e perpetuano nel concreto. Tali idee e categorie hanno due caratteri fondamentali: non sono né eterne né identiche nelle diverse condizioni socio-storiche, bensì sono irrimediabilmente dipendenti da queste; sono il prodotto degli esseri umani nelle loro interazioni reciproche. A ben vedere, essi indicano che non vi è movimento univoco e diretto tra la produzione materiale e l'ideologia, bensì un rapporto articolato e dialettico: la produttività materiale funzionale alla riproduzione sociale si organizza nelle relazioni sociali in base al modo di produzione e in funzione della riproduzione sociale complessiva, e gli esseri umani così storicamente determinati articolano "simultaneamente" in forme ideali, astratte, in ogni caso sociali, questo complesso di piani interagenti. Guillaumin può aver trovato conferma di questo modo di interpretare il piano ideologico esposto da Marx in un autore che già conosce e che richiama in questo lavoro: Frantz Fanon. Ne *I dannati della terra*, per esempio, Fanon scrive: "In colonia, l'infrastruttura economica è pure una superstruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché si è bianchi, si è bianchi perché ricchi"²⁵. I termini sono facilmente intercambiabili con quelli centrali per Guillaumin: si appartiene a un determinato gruppo sociale nel modo di produzione capitalista perché si corrisponde a una delle categorie definite dall'idea di "razza" e, al rovescio, l'idea di "razza" con le sue categorie si costituisce sulle differenze sociali prodotte dal modo di produzione secondo le sue forme storiche concrete.

Soffermiamoci per il momento sul carattere storico affermato da Marx e ripreso da Guillaumin: l'idea e nozione di "razza" sono una elaborazione storica. In quest'ottica, l'autrice osserva che, con il XVIII secolo, inizia la trasformazione che porta ad associare al termine "razza" una visione essenzialista fondata sul sistema percettivo, slittamento con cui viene progressivamente abbandonato il vecchio ambito semantico del termine, che era stato, secondo il contesto e il parlante, quello di "schiatta" o "gruppo sociale"²⁶. Questa trasformazione avviene in concomitanza con il sorgere delle singole scienze, in particolare le naturali, come discipline autonome e sulla base della modificazione della formazione sociale in senso capitalista²⁷. È in questo passaggio storico che il termine "razza" smette di individuare una discriminazione sul piano pratico-sociale (tanto positiva – le razze nobili –, quanto negativa – le razze contadina e operaia) per individuarne una sul piano scientifico, che produce una differenza "installata d'ora in poi in seno alla stessa natura umana"²⁸, una *differenza d'essenza*, dove il marchio, il segno, ha solo valore negativo e i caratteri psicosomatici possono proliferare indefinitamente. Causalità biologica²⁹ e fatalità biologica³⁰ introducono un determinismo astorico ("determinismo sociale di tipo biologico"³¹) che corrisponde alle necessità dell'organizzazione sociale nella sua trasformazione più recente. Come nel Marx del cap. XXIV sulla "cosiddetta accumulazione originaria", troviamo lo svelamento del senso politico, e la critica, del discorso con cui l'economia capitalista si descrive come la forma eterna e naturale dei processi economici che regolano quelli sociali, così in Guillaumin troviamo lo svela-

25 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 7.

26 Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., pp. 23-24; tr. it. cit., pp. 37-38.

27 Cfr. ivi, pp. 44-46; tr. it. cit., pp. 53-55.

28 Ivi, p. 27; tr. it. cit., p. 40.

29 Cfr. ivi, p. 36; tr. it. cit., p. 47.

30 Cfr. ivi, p. 41; tr. it. cit., p. 51.

31 Cfr. ivi, p. 43; tr. it. cit., p. 52.

mento del senso politico, e la critica del discorso scientifico con cui l'organizzazione razziale della società si descrive come la forma di articolazione dei rapporti umani eterna in quanto fondata su differenze d'essenza naturali.

Infine, riguardo al secondo punto dell'elenco dei richiami a Marx sopra presentato, il fatto che il progetto marxiano sia stato, "per quanto riguarda la generalità del suo obiettivo"³², quello di "fornire un quadro coerente delle diverse società" e, "per quanto riguarda il suo fine", quello di "produrre un modello di funzionamento dell'insieme", fornisce a Guillaumin il taglio di lettura necessario per comprendere la funzione e il modo in cui l'idea di "razza" si articola in una vera e propria ideologia razzista. Questa articolazione ha a che fare con il mutamento che il colonialismo subisce a partire dal XIX secolo:

Non si tratta tanto delle conquiste napoleoniche, rapidamente smantellate, quanto dello sviluppo della colonizzazione che, tra il 1830 e il 1914, spartisce una gran parte del mondo tra le nazioni occidentali e trasforma una produzione fino ad allora principalmente autoctona in un'economia coloniale. Infatti, la colonizzazione entra in una fase di sfruttamento sistematico dei territori, radicalmente diversa rispetto alla colonizzazione delle Compagnie o di insediamento precedente il XIX secolo per quel che riguarda il rapporto all'altro [...] per lo meno in Francia. È l'industrializzazione, fenomeno di massa, che è all'origine della colonizzazione come sfruttamento sistematico dei territori conquistati, esattamente come il loro carattere di proprietà nazionale è contemporaneo alla nascita del sentimento nazionale caratteristico dell'ideologia rivoluzionaria. Questi tratti, sostituzione del privato con il nazionale, dello sporadico con il sistematico, *introducono* un'ideologia che corrisponde al loro carattere globale. Questa ideologia [è dunque] propria ai fenomeni d'industrializzazione e colonizzazione.³³

La lettura dello sviluppo del fenomeno coloniale, attraverso l'uso implicito delle categorie della tradizione marxista sull'imperialismo³⁴, permette a Guillaumin di inserire l'analisi dell'idea di "razza" e della sua efficacia sociale (razzismo) all'interno dei processi di trasformazione delle società capitalistiche verso la loro forma più matura e di riconoscere, al contempo, in alcune loro variazioni fenomeniche l'effetto di questo diverso dispiegarsi dei processi economici che necessitano di una condizione socio-politica che vi corrisponda.

2. Marx o Foucault?

Pur centrali per l'argomentazione che sviluppa, i nuclei teorici marxiani ripresi da Guillaumin non chiariscono però ancora del tutto il modo in cui l'idea di "razza" e i suoi effetti sociali si costituiscono come una vera e propria *ideologia*, l'ideologia razzista. Il carattere sociologico e di indagine linguistica che qualifica *L'ideologia razzista* potrebbe far pensare che si articoli secondo la formulazione o, per meglio dire, la via alternativa che propone Foucault a partire da *Le parole e le cose*, opera uscita nel 1966 e che innescò subito un vivo dibattito. Guillaumin legge l'opera poco prima della conclusione della

32 Ivi, p. 38; tr. it. cit., p. 48 (anche per le citazioni successive).

33 Ivi, pp. 45-46; tr. it. cit., pp. 54-55.

34 La stessa Guillaumin esplicita la fonte nel pensiero di Marx con una postilla in nota a uno dei richiami del filosofo di Treviri: cfr. ivi, p. 38 nota 1; tr. it. cit., p. 48 nota 35.

sua ricerca dottorale e vi rimanda in un passaggio del testo e nella bibliografia finale. Più precisamente, Guillaumin richiama Foucault verso la conclusione del paragrafo *Una mutazione ideologica* all'interno del cap. I *Storia della razza*, commentando: "Michel Foucault ha mostrato la pregnanza dei sistemi ideologico-percettivi che orientano il pensiero di un'epoca"³⁵.

Il filosofo francese, in disputa silenziosa ma serrata con il cosiddetto "gruppo althusseriano", afferma che la tendenza epistemologica dell'epoca contemporanea, qualsiasi forma fenomenica assuma, è pensare assieme l'essere umano – nozione che è la grande invenzione della tarda modernità – e ciò che è radicalmente altro da lui, l'impensato, suo imprescindibile doppio; cioè, compito epistemologico che tutta la tarda modernità si è data, secondo Foucault, pensare l'Altro per ricondurlo positivamente all'essere umano³⁶. Questa cifra epocale, Foucault la riconosce all'opera tra gli altri in Hegel e in Marx, dove è l'alienazione che produce questo rapporto tra l'essere umano e il suo impensato (l'essenza umana tradita)³⁷. Foucault fa evidentemente riferimento al Marx feuerbachiano³⁸. Ed è in questa prospettiva che l'ideologia marxiana risulta allora una delle varie forme dell'epoca in cui è stato detto il rapporto tra la verità e il nascosto, tra il sé e l'altro che deve essere riportato al sé. E coloro che affermano che "ogni pensiero 'esprima' l'ideologia d'una classe"³⁹ involontariamente "additano il modo d'essere moderno del pensiero" nel mentre sostengono una "sciocchezza" dal punto di vista della riflessione critica filosofica.

I termini in cui Guillaumin compendia il contributo di Foucault alla riflessione sull'ideologia chiarisce che non le interessa la critica che egli avanza alla concezione marxiana dell'ideologia e alle sue interpretazioni marxiste. Piuttosto, le interessa il modo in cui il filosofo francese ha mostrato il meccanismo sociale attraverso il quale le articolazioni ideologiche determinano il modo di percepire la realtà e attraverso il quale questo nesso ideal-percettivo definisce l'orizzonte di massima nel quale si muove il pensiero prodotto

35 Ivi, p. 34; tr. it. cit., p. 45.

36 M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967 (1966), pp. 351-353.

37 "Non essendo insomma che un duplicato insistente, [l'impensato] non venne mai riflettuto per se stesso in modo autonomo: di ciò di cui era l'Altro e l'ombra, ricevette la forma complementare e il nome rovesciato; fu l'*An sich* di fronte al *Für sich*, nella fenomenologia hegeliana; [...] fu l'uomo alienato per Marx; [...] insomma, l'inesauribile controfigura che si offre al sapere riflesso in quanto proiezione confusa di ciò che l'uomo è nella sua verità; ma che svolge altresì la funzione preliminare di sfondo a partire dalla quale l'uomo deve raccogliere se stesso e recuperare fino alla propria verità. Il fatto è che tale duplicato, per quanto vicino, è estraneo, e il compito del pensiero, l'iniziativa di questo sarà di accostarlo il più possibile a se stesso; l'intero pensiero moderno è attraversato dalla legge di pensare l'impensato, di riflettere nella forma del Per-sé i contenuti dell'In-sé, di disalienare l'uomo riconciliandolo con la propria essenza" (ivi, p. 352).

38 "Respinta dalla miseria ai confini della morte, una classe intera di uomini fa, come a nudo, l'esperienza di ciò che sono il bisogno, la fame, e il lavoro. Mentre gli altri attribuiscono tutto questo alla natura o all'ordine spontaneo delle cose, essi sanno invece riconoscerne il risultato d'una Storia e l'alienazione d'una finitudine che non ha tale forma. Per questa ragione essi sono i soli che potranno recuperare, al fine di restaurarla, questa verità dell'essenza umana. Ciò si potrà ottenere solo mediante la soppressione o per lo meno il rovesciamento della storia quale si è svolta finora: solo allora comincerà un tempo che non avrà più né la stessa forma, né le stesse leggi, né lo stesso modo di scorrere. [...] secondo la lettura marxista, la Storia, spossessando l'uomo del suo lavoro, fa sorgere in rilievo la forma positiva della sua finitudine, la sua verità materiale finalmente liberata" (ivi, p. 283).

39 Ivi, p. 353 (anche per le citazioni successive).

da quella determinata formazione sociale. In altri termini, Guillaumin menziona Foucault a convalida della propria interpretazione dell'osservazione marxiana sull'ideologia. In tal senso, troviamo proprio nelle pagine di *Le parole e le cose* la seguente affermazione:

I codici fondamentali d'una cultura – quelli che ne governano il linguaggio, gli schemi percettivi, gli scambi, le tecniche, i valori, la gerarchia delle sue pratiche – definiscono fin dall'inizio, per ogni uomo, gli ordini empirici con cui avrà a che fare e in cui si ritroverà. All'altro estremo del pensiero, teorie scientifiche o interpretazioni di filosofi spiegano perché esiste in genere un ordine, a quale legge generale obbedisce, quale principio può renderne conto, per quale ragione si preferisce stabilire quest'ordine e non un altro.⁴⁰

L'importanza del linguaggio nel dare forma espressiva individuale al reale e, al contempo, l'importanza delle teorie (scientifiche o filosofiche, cioè delle scienze naturali o umane) nel costruire l'orizzonte all'interno del quale si organizzano i rapporti degli esseri umani nelle formazioni sociali sono senz'altro tratti fondamentali dell'agenda di ricerca di Guillaumin, ma lo sono in quanto appartengono anche ad altri autori e prospettive rispetto a Foucault, i quali portano avanti una critica all'ordine sociale vigente.

Vengono in supporto all'interpretazione che proponiamo due ulteriori indizi, che si ritrovano nel modo in cui Guillaumin risponde tra le righe a Foucault sia precisamente sull'interpretazione di Marx come teorico di una nozione di "ideologia" che corrisponde alla diade uomo-Altro sia sul giudizio che l'epistemologia di Marx è espressione piena dell'epoca in cui vive. Rispetto alla prima, rimandiamo a quanto svilupperemo nei prossimi paragrafi, anticipando solo che Guillaumin vi si oppone deviando dalla matrice feuerbachiana dell'umanesimo marxiano attraverso la concezione del linguaggio e della semiologia proposte da Roland Barthes e, per suo tramite, la psicoanalisi freudo-laciana. In tal senso, non è mai in gioco – né in Marx né per lei – il recupero di una supposta essenza dell'essere umano e, quindi, men che meno la sua preoccupazione è la denuncia di un ipotetico tradimento di una mitica origine unitaria e idilliaca.

Rispetto al giudizio che "il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua"⁴¹, Guillaumin avanza l'ipotesi interpretativa opposta, che abbiamo anticipato sopra, secondo la quale Marx è in ritardo rispetto alla sua epoca e ciò gli consente di conquistare una posizione strategica: può pensare al di fuori dell'ideologia (biologico-razzista), dello sguardo epistemologico socio-naturalista, che si sta affermando nel suo proprio tempo. Così, mentre Foucault afferma che

Comte e Marx sono testimoni del fatto che l'escatologia [...] e il positivismo [...] sono archeologicamente indissociabili: un discorso che si vuole a un tempo empirico e critico non può essere se non positivista ed escatologico insieme; l'uomo vi appare come una verità a un tempo ridotta e promessa. L'ingenuità precritica vi regna indiscussa.⁴²

40 Ivi, p. 10.

41 "Al livello profondo del sapere occidentale, il marxismo non ha introdotto alcun taglio reale; figura piena, tranquilla, confortevole, e, in fede mia, soddisfacente per un certo periodo (il suo), si è situato senza difficoltà all'interno d'una disposizione epistemologica che lo ha colto con favore (essendo essa, appunto, che gli faceva posto) e che esso a sua volta non aveva né l'intento di turbare, né soprattutto il potere di alterare [...] dal momento che appoggiava interamente su di essa. Il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua: cioè, fuori di lì cessa ovunque di respirare" (ivi, p. 283).

42 Ivi, p. 345.

Guillaumin sostiene, con una ripresa dei due stessi autori non giustificata dall'argomentazione che sta sviluppando, che

Comte e Marx hanno fatto dell'evoluzione un fenomeno interno alla meccanica sociale, senza mai riferirsi a concetti biologici. Su questo, continuano il pensiero del XVIII secolo. Nella loro scelta di limitarsi alla socialità sono eredi degli enciclopedisti e di Rousseau, e in tal senso "in ritardo" sul loro secolo. Dopo un'eclissi di oltre un secolo, questa è oggi la concezione adottata dalle scienze sociali. Mantenendosi rigorosamente all'interno di una prospettiva storico-sociale, l'opera di Marx è ai suoi tempi profondamente marginale.⁴³

In questo ritardo segnalato in termini di storia del pensiero, l'attualità che Guillaumin riconosce alla teoria marxiana è tanto epistemologica quanto politica. A ciò rinvia osservando, a conclusione del brano appena riportato, che tale non-contemporaneità è precisamente la ragione per la quale il marxismo è stato adottato dai popoli colonizzati che subiscono il razzismo⁴⁴.

3. La teoria dell'ideologia: la struttura linguistico-semiologica

Si è detto dell'idea di "razza" e si è fatto riferimento al razzismo come fatto sociale. Si è visto come Guillaumin sostenga l'infondatezza scientifica di quell'idea e il suo costituirsi funzionale alla conformazione sociale in cui si diffonde. Ma *in che modo* agisce l'idea di "razza" nel corpo sociale, come si articola nel tutto sociale? Insomma, nulla è detto ancora su due questioni chiave: 1. sul *perché* l'idea di "razza" sia di fatto così pervasiva e continui a funzionare autonomamente anche in assenza del rinforzo dato dai proclami e dalle azioni dei razzisti convinti; 2. su *quali* siano i meccanismi del suo funzionamento interno. Queste questioni sono quelle di cui si fa carico l'elaborazione implicita della teoria dell'ideologia all'interno dell'*Ideologia razzista*.

Comprenderne i tratti non è immediato, in quanto Guillaumin la formula direttamente nella sua espressione concreta contemporanea e la tratta eminentemente nella prospettiva dell'investigazione epistemo-sociologica. Inoltre, Guillaumin introduce concetti – quali quelli di "simbolico", "immaginario", "credenze latenti", ecc. – senza fornire a chi legge il significato da attribuire loro. Per sciogliere questo intreccio, inizieremo con il prendere in considerazione i tratti linguistico-semiologici della teoria dell'ideologia guillauminiana. Solo in un secondo momento, nel prossimo paragrafo, ne considereremo il piano psico-sociale. La ragione di questa scelta risiede sia nell'impostazione data da Guillaumin al lavoro, che si concentra sulle espressioni linguistiche pubbliche, sia nella biografia dell'autrice, a cui abbiamo rapidamente accennato all'inizio, che indica il campo sociologico-linguistico come quello per lei centrale.

Guillaumin sostiene che l'ideologia (razzista) è, anzitutto, la relazione tra un livello percettivo che rileva dei segni, un insieme di categorie che li riconoscono e ne forniscono la conoscenza⁴⁵ e un livello linguistico che porta al proprio interno, non sempre in forma

43 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 38 nota 1; tr. it. cit., p. 48 nota 35.

44 Infatti, si conclude così la nota precedente: "Non è un caso, tra l'altro, che il marxismo sia una delle poche ideologie occidentali che abbia avuto fortuna nel Terzo mondo, tanto a lungo depredata da forme di sfruttamento giustificate da argomentazioni razziali e razziste" (*ibidem*).

45 Cfr. *ivi*, p. 251; tr. it. cit., p. 212.

esplicita, tale categorizzazione – che è anche immediatamente organizzazione verticale dei rapporti sociali nella forma oppositiva e oppressiva dell'identico e dell'altro⁴⁶. In tal senso, sempre rimanendo sul piano semiologico, l'ideologia si compone di due livelli. Il primo è quello della sua efficacia pratica: nel senso comune⁴⁷ diffuso all'interno della società, il meccanismo appena accennato scompare dietro l'impressione di una relazione lineare e unidirezionale, che dalla percezione va all'espressione del suo portato significante. Il secondo è quello del suo meccanismo intrinseco: un processo circolare bidirezionale⁴⁸. Per un verso, i segni provocano la percezione che è organizzata in base a categorie epistemiche le quali consentono di interpretare i segni e, dunque, sono la chiave di lettura ideale del mondo socio-naturale ed è espressa dal linguaggio che, così, conferma quelle categorie, secondo un meccanismo in definitiva tautologico. Per l'altro verso, la percezione coglie i segni *adeguati* come fossero espressioni naturali, il linguaggio li dice (nomina, esprime, commenta, epiteta, ecc.) come se stesse solo descrivendo la realtà immutabile ed evidente⁴⁹ e le categorie li assumono come causa incontrovertibile dei fatti sociali⁵⁰.

In questo doppio livello dell'ideologia, un ruolo chiave è chiaramente giocato dal linguaggio attraverso la designazione. La designazione “è al contempo segno e giustificazione: segno a livello della logica percettiva; giustificazione a livello della condotta”⁵¹. Per questo, “*qualsiasi passaggio alla complessità, qualsiasi possibilità non solo di sfumature (ne siamo ben distanti) ma di vedere che l'altro è qualificato con caratteri non stereotipici, situazioni concrete e particolari*, tutto ciò è escluso”⁵².

Per formulare il livello semiologico del meccanismo, Guillaumin attinge le categorie e la teoria dalle riflessioni linguistiche di Roland Barthes. Nell'opera, Barthes è richiamato esplicitamente in un solo luogo, però chiave. Quando, nel IX capitolo, Guillaumin definisce il campo di ricerca e di analisi, individua come centrale il campo della significazione, soprattutto per il suo rapporto con l'inconscio, pensato in termini sociali e non individuali. Per avvalorare questa prospettiva, Guillaumin chiama in causa, da un lato, la psicoanalisi e, dall'altro, le riflessioni sul linguaggio e la società avviate da “Boas e su cui Barthes prosegue dei lavori”⁵³. In *Elementi di semiologia*, opera pubblicata nel 1953, Barthes afferma la centralità del linguaggio per il funzionamento di ogni altro sistema

46 Cfr. ivi, p. 252; tr. it. cit., pp. 212-213.

47 Cfr. ivi, p. 9; tr. it. cit., p. 25.

48 “Si può affermare che la designazione è posteriore dal punto di vista temporale all'idea di diversità socio-culturale e anteriore dal punto di vista logico nella misura in cui fa propria l'espressione della giustificazione metafisica di queste diversità” (ivi, p. 97; tr. it. cit., p. 94). È così che: “Laddove le situazioni concrete e i comportamenti concreti di una società si rivelano in contraddizione troppo marcata con la sua morale teorica, il linguaggio si modificherà, tendendo a stabilire un compromesso tra una morale che non si può negare e dei comportamenti che non si possono abbandonare” (ivi, p. 130; tr. it. cit., pp. 119-120).

49 Cfr. ivi, p. 250; tr. it. cit., p. 211. Secondo Guillaumin, “fissità reale” e “fissità immaginaria” sono sullo stesso piano.

50 “La categoria è l'annuncio e lo stendardo del fatto riportato, l'attore scompare dalla scena” (ivi, p. 268; tr. it. cit., p. 225).

51 Ivi, p. 97; tr. it. cit., p. 94.

52 Ivi, p. 271; tr. it. cit., p. 227.

53 Ivi, p. 194; tr. it. cit., p. 170.

di codici: "ogni sistema semiologico ha a che fare con il linguaggio"⁵⁴. In accordo con questa considerazione, Guillaumin afferma:

Il terreno della ricerca sarà l'uso della lingua. È la parola che fa degli atti un sistema di segni e un insieme di significazioni [*significations*]. In uno studio sul razzismo, la relazione tra gli atti e la parola è fondamentale nella misura in cui, se si considerassero direttamente i comportamenti senza ricondurli alla mediazione del senso [linguistico],⁵⁵

allora difficilmente potrebbero essere liberati da una interpretazione evenemenziale e, quindi, anche patologico-individuale (o, al più, patologico-collettiva). In tal modo, invece, "le variazioni individuali o di gruppo"⁵⁶ vengono riconosciute come manifestazioni particolari del linguaggio-cultura-struttura psico-percettiva comune a tutti i membri della formazione sociale (e oltre): "Il carattere di obbligazione della lingua, il fatto che sia il luogo comune della significazione sociale indipendentemente dai rapporti particolari che gli individui hanno con il suo uso, il suo carattere di organizzazione inconscia sono sufficienti per spiegare"⁵⁷ l'esistenza del primo livello di funzionamento del meccanismo ideologico e di come operi il secondo livello.

Per Guillaumin, tre sono gli ingranaggi chiave del meccanismo del linguaggio nell'ideologia. Il primo ingranaggio è il *processo di significazione* con il vincolo che produce. La lingua esprime "l'universo comune in cui si muovono"⁵⁸ i suoi parlanti. Come per Barthes, anche per Guillaumin nel processo di significazione vengono sostanzializzati e, al contempo, attivati il significante e il significato attraverso l'istituzione del segno. Il "significante e il significato sono entrambi termine e rapporto a un tempo"⁵⁹ e il segno è il *symbolon* che li tiene assieme come le due parti che lo compongono. L'ideologia razzista è il processo di significazione che lega assieme la società razzista, cioè il significante, con il soggetto razzizzato, cioè il significato, attraverso i marchi che individuano la razza e che legano razzista e razzizzato in un rapporto stabile. Inoltre, come anticipava la critica storico-culturale e anti-naturalista dell'idea di razza, il razzizzato è una "rappresentazione psichica"⁶⁰ di ciò che lo stesso processo di assegnazione di significato trasforma in "cosa". Più precisamente, la definizione "quasi-tautologica" che la spiega è: "è quel 'qualcosa' che colui che impiega il segno intende con esso"⁶¹. Dunque, per esempio, il segno "nero" concretizza un legame sociale razzizzante che lega il razzista al razzizzato

54 "Oggetti, immagini, comportamenti possono, in effetti, significare e significano ampiamente, ma mai in modo autonomo: ogni sistema semiologico ha a che fare con il linguaggio. La sostanza visiva, per esempio, conferma le sue significazioni facendosi accompagnare da un messaggio linguistico (come avviene per il cinema, la pubblicità, i fumetti, la fotografia giornalistica, ecc.), cosicché almeno una parte del messaggio iconico si trova in un rapporto strutturale di ridondanza o di ricambio con il sistema della lingua. Dal canto loro, gli insiemi d'oggetti (vestito, cibo) non accedono allo statuto di sistema se non passando attraverso la mediazione della lingua, che ne isola i significanti (sotto forma di nomenclature) e ne nomina i significati (sotto forma di usi o di ragioni): nonostante l'invasione delle immagini, la nostra è più che mai una civiltà della scrittura" (R. Barthes, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 1966 (1964), pp. 13-14).

55 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 190; tr. it. cit., p. 166.

56 Ivi, p. 191; tr. it. cit., p. 168.

57 Ivi, p. 195; tr. it. cit., p. 171.

58 Ivi, p. 127; tr. it. cit., p. 118.

59 R. Barthes, *Elementi di semiologia*, cit., p. 45.

60 Ivi, p. 40.

61 *Ibidem*.

in una relazione linguistico-sociale concreta (che è anche psicologica) di tipo identitario; il segno raccoglie e attiva continuamente questa relazione “immotivata ed esatta”⁶² – dove il carattere immotivato riguarda l’assenza di una necessità naturale, ontologica o metafisica e non certo la mancanza di una ragione storica.

C’è un ultimo aspetto del processo di significazione da mettere in evidenza. Il significato “non è dicibile se non attraverso”⁶³ il significante. Dunque, per un verso, il significato dipende dal significante sia per il suo “venire al mondo sociale” come soggetto sia per il suo essere presente condizionato sempre dall’evocazione del significante. Per un altro verso, il significato è parte attiva della “vita” del significante, il quale non può farne a meno per essere quel che è.

Il secondo ingranaggio linguistico del meccanismo ideologico è la *relazione simbolica*. Barthes spiega il simbolo come forma di rappresentazione “analogica e inadeguata”⁶⁴, recuperando il classico esempio del cristianesimo che eccede ampiamente il simbolo della croce. Guillaumin usa il rapporto simbolico così definito in due contesti. Anzitutto, nella relazione tra il gruppo razzizzato e l’individuo che vi appartiene. Al riguardo, afferma: “Il soggetto designato dalla categorizzazione è l’attualizzazione di un gruppo in un simbolo concreto: è l’individuo *x* del gruppo *X*. Non stiamo parlando di un individuo che appartiene a un gruppo, ma di un gruppo che si manifesta, si concretizza in un individuo”⁶⁵. Ciò vuol dire che il singolo sprofonda nel gruppo razzizzato di appartenenza, mentre quest’ultimo è simbolizzato in maniera inadeguata dal singolo: le sue caratterizzazioni eccedono sempre i caratteri che quest’ultimo esprime e, per converso, le eventuali qualità positive che dovessero essergli riconosciute rimangono racchiuse nel suo “caso particolare” e non sono attribuibili al gruppo. Il secondo contesto è quello definito dalla relazione tra il gruppo razzista, che ha sempre una posizione dominante, e quello razzizzato. Il gruppo razzista è simbolizzato da quello razzizzato. L’analogia del simbolo serve qui a marcare le differenze e non la similitudine tra i due. Il gruppo razzizzato è quasi umano, quasi civile, quasi culturale; a essere pienamente civile, culturale, umano è solo il gruppo razzista dominante. Il gruppo razzizzato possiede una pseudo-legislazione, uno pseudo-potere – la quasi-uguaglianza dei diritti sociali delle democrazie occidentali denunciata qui da Guillaumin – e, all’opposto, una reale subalternità. Questo insieme di aspetti simbolizza “il potere materiale”⁶⁶ del gruppo dominante, il fatto che “è il vertice della piramide, che è produttore e guardiano delle leggi”⁶⁷.

La relazione simbolica è ciò che fa sì che, nei discorsi pubblici, nel linguaggio, sia presente – in maniera ingombrante – solo il gruppo razzizzato, mentre il soggetto istituyente la regola e che la custodisce scompare dietro le quinte della scena; svolge la funzione di sguardo neutrale giudicante con imparzialità.

Questo gioco di presenza-assenza, sostituzione-presupposto conduce al terzo e ultimo ingranaggio linguistico dell’ideologia razzista che la semiologia barthesiana consente a Guillaumin di mettere in evidenza. Esso ci apre la strada al *côté* psicoanalitico. Guillaumin osserva che l’origine delle attività (razziste) di categorizzazione, di designazione reiterata e di ingiunzione a essere hanno origine, nelle espressioni verbali connotate,

62 Ivi, p. 36.

63 Ivi, p. 41.

64 Ivi, p. 36.

65 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., pp. 268-269; tr. it. cit., p. 225.

66 Ivi, p. 293; tr. it. cit., p. 243.

67 *Ibidem*.

dalle posizioni differenti che occupano i pronomi della prima persona singolare da un lato e della seconda e terza persone singolari dall'altro⁶⁸. L'“io” che parla (*je*) non si definisce, rimane presupposto dal e nel processo poiché è la norma generale vigente e non una delle forme categorizzabili/categorizzate. Ne consegue, come primo effetto, che l'io associato al pronome tonico *moi*, anche quando rafforzativo soggettivo, rimane “libero, non designato”⁶⁹; è accompagnato da un “silenzio ‘naturale’ su di sé”⁷⁰. Per questo, “l'io [*Ego*] è forse il punto più nascosto dell'organizzazione simbolica”⁷¹. In quest'analisi linguistica, Guillaumin sottintende un certo modo psicoanalitico, che per il momento ci limitiamo a segnalare, di interpretare le categorie pronominali, distinguendo l'*Ego*, l'io in generale, dall'io in quanto soggetto (*je*) e in quanto rafforzativo/oggettivo (*moi*), che si separa dal *je* assumendo quel certo carattere d'oggetto⁷².

La seconda o terza persona, l'alterità, quelle a cui si rivolge il discorso sono oggetto linguistico o semiotico *tout court* e, quindi, passivamente prodotte come insieme di caratteri che immediatamente le dispongono nella categoria della minoranza – in una o più minoranze concrete contemporaneamente⁷³. La sovraesposizione discorsiva corrisponde all'arretramento dietro le quinte dell'io designante.

Fin qui abbiamo visto come Guillaumin articola il processo ideologico razzista dal punto di vista della lingua, della parola e del linguaggio: il modo in cui il linguaggio fa vivere storicamente le relazioni discriminanti riproducendone continuamente la sussistenza e assorbendo le manifestazioni singolari del razzismo che si danno nella parola, la quale re-impulsa “vita razzista” nella lingua. Il piano linguistico, essendo intrecciato fittamente con i piani percettivo e sociale a formare la realtà storica, dà ragione tanto della pretesa dei discorsi e del senso comune razzisti di essere “veri” quanto dei comportamenti – che, in termini semiologici, sono sempre segni accompagnati da forme linguistiche – coerenti a questa conformazione razzista della società. Ciò spiega, secondo Guillaumin, perché chiunque appartenga a una formazione sociale razzista⁷⁴ – compresa la maggioranza di coloro chi si dichiarano non-razzista o anti-razzista⁷⁵ – tenda a riprodurre le categorizzazioni discriminanti e renda il razzismo più pervasivo e pertinace di quel che appare con le singole manifestazioni più esplicite e violente.

È, dunque, con buona ragione che Guillaumin ritiene scorretto e inappropriato concepire l'ideologia tanto come mistificazione, cioè come un velo di menzogna che nasconde la verità, quanto come effetto compensativo di condizioni di alienazione, cioè come la

68 Cfr. *ivi*, pp. 291-292; tr. it. cit., pp. 242-243.

69 *Ivi*, p. 306; tr. it. cit., p. 252.

70 *Ivi*, p. 291; tr. it. cit., p. 242. Ancora: “Connotato come naturale, evidente, è tanto ovvio che risulta del tutto nascosto. Come quegli oggetti che non troviamo nonostante siano proprio sotto ai nostri occhi” (*ivi*, p. 299; tr. it. cit., 248).

71 *Ibidem*.

72 La non coincidenza grammaticale è indagata in R. Najab-Besbes, *La lexicalisation des pronoms personnels moi/je*, in “L'information grammaticale”, vol. 139, 2013, pp. 18-25.

73 Si apre, qui, la possibilità di articolare, a un livello fondamentale, il discorso intersezionale, di cui Guillaumin è a pieno titolo precorritrice.

74 Come osserva già Fanon: “Una società o è razzista o non lo è. Non esistono gradi diversi di razzismo. Non ha senso dire che un certo paese è razzista, ma che non vi sono linciaggi o campi di sterminio. La verità è che in prospettiva può esserci questo e altro. Sono virtualità che circolano dinamicamente allo stato latente nelle relazioni psico-affettive ed economiche” (F. Fanon, *Razzismo e cultura* (1956), in *Scritti politici. I. Per la rivoluzione africana*, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 53).

75 Cfr. C. Guillaumin, *Les Français sont-ils racistes ? À propos d'une enquête*, cit.

visione del mondo a cui ci si aggrappa quando si è a propria volta oppressi, per sfogarsi in qualche modo (su chi sta peggio, visto che chi detiene il potere ha gli strumenti per difendersi)⁷⁶. Rispetto a quest'ultima situazione è vero piuttosto il contrario: la struttura linguistico-percettiva del razzismo (l'ideologia razzista) presenta a chi è alienato dai processi capitalistici – in quanto membro di un'altra minoranza⁷⁷ – l'obiettivo verso cui orientare la violenza, generata dalla violenza primaria che lo o la opprime⁷⁸. Il senso di questa alienazione sarà qui di seguito più chiaro con l'innesto delle riflessioni freudolacaniane.

Per quanto pervasiva e per quanto ricostruisca a livello micrologico il funzionamento del meccanismo ideologico e la sua relazione con le posizioni di potere, la dimensione linguistica sembra rimanere comunque in certa misura esterna agli individui, cioè coinvolgere la loro intima costituzione identitaria solo in quanto parlanti. Quali sono le ragioni della vigenza vincolante del meccanismo linguistico-percettivo appena analizzato? Il dato di fatto del linguaggio, cioè la teoria della lingua di matrice saussuriana, non è sufficiente, in quanto risposta di “corto respiro” – i processi linguistici anonimi fanno funzionare il razzismo indipendentemente dalla volontà dei parlanti. Non indaga sufficientemente la relazione tra il costituirsi della volontà e della percezione individuali in relazione alla lingua e il formarsi dell'individuo come soggetto sociale. È per rispondere a queste questioni che Guillaumin fa intervenire la psicoanalisi con le proprie categorie e la propria teoria della costituzione dell'individuo o, per meglio dire, degli individui in quanto membri di un gruppo sociale. Non a caso, seppur di passaggio, Guillaumin osserva che l'analisi che sta proponendo nell'*Ideologia razzista* non è linguistica e che “la lingua è ‘sintomo’”⁷⁹ delle manifestazioni ideologiche.

4. La teoria dell'ideologia: la struttura psichica

Si tratta, allora, di svelare “l'organizzazione mentale che è alla base delle manifestazioni materiali”⁸⁰ per arrivare ad articolare compiutamente l’“organizzazione ideologica latente”⁸¹. Il punto di partenza è sempre il linguaggio, che “è il luogo dove sgorga questo inconscio che ci comanda e precede, dove il nostro contributo è dell'ordine della scelta e non dell'invenzione, il convergere di molteplici scelte permettendo di leggere nella maniera più chiara l'imperativo inconscio”⁸².

Lo statuto dell'inconscio è la questione al cuore della teoria guillauminiana dell'ideologia di questo periodo, insieme al ruolo giocato dall'immaginario. Ancora una

76 Esula dall'oggetto di questo lavoro la riflessione sulla violenza che, però, è senz'altro centrale nella riflessione complessiva di Guillaumin sul razzismo.

77 Guillaumin tiene comunque a specificare che “ogni gruppo minoritario può essere maggioritario per un altro [...]. Anche se chiamarlo maggioritario è troppo, dato che il carattere maggioritario che possiede un gruppo minoritario è integrato nel suo statuto di minoranza e non ha più una portata assoluta” (C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 293; tr. it. cit., p. 243).

78 “Come risolvere il problema che pone l'alienazione del *moi* nei ‘pezzi’ di umanità che sono alienati dal meccanismo sociale? Come risolverla altrimenti che proiettando l'alienazione fuori da me stesso?” (ivi, p. 63; tr. it. cit., p. 69).

79 Ivi, p. 194 nota 2; tr. it. cit., p. 170 nota 141.

80 Ivi, p. 127; tr. it. cit., p. 117.

81 Ivi, p. 128; tr. it. cit., p. 118.

82 Ivi, pp. 194-195; tr. it. cit., pp. 170-171.

volta, Barthes è il tramite per l'introduzione del piano psicoanalitico nella sua teorizzazione linguistica dell'ideologia razzista e della trattazione sociologica del fenomeno razzista. In un passo qui fondamentale dei suoi *Elementi di semiologia*, dopo aver osservato che la semiologia ha una indubbia portata sociologica⁸³, Barthes fa intervenire la psicoanalisi e osserva:

il carattere inconscio della lingua in coloro che vi attingono la loro parola, postulato esplicitamente da Saussure, ricompare in una delle posizioni più originali e feconde di Lévi-Strauss, secondo la quale ciò che è *inconscio non sono i contenuti* (*critica degli archetipi di Jung*), *ma le forme, ossia la funzione simbolica*. Tale idea è vicina a quella di Lacan, per il quale il desiderio stesso è articolato come un *sistema di significazioni*, ciò che induce o dovrà indurre a descrivere in modo nuovo l'*immaginario collettivo*, non attraverso i suoi "temi", come si è fatto finora, ma attraverso le sue forme e le sue funzioni, o, per esprimerci in modo più chiaro anche se più sommario: attraverso i suoi significanti più che attraverso i suoi significati.⁸⁴

Quel che suggerisce qui Barthes è che, pur da differenti prospettive, le discipline della linguistica, dell'antropologia e della psicoanalisi hanno ugualmente trattato di uno stesso oggetto scientifico, ovverosia dell'inconscio, da intendersi come un "qualcosa" che ha portata generale all'interno di una determinata totalità sociale.

Una delimitazione più precisa del campo dell'inconscio è fornita dall'apprezzamento che, con Barthes, Guillaumin esprime nei confronti dell'antropologia. Pur limitandosi ad alcune considerazioni sparse, le riconosce sempre l'aver svolto l'importante funzione di determinare empiricamente, materialmente, i limiti all'interno dei quali opera il meccanismo ideologico. Così, la si trova a osservare che

[è] forse uno dei più importanti contributi dell'etnologia al suo nascere l'aver trascurato le differenze particolari, tanto era incalzata dalla necessità di descrivere rapidamente quel che stava morendo e dai propri pregiudizi razzisti di globalizzazione. Ha così posto le basi per considerare una società come una *unità di funzionamento e una unità a livello simbolico senza fare appello ai legami di coesione artificiali* inventati dal XIX secolo, cioè alla "mentalità", all'"anima", all'"inconscio collettivo", allo "spirito dei popoli", rinvenendo così la situazione oggettiva comune propria ai differenti gruppi esistenti nello sviluppo sociale dato.⁸⁵

Senza fare affidamento a categorie dallo statuto teorico incerto, l'antropologia consente di affermare a ragion veduta che l'unità base non è il singolo ma la comunità sociale storicamente determinatasi che è anche l'ambito nel quale vivono lingua e parola – che dunque la sociologia può analizzare in quanto concreto materiale della storia e non costruito artificiale e arbitrario di una disciplina. È in questo spazio circoscritto che opera e va analizzato l'inconscio.

Dalle considerazioni fin qui svolte derivano alcune precisazioni immediate su cosa non sia l'inconscio per Guillaumin. Per un verso, l'inconscio non è una parte della psiche dell'individuo nascosta dietro il preconcio e la coscienza, non è nemmeno l'insieme di

83 Cfr. R. Barthes, *Elementi di semiologia*, cit., pp. 25-26.

84 Ivi, pp. 26-27 (corsivi nostri).

85 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., pp. 192-193; tr. it. cit., pp. 168-169 (corsivo nostro).

figure archetipiche⁸⁶ che abitano gli individui, una “struttura universale”⁸⁷ e neppure una sorta di sostanzializzazione delle pulsioni. Per un altro, l’inconscio non è il non-ancora, il prima della coscienza, l’oscuro da rischiarare⁸⁸ in una “vertigine romantica”⁸⁹ o in un’impresa di stampo illuminista.

Che cos’è allora l’inconscio? L’inconscio – dice Guillaumin – è quella dimensione presente nell’assenza, che parla senza parola, interpolata nei vuoti del linguaggio; che è tanto reale quanto la coscienza e come quest’ultima agisce⁹⁰: “il discorso è un perenne campo di verità. Freud ha mostrato che non possiamo nascondere nulla e che è sufficiente saper ascoltare le nostre parole e i loro vuoti”⁹¹. È così che fa sua l’indicazione di Barthes e la lezione lacaniana a cui egli indirizza, che a sua volta si impegna in un particolare ritorno a Freud. Allora, l’inconscio è aggettivo piuttosto che sostantivo. Se Barthes afferma, nel lungo passo sopra riportato, che a essere inconscia è la funzione svolta dalla relazione simbolica, Guillaumin conferma questa posizione sostenendo che inconsci sono “gli schemi della relazione a ciò che è socialmente designato come differente”⁹². Quel che richiama con questa affermazione è sì il terzo ingranaggio chiave del meccanismo del linguaggio su cui ci siamo soffermati nel precedente paragrafo, quello della relazione simbolica, ma lo è in quanto vi si esprime il secondo ingranaggio, quello del processo di significazione che nel *symbolon*/segno tiene assieme il significante/*je* al significato/*(moi)-tu-egli-ella*. Dunque, per comprendere come funzioni per Guillaumin la dimensione inconscia dobbiamo tornare a quelle due espressioni del secondo ingranaggio chiave, leggendole ora con le lenti della psicoanalisi.

In base alla formulazione lacaniana dell’epoca, l’inconscio è il “discorso dell’Altro”⁹³ ed è “strutturato come un linguaggio”⁹⁴. L’Altro è dunque il significante del processo di significazione. Barthes osserva, al riguardo:

S/s Lacan [...] utilizza un grafismo spazializzato che si distingue però dalla rappresentazione saussuriana [*Sn/St*] su due punti: 1) il significante (S) è globale, costituito da una catena a vari livelli (catena metaforica): significante e significato si trovano in un rapporto fluttuante e non “coincidono” se non per certi punti d’ancoraggio; 2) la sbarretta di separazione fra il significante (S) e il significato (s) ha un valore proprio (che evidentemente non aveva in Saussure): essa rappresenta la rimozione del significato.⁹⁵

86 Cfr. *ivi*, p. 128; tr. it. cit., p. 118.

87 *Ibidem*.

88 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003, p. 25.

89 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 166; tr. it. cit., p. 147.

90 “Assenza o maschera dell’altro, innocenza dell’io non sono pesi morti in una società statica; questi atti inconsci sono creatori di strutture. Freud diceva, riguardo alle condotte individuali: ‘l’atto inconscio ha un’intensa influenza plastica sui processi somatici quale non viene mai raggiunta dall’atto cosciente’” (C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., pp. 63-65; tr. it. cit., pp. 70-71. La citazione di Freud si trova in S. Freud, *L'inconscio*, in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 71 nota 4).

91 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 189; tr. it. cit., p. 166.

92 *Ivi*, p. 128; tr. it. cit., p. 118. Dice Lacan: “L’inconscio è la somma degli effetti della parola su un soggetto, a quel livello in cui il soggetto si costituisce dagli effetti del significante” (J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 124).

93 A. Di Caccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell’inconscio*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 60.

94 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 21.

95 R. Barthes, *Elementi di semiologia*, cit., p. 45.

Barthes sintetizza così i due punti evidenziati da Laplanche e Leclaire, che d'altra parte egli stesso cita⁹⁶. Il significante "S" non si lega mai necessariamente a un significato "s" specifico. La relazione è fluida e il blocco in una determinata configurazione è effetto esterno e temporaneo. Inoltre, S stesso non rimane fisso: per via metaforica è rimpiazzato da un nuovo significante "S'", che diventa il significante di S, spostando quest'ultimo nella posizione del significato⁹⁷. Il processo è raffigurato dalla formula: s'/S , che prende espressione completa: $s'/S \times S/S \rightarrow s'/S$ secondo la regola algebrica lacaniana. Qui "S'" è il nuovo significante del significato "s" e "S" si trasforma in significato latente $S'/s : S/S$. In altri termini, il rapporto tra la società razzista, cioè il gruppo razzizzante, e il gruppo razzizzato passa per il riferimento a un "s", il significato, che si costruisce tramite il riferimento a un Altro "fisso e immaginario" esterno – il *Je* immaginario richiamato da Guillaumin, come vedremo qui di seguito – mentre l'alterità concreta, S, viene rimossa e obliterata.

Ora, questa complicazione dell'analisi psicoanalitica che ha tutta una serie di addentellati e significati teorici, interessa a Barthes e soprattutto a Guillaumin, che lo segue, nella misura in cui, mostrando in che senso la struttura linguistica ha a che fare con l'inconscio, giustifica e spiega una serie di altre questioni. Anzitutto, spiega in che senso l'inconscio, cioè i processi inconsci, è, per così dire, transindividuale⁹⁸ e, contemporaneamente, storico – dato che il linguaggio è già lì, nella sua dimensione storico-sociale. Poi, spiega come l'inconscio si strutturi a partire dall'alterità, cioè a partire dalla produzione stessa dell'alterità affinché si possa costituire l'egoità – ma sempre nella forma dell'unità rinviata, mai raggiunta, tra *je* e *moi*.

L'altro non sembra avere uno statuto reale bensì una esistenza puramente interna a colui che lo guarda o lo massacra. In una simile condizione qualsiasi tentativo antirazzista, per quanto sincero, viene reinvestito nel sistema razzista: modificare le caratteristiche dell'altro non è come sostituire uno statuto immaginario con quello reale. La morale non basta in una situazione in cui il venire alla coscienza è problematico e la rimozione gioca un ruolo chiave.⁹⁹

Infine, spiega perché il significante non si fissi necessariamente a un significato bensì, tramite la catena metaforica dei significanti, possa scivolare verso altri significati, che sono incarnati dai significanti precedenti. È questa la regola che, all'altezza di que-

96 Cfr. J. Laplanche, S. Leclaire, *L'Inconscient. Une étude psychanalytique*, in "Les Temps Modernes", vol. 183, 1961, pp. 110-111. Barthes non fa riferimento alla polemica tra Lacan e Laplanche-Leclaire che si accende subito dopo l'esposizione di questo testo, poi trasformato in articolo, che i due psicoanalisti espongono al convegno di Bonneval nel 1960. D'altra parte, per il "grande pubblico" la differenza tra i tre emerge solo con la pubblicazione degli *Écrits* lacaniani, che è del 1966. Cfr. S. Pippa, *Althusser senza Lacan. Prospettive a partire dalle "Due conferenze"*, in "Scienza&filosofia", n. 20, 2018, pp. 304-315.

97 Cfr. J. Laplanche, S. Leclaire, *op. cit.*, p. 113.

98 A riguardo della lettura transindividuale dell'inconscio freudiano, si veda il capitolo *Freud e le "Massenbildungen": identificazione e istituzione*, in É. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 57-70. L'interpretazione lì proposta e, in particolare, le pp. 69-70 mostrano bene la ragione dell'uso che Guillaumin fa dell'antropologia per superare l'impasse freudiana nel definire la totalità sociale a cui fare riferimento. Si veda anche Id., *Freud e Kelsen. L'invenzione del super-io*, in "Quaderni Materialisti", n. 10, 2011, pp. 57-92.

99 Ivi, pp. 73-74 nota 2; tr. it. cit., p. 78.

sta fase della propria riflessione, Guillaumin “universalizza” associando l’ideologia allo scenario¹⁰⁰ e dichiarando che “il fenomeno dell’alterità si legge attraverso sistemi ideologici differenti”¹⁰¹. In altri termini, la relazione linguistica all’alterità si costituisce storicamente in certe forme e in relazione a certi segni che possono non significare più nulla, a un certo punto, o, all’opposto, diventare dirimenti e vincolanti a partire da una determinata congiuntura, perché la fissazione della relazione è solo temporanea e può scivolare verso altre espressioni nella misura in cui diventano rispondenti alle necessità produttivo-riproduttive materiali della società. La relazione razzista è, in tal senso, l’elemento stesso a cui la formazione sociale – le società occidentali – rimane costitutivamente legata in quanto fondamentale per la sua stessa esistenza identitaria. La separazione tra l’Ego e l’Altro esiste effettivamente – sostiene Guillaumin – ma in quanto forma precipua, anche se in un certo senso trans-storica, usata dalle società occidentali per separare sé dagli altri e, al proprio interno, gli altri da sé dal “vero” sé.

È nella relazione tra i poli pronominali (*je-moi*, tu, egli, ella), in cui slitta in continuazione la corrispondenza, e proprio alla radice di questo slittamento che si situa il terzo polo del *Je* immaginario. A fondamento dei rapporti pronominali vi è dunque una relazione ternaria:

ogni membro della maggioranza e ogni membro della minoranza si definiscono nell’insieme sociale in relazione all’Io [*Je*] immaginario, il primo per contiguità e il secondo per opposizione. Nessuno si confonde con questo Io [*Je*] immaginario pur dovendo tutti passare da lui per occupare il posto che spetta loro.¹⁰²

Il *Je* immaginario fa riferimento all’immaginario come “specificata struttura di una lingua determinata, cioè dotata di un senso che deriva dalle implicazioni proprie di una società”¹⁰³. In Guillaumin, proprio a partire dal ruolo giocato dal “*Je* immaginario”, l’immaginario¹⁰⁴ si conferma il modo in cui il razzizzante si rapporta al razzizzato: è l’insieme degli “schemi inconsci della relazione a ciò che è socialmente designato come

100 Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 65; tr. it. cit., p. 71.

101 *Ibidem*.

102 Ivi, p. 299; tr. it. cit., p. 248.

103 Ivi, p. 128; tr. it. cit., p. 118.

104 Guillaumin rimanda in bibliografia a *Le cinéma ou l'homme imaginaire. Essai d'anthropologie sociologique*, di Edgar Morin (1956). Nelle pagine introduttive si trova una formulazione in cui si trova una costruzione concettuale analoga a quella proposta da Guillaumin: “In un senso, tutto fa perno sull’immagine, perché l’immagine non è solo il punto d’incontro tra reale e immaginario ma è l’atto costitutivo radicale e simultaneo del reale e dell’immaginario. A questo punto si può concepire il carattere paradossale dell’immagine-riflesso o ‘doppio’, che da una parte esprime un potenziale di oggettivazione (distinguendo e isolando gli ‘oggetti’, permettendo il distacco e la presa di distanza) e contemporaneamente, dall’altra, esprime un potenziale di soggettivazione (la virtù trasfigurante del doppio, il ‘fascino’ dell’immagine, la fotogenia...). Bisogna quindi arrivare a concepire non solo la distinzione ma anche la confusione tra reale e immaginario; non solo la loro opposizione e concorrenza, ma anche la loro unità complessa e complementarietà. Bisogna concepire le comunicazioni, trasformazioni e permutazione tra reale → immaginario” (E. Morin, *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociologica*, Raffaello Cortina, Milano 2016, p. 7). In questo caso, ancor più che per Foucault, si tratta in realtà solo di un rinvio per assonanza e non per adesione a quanto Morin espliciti. Infatti, la posizione teorica di quest’ultimo è che l’immaginario e il simbolico non si distinguono e, ancor più radicalmente, che l’immaginario pervade un reale che, si potrebbe dire, è onirizzato. Cfr. F. Casetti, *Edgar Morin et le cinéma*, in “Revue européenne des sciences sociales”, vol. 25, n. 75, 1987, pp. 217-224; V. Grassi, *Più reale*

differente"¹⁰⁵. E l'organizzazione percettiva, che crede di riconoscere dei segni naturali incontrovertibili, ne "è lo stato cristallizzato"¹⁰⁶. L'atto percettivo mobilita "credenze latenti"¹⁰⁷ che fanno parte di un immaginario comune che è attivato e condiviso inconsciamente attraverso il linguaggio¹⁰⁸ e che aiuta alla costituzione del *je* nella differenza al tu, egli, ella; differenza che però, lo ripetiamo, ha come "residuo" il fatto che *je* e *moi* sono reciprocamente sfasati – riformulazione implicita del soggetto barrato (\$) lacaniano. Da qui le forme "patologiche" – per Guillaumin in senso storico e sociale, non psicologico e individuale – che emergono nelle relazioni sociali. Sia l'io che l'altro sono condizionati dal meccanismo ideologico (storicamente determinato), che li serra in una dipendenza distorta reciproca, per la costituzione di sé come soggetti sociali. Questo apre il campo al tema del riconoscimento, a cui possiamo solo accennare qui, che si articola in Guillaumin attraverso la quadrangolazione Hegel-Lacan-Sartre-Fanon. Com'è chiaro, la posizione non è simmetrica: il soggetto barrato (\$) maggioritario si costituisce a spese del razzizzato, che rimane fantasmatico, comparendo solo tramite la sua maschera o come vuoto/*béance*¹⁰⁹. L'Ego maggioritario si ricompone a spese della minoranza, mentre il razzizzato non si ricompone: "Solo la sua maschera appare a volte sulla scena là dove è il suo posto, che è quello dell'assenza. Non esiste: è oggetto dell'oppressione concreta ricoperta dal silenzio e, al contempo, oggetto di manipolazione ideologica"¹¹⁰.

In questi passaggi, Guillaumin sembra anche tornare a riflettere su quel che scrive Foucault, per prendere nuovamente le distanze da lui mentre ne ripete alcuni tratti. Quel che quest'ultimo attribuiva alla società moderna, cioè la relazione sé-altro con la riappropriazione dell'altro nel sé, Guillaumin lo attribuisce all'ideologia razzista di cui si fanno portatrici le società occidentali che sono riconducibili all'uomo, bianco, adulto, cristiano, borghese, mentalmente sano e moralmente integerrimo (almeno all'apparenza)¹¹¹. Con l'ulteriore differenza che lo scopo dell'ideologia razzista è ricondurre l'altro al sé nella forma peculiare e perversa dello svuotamento della figura dell'altro, che non viene incluso, bensì negato nella sua alterità e possibilità d'esistenza autonoma per comparire sulla scena sociale come emanazione della maggioranza, meglio ancora: proiezione dell'immaginario della maggioranza. In definitiva, dunque, la tendenza dell'Occidente non è alla riunificazione, bensì alla conservazione della diade nel cuore della propria costituzione egologica.

Allora, per riprendere un tema che avevamo lasciato in sospeso, l'alienazione a cui pensa Guillaumin è ben diversa rispetto a quella umanistico-feuerbachiana a cui fa riferimento il giovane Marx e di cui Foucault accusa tutto il marxismo. L'alienazione

della realtà. *Dialogo sull'immaginario con Edgar Morin*, in "Im@go. A Journal of the Social Imaginary", vol. 5, n. 8, 2016, pp. 28-37.

105 C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 128; tr. it. cit., p. 118. Si veda anche la formulazione a p. 72; tr. it. cit., p. 77.

106 Ivi, p. 128; tr. it. cit., p. 118.

107 Ivi, p. 69; tr. it. cit., p. 74.

108 Cfr. il passo citato corrispondente alla nota 57 qui sopra.

109 "L'inesistenza dell'altro reale, barrato dalla sua maschera (per esempio, il caso dell'antisemitismo) o dalla sua assenza (il caso della colonizzazione), è uno dei fondamenti della condotta razzista. L'abisso della sua assenza è riempito dalle produzioni immaginarie della maggioranza. [...] Il razzismo è un *mondo del fantasma* e obbedisce alle leggi che regolano quest'ultimo" (ivi, pp. 64-65; tr. it. cit., p. 71).

110 Ivi, p. 63; tr. it. cit., p. 70.

111 Cfr. ivi, p. 294; tr. it. cit., p. 245.

fondamentale è quella della “priorità del significante sul soggetto”¹¹², cioè il fatto che “la condizione del soggetto dipende da ciò che si svolge nell’Altro”¹¹³ – il soggetto barrato (\$). Ciò vale per la soggettività dominante e per quella dominata. Infatti, questa condizione di atroce dimidiazione non risparmia i soggetti della maggioranza dalla condizione di essere a loro volta separati da sé a causa del meccanismo ideologico in atto¹¹⁴. Il che non toglie, però, che la relazione di oppressione sia l’effetto chiave da combattere¹¹⁵. Poiché per la soggettività dominata il fenomeno ha carattere radicale: è alienata perché è prodotta dalla maggioranza *in quanto* gruppo omogeneo minoritario; non può costitutivamente esistere per sé.

Il minoritario è, a uno stesso tempo, l’incarnazione della proiezione della maggioranza e la risposta all’immaginario maggioritario, che pretende essere il mediatore del compimento umano. È al contempo se stesso e il maggioritario, che oggettivamente non può essere. Se è senz’altro la realtà concreta, cioè il legame oggettivo di potere, a fare il minoritario, bisogna cercare il mediatore immaginario dalla parte della maggioranza.¹¹⁶

5. Tensioni teoriche nella riflessione sull’ideologia razzista

Riprendiamo sinteticamente il modello di ideologia che elabora Guillaumin. L’ideologia è quell’insieme di meccanismi e processi che regolano l’organizzazione interna dei rapporti tra i membri di una formazione sociale, definita in termini storici, culturali, economici e politici, distinguendoli in gruppi che ne fanno dei soggetti dalle caratteristiche determinate. Tali meccanismi e processi sono inconsci per i soggetti stessi – però rilevabili da un’analisi critica delle manifestazioni sociali – e questa caratteristica corrisponde al fatto che hanno la funzione di costituire i singoli individui nella loro relazione reciproca in rapporti diseguali e gerarchizzati sotto la veste di rapporti naturali. Questi rapporti, poi, si reiterano attraverso un immaginario e una percezione che, confermando di continuo i pregiudizi – storicamente definiti – immergono l’individuo nella realtà ideologica come fosse l’unica possibile. Il linguaggio dà corpo, conferma continuamente e rinforza tale ambiente ideologico come unico mondo reale e possibile.

Posta in questi termini, la teoria dell’ideologia guillauminiana non è volontarista, cioè l’ideologia è il prodotto di condizioni socio-storico-economiche determinate. È il prodotto dell’incontro tra l’involontaria corrispondenza degli individui alla realtà materiale socialmente determinata in cui vivono e la formulazione consapevole di determinate concezioni utili alla lotta tra le classi – che il fondamentale riferimento a Marx pone come presupposto politico del discorso.

In questa teoria, ci sembra rimangano aperte delle questioni, che dipendono anche dal modo in cui Guillaumin fa giocare i pensieri filosofici a cui si richiama. Anzitutto, Guillaumin utilizza il concetto di “ideologia” in maniera non sempre coerente con l’e-

112 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 222.

113 Ivi, p. 545.

114 “Alienazione del ‘moi’ infatti: poiché l’unità umana è diventata il fondamento dei valori, allora qualsiasi alienazione di una parte dell’umanità aliena tutto l’insieme” (C. Guillaumin, *L’idéologie raciste*, cit., p. 63 nota 1; tr. it. cit., p. 69 nota 60).

115 “Dobbiamo tentare di pensare la sovrastruttura, il senso del rapporto concreto dell’oppressione alla fonte del potere” (ivi, p. 301; tr. it. cit., p. 250).

116 *Ibidem*.

laborazione che presenta. Così, le sfugge di dire che l'ideologia è introdotta dalle caratteristiche economico-imperialiste proprie alla modernità matura dei Paesi occidentali¹¹⁷ al fine di soddisfare le sue necessità. Oppure, le capita di usare il termine secondo il suo significato più generico di insieme di idee e di visione del mondo (ideologia capitalista, ideologia marxista...) ¹¹⁸. Ancora, quando utilizza la metafora teatrale e definisce l'ideologia uno scenario che può cambiare ma davanti al quale si rappresenta sempre la scena del rapporto all'alterità¹¹⁹, Guillaumin sembra cadere in una concezione che fa dell'ideologia qualcosa che dall'esterno ricopre un problema relazionale più essenziale e nascosto, che è quello del rapporto all'Altro.

Proprio quest'ultimo aspetto fa emergere una certa difficoltà nel maneggiare in termini pienamente storici i concetti, e soprattutto la prospettiva, psicoanalitici. Pur avendo sin da subito eliminato la dimensione ontogenetica dal proprio punto di vista teorico e sviluppato il discorso in termini non filogenetici, cionondimeno emerge qui e lì nella trattazione di Guillaumin il dubbio che stia pensando a una certa trans-storicità delle relazioni pronominali e dell'"eterno" conflitto con l'Altro¹²⁰. Essa può essere probabilmente considerata un'eredità del tono strutturalista presente tanto in Lévi-Strauss come in Lacan e in Barthes¹²¹. Se gli individui razzizzanti e quelli razzizzati (gli altri, gli alieni) sono legati assieme nella significazione secondo una relazione conflittuale trans-storica e se la lingua ha carattere di obbligazione, come uscire da questi vincoli? E, soprattutto, da quale "fuori" se ne può produrre uno sguardo critico e rinnovatore? Esiste un fuori? Si tratta di domande urgenti e spinose¹²², che rinviano al tema, che esula dal nostro oggetto di discussione, del rapporto di Guillaumin con la teoria della violenza rigeneratrice proposta da Fanon.

Il presentare il conflitto con l'altro come fenomeno trans-storico, per quanto contestualizzato socio-storicamente, potrebbe essere considerato un residuo, un impensato teorico, di quanto elaborato da Foucault. In tal caso, il richiamo a Foucault sarebbe effettivamente più condizionante di quel che la stessa Guillaumin pensi e porta con sé un rischio di astrazione dalla dimensione materiale che contraddice, in certa misura, il rilevante contributo che la sua analisi apporta alla riflessione sulla produttività dell'ideologia e sul razzismo come fatto sociale complesso. Ciò sembra anche dipendere dalla scelta del piano sociologico – invece che di quello teorico/(epistemologico)-politico – della ricerca su cui decide di muoversi Guillaumin. Tale piano ha "naturale" tendenza a rimanere sul livello dell'espressione formale, per quanto la stessa Guillaumin si riferisca alla cultura materiale dei quotidiani e delle esternazioni pubbliche e non a quella "più alta" – e, quindi, distante dalle dinamiche dei rapporti sociali materiali – su cui si concentra Foucault¹²³. Si potrebbe dire che, pur facendo sua la tripartizione dei sistemi

117 Ivi, p. 46; tr. it. cit., p. 55.

118 Cfr. nota 44 *supra*.

119 Cfr. citazione corrispondente alla nota 101 *supra*.

120 Cfr. C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, cit., p. 65; tr. it. cit., p. 71.

121 Si veda, per esempio, il richiamo alla "nozione di carattere di obbligazione della lingua" (ivi, p. 194; tr. it. cit., p. 170).

122 Non a caso la stessa Guillaumin osserva che "non si può distruggere in pochi decenni un sistema percettivo e assiologico che ha retto il pensiero di una data cultura per più di un secolo" (ivi, p. 84; tr. it. cit., p. 85).

123 Questo è il principale aspetto della propria riflessione che, in maniera più o meno inconsapevole, Guillaumin modificherà nel passaggio alla questione del sessismo e, più in generale, delle tematiche femministe. Cfr. D. Contadini, *El aporte del feminismo "althusseriano" de Colette*

semiologici proposta da Barthes – “il piano della materia, quello della lingua e quello dell’uso”¹²⁴ –, Guillaumin privilegi qui il piano della lingua e quello dell’uso mentre lasci, per così dire, dietro le quinte il piano della materia: nel trattare della razza e del razzismo il corpo arretra dietro o, per meglio dire, è rappresentato dai simboli, i segni, i marchi che lo determinano. Ciò corrisponde al modo in cui la stessa questione dell’ideologia è trattata. Guillaumin spiega come avviene la sua reiterazione sociale (segno-categorie-linguaggio) e perché essa esiste (rapporto *je-Je* immaginario-Altro attraverso la catena dei significanti e la rimozione), ma non affronta il piano dell’iscrizione corporea, del farsi soggetto degli individui – non a caso le singolarità spariscono nel gruppo maggioritario razzizzante e sono lette solo secondo il rapporto simbolico per quel che riguarda i razzizzati e il loro gruppo. Riteniamo che, al contrario, nel trattare del sesso, e soprattutto del sessaggio, sarà la presenza concreta del corpo, il problema della sua costruzione sociale e il suo protagonismo politico a rilevare e quindi l’argomentazione, anche intorno all’ideologia dovrà affrontare la questione qui lasciata in sospeso, liberandosi di ogni sfumatura astratta e trans-storica.

Guillaumin contra los resurgentes nacionalismos racistas, in corso di pubblicazione negli Atti del “V Coloquio Internacional Louis Althusser. Contra la melancolía política: pensamiento e imaginación desde América Latina”, Universidad Mayor de San Andres; La Paz, Bolivia, 14, 15, 16 y 17 de Mayo de 2024.

124 R. Barthes, *Elementi di semiologia*, cit., p. 33.

RECENSIONI

CONTRADDIZIONE SI DICE IN MOLTI MODI RIFLESSIONI A PARTIRE DA *ARISTOTELE*, *MARX*, *LA CONTRADDIZIONE* DI CARLO NATALI¹

SEBASTIANO TACCOLA

1. Il volume di Carlo Natali *Aristotele, Marx, la contraddizione* è una raccolta di cinque saggi pubblicati in rivista tra il 1976 e il 1981. Come spiegato dall'autore nella *Premessa*, il nucleo tematico di questi saggi, esplicitato dal titolo del testo, è inquadrabile all'interno delle attività di un gruppo di ricerca organizzato e stimolato da Enrico Berti all'Università di Padova intorno alla metà degli anni Settanta. Il tema era quello del concetto di "contraddizione" nella storia della filosofia, a partire dagli studi condotti da Berti sul principio di non-contraddizione in Aristotele. Erano anni in cui il tema della contraddizione, che trovava in Aristotele la prima e fondamentale trattazione esplicita nella storia della filosofia occidentale, era al centro di una discussione allargata, che in Italia vedeva risonanze produttive tra gli studiosi di Hegel e Marx. A partire quanto meno dalla fine degli anni Sessanta, questi autori erano al centro di un vero e proprio processo di riscoperta orientato secondo coordinate ermeneutiche innovative, tese ad abbandonare il canone idealistico e storicistico che ne aveva condizionato la ricezione in Italia. Si trattava, in altre parole, di adottare una prospettiva sperimentale, la quale, distante da ogni forma di ortodossia o dalla vulgata della tradizione, fosse in grado di rileggere Hegel e Marx mettendoli all'altezza delle questioni del presente. Il che significava lavorare a un'interpretazione basata su una lettura: a) non viziata da pregiudizi e "immanente" dell'autore in questione (di Hegel secondo Hegel, di Marx secondo Marx); b) filologicamente aggiornata; c) focalizzata sugli aspetti logico-teorici e capace di far entrare questi autori, a buon diritto, nel ricco dibattito epistemologico sviluppatosi nel corso degli anni Sessanta².

Ecco, questi saggi di Natali rientrano in questa cornice generale. E, da questo punto di vista, possono produrre in chi li legga oggi un (positivo) senso di straniamento. Essi sono (sia detto nel senso più alto del termine) testimonianza di una fase del dibattito filosofico, in cui epistemologia, storia della filosofia e politica si intrecciavano virtuosamente sotto il segno dell'acribia filologica, senza identificarsi immediatamente o schiacciarsi supine l'una sull'altra sotto la pressione dell'ideologia.

1 Petite Plaisance, Pistoia 2024, 256 pp.

2 Per quel che riguarda Hegel, si vedano almeno gli studi di: Arturo Massolo, Biagio De Giovanni, Remo Bodei, Franco Chiereghin. Per quel che riguarda Marx, invece: Galvano Della Volpe, Lucio Colletti, Claudio Napoleoni, Rodolfo Banfi, Cesare Luporini, Lorenzo Calabi, Alessandro Mazzone, Guido Carandini, Gianfranco La Grassa.

2. Proverò adesso a fare una panoramica, generale ma spero non generica, dei contenuti del volume.

Nel primo saggio intitolato *Aristotele in Marx (1837-1846)*, Natali esamina la presenza e la funzione giocata da Aristotele negli anni giovanili di Marx. Come noto, questi anni trovarono il loro approdo nella dissertazione dottorale del 1841 dedicata alla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*, ma sin dal suo arrivo a Berlino (nel 1836) Marx combinò lo studio della filosofia hegeliana, la cui lettura era da lui condotta sotto l'influenza delle figure più importanti della cosiddetta "sinistra hegeliana", con lo studio dei classici della filosofia antica (è del 1837, ad esempio, lo studio, con traduzione parziale, della *Retorica* di Aristotele). Nell'esaminare il confronto di Marx con i classici della filosofia antica, Natali porta la nostra attenzione sui *Manoscritti del 1839*, dedicati in particolar modo a un confronto serrato tra Platone e Aristotele. Si tratta di note interessanti per i fini di una discussione che lega ontologia ed epistemologia. E, da questo punto di vista, possono risultare più interessanti della tesi dottorale. Se quest'ultima, infatti, è inquadrata in quella cornice *geschichtsphilosophische* tanto in voga nel post-hegelismo, gli appunti di questi *Manoscritti*, invece, paiono avere una maggiore profondità speculativa, giacché ritrovano nello snodo Platone-Aristotele un momento fondamentale, figurale e paradigmatico, del rapporto tra pensiero e realtà. Qui non solo Marx sembra condividere appieno la critica di indebita scissione ontologica della realtà rivolta da Aristotele a Platone, ma la fa propria e la attualizza rivolgendola ai Giovani hegeliani: questi ultimi, esattamente come Platone, elaborano un'ontologia puramente spirituale (non materialistica), che finisce per avere un ruolo normativo e teleologico nei confronti della realtà empirica. A questa filosofia del dover-essere, Marx sembra contrapporre il modello aristotelico di un'ontologia pluralista, articolata su più livelli di astrazione, e dunque in grado di fondare un'epistemologia della scoperta impermeabile al rischio della tautologia.

Si tratta di un'ontologia che, secondo Natali, persiste al di là del progressivo venire meno di uno studio di prima mano di Aristotele (che sarà ripreso solo nel 1857) e che lascia un segno profondo nella formazione di Marx, tanto da ricomparire non solo nella critica alla filosofia del diritto di Hegel del 1843, ma anche nella più tarda *Einleitung* del 1857 (una sorta di "discorso sul metodo" della critica dell'economia politica).

E proprio dai *Grundrisse* prende le mosse il secondo saggio della raccolta, intitolato *Marx lettore della "Politica" e dell'"Etica Nicomachea" (1857-1867)*. Qui ci muoviamo all'interno del dominio della critica dell'economia politica, il grande (e incompiuto) progetto scientifico su cui Marx lavorò continuativamente dal 1857 alla sua morte. Nel corso della stesura e dell'elaborazione di questo progetto Marx tornò spesso a rivolgersi alle fonti antiche. In questo saggio, caratterizzato da grande acume filologico, Natali prende in esame l'uso marxiano di Aristotele negli anni che vanno dalla stesura dei *Grundrisse* alla pubblicazione della prima edizione del primo libro del *Capitale*. In Marx è presente un certo citazionismo di Aristotele: perché? Non si tratta, nota Natali, di un citazionismo fine a sé stesso – l'uso che Marx fa di Aristotele non è strumentale, ma teoricamente rilevante. In Aristotele, Marx ritrova: a) una fonte storica, che gli permette di sviluppare considerazioni storiograficamente interessanti sulla natura sociale dell'essere umano, la divisione del lavoro, la schiavitù e la comunità antica; b) un'analisi dello scambio e dell'oggettivazione sociale del denaro.

Se il primo elemento è ben presente soprattutto nei *Grundrisse*, il secondo è maggiormente sviluppato nei manoscritti e nei testi editi successivi (*Urtext*, *Per la critica*

dell'economia politica, *Il capitale*). In questi lavori Marx appare convinto che l'analisi del denaro e dello scambio svolta dagli antichi, e in particolare da Aristotele, contenga una prospettiva logico-speculativa molto più ricca rispetto a quella naturalizzante adottata dagli economisti politici moderni.

Con grande acume filologico, Natali fa notare che la ricezione marxiana di Aristotele in questi anni è discontinua: a una consultazione di prima mano del testo greco del primo libro della *Politica* e del quinto dell'*Etica Nicomachea* si accompagna un confronto di seconda mano dipendente da fonti pesantemente influenzate dal retaggio di un certo hegelismo di maniera (nello specifico: la traduzione di Stahr della *Politica* e il saggio sulla filosofia di Aristotele di Biese).

È nota la pagina del *Capitale*, in cui Marx, dopo aver lodato il grande acume di Aristotele per aver decodificato nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* il problema della commensurabilità di beni qualitativamente eterogenei, nota la sua incapacità di dare una risposta adeguata; un'incapacità tutta dovuta ai limiti storici della società in cui è vissuto Aristotele.

Questa considerazione marxiana ha dato origine a un dibattito relativo al rapporto tra Aristotele e la teoria economica, nel quale si sono delineate delle posizioni che, però, secondo Natali sono viziate da un presupposto errato, che agisce anche nell'interpretazione marxiana: il fatto che Aristotele nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* stia parlando dello scambio in una prospettiva economica nel senso moderno del termine. In realtà, secondo Natali, la prospettiva aristotelica è orientata in una direzione etica: "Aristotele pone il denaro come *mésos*, giusto mezzo, tra pretese opposte" (p. 96).

La lettura marxiana di Aristotele, nota Natali, è tutta giocata su una duplicità di fondo: da un lato Marx riconosce il genio di Aristotele, dall'altro ne evidenzia dei limiti di ideologicità. In questo senso, secondo Natali, il trattamento che Marx riserva ad Aristotele non è molto diverso da quello che egli riserva ad Adam Smith: sotto la scorza dura dell'ideologia, si nasconde un nocciolo scientifico che trascende la consapevolezza dell'autore.

I saggi centrali del volume – *L'uso del termine "contraddizione" nel I libro del "Capitale"* e *L'uso del termine "opposizione" nel I libro del "Capitale"* – ci portano nel nucleo tematico principale del volume. Già a partire dai primi anni Sessanta tra i marxisti italiani si era avviato un dibattito sulla realtà oggettiva della contraddizione in Marx. Si erano delineati sostanzialmente due fronti: da un lato, l'approccio storicista che ritrovava in Marx la lezione hegeliana della contraddizione come motore oggettivo del reale; dall'altro lato, la posizione afferente alla scuola dell'avolpiana (che sarebbe poi stata sviluppata appieno da Lucio Colletti nel corso degli anni Settanta), per cui Marx avrebbe considerato la realtà esclusivamente soggettiva della contraddizione, ma per quel che riguarda l'oggettività egli si sarebbe distaccato da Hegel e, in linea con l'insegnamento di Aristotele e, in particolare, di Kant, avrebbe sostenuto lo statuto di realtà solamente alla figura logica dell'opposizione (la realtà, sosteneva Colletti, ontologicamente, rifiuta la contraddizione, ma è ricca di opposizioni). Il dibattito si arenò presto in una sorta di dialogo tra sordi: prevaleva la volontà di elaborare una lettura sistematica totale della critica dell'economia politica di Marx e di individuare una sola figura logica (*aut* contraddizione *aut* opposizione) quale unico motore della sua esposizione scientifica. In questa cornice proliferarono approcci ermeneutici totalizzanti, che spesso forzarono la stessa lettera di Marx, rischiando di trascurarne le discontinuità interne.

Il principale merito di questi studi di Natali è proprio quello di evitare l'ipostatizzazione di una interpretazione totale e univoca del *Capitale* di Marx. In Marx incontriamo diverse configurazioni e accezioni della contraddizione e dell'opposizione. Natali cerca di metterle a fuoco e di enuclearne la funzione nell'esposizione marxiana.

Innanzitutto, nel *Capitale* non troviamo mai una critica del principio di non-contraddizione; anzi, Natali nota come questo principio giochi una funzione ermeneutica fondamentale per la critica dell'economia politica: Marx lo usa per criticare gli economisti e smascherare il carattere ideologico della loro ricerca³. Ma, accanto a questa configurazione aristotelica della contraddizione, in Marx ne compaiono altre più dipendenti dall'arsenale teorico della logica hegeliana.

Nelle sezioni centrali del primo libro del *Capitale* Marx definisce le contraddizioni nei termini di antagonismi immanenti alle leggi tendenziali di sviluppo del capitale, che mostrano un'incidenza variabile nel determinare le forme fenomeniche dei rapporti sociali. In questo quadro, nota a ragione Natali, l'interesse di Marx non è tanto quello di mettere a fuoco la contraddizione del rapporto di unità e distinzione tra lavoratori e capitale, quanto quello di individuare la configurazione antagonistica assunta dalle forme capitalistiche di sfruttamento della forza-lavoro nel corso del loro sviluppo. Così dunque, il capitale, al suo più alto livello di astrazione, si mostra come una totalità scissa, una composizione di antagonismi, una contraddizione automoventesi, che, per riprodursi, necessita di porre i propri limiti come ostacoli da superare⁴. Su questo fronte, secondo Natali, simili antagonismi non possono essere intesi come contraddizioni reali, quanto, piuttosto, come contraddizioni immanenti, ostacoli o confini potenziali della riproduzione capitalistica.

Più complicata si mostra la questione dell'uso di *Widerspruch* nella prima sezione del primo libro del *Capitale*. Anche perché è qui, nella dialettica della forma-merce, che la maggior parte del lavoro dell'ermeneutica marxista si era concentrato. Prevalenti risultavano le interpretazioni che, anche sulla base di specifiche indicazioni marxiane, vedevano in queste pagine la più stretta dipendenza tra critica dell'economia politica e *Scienza della logica*. Natali considera rappresentativo un breve saggio di Alfred Schmidt (risalente al 1968 e oggi fortunatamente esistente anche in traduzione italiana) intitolato *Sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica*⁵. Questo saggio – elaborato in ambito francofortese e fortemente intrecciato con quanto anche altri allievi di Adorno e Horkheimer, come Helmut Reichelt e Hans-Georg Backhaus, svilupperanno negli anni a venire dando vita alla cosiddetta *Neue Marx-Lektüre* – sostiene che Marx ritrova nella logica hegeliana la logica reificata e rovesciata assunta dai rapporti capitalistici. In questo senso, la *Scienza della logica* sarebbe non la logica del *Capitale*, ma la logica del capitale. Sembra che Natali consideri molto importante questo saggio di Schmidt, proprio perché in esso troviamo una prospettiva interpretativa interessante, distante da quella scolastica hegelo-marxista tesa a dimostrare una omologia strutturale tra la logica hegeliana e *Il capitale*. Eppure, secondo Natali, anche il tentativo di Schmidt e

3 Questa funzione ermeneutica del principio di non-contraddizione io credo sia più da ascrivere alla fase del "modo della ricerca" più che a quello del "modo di esposizione". Cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di R. Fineschi, Einaudi, Torino 2024, p. 17.

4 L. Calabi, *Su "barriera" e "limite" nel concetto del capitale*, in "Critica marxista", vol. 14, n. 2-3, 1975, pp. 55-69.

5 Cfr. A. Schmidt, *Sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica*, in *Il concetto di natura in Marx*, a cura di S. Breda, Punto Rosso, Milano 2018, pp. 276-296.

della *Neue Marx-Lektüre* risulta insoddisfacente, almeno per tre motivi: a) non ci sono prove filologiche a sostegno di questa tesi; b) la dimostrazione di questa tesi fa riferimento solo ed esclusivamente alla prima sezione del *Capitale* e si concentra in particolar modo sulla deduzione marxiana della forma-denaro; c) facendo riferimento alle *Glosse a Wagner*, Natali sostiene che per Marx la merce non è un concetto, ma una forma, cioè una figura sociale.

In questo modo verrebbe meno qualsiasi omologia di genere tra gli elementi logici presenti, rispettivamente, nell'esposizione di Marx e di Hegel: le categorie hegeliane non sono le forme sociali di cui parla Marx. Diverso è il loro *status* ontologico, così come diversa è la logica genetica che sta alle loro spalle. E qui ritorna la questione della contraddizione. La contraddizione hegeliana si svolge sullo stesso livello di astrazione e prevede sempre la stessa scansione: differenza, diversità, opposizione, contraddizione, sparire degli opposti l'uno nell'altro, passaggio a una nuova categoria, e così via. In Marx, invece, la contraddizione si svolge su molteplici livelli di astrazione e l'opposizione cui dà luogo non è mai bilanciata o polare; non c'è coincidenza immediata degli opposti, ma approfondirsi delle differenze, che portano alla genesi di nuove forme o figure sociali entro le quali le contraddizioni si possono muovere. In altre parole, in Marx è presente un'articolazione pluralistica della contraddizione, in base alla quale le contraddizioni si mettono in serie e non si possono ridurre a uno schema unitario. Molte contraddizioni, infatti, a partire ad esempio da quella tra valore e valore d'uso, non si risolvono sempre alla maniera hegeliana, ma persistono nella forma di un antagonismo od opposizione potenziale.

Lasciando da parte ogni opposizione esclusiva tra logica formale e logica dialettica, Natali sottolinea come l'analisi della contraddizione nella critica dell'economia politica debba comprendere il ruolo specifico che le sue diverse figurazioni giocano in determinati punti dell'esposizione scientifica.

La stessa cosa vale per quel che riguarda l'uso marxiano del concetto di "opposizione", che a Natali – che in questo sembra muoversi nello stesso orizzonte di Della Volpe e Colletti – pare il punto essenziale della differenza specifica tra la dialettica di Marx e quella di Hegel. *Gegensatz* è termine concettualmente saliente già nella critica a Hegel del 1843: la dialettica hegeliana riconduce tutte le contraddizioni sullo stesso piano d'essenza e in questo modo perde la determinatezza specifica, la logica peculiare dell'oggetto peculiare. L'analisi di Natali, però, si concentra sul primo libro del *Capitale* e anche in questo caso delinea un uso molteplice del termine "opposizione": dalla sezione terza in poi, questo termine è usato con un'accezione prevalentemente politica (l'opposizione è antagonismo tra soggettività: le classi); nelle prime due sezioni, e in particolar modo nella prima, l'opposizione è usata, da un lato, come momento che precede il maturare di una contraddizione e, dall'altro lato, come il movimento di scissione di un'unità originaria.

In entrambi i casi, ribadisce Natali, siamo comunque in un territorio distinto rispetto a quello della contraddizione hegeliana: nella deduzione marxiana delle categorie non c'è simmetria degli opposti; l'opposizione o la contraddizione sono sempre in qualche modo sbilanciate e gli opposti non scivolano mai l'uno nell'altro. Questo è vero in particolar modo per l'opposizione che determina tutto il movimento della prima sezione: quella tra valore e valore d'uso. Tra queste due determinazioni non c'è alcuna antitesi logica, ma solo un rapporto di opposizione tra due distinti livelli di genericità ed estensione (l'universale del valore e il particolare del valore d'uso). Pertanto, non solo il principio di non-contraddizione non è violato, ma esso risulta fondamentale per la codificazione di questa

opposizione nel rapporto di reciproca esclusione tra forma relativa e forma di equivalente assunta dalle merci nello scambio e per la conseguente deduzione della forma-denaro.

L'ultimo saggio della raccolta è intitolato *Galvano Della Volpe e il principio di non contraddizione* e prende in considerazione il ruolo svolto dal principio aristotelico nell'itinerario filosofico di questo importante marxista italiano.

L'incontro di Della Volpe con Aristotele precede quello con la filosofia di Marx. È del 1938, infatti, *Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele. Contributo a una critica dei pensieri logici*, testo nel quale Della Volpe ritrova nella filosofia aristotelica una lezione sull'ineliminabilità e irriducibilità logica degli enti individuali. Si tratta di una lezione che verrà sviluppata negli studi marxisti di Della Volpe e che avrà un suo ruolo nella maturazione della sua interpretazione di Marx. Per il Della Volpe marxista, infatti, il principio di non-contraddizione esprime un'istanza materialistica del pensiero in quanto identificazione razionale della determinatezza, e non semplice principio di coerenza della ragione con sé stessa. Ed è in *Logica come scienza positiva* (per volontà dell'autore ristampato nel 1969 con il titolo di *Logica come scienza storica*) che il principio di non-contraddizione incontra il metodo marxiano quale antidoto al panlogicismo hegeliano e al regno della totalità indifferenziata. In Marx il principio di non-contraddizione incarna un'istanza logica e dialettica in grado di portare alla fondazione di un'epistemologia materialistica dell'astrazione determinata. Nella critica marxiana il principio diviene, scrive Natali, "principio materiale e condizione della determinazione scientifica delle teorie" (p. 227). Il Marx di Della Volpe è, dunque, non solo galileiano, ma anche aristotelico.

La figura della contraddizione ricompare anche nell'ultimo testo di Della Volpe⁶, dove si incontrano i concetti di "contraddizione problematica" (cioè, la contraddizione immanente ai dati storico-sociali, che viola immediatamente il principio di non-contraddizione) e la "contraddizione risolutiva" (cioè, la contraddizione che risolve quella problematica secondo la dialettica della negazione della negazione). Seguendo quanto scritto da Natali, potremmo dire che questo ultimo testo di Della Volpe rappresenta una duplice testimonianza: a) di una traccia di ricerca che, anche in forza delle sue parziali incoerenze con quanto già sostenuto negli scritti precedenti, avrebbe senza dubbio portato a ulteriori approfondimenti; b) di quanto importante e costante sia stata la presenza di Aristotele, e nello specifico della sua logica, nella parabola intellettuale di Della Volpe.

3. Provo, in conclusione, a proporre qualche stimolo di discussione nella maniera più puntuale possibile.

3.1. Su *Aristotele in Marx (1837-1856)*: dopo la tesi dottorale, come scrive Natali, Marx abbandona lo studio approfondito della filosofia classica. Mi viene da chiedere a questo punto se nella critica a Hegel del 1843 non sia tanto il retaggio aristotelico, quanto piuttosto quello feuerbachiano o, più in generale, della sinistra hegeliana a farsi sentire. Alcuni contributi, infatti, hanno messo in rilievo come la ricezione marxiana di Hegel sia stata mediata in quegli anni da simili fonti (Feuerbach e Ruge, su tutti)⁷.

6 *Critica dell'ideologia contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1967.

7 Cfr.: R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004; R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma 2006. Finelli è ritornato sul rapporto Marx-Hegel in una prospettiva che potrebbe trovare interessanti margini di comparabilità con il volume qui commentato. In particolare, Finelli, analizzando la critica dell'e-

3.2. Su Marx lettore della “Politica” e dell’“Etica Nicomachea” (1857-1867): Natali nota che l’uso che Marx fa del concetto di *zoon politikon* nei *Grundrisse* e nel *Capitale* non è coerente con la configurazione aristotelica di questo concetto. Marx intenderebbe la definizione dell’essere umano come animale politico “in senso naturalistico e non in senso teleologico-valutativo [...]”. Per Aristotele, al contrario, l’uomo è *zoon politikon* solo nella sua entelechia, come uomo completamente sviluppato, tanto è vero che moltissimi non lo sono” (p. 101). Marx, dunque, naturalizzerebbe la posizione aristotelica. Sono d’accordo con Natali nel dire che l’uso marxiano dello *zoon politikon* non sia coerente con quello di Aristotele, ma non sono d’accordo nel momento in cui sostiene che Marx andrebbe verso una naturalizzazione di questo concetto. Non è Marx a naturalizzare la supposta natura sociale dell’essere umano, ma è la società capitalistica a farlo: per Marx è la società capitalistica stessa a presentarsi *fenomenicamente* in forma naturalistica. Si tratta di un aspetto sul quale Marx lavora dai *Grundrisse* e che finirà per mettere a fuoco appieno solo con l’esposizione del carattere di feticcio della merce presente nella seconda edizione del primo libro del *Capitale*.

E, sempre a proposito di feticismo, credo che questa categoria sia utile per relativizzare quanto sostenuto da Natali quando scrive che l’accusa di ideologicità mossa da Marx ad Aristotele sia assimilabile a quella mossa ad Adam Smith. I limiti dell’uno e dell’altro, infatti, sono ben distinti: i limiti di Aristotele sono i limiti della sua epoca (Aristotele intravede ciò che non è strutturalmente visibile); i limiti di Adam Smith, invece, sono i limiti del sapere dell’economia politica e del carattere feticistico assunto dal suo oggetto (gli economisti registrano il visibile, ma non lo comprendono in quanto parvenza dal carattere necessario e unilaterale). L’esposizione di Aristotele non è feticistica, quella di Smith sì. Diversi i loro limiti perché diverso è il loro oggetto: il feticismo dell’economia politica, in particolare, è da ricondurre al carattere di feticcio assunto dal suo oggetto, la forma-merce e il rapporto capitalistico.

3.3. A tal proposito, vorrei aggiungere qualcosa riguardo al ruolo giocato da Aristotele nella prima sezione del primo libro del *Capitale*. Marx è perfettamente consapevole dei limiti strutturali immanenti all’indagine aristotelica dello scambio. Egli suggerisce che Aristotele sia stato in grado di mettere a fuoco il duplice carattere della merce, ma allo stesso tempo chiarisce la forma logica specificamente capitalistica della merce: la merce è la forma sociale specifica che il prodotto del lavoro assume nella società capitalistica, e cioè nella società in cui esiste la libera forza-lavoro⁸. Marx, dunque, sa che Aristotele non viveva in una società capitalistica e, possiamo affermare con un certo grado di

conomia politica di Marx, ha contrapposto un Marx della contraddizione a un Marx dell’astrazione, sostenendo che è proprio su questo secondo fronte che il filosofo di Treviri avrebbe portato a fondo e superato la lezione hegeliana nel segno di una scienza materialistica del presente. Cfr. R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.

8 Interessante, a tal proposito, questa considerazione logico-storica di Guido Carandini: “Marx dice chiaramente: quando noi abbiamo il rapporto merce-denaro-merce si scambiano cose qualitativamente diverse, ma lo scambio è quantitativamente uguale. Quando invece si scambiano denaro-merce-denaro, abbiamo all’inizio del termine il denaro, poi come punto mediano la merce, e come punto finale il denaro, e dunque abbiamo già implicitamente lo scopo di valorizzazione. Non ha senso di scambiare denaro contro denaro se non perché produca altro denaro. Richiamo alla vostra attenzione queste cose banalissime che voi ben conoscete per rilevare ciò che differenzia questo stesso tipo di rapporto valore di scambio-valore d’uso nella forma dell’epoca precapitalistica e capitalistica. Quell’M che è termine medio, nell’epoca precapitalistica non è la forza-lavoro umana. Questo è il punto

certezza, non crede nei profeti. E dunque perché cita Aristotele? Io credo che in queste pagine egli, per Marx, non svolga la semplice funzione di fonte storica; Aristotele svolge una più specifica funzione logica all'interno dell'esposizione: quella di denaturalizzare lo scambio, di indirizzare la domanda sul perché dello scambio; una cosa che l'economia politica, la scienza che ha come oggetto la società borghese, non riesce a fare. Marx non vede il lato etico dell'esposizione aristotelica, e questo può essere vero; ma non credo che l'operazione marxiana consista in una mera proiezione anacronistica, che tradisce la lettera e lo spirito di Aristotele. Una simile prospettiva ci impedirebbe di vedere il senso, il carattere essenziale del ruolo attribuito da Marx ad Aristotele. Azzardando, mi verrebbe da sostenere che l'operazione marxiana è molto simile a quella svolta da Aristotele nel primo libro della *Metafisica*. Laddove Aristotele va alla ricerca dei *topoi* filosofici in una prospettiva teorica anti-cronologica, Marx indaga posizioni del pensiero rispetto all'oggetto (lo scambio) alternative rispetto a quelle dicotomiche adottate dall'economia politica. Così come ha poco senso accusare Aristotele di anacronismo, lo stesso vale per Marx. L'obiettivo di Aristotele nel primo libro della *Metafisica* non è quello di fare una storia della filosofia nel senso moderno del termine, ma di definire il campo e i confini del pensiero filosofico (operazione preliminare per qualsiasi analisi di taglio storico)⁹. Analogamente, l'obiettivo di Marx non è quello di fare storia delle teorie economiche, ma di giustificare la propria esposizione attraverso una dislocazione topica in grado di mettere in questione l'economia politica e di produrne una critica immanente.

In tal senso, trovo interessante, anche se non completamente condivisibile, la tesi sostenuta da Scott Meikle, il quale in molti studi ha tentato di mostrare che la metafisica di Aristotele rappresenterebbe la base ontologica dell'esposizione marxiana della forma-valore¹⁰. Interessante, in prima battuta, perché tale tesi accentua la funzione denaturalizzante che la filosofia aristotelica svolge per Marx. Poco condivisibile, in seconda battuta, perché non credo si possa dare una sovrapposizione perfetta tra le due. Il ruolo giocato da Aristotele in Marx è, come ci mostra molto bene Natali in questo volume, discontinuo, differenziato e, per quanto spesso cruciale, assai rapsodico. A tal proposito, qui compaiono solo marginalmente i *Manoscritti del 1861-1863*, in cui credo che la teoria aristotelica del rapporto potenza-atto abbia svolto un ruolo fondamentale per la messa a fuoco del concetto di forza-lavoro¹¹.

centrale" (G. Carandini, *[Intervento]*, in Istituto Gramsci, *Analisi marxista e società antiche*, a cura di L. Capogrossi, A. Giardina, A. Schiavone, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1978, p. 203).

9 Cfr. M.M. Sassi, *La storia del pensiero*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. I, *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, pp. 743-769.

10 Cfr.: S. Meikle, *Aristotle on equality and market exchange*, in "Journal of Hellenic Studies", vol. 111, n. 1, 1991, pp. 193-196; Id., *Aristotle on money*, in "Phronesis", vol. XXXIX, n. 1, 1994, pp. 26-44; Id., *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996; Id., *Aristotle on business*, in "Classical Quarterly", vol. 156, 1996, pp. 138-151; Id., *Quality and quantity in economics: The metaphysical construction of the economic realm*, in "New Literary History", vol. 31, n. 1, 2000, pp. 247-268. Ad *Aristotle on money* Natali ha mosso critiche di merito e di metodo in *Aristotele o Marx? A proposito di "Aristotle on money" di S. Meikle*, in "Phronesis", vol. 41, n. 2, 1996, pp. 189-196.

11 Nei *Manoscritti del 1861-1863* compare per la prima volta la categoria di *Arbeitsvermögen*, "capacità di lavoro". Il lavoro è, dunque, "effettiva realizzazione della [...] capacità di lavoro" (K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, a cura di L. Calabi, PGreco, Milano 2022, p. 53). Il rapporto che Marx costruisce in queste pagine tra *Arbeitsvermögen* e *Arbeit* sembra ricalcare da vicino la teoria aristotelica della relazione tra potenza e atto. Si tratta di una questione rilevante che emerge in maniera chiara in alcuni passi in cui Marx ricorre esplicitamente a formule di ascendenza ari-

3.4. Infine, più volte nel testo si profila la questione del rapporto Marx-Hegel. Credo che nella modalità in cui gli studi marxisti più recenti configurano il rapporto tra la logica hegeliana e la logica del *Capitale* la questione della contraddizione giochi un ruolo marginale. Altri sono i nuclei tematici che oggi vengono considerati cruciali per l'esame di questo rapporto: il problema del cominciamento e il rapporto tra modo dell'esposizione e modo della ricerca; la relazione strutturale tra essenza e parvenza, differenza e identità; la costituzione del soggetto quale rapporto dialettico-speculativo tra identità e alterità; il rapporto presupposto-posto quale dispositivo logico essenziale per rispettivamente: la deduzione della determinazione formale delle categorie; la loro dinamica processuale; l'esposizione circolare del sistema della critica dell'economia politica.

Su questi punti l'influenza hegeliana su Marx è evidente.

Si può convenire con quanto sostenuto da Fineschi, che in *Marx e Hegel* ha messo a fuoco una serie di questioni che permettono di fornire una cornice interpretativa produttiva e non dogmatica del rapporto tra questi due autori:

a) La ricezione marxiana di Hegel è viziata da alcuni pregiudizi anti-idealistici acquisiti da Marx nel corso della sua formazione. In particolare, Marx rimane sempre convinto che l'esposizione hegeliana sia aprioristica. Se vogliamo, Marx dipinge Hegel come una sorta di idealista radicale, che ritiene che la realtà si generi dal movimento dell'idea. Direi che almeno nell'ultimo cinquantennio la critica hegeliana ha dimostrato come una simile rappresentazione di Hegel sia semplicistica e caricaturale. Probabilmente l'influenza della logica hegeliana sulla logica marxiana è molto più profonda di quanto Marx stesso fosse consapevole.

b) Ciò non significa che sia possibile sostenere una omologia strutturale totale tra le due. Il livello di astrazione a cui si muove la logica hegeliana è molto più alto rispetto a quello che guida l'esposizione del *Capitale*. Quella del *Capitale* è una logica specifica, e non una logica in quanto tale.

c) Inoltre Marx non ricalca l'intera esposizione della logica hegeliana (dall'essere al concetto), ma si limita (consapevolmente o meno) a incorporarne alcune parti: la questione del cominciamento, l'idea del conoscere (in funzione di una epistemologia denaturalizzante) e, soprattutto, la logica dell'essenza e del concetto.

E credo che proprio nella cornice relazionale inquadrata dalla logica dell'essenza sia possibile ricavare qualche considerazione riguardante, in ultima istanza, anche la questione della contraddizione.

Ritengo che la lezione più generale che Marx ricava da Hegel sia quella di considerare ogni immediato come un risultato mediato da una specifica processualità morfologica prodotta dalla relazione che si instaura tra le forme. In questo modo Marx è in grado, da un lato, di rimuovere il velo feticistico in cui rimane intrappolata l'economia politica, dall'altro lato, di comprendere la stessa genesi necessaria della parvenza feticistica. Il dato è un risultato, un effetto di struttura. Ed è su questo fronte che Marx è in grado di individuare la contraddizione necessaria che costituisce la determinazione formale del capitale: quella di un rapporto strutturale che si presenti alla maniera di una cosa. Così il capitale si pone come soggetto processuale nel suo costituirsi come un universale che si

stotelica – come quando scrive, ad esempio, che il lavoratore entra nel processo lavorativo “come attivazione, energia [e cioè, come appunta Marx, *energeia*] della sua capacità di lavoro” (ivi, p. 136), oppure quando, parlando del lavoro come fonte del valore, lo definisce quale “effettualità [o *entelecheia*] della ricchezza generale, come la sua possibilità generale, che si comprova nell'azione” (ivi, p. 173).

particolarizza. Marx parla a tal proposito di *übergreifendes Subjekt*. L'utilizzo marxiano del verbo tedesco *übergreifen* ha ascendenze hegeliane. In Hegel il movimento dello *übergreifen* è riconducibile a quello del concetto universale, il quale è presso di sé nel suo altro, è appunto “un rapporto di sé al *differente* solo come a *se stesso*”¹². Nel suo farsi altro il concetto universale non esaurisce se stesso; l'altro è soltanto un suo particolare modo di esistenza; esso è se stesso proprio in questo suo farsi altro, in questo suo particolarizzarsi. Il verbo *übergreifen*, che Moni nella *Scienza della logica* traduce con “invadere” e Verra nell'*Enciclopedia* con “sormontare”, indica dunque l'essere presso di sé, l'essere se stessi, proprio nel farsi altro da sé; esso è, in sostanza, il movimento dello sviluppo, proprio della logica del concetto, che si distingue dal semplice passare in altro, che troviamo invece nella sfera della logica dell'essere, e da quello dell'apparire in altro, che caratterizza la sfera della logica dell'essenza.

Se adesso torniamo al concetto di “capitale” e al movimento dello *übergreifen* che lo caratterizza, comprendiamo meglio che cosa significhi per esso essere il soggetto del processo. Quando Marx parla di capitale come soggetto, egli ha in mente un rapporto che struttura e informa l'altro da sé; qualcosa che ha dei caratteri comuni con l'attività che contraddistingue il soggetto umano quale io, ma che non è in alcun modo a esso riducibile¹³. Il capitale è soggetto perché è appunto autoriferimento, è il riferire a sé l'altro, è il non esaurirsi nelle determinazioni che di volta in volta assume, è il conservare e confermare sé nell'altro.

Credo che in un simile orizzonte concettuale sia possibile capire il *kokettieren* marxiano con il lessico della contraddizione di ascendenza hegeliana. A mio parere, nella prospettiva hegeliana il principio di non-contraddizione si limita a vietare la predicazione di contrari di una sostanza che si presenta come *tode ti*, un “questo qui”. Ma per Hegel – secondo il quale “filosofare è spinozare” – la sostanza è da intendersi anche come rete di rapporti necessari, che si costituisce in forza delle contraddizioni immanenti, che ne strutturano la specifica forma del divenire. In questo senso, Hegel è convinto che la definizione della sostanza presupponga una prospettiva logico-genetica ravvicinabile alla definizione aristotelica del *to ti en einai*, ciò che era essere (dove si può cogliere una prospettiva temporale non cronologica del nesso genetico tra essenza e parvenza, in cui l'essenza è proprio questo “era”, l'imperfetto che permane nel corso del processo genetico). Si tratta di un punto sottolineato da Hegel nell'apertura della logica dell'essenza nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*¹⁴. Se il principio di non-contraddizione è fondamentale per parlare di una sostanza che si presenta alla maniera

12 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1999, vol. II, p. 683.

13 In relazione al concetto di “soggettività come autoriferimento”, si legga quanto afferma Alfredo Ferrarin: “ci sono attività soggettive non umane, e non riconducibili a un io. La soggettività cioè vale tanto per forme animali di movimento e vita, quanto per forme umane inferiori, precedenti l'insorgere dell'io cosciente (ad esempio: il desiderio, il sentimento di sé). In altre parole si ha una soggettività o un sé (*Selbst*) quando un movimento o un processo ha luogo mantenendo un centro e un autoriferimento attivo attraverso il processo di negazione dell'alterità (viceversa, l'assenza di soggettività è esemplificata da un'interazione meccanica tra forze reciprocamente esterne)” (A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, p. 21). Attraverso Marx potremmo aggiungere al catalogo di forme di soggettività non umane quella del capitale, quale rapporto di produzione che riduce a sé e alle proprie esigenze di sviluppo tutto ciò che si trova di fronte.

14 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2004, aggiunta al §112, pp. 307-309.

di una cosa particolare, esso risulta, invece, obsoleto e piatto per comprendere la costituzione di una sostanza che si pone come rapporto processuale¹⁵. Ritengo che lungo questo itinerario Marx abbia ripreso e fatto propria la questione della contraddizione, mettendo a fuoco i diversi livelli di astrazione a cui si presenta nella costituzione del capitale insieme come soggetto processuale e come cosa. Alla luce degli studi più recenti, forse questo rimane uno degli orizzonti possibili per continuare a parlare di contraddizione e della triangolazione Aristotele-Hegel-Marx.

15 Si tratta di un'esigenza che affiora in Hegel durante gli anni jenesi in relazione al problema dell'identità nel giudizio speculativo: cfr. F. Chiereghin, *Gli anni di Jena e la "Fenomenologia"*, in C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 13. Per una disamina approfondita del concetto di "contraddizione" in Hegel e dei dibattiti che ne sono nati cfr. M. Bordinon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa 2015.

LA BATTAGLIA DELLE IDEE
IL PARTITO COMUNISTA ITALIANO E LA FILOSOFIA
NEL SECONDO DOPOGUERRA,
A CURA DI MATTEO CAVALLERI
E FRANCESCO CERRATO¹

EMANUELE LEPORE

Leggendo unitariamente i due *Manifesti* per la filosofia di Alain Badiou – pubblicati rispettivamente nel 1989 e nel 2009 –, si apprezza il ruolo che la filosofia può svolgere dinanzi alla forclusione di un orizzonte politico *altro* rispetto all’egemonia capitalistica, cioè non riducibile a nessuna delle molte variazioni in cui il modo di produzione capitalistico è in grado di ristrutturarsi. Il primo manifesto faceva insorgere la capacità *sottrattiva* della filosofia rispetto alla ricomposizione egemonica che seguì agli “anni rossi”, mentre il secondo tentava di contrastare una “situazione planetaria” caratterizzata da una rinnovata fase di militarizzazione massiccia volta a “proteggere i ricchi e soddisfatti occidentali dai loro nemici tanto naturali quanto innumerevoli, cioè dai miliardi di diseredati di tutto il pianeta”². Oggi, la potenza della filosofia dovrebbe affrontare il “disorientamento del mondo” che guadagna gradi di irrazionalità sempre maggiori, rendendo plausibile una esplosione combinata e globale delle molte guerre che flagellano le società contemporanee – sia ai loro margini esterni, sia entro i rispettivi confini. Tuttavia, la capacità della filosofia di erodere la travatura ideologica che assicura il *continuum* dell’esistente, ha bisogno di articolarsi a un evento che rimetta in circolazione la carica della filosofia medesima rispetto a quegli ordini di sapere che innervano la presentazione attuale del mondo, e la sua riproduzione. In assenza di un evento, l’esercizio filosofico si traduce nel tenere aperto lo spazio in cui esso possa darsi, cioè nel disarticolare la certezza thatcheriana di un “mondeggiare” che si proietta come storia già fatta. Operazione che non può prescindere dal recupero disincantato di alcuni momenti in cui un’elaborazione filosofica ad alta intensità si è coniugata a una possibilità politica reale *toto coelo* differente.

È questa operazione che aiuta a compiere – a parere di chi scrive – il volume *La battaglia delle idee. Il Partito comunista italiano e la filosofia nel secondo dopoguerra*, recentemente curato da Matteo Cavalleri e Francesco Cerrato. Sono gli stessi curatori a suggerire una simile linea interpretativa, quando affermano che i diversi contributi contenuti nel libro dialogano a partire da una premessa comune, “condividendo la convinzione che il rapporto tra il Pci e la filosofia sia immanente e, soprattutto, necessario” (p. 9). Tale rapporto apre a una duplice riflessione: per un verso, esso consente infatti di apprezzare la specificità del Partito Comunista Italiano quanto alla sua “vivacità intellettuale [...], forse unica nel complesso europeo” (p. 10); per l’altro, porta alla luce una

1 Luca Sossella editore, Roma 2024, 336 pp.

2 A. Badiou, *Secondo manifesto per la filosofia*, Cronopio, Milano 2010.

concezione della filosofia come “sapere essenziale per una forza politica” che si organizza entro l’orizzonte del comunismo, avendo cioè “eletto quale scopo della propria azione il mutamento radicale delle condizioni sociali in vista della costituzione di una nuova umanità” (*ibidem*).

L’unità sinottica di questo doppio ordine di considerazioni può essere in effetti rinvenuta proprio nell’intervento di Palmiro Togliatti sul primo numero di *Rinascita*³. Nel giugno del 1944, la rubrica *La battaglia delle idee* ospitava infatti un duro attacco allo “scrittarello” con cui Benedetto Croce aveva espulso il comunismo dal novero di ciò di cui potesse esservi storia. Secondo la requisitoria crociana, il comunismo non poteva qualificarsi come “realtà politica” poiché esso pretendeva di radicarsi non “nella positività di un’azione o di un’istituzione”, bensì nella fantasticheria di “una vita senza lotta, cioè di una vita senza vita”⁴. La stroncatura di Togliatti prende così di mira esattamente la chiusura dello spazio della storia operata dal “putrefatto liberalismo sfociato nel fascismo”, la quale oscura la realtà del movimento proletario mondiale in rapporto al quale il “comunismo critico” è venuto elaborandosi. Si delinea così un primo tratto della consistenza intellettuale del Pci, ovverosia l’avvertita necessità di lavorare filosoficamente per riguadagnare la propria storia, in una duplice ottica internazionale e nazionale⁵.

Còlto nella complessità dei contributi che lo costituiscono, il volume curato da Cavalleri e Cerrato fa dunque i conti con la “tensione ideale, che animava militanti e dirigenti di Partito, all’origine del loro volgersi con interesse alla filosofia quale sapere che fa dell’indagine dei fondamenti ultimi dell’esperienza umana il proprio orizzonte problematico unitario” (p. 10). Questa scelta di prospettiva consente al libro di attraversare la soglia culturale e politica costituita dalla figura di Togliatti, insistendo piuttosto sulla ricca serie di esperienze filosofiche gemmate dalla “radicalità della proposta politica comunista”, e di quelle che si addensarono attorno a essa per la sua “credibilità” (*ibidem*). Gli interventi sono così raccolti in due parti: (1) *Il Pci e la filosofia*; (2) *Intellettuali, filosofia e Pci* – quest’ultima è a sua volta suddivisa in due sezioni: (2.1) *Traiettorie marxiste*; (2.2) *Intersezioni filosofiche*. Ne risulta una riflessione composita sulla operatività filosofica di un partito e delle sue rifrazioni egemoniche, degli sforzi speculativi per comprendere la realtà e sostenere una progettualità politico-culturale diversificata. A dispetto delle rappresentazioni più semplici, ne risulta la fisionomia di un’organizzazione animata da vivaci discussioni interne, come quelle che nel dicembre del 1962 accolgono l’“operazione Rossanda”, cioè la promozione della direttrice della Casa della Cultura di Milano a responsabile della Sezione culturale del Pci, dalla fine del 1962 al 1965⁶. La nomina di Rossanda, formatasi con Banfi e sotto l’influenza del neokantismo,

3 Sull’importanza di questa rivista per il Pci e per la figura di Togliatti, si concentra il ricco saggio di Giulia Bassi, *Storia e storicismo nel pensiero comunista del dopoguerra. Una riflessione sul Togliatti di “Rinascita”*, pp. 15-38.

4 B. Croce, *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica*, Laterza, Bari 1943, p. 7.

5 Come scrive G. Bassi nel capitolo menzionato *supra*, alla nota 3: “Infatti, la storia o, meglio, il discorso sulla storia, attraverso una serie di continue narrazioni, rinarrazioni, e contronarrazioni, è stato uno dei principali strumenti di costruzione politica e identitaria del comunismo italiano. In particolare, la storia di partito è stata sempre più collegata, negli anni Quaranta, alla storia d’Italia, specialmente nella rinarrazione della costruzione della nazione italiana attraverso l’epopea risorgimentale prima, quella resistenziale poi, rappresentata, non a caso, come un ‘Secondo Risorgimento’” (p. 16).

6 L’esperienza milanese è ripercorsa, da un’angolatura differente, anche da F. Minazzi nel capitolo *Sull’“implacata ‘concordia discorde’” dei filosofi di Milano col Pci* (pp. 225-253).

con le implicazioni che essa ebbe per la vita intellettuale del partito – anche al suo esterno⁷ –, è ciò su cui si sofferma il saggio di Alessandro Barile, *L'egemonia perduta*, che riesce efficacemente a delineare il cuore della operatività politica di Rossanda: conferire nuovo slancio al “moderno Principe comunista”, a partire da una nuova fase di dibattito culturale e scientifico all’indomani del 1956, e da un rapporto tra intellettuali e partito che fosse sì organico ma con un maggiore grado di plasticità da parte dell’organizzazione.

Se il rapporto tra la filosofia e il partito deve serbare la possibilità di produrre nuovi quadri di lettura del presente, e favorire la elaborazione ulteriore della ipotesi comunista, allora occorre prestare attenzione alle “politiche della filosofia” a cui il Pci fece ricorso. È il saggio di Giulio Azzolini a prestare particolare attenzione ai dispositivi culturali e politici con cui, in seno al Pci, si consumò il confronto tra “filosofie marxiste non solo diversissime e, su aspetti cruciali, incompatibili, ma anche un tempo antagoniste rispetto al Partito stesso” (p. 54), soprattutto a partire dagli anni Settanta. Non solo quello con la speculazione filosofica, ma anche il rapporto tra le diverse filosofie venne articolandosi entro i circuiti del partito – come le sue riviste, la Commissione culturale, l’Istituto Gramsci –, ne attraversò il tessuto esercitando su di esso un certo grado di pressione, soprattutto nelle fasi più delicate della vita del Pci, come quella segnata dal “compromesso storico” (cfr. pp. 55-56). Inoltre, se le filosofie che si agitarono nel Pci e attorno a esso hanno in comune una discendenza marxiana, non sorprende osservare che il loro movimento seguì spesso il ritmo della crisi: quella dello “storicismo”, ad esempio, rispetto a una riorganizzazione delle direttrici dell’accumulazione capitalistica in Italia.

Per riprendere l’intervento di Cesare Luporini alla riunione del 9 marzo 1974 presso l’Istituto Gramsci (cfr. pp. 62-63), nella valutazione del rapporto tra il Pci e la filosofia è necessario porsi una questione assai più complessa, ovvero quella della scissione di filosofia e politica: essa, infatti, rischia di trasformare l’apertura filosofica dell’organizzazione partitica in una reciproca indifferenza tra “filosofi” e “politici”; rischia, cioè, di recidere la “mediazione” tra il lavoro filosofico e la politica, producendo tra l’altro uno scadimento del primo in copertura ideologica di una specifica linea d’azione (cfr. p. 63). Dalla crisi di un paradigma alla rielaborazione profonda di un nuovo metodo, di una nuova concezione della politica comunista⁸: almeno per il Pci, questo passaggio ha segnato in pari tempo la traiettoria di un sommovimento filosofico, come quello tentato da Luporini nella transizione dallo storicismo alla “riscoperta delle forme”, mentre “le *global turbulences* degli anni Settanta battevano alle porte”⁹.

Nonostante il volume in esame non ponga delle conclusioni univoche, la sua fisionomia suggerisce che è in certa misura il partito a doversi strutturare come medio oggettivo di trasformazioni filosofiche che, per così dire, possono principiari al di fuori di esso. È forse il caso del passaggio “dal marxismo ai marxismi” all’indomani del 1956, o dei dibattiti che durante il “lungo Sessantotto” trovarono il proprio innesco nella diffusione

7 Cfr. il contributo di S. Zappoli, *Norberto Bobbio e il Partito Comunista (1951-1955)*, pp. 253-269.

8 È il medesimo sforzo compiuto da Franco Rodano, il cui lavoro filosofico è stato soprattutto alimentato dalla necessità di ripensare la “corretta topica del rapporto tra dimensione ideale e politica”, in un duplice rapporto critico con il cattolicesimo e il comunismo (cfr. a questo proposito il contributo di M. Cavalleri, *Sbloccare le “verità interne”. Filosofia e politica rivoluzionaria in Franco Rodano*, p. 270).

9 Così G. Cesarale nel capitolo *Dialettica e positivismo nel marxismo italiano post-bellico*, p. 166. Sulla figura di Luporini, ricostruendone la fisionomia complessiva, insiste anche S.F. Magni nel capitolo *Cesare Luporini, la filosofia e il Pci*, pp. 127-144.

della filosofia di Herbert Marcuse¹⁰; o ancora della fase di acuto confronto “tra il Pci e le diverse forme che le teorie e le pratiche femministe hanno assunto in Italia”, favorito da “un incontro tra donne comuniste e femminismo della differenza sessuale che ha scompaginato la relazione con il Partito”¹¹. Si tratta dei momenti in cui la portata critica della filosofia marxista, investendo la società nella sua totalità, stende la propria negatività anche su quello snodo specifico dell’eticità che è il *suo* partito – o che ambisce a essere tale. Non sorprende che ciò abbia investito intensamente un partito comunista¹², se tale aggettivo – seguendo la linea marxista di Nicola Badaloni – comanda anzitutto uno sforzo, filosofico e politico insieme, di anticipare future e nuove forme di libertà delle individualità sociali¹³. In altri termini, si può dire che il volume curato da Cavalleri e Cerrato aiuta a comprendere che lo sforzo filosofico di un partito si svolge senza garanzie che dalle “intersezioni” tra diverse prospettive filosofico-critiche scaturisca *ipso facto* una linea politica efficace, o che il partito non ne risulti eroso nei suoi gangli strutturali. E mostra come questo sforzo implichi l’intelligenza di porre apertamente il “partito come problema” – come, ad esempio, nella traiettoria trontiana esaminata da Jamila Masciat¹⁴ –, di sospingerne la riorganizzazione rispetto al magmatico mutamento della società e dei rapporti di classe che la innervano. La ricchezza delle prospettive teoriche in esso esplorate fa di questo libro una risorsa importante, in un momento in cui il nesso tra la filosofia e l’ipotesi comunista sembra non poter contare del medio di un’organizzazione politica, la cui necessità si candida essa stessa a materia di un rinnovato lavoro filosofico.

10 Cfr. in proposito il capitolo di F. Balestracci su *Il Partito comunista italiano e Herbert Marcuse: il dialogo a distanza nell’anno degli studenti*, pp. 86-105.

11 Così C. Cossutta nel capitolo *Vedove di Lenin o figlie di Irigaray? Il Partito comunista e il femminismo tra emancipazione e liberazione*, p. 106.

12 Sulla specificità del Partito comunista italiano, cfr. il contributo di A. Burgio, *Postfazione. Filosofia e trasformazione. La funzione del pensiero critico nell’azione del Pci durante la Prima Repubblica*, pp. 293-212.

13 Il pensiero di Badaloni sulla libertà comunista – una delle linee più produttive della ricerca badaloniana – è ricostruita con molta precisione da G. De Paola nel capitolo *Badaloni e la ricerca della libertà (comunista). Note introduttive*, pp. 167-184.

14 Cfr. il suo contributo su *Mario Tronti e il partito come problema. Fenomenologia del Pci e metafisica del politico*, pp. 202-222. Cfr. anche il contributo di F. Cerrato su *Organizzazione e critica dell’ideologia. Scienza, pratica e lotta politica nel marxismo di Raniero Panzieri*, pp. 185-201.

UNA MEDITAZIONE SPINOZISTA

LO YOGA DI SPINOZA DI ANDREA SANGIACOMO¹

ANDREA MORESCO

L'essere umano tende per sua natura all'Infinito, alla ricerca verticale di un senso dell'essere, ma nella società iper-secolarizzata contemporanea, queste sete viene colmata in orizzontale, attraverso l'accumulazione infinita di risorse economiche, *like* e visibilità, di oggetti materiali o virtuali. Trattiamo noi stessi come macchine infinite e illimitate, ci imponiamo ritmi di produttività insostenibili, deleghiamo onori e oneri del pensare ai software privati dell'IA, inseguendo un illusorio accumulo di ricchezza, di carriera o di riconoscimento sociale. Secondo Byung Chul-Han in *La società della stanchezza*, ci logoriamo in un'ottimizzazione costante e impossibile di noi stessi, che è la causa dell'insoddisfazione cronica e delle sofferenze ansioso-depressive che ne derivano. I nostri ritmi, così come i nostri pensieri, non sono quelli delle macchine, ma quelli ciclici e non lineari della natura. Ma se vi fosse, in questa frenetica corsa contro sé stessi, una ricerca dell'infinito che può essere riscoperta tra le faglie della secolarizzazione e ricollocata nella dimensione spirituale che più le è propria, quella dell'invisibile, al di là delle cose, dei voti, dei like? Vi possiamo approdare *grazie a*, e non in contrasto con, le conoscenze scientifiche e razionali acquisite.

Vi sono alcuni libri che inchiodano alla sedia e obbligano a fermarsi, a riflettere su sé stessi. Per me così è stato con l'ultimo libro apparso in Italia di Andrea Sangiacomo, *Lo yoga di Spinoza. Pratica della potenza ed esperienza dell'infinito*. Si tratta di un testo indubbiamente arrischiato, che può far storcere il naso agli storici del pensiero, poiché, come l'autore stesso riconosce, l'accostamento di Spinoza con le tradizioni dello yoga non è storicamente riscontrato. La proposta teorica di Sangiacomo è, piuttosto, quella di "creare un ponte al di là del tempo e delle distanze geografiche e culturali" (p. 173) tra la filosofia spinoziana e quella yogica, affinché l'una possa far miglior luce sull'altra e viceversa. Leggere Spinoza e *praticare* lo spinozismo diventa improvvisamente una sessione di yoga. Da un lato, la metafisica spinoziana (l'unicità e infinità della sostanza, la natura infinita di pensiero ed estensione, la dimensione non-sostanziale dell'individuo) è giustamente letta sul terreno della pratica di vita. Come già insegnava Deleuze, *l'Etica* è una guida alla trasformazione di sé e del modo di vivere, con cui si impara a osservare e conoscere il proprio corpo attraverso le esperienze che facciamo e a connettersi al meglio con le cose circostanti, fino a riscoprirci parte intensiva di un'unica realtà infinita. D'altro lato, attraverso la riflessione di Spinoza vengono messi in luce alcune questioni aperte della filosofia yogica, distinte filosoficamente varianti differenti dello yoga e af-

1 Mimesis, Milano 2024, 206 pp.

frontata, in particolare, la tensione latente tra accettazione di sé e trasformazione di sé. L'*incontro* tra Spinoza e lo yoga è generativo di qualcosa di nuovo, ibrido e sorprendente: una vera e propria *meditazione spinozista* in cinque fasi che ci avvicina a quella conoscenza suprema che, per Spinoza, è l'amore intellettuale di Dio.

Secondo Sangiacomo, Spinoza condivide con le tradizioni dello yoga classico una diagnosi della soggettività ordinaria – secondo cui ignoranza e appetito sono le cause primarie della sofferenza umana – ma non ne accoglie l'annullamento dell'io in un principio cosmico vuoto e indeterminato. Secondo Spinoza, siamo passivamente sballottati qua e là dai venti agitati dell'infinità di immagini, stimoli sensoriali e informazioni a cui siamo esposti, ma di cui non abbiamo alcuna conoscenza. Sotto questa raffica, il meccanismo auto-difensivo dell'*immaginazione* è quello di rappresentare sé stessi come un soggetto separato, autonomo (io/mondo, interno/esterno) e convinto di potersi servire delle cose esterne a proprio piacimento. Le cinque principali emozioni negative della filosofia tantrica – ignoranza, attaccamento, odio, orgoglio e paura – localizzate nei cinque chakra principali (rispettivamente alla cima del capo, nella gola, nel cuore, sotto l'ombelico e nei genitali) hanno questa matrice immaginativa: *paura*, perché, nel percepirci come separati dalle cose circostanti, queste appaiono minacciose e viviamo stati di paura immotivata e di angoscia; *orgoglio*, perché coltiviamo l'ambizione di essere lodati, approvati e seguiti dagli altri; *odio*, perché vi è sempre qualche cosa esterna a cui attribuire la responsabilità della nostra sofferenza; *attaccamento*, perché alla paura fa da contraltare la fissazione ossessiva su cose o convinzioni che ci procurano piacere e la mania di controllo su ogni cosa fuori di noi; *ignoranza*, infine, perché dimentichiamo che, in quanto individui, siamo modi di un'unica sostanza infinita, e non sostanza in sé, dunque confondiamo ciò che è eterno e ciò che è mutevole. Ordinaria è proprio la dimenticanza (*avidya*) della natura relazionale e non-sostanziale di ogni ente e l'interdipendenza che lega le cose tra loro, vincolando la realizzazione dell'una a quella dell'altra. Torna in mente anche Jung, per il quale la sofferenza umana deriva in buona parte dall'illusione di essere separati dagli altri, dai propri simili come dal resto dell'universo, e soltanto riscoprendo la co-appartenenza di tutte le cose, molte ferite della psiche guariscono. Seguendo Spinoza, infatti, passività, attaccamento, odio, orgoglio, paura si possono superare attraverso una nuova intelligenza non-dualistica di sé e del mondo. Allo stesso modo, attraverso la pratica dello yoga e della meditazione, i confini della soggettività si allentano, la coscienza si espande e si riconnette a ciò che la circonda con un senso di familiarità e di co-appartenenza. Interno ed esterno sono ripensati come modificazioni differenti e irriducibili – la differenza non è pura illusione, l'individualità non è soppressa in Spinoza – di una stessa sostanza trans-individuale che, attraversandoli, li connette.

Nella tradizione degli *Yoga sūtra* di Patañjali, la liberazione dall'ignoranza e dalla sofferenza passa però per la rinuncia alla propria individualità e ai propri appetiti, fino alla negazione ontologica di sé stessi (p.142). La dottrina del non-Sé (*anatman*) riduce l'io a deformazione ottica dell'ignoranza umana: soltanto dissolvendosi nel non-io si può dismettere ogni forma di separazione e di controllo e riscoprirsi in piena armonia con il tutto. La spinta ascetica all'auto-annullamento "svuota" l'individuo di tutto ciò che questi sente appartenergli "dentro" i suoi confini personali e lo dissolve nel flusso dell'energia cosmica infinita. Il dualismo individuo/realtà che si voleva cacciare dalla porta rientra, a mio avviso, dalla finestra: le dicotomie nette illusione/realtà, esistenza/non-esistenza, condizione comune/condizione illuminata sono spie di una critica, che per superare il dualismo e dissolvere il finito nell'infinito, finisce per abilitare nuovi dualismi.

Secondo Spinoza, invece, l'esistenza ordinaria e individuale non deve essere rifiutata, ma emendata e potenziata. La sua critica non scivola in una tensione ascetica: l'individuo non vuole rinunciare a sé stesso, alla propria singolarità, ad affezioni e desideri che attraversano il corpo. La conoscenza della struttura transindividuale che costituisce ciascuna individualità (in fondo, la conoscenza e l'amore di Dio) non implica una rinuncia al proprio appetito, che sarebbe, per Spinoza, una contraddizione in termini. Se Spinoza nega la sostanzialità del finito, non per questo ne sopprime l'esistenza, anzi elabora la possibilità di una sua esistenza libera e virtuosa. Le cose finite esprimono modi determinati e singolari dell'unica e infinita sostanza, e divino è proprio l'insieme infinito di relazioni che connette tutte le cose. L'appetito, per Spinoza, è la forza vitale e irrinunciabile che sostiene ogni sforzo del corpo e della mente verso sé stessi e gli altri. In altri termini – scrive Sangiacomo – “il problema non è l'appetito come tale, ma il tipo di conoscenza su cui l'appetito si appoggia, ovvero il fatto che l'appetito non riesce a raggiungere ed esprimere una sufficiente potenza di pensiero”. Tuttavia, c'è – ed è qui che sta il problema con cui abbiamo a che fare in questo libro – un elemento di tristezza e di sofferenza all'interno di ogni appetito, che richiede un lavoro su sé stessi di emendamento e conversione, ma certo non una rinuncia.

Ciò che ci procura gioia, e che dunque appetiamo, tende a gettarci nella tristezza una volta che quella gioia svanisce o non si ripete più come prima. Ci sforziamo di ripetere all'infinito quell'affezione, fissandoci ossessivamente con il bisogno di controllare e ripetere le medesime circostanze. Si tratta di una forma patologica di attaccamento per “coloro a cui rimane attaccato un solo e medesimo affetto” (E4p43). In alternativa, si cerca costantemente la novità, correndo da un'affezione a un'altra, consumati dal bisogno di non fermarsi mai per non cadere nella tristezza. Fissazione e distrazione costante si rivelano alla lente spinozista fenomeni di una stessa insoddisfazione cronica. L'appetito provoca strutturalmente tristezza, secondo la brillante rilettura di Sangiacomo del passo di E3p36. Non per questo, tuttavia, bisogna placare e silenziare il proprio appetito, ma piuttosto reindirizzarlo verso le cose più stabili e certe. Con la conoscenza dell'unità relazionale che lega l'individuo con il tutto (la “coscienza cosmica” della tradizione yogica), l'individuo non può che desiderare e amare il *Deus sive natura*, ossia il tutto di cui è parte: l'appetito non è più motivo di frustrazione e fissazione quando non è mosso dalla mancanza di qualcosa, ma poggia su quel senso di totalità che lo colma di gioia. La sostanza (la connessione immanente di tutti gli individui della natura) diviene l'oggetto così dell'appetito, cogliendo in ogni cosa finita una manifestazione determinata della potenza dell'infinito. In quella che Han (e altri) ha descritto come la società della stanchezza, dell'iper-comunicazione e dell'insoddisfazione cronica, l'amore per il *Deus sive natura* può essere un atto sovversivo, con cui trasformare sé stessi e le proprie relazioni?

È nella tradizione tantrica *saiva* che Sangiacomo ritrova i maggiori accostamenti tra Spinoza e lo yoga. In Spinoza i modi finiti sono variazioni di un'unica sostanza: essi non si annullano nell'oceano infinito, ma ciascuno di essi ne è un'espressione singolare e determinata. Il finito si radica su questo sfondo infinito e lo modifica, lo traccia, dando vitalità e forma a quell'infinito stesso. Quest'identità-nella-differenza ricorda, secondo l'autore, l'identità del principio indeterminato indefinito (*Siva*) e della potenza creativa ed espressiva (*Sakti*): secondo la tradizione tantrica, quest'ultima agisce sul primo e dà forma a ogni cosa individuale. Nel Medioevo, nella regione del Kashmir, la rivoluzione dello yoga tantrico fu proprio quella di scoprire nel corpo non un impiccio da silenziare o da trascendere, al fine di esplorare i territori della coscienza cosmica, bensì un'e-

spressione del divino stesso. D'altronde, in una pratica di yoga, sotto la guida di una/un maestra/o, il corpo non viene dissolto o abbandonato, al contrario le diverse posture del corpo hanno la funzione di indurre uno stato di concentrazione e di quiete. L'attenzione della mente, ordinariamente dispersa nei molteplici stimoli esterni, viene concentrata sul "suo" corpo, sui punti di forza e di tensione, sul fluire del respiro. Come sostiene Spinoza all'alba della modernità, il corpo non è un'entità esterna da aggiustare e perfezionare, né un impiccio da superare, ma siamo noi stessi in quanto esseri corporei: si tratta dunque di immergersi dentro noi stessi, prestare attenzione e ascolto al corpo e riscoprirvi qualcosa di già perfetto così com'è. Basti ricordare l'importanza fondamentale dell'*hilaritas* nello sviluppo etico dell'individuo secondo l'*Etica*: una gioia olistica, distribuita con equilibrio nelle molteplici parti del corpo, che permette di potenziare tutti i sensi esterni, dunque di percepire e conoscere quante più cose possibili, da cui la raccomandazione spinoziana di alcuni esercizi quotidiani "propri dell'uomo saggio" nel celebre E4p45scol (cibi e bevande gradevoli in quantità moderata, circondarsi di piante verdeggianti, ginnastica del corpo, ascoltare buona musica, assistere agli spettacoli teatrali). L'ilarità è allora un'"affezione psicofisica che fa da ponte tra la vita immaginativa ordinaria e quella razionale, o che meglio può consentire alla vita immaginativa di essere integrata e sussunta in un orizzonte razionale" (p. 154). Rinvigorendo i sensi del corpo, siamo infatti inclini a percepire moltissime cose e, pertanto, le proprietà comuni del nostro e di altri corpi, spostando l'attenzione della mente dalle cose esterne a ciò che esse hanno in comune con il nostro corpo e, infine, al nostro corpo in quanto rapporto complessivo tra molteplici parti. Con le *asana* dello yoga si crea uno spazio interiore e fisico tra le costole, un'apertura del petto che favorisce il fluire del respiro e dell'energia vitale. Durante il continuo scambio e ricambio interno/esterno nelle fasi di inspirazione e dell'espiazione, si può percepire l'infinito che ci attraversa da parte a parte e che, connettendoci alle cose esterne, ci costituisce, ci dà vita. Le linee di separazione interno/esterno svaniscono e il superamento di quella barriera permette alla coscienza di espandersi oltre l'ordinario.

Come accennavo, Sangiacomo propone di leggere e praticare l'*Etica* come una meditazione guidata dal maestro Spinoza. Nella prima fase, si porta tutta l'attenzione della mente sul proprio corpo. Ascoltiamo il respiro, non pretendiamo di apportare alcun cambiamento, né di esercitare alcun controllo, ma ci limitiamo ad osservarci. Secondo Sangiacomo, la prima essenza singolare che possiamo intuire è quella del nostro corpo, comprendendo noi stessi come espressione fisica e mentale degli attributi divini. Ma la conoscenza del proprio corpo è impresa ardua: non sappiamo nulla del nostro corpo, secondo la celebre invettiva di Spinoza "nessuno sa che cosa possa il corpo". Entriamo in questa prima fase della meditazione con alcune conoscenze razionali molto utili sulle proprietà del nostro corpo; si tratta ora di sperimentare la potenza che costituisce il nostro corpo. Ci conosciamo attraverso le affezioni e le esperienze che tracciano il nostro corpo: in questa fase, osserviamo noi stessi nell'essere affetti e tracciati dalle cose esterne e impariamo a conoscerci.

Nella seconda fase, attraverso la respirazione, ci arrendiamo a qualcosa di superiore e di più vasto di cui siamo parte, che ci sorregge e nutre, si dissolvono i confini netti di separazione tra interno ed esterno. Percepiamo così il nostro corpo come incarnazione della potenza divina e accediamo a un senso di estensione fisica infinita e illimitata. L'inspirazione è pienezza di vita donata; l'espiazione è l'arte di lasciare andare, rinunciare al controllo sulle cose esterne. Abbiamo compreso noi stessi come modificazione dell'estensione infinita. Nella terza fase, ci formiamo un'idea di questa estensione infinita, vale

a dire, riguardiamo all'esperienza che abbiamo fatto in precedenza in quanto contenuto della nostra mente. Laddove a ogni azione e passione del corpo corrisponde un'azione o passione della mente, possiamo allora cogliere in ogni esperienza un'idea che tocca la nostra mente: anche l'identificazione della mente stessa con un corpo finito di cui è idea, o la sensazione di estensione infinita, non è che un apparire della mente, che tuttavia non ne limita la natura in quanto tale. Nella meditazione, guardiamo noi stessi e le nostre esperienze "da fuori", come se fossimo seduti di fronte a noi stessi, guardiamo cioè quel che ci accade come contenuto della coscienza: ricondurre ogni cosa estesa ad affezione della mente permette di de-oggettivare e alleggerire l'esperienza e, dall'altra parte, di espandere il senso di incarnazione. Possiamo allora comprendere noi stessi come esseri pensanti e avvertire la qualità del pensiero. In una quarta fase, spostiamo così il pensiero dalle singole parti del corpo (fase uno), dall'estensione infinita nella quale siamo immersi (fase due) e da noi stessi in quanto singole menti (fase tre) al pensiero in quanto tale. È il momento dell'io trascendentale: abbandoniamo ogni oggetto del pensiero per pensare soltanto il pensiero stesso, quella struttura che unifica i suoi contenuti e avanza una prospettiva soggettiva, la forma più sottile e astratta dell'io. Nella quinta e ultima fase, "lo sfondo viene in primo piano, mentre tutto il resto è sullo sfondo": lo sfondo in cui ogni cosa esiste e pensa, cioè la sostanza, l'insieme dell'estensione infinita e del pensiero infinito. Lo sfondo indeterminato non è, per Spinoza, il vuoto, l'assenza di contenuto, l'interruzione dell'esperienza, ma la pienezza di vita e di relazioni che si colloca al centro di ogni esperienza. Così, in ogni esperienza percepiamo ora immediatamente l'infinito, il radicamento del finito nella sostanza infinita. Qualunque esperienza facciamo o cosa che incontriamo, la riconosciamo come corpo o come idea e la associamo agli attributi divini di estensione e pensiero, ossia percepiamo come la totalità sia articolata e differenziata al suo interno, eppure una sola.

Nella meditazione, ci siamo immersi nell'infinito e abbiamo ritrovato noi stessi, non ci siamo negati. Ciò che viene conquistato non è un altro mondo, nuovo e distinto da quello dell'esperienza quotidiana e ordinaria, ma "il volto più vero, più profondo, più radioso di quello in cui già siamo", di ogni esperienza mondana (p. 23). Non occorre inventare nulla di nuovo, sembra dirci Spinoza, ma cambiare radicalmente lo sguardo su quello che già c'è. La massima forma di saggezza è dunque un'esperienza sensibile del corpo: nel contatto con le cose esterne sentiamo l'unità infinita, articolata e interdipendente della sostanza e sentiamo, così, di essere eterni.

Il Dio spinoziano non è, come noto, un principio vuoto e indeterminato: Dio non potrebbe pensare né conoscere senza determinarsi nei modi finiti attraverso cui può pensare e conoscere sé stesso. Se Spinoza si oppone a ogni personificazione del divino, il suo Dio non è nemmeno ridicibile alla pura trascendenza del vuoto e dell'indeterminato. Dio è, anzitutto, l'insieme infinito delle relazioni che connettono le cose, la gioia assoluta e l'amore di sé mediante tutte le manifestazioni finite in cui si esprime. Dio non è ridicibile alle sue manifestazioni finite, ma non ne è nemmeno separabile. Con un'espressione titubante e rivelatrice di una ricerca aperta di un lessico adeguatamente non-dualistico, in un passaggio Sangiacomo scrive che "Dio resta il fondamento immanente, eppure anche trascendente" (p. 63): immanente, poiché esiste nei modi finiti e non ha una dimensione separata; trascendente, in quanto la sua natura di sostanza non appartiene a nessuno dei suoi modi, eccede sempre oltre il finito avviando nuove relazioni e continue modificazioni. Si rompe anche il dualismo trascendenza/immanenza: il tessuto immanente di interdipendenze che connette tutte le cose tra loro eccede le cose stesse e le mantiene vincolate

le une alle altre. La nozione di potenza è il termine medio che lega l'assoluta infinità di Dio e l'infinità delle sue determinazioni, poiché, da un lato, la potenza include la totalità del reale, dall'altro implica necessariamente i modi in cui l'esistenza può declinarsi. Allo stesso modo, nel tantrismo non-duale i due principi – la pura coscienza e il dispiegamento della coscienza nel mondo – si co-appartengono senza ridursi l'uno all'altro, in un articolarsi progressivo di diversi gradi di realtà. Va dunque sottolineata la lettura *panenteista* di Spinoza, contro quelle letture che lo interpretano come un panteista, un ateo o come un cattolico eretico: Dio è in tutte le cose e tutte le cose sono in Dio, laddove l'Uno esiste tra-i-molti e i molti si ricongiungono, attraverso l'esperienza dell'amore intellettuale, nell'Uno. Il panenteismo, al di fuori del dibattito religioso-confessionale, ha dunque a che fare con una comprensione *non-duale* di sé e del mondo.

Tra i punti forse più critici del testo, invece, a mio avviso, un'insistente lettura teleologica dell'appetito da parte di Sangiacomo: la mente tenderebbe naturalmente alla conoscenza intuitiva del terzo genere e all'amore intellettuale, in quanto tende per natura ad esprimere al massimo grado il proprio essere e a potenziarsi. Infatti, nella parte quarta dell'*Etica*, Spinoza aveva dimostrato che la mente tende naturalmente alla conoscenza (E4p26) e nella quinta che “finché non siamo combattuti da affetti che sono contrari alla nostra natura, noi abbiamo il potere di ordinare e concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine dell'intelletto” (E5p10). In pratica, la presenza immanente di Dio in tutte le cose (panenteismo) e la naturale inclinazione di Dio ad amare sé stesso imprimebbe nelle cose finite una tendenza a sviluppare appieno la propria potenza di esistere e di comprendere. Tuttavia, la strutturale eteronomia dell'appetito umano, che è sempre determinato dalle sue affezioni a compiere un'azione (E3def.aff.1), suggerisce a mio avviso un'interpretazione meno pronunciata e priva di qualsiasi teleologia: a seconda delle affezioni che lo colmano, l'appetito può assumere tensioni divergenti. Per questo, occorre un programma quotidiano di esercizi fisici e spirituali che orienta l'appetito verso affezioni buone e non nocive, che lo abitua a distinguere ciò che lo potenzia da ciò che alla lunga lo deprime. Nella lettura di Sangiacomo, l'unità sostanziale del tutto pare talvolta costituire un originario imprinting sull'appetito umano, mentre il carattere trans-individuale dell'essenza individuale iscrive nell'appetito una continua contraddizione – quella di desiderare ciò che ci procura, infine, un fondo di tristezza – e lo sviluppo di questa contraddizione non ha alcuna finalità originaria. Soltanto lo sforzo costante di emendazione della condizione ordinaria, tanto sul piano cognitivo che su quello affettivo, può modificare la direzione del nostro appetito.

Il testo di Sangiacomo si chiude con un'intensa delucidazione delle ambivalenze yogiche tra accettazione e trasformazione di sé. Nell'invitarvi a leggere questo libro, non farò alcuno spoiler. Come detto sopra, infatti, nello yoga classico di Patañjali tende a riproporsi un certo dualismo tra la condizione comune e il risveglio totale, in cui il raggiungimento di tale risveglio è affidato alla pratica assidua delle *asana* e al senso di abbandono e spassionatezza che ne deriva. La tradizione tantrica ha invece accentuato un orientamento anti-dualista, riconfigurando dunque l'idea stessa di trasformazione in una forma più sostenibile e meno trascendente: ignoranza e dimenticanza (con i correlati emotivi di paura, odio, attaccamento, ecc.) sono dei limiti che caratterizzano per natura la condizione ordinaria dell'uomo, non vi è nulla di sbagliato in noi che debba essere soppresso e rifiutato, ma soltanto accogliendo i nostri limiti con compassione e senza giudizio potremo modificarli ed emendarli. Spinoza insegna ad accettare con animo sereno tutto ciò che supera i limiti delle nostre possibilità. Nella celebre chiusa dell'*Etica*

(E5p42scol.), si arriva a riconoscere la naturale necessità di tutte le cose, e proprio la conoscenza adeguata delle leggi della natura è trasformativa della nostra condizione comune. Non si tratta di sopportare le cose che accadono, ma di essere consapevole “di sé, di Dio e di una certa necessità delle cose”, da cui discende un pieno appagamento della parte migliore di noi. Si tratta, per Sangiacomo, “di accettare pienamente la nostra natura, ma comprendendone a fondo il funzionamento e le capacità, al fine di potenziarla quanto più possibile” (p. 22): conoscersi implica tanto accettarsi quanto crescere ed espandersi.

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2025
Puntoweb Srl – Ariccia (RM)*